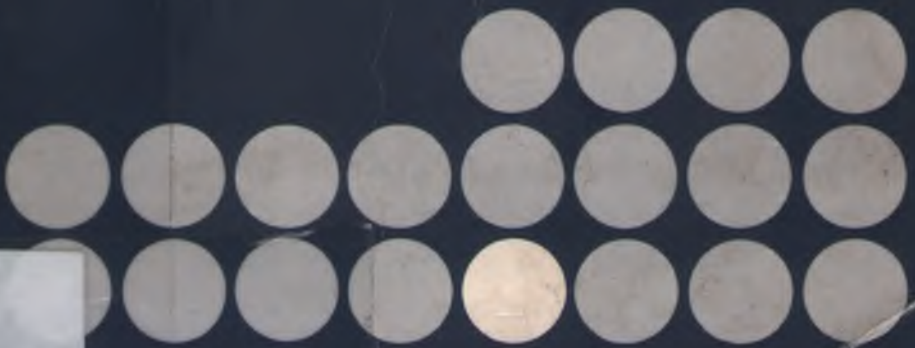
I Pedro

introdução e comentário

Ênio R. Mueller



SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Para ROSANE,

companheira de peregrinação.

I Pedro

introdução e comentário

Ênio R. Mueller

Digitalizado por Alex Bruno

SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
e
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 – 04810 São Paulo-SP

Copyright © 1988 de Ênio R. Mueller

Coordenação de produção: Robinson Norberto Malkomes
Revisão de provas: Vera Lúcia dos Santos Barba

Primeira edição: setembro de 1988
Reimpressão: setembro de 1991

Publicado com a devida autorização e com todos os direitos de publicação reservados por
SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA
e
ASSOCIAÇÃO RELIGIOSA EDITORA MUNDO CRISTÃO
Rua Antonio Carlos Tacconi, 75 e 79 – 04810 São Paulo - SP

CONTEÚDO

Prefácio dos Editores 6

Abrindo a Porta 7

Abreviaturas 11

Bibliografia 13

Introdução 17

Comentário 63

PREFÁCIO DOS EDITORES

Com muita alegria e bastante orgulho apresentamos ao mundo evangélico de fala portuguesa mais um comentário da Série Cultura Bíblica. O que mais nos anima é o fato de incluirmos na série o primeiro comentário escrito por um brasileiro. E não se trata de um comentário qualquer. Logo que o leitor mergulhar no texto, perceberá que o pastor Ênio Mueller é um talentoso escritor, profundo e gabaritado conhecedor da língua grega, capaz de explicar bem o pensamento do apóstolo Pedro. Ele não teme entrar nas controvertidas questões introdutórias, e chega a conclusões equilibradas. Além disso, sentimos que estamos bebendo de uma fonte contextualizada e, ao mesmo tempo, espiritual e segura.

Os estudiosos, incluindo pastores e seminaristas, têm nos dado fortes motivos para acelerarmos o ritmo na produção da Série Cultura Bíblica. A ampla distribuição dos comentários em todo o país e no exterior estimula-nos a investir neste comentário, esperando que em breve se complete a coleção do Novo Testamento.

Russell P. Shedd

ABRINDO A PORTA

Estamos nos anos sessenta do primeiro século da era cristã, numa região que, na época, se chamava Ásia Menor (onde hoje fica a Turquia), entre a Europa e a Ásia. O movimento cristão, que por esse tempo já tinha seus trinta anos de existência, já se espalhara, aqui e ali, também por esta região. Judeus da diáspora, procedentes de várias províncias da Ásia Menor, haviam estado em Jerusalém por ocasião do famoso discurso do apóstolo Pedro, na festa de Pentecoste (At 2). Vários deles tinham se convertido à nova fé, e, ao regressarem aos seus lares, começaram a testemunhar do evangelho de Cristo nas redondezas. Assim, foram surgindo comunidades cristãs por toda aquela região, comunidades que mais tarde chegaram a ser visitadas por missionários (talvez até o próprio Pedro) que ajudaram a solidificar os grupos e confirmá-los na fé.

A civilização romana da época experimentava um alto grau de desenvolvimento, e poucas províncias ficaram isoladas desse processo. Problemas típicos de um processo de modernização acompanhavam esse desenvolvimento, em todos os setores (religioso, político, econômico). A sociedade era dividida em classes, o que sempre representava um fermento de insatisfação entre as classes mais marginalizadas, que se movimentavam em busca dos seus direitos. É bem possível que a maior parte dos crentes no evangelho de Cristo proviesse das classes inferiores (operários, lavradores, artesãos), sendo que uma parte deles era estrangeiros (de outra nacionalidade), fato que também lhes roubava o acesso a plenos direitos de cidadania nessas localidades.

Os grupos cristãos, então, compunham-se de gente que sofria por ser marginalizada, em muitos aspectos, da vida social e econômica da re-

gião. Naturalmente, poderia haver entre eles gente de *status* social mais elevado, mas a simples associação destes com tais grupos representava para eles um pesado fardo em termos de conceito social e posição econômica. Mas isso não era o pior. O fato de abraçarem a nova fé também trouxe seus problemas específicos. O cristianismo é muito exigente quanto a questões religiosas e éticas, e aderir a ele implicava no abandono de práticas e costumes comuns e venerados na sociedade em que eles viviam. Essa negação atraía todo tipo de reações de parte dos não-cristãos. Havia aqueles, desiludidos com a sociedade e a religião, para os quais o cristianismo representava uma grande atração, por ser realmente uma alternativa tanto em termos religiosos como de construção de uma nova sociedade. Outros encaravam a atitude dos cristãos com suspeita, pelo isolamento e pelas reuniões privadas que eles mantinham. Outros viam nisso uma falta de patriotismo, desprezo à cultura local e tentativa de subversão da sociedade. Outros consideravam aquilo uma grande arrogância; "parecia que os cristãos se achavam melhores que os outros". Criou-se, assim, um ambiente hostil à nova religião e seus adeptos. Certamente não foram os cristãos os causadores dessa hostilidade, pois se esforçavam por ter um alto padrão de conduta, por fazer sempre o bem e por demonstrar na prática o amor do Salvador que por eles morrera, e que também morrera por aqueles que ainda não o reconheciam como Salvador, sendo, por isso, necessário demonstrar-lhes esse amor.

Mas o vaso é de barro, e podemos imaginar as tensões que começaram a surgir dentro dos grupos cristãos. Ninguém gosta de ser tratado da forma como eles estavam sendo tratados pelos de fora da comunidade. E isso, além da questão moral e psicológica, ainda tinha suas conseqüências físicas (violência e maus tratos) e econômicas (recusa de emprego, de fazer negócios com cristãos, etc.). Às vezes era muito difícil segurar os ânimos, e evitar atitudes de retaliação. E até surgiam dúvidas quanto a se realmente eles tinham de se manter afastados de certas coisas, a razão de tudo isso, etc.

No plano interno das comunidades cristãs, as tensões que eles viviam também se expressavam de várias formas (o que é muito natural). Por exemplo, ressentimentos entre eles podiam surgir mais facilmente, os donos das casas em que eles se reuniam (naquele tempo não havia templos) podiam se molestar pelos problemas que isso lhes causava, e os casais discutirem por causa disso. Líderes na comunidade podiam ser tentados a fazer mau uso do dinheiro e dos bens comunitários (ainda mais em épocas de dificuldades). Podemos facilmente imaginar a situação e todo tipo de problemas que ela podia suscitar.

É para dentro dessa realidade que o apóstolo Pedro, na época tra-

balhando em Roma (capital do império), escreve uma carta, junto com alguns companheiros que estavam com ele. De alguma maneira ele tinha notícias da situação na Ásia Menor, e assim se põe a escrever-lhes uma pequena carta, na qual os exorta a permanecerem firmes na fé, em meio às adversidades que enfrentam.

Silvano (Silas) foi colaborador de Pedro na redação da carta; ele era antigo conhecido daqueles irmãos, e ficara encarregado também de levá-la pessoalmente a eles. Ela seria lida nas reuniões das comunidades domésticas de cristãos espalhadas por aquela região, e o próprio Silas daria explicações e acrescentaria seu próprio testemunho e suas exortações. Tempos depois, cópias dela seriam enviadas também a outras localidades, e assim a sua mensagem seria espalhada, como um fermento de fé e renovação do compromisso com Jesus Cristo e uns com os outros.

Essa mesma carta, copiada e recopiada tantas vezes, chega também às nossas mãos, hoje. Muito tempo depois, dentro de uma realidade geográfica e cultural bastante distinta, numa outra língua, colocamo-nos a lê-la, a partir da identificação que sentimos com o seu conteúdo, pois o Senhor que a inspirou e em quem eles criam, e o Senhor a quem nós hoje, em outros tempos, reverenciamos, é o mesmo. E é impressionante quanto do seu conteúdo logo se ilumina para nós, apesar de toda essa distância que nos separa de quem a escreveu e daqueles para os quais foi primeiro escrita. Isto se deve ao fato de que o Espírito que a inspirou é o mesmo que sopra ainda hoje entre nós, que continuamos comprometidos com o cristianismo como eles lá o foram. E é por isso que muita coisa nela parece-nos tão familiar e tão nossa.

Mas também temos problemas na leitura, pois igualmente somos de barro, e isso nos impede de compreender tanta coisa (porque vivemos numa situação nova, onde algumas coisas são parecidas, mas outras são diferentes; o nosso jeito de pensar também difere em muitas coisas). Por isso, faz-se necessário que a leiamos juntos, como comunidade cristã, ajudando-nos uns aos outros naquilo que não percebemos ou percebemos de maneira falha. E por isso também é muito importante a companhia de irmãos que por um tempo se dedicaram a "viajar no tempo" e a tentar desencavar partes da história agora encerradas nas palavras dessa carta, e que não permitem que percebamos bem o que elas querem dizer. Isto é o que esse livro quer ser; um companheiro para ajudar na leitura dessa carta por nós conhecida como Primeira Epístola de Pedro. É bom ler a carta toda de uma só vez, como se lê uma carta que se recebe de algum amigo. Mas é bom também, depois, lê-la bem devagar, remoendo as palavras e buscando o que está nas entrelinhas. E, assim, poderemos ver por nós mesmos por que essa pequena carta tem sido preservada por tanto

tempo, causando tanto impacto entre os cristãos de todas as épocas. Se deixarmos, ela também causará impacto entre nós, brasileiros destes últimos anos do século XX.

Observação: Os leitores que não estiverem interessados em questões mais técnicas da pesquisa sobre 1 Pedro, são convidados a passar direto para o comentário da carta, que começa na p. 63. Lá, poderão se ater ao texto, sem se importar com as notas de rodapé, que tratam também de questões mais técnicas.

ABREVIATURAS

ARA	Almeida Revista e Atualizada (versão da Sociedade Bíblica do Brasil)
ARC	Almeida Revista e Corrigida
ATLAS	*Atlas da Bíblia* (São Paulo: Paulinas, 1986)
Bauer	Walter Bauer, *Woerterbuch zum Neuen Testament* (Berlin: De Gruyter, 1971, 5ª ed.)
BDF	Blass/Debrunner/Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1961).
Bíblia Vozes	*Bíblia Sagrada* (Petrópolis: Editora Vozes, 1982).
BJ	*A Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Edições Paulinas, 1981).
BLH	*A Bíblia na Linguagem de Hoje* (Novo Testamento) (Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1975).
BV	*A Bíblia Viva* (Paráfrase) (São Paulo: Editora Mundo Cristão, 1981).
Cf.	confira; conforme
Chave	Fritz Rienecker/Cleon Rogers, *Chave Lingüística do Novo Testamento Grego* (São Paulo: Edições Vida Nova, 1985)
CIN	J. B. Phillips, *Cartas às Igrejas Novas* (trad. port. Antonio G. Campos) (São Paulo: Vida Nova, 1967)
DTB	Johannes B. Bauer (ed.), *Dicionário de Teologia Bíblica* (São Paulo: Edições Loyola, 1984, 3ª ed.) 2 vols.
gr.	grego
hebr.	hebraico

IBB	Bíblia Sagrada: Versão da Imprensa Bíblica Brasileira
i.é.	isto é
ISBE	Geoffrey W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Revisado) (Grand Rapids: Eerdmans, 1979, vol. 1; 1982, vol. 2; 1986, vol. 3).
Léxico	Gingrich/Danker/Zabatiero, *Léxico do Novo Testamento Grego-Português* (São Paulo: Vida Nova, 1984)
LXX	Septuaginta (versão grega pré-cristã do Antigo Testamento)
NA 26	Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26º ed.
NDB	J. D. Douglas (ed.), *O Novo Dicionário da Bíblia* (São Paulo: Vida Nova, 1962). 2 vols.
NDITNT	Colin Brown (ed.), *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* (São Paulo: Vida Nova, 1981-84) 4 vols.
NT	*Novum Testamentum* (revista internacional)
NTS	*New Testament Studies* (revista internacional)
NTT	*Novo Testamento*, editado pela Comunidade de Taizé (São Paulo: Editora Herder, 1970)
p. ex.	por exemplo
PL	*Proclamar Libertação* (série de auxílios homiléticos) (São Leopoldo: Editora Sinodal, 1976 - até o presente, 12 vols.)
Rienecker	Fritz Rienecker, *Sprachlicher Schluessel zum Griechischen Neuen Testament* (Giessen/Basiléia: Brunnen Verlag, 1966)
s. d.	sem data
ss.	seguintes
Taylor	W. C. Taylor, *Dicionário do Novo Testamento Grego* (Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1965)
TDNT	Kittel/Friedrich (eds.) *Theological Dictionary of the New Testament* (trad. inglesa G. W. Bromiley) (Grand Rapids: Eerdmans, 1964-76), 10 vols.
Thayer	Grimm/Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, s. d.)
TM	Texto Massorético (do A.T. em hebraico)
VB	J. J. von Allmen (ed.), *Vocabulário Bíblico* (São Paulo: ASTE, 1972)
vv.	versículos

BIBLIOGRAFIA

1. *Comentários sobre 1 Pedro*

BARCLAY, William. *Santiago, I y II Pedro*. El Nuevo Testamento, 14. Buenos Aires: La Aurora, trad. espanhola 1974.

BARTH, Gerhard. *A Primeira Epístola de Pedro*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1967.

BEARE, Francis Wright. *The First Epistle of Peter*. Oxford: Blackwell, 1947, 1970, 3ª ed.

BEST, Ernest. *1 Peter* – The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1971, 1982.

BIGG, Charles. *The Epistles of St. Peter and St. Jude* – The International Critical Commentary. Edimburgo: T & T Clark, 1902, 1978.

BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926, 4 vols., 1 Pe no vol. 3.

BLUM, Edwin A. "1,2 Peter", in: *The Expositor's Bible Commentary*, vol. 12. Grand Rapids: Zondervan, 1981. 1 Pe nas pp. 207-54.

BROX, Norbert. *Der Erste Petrusbrief* – Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Zurique/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener Verlag, 1979.

CHAMPLIN, Russell N. "1 Pedro", in: *O Novo Testamento Interpretado*. Guaratinguetá: A Voz Bíblica, s.d. 1 Pe no vol. 6, pp. 86-171.

CRANFIELD, C. E. B. *I and II Peter and Jude* – Torch Bible Commentaries. Nova Iorque: Harper, 1961.

_____"1 Peter", in: *Peake's Commentary on the Bible*. Surrey: Nelson, 1962. 1 Pe nas pp. 1026-30.

ELLIOTT, John H. *I-II Peter and Jude* (com R. A. Martin, *James*). Augsburg Commentary on the New Testament. Minneapolis: Augsburg, 1982.

FITZMYER, Joseph. "Primeira Epístola de San Pedro", in: *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Madri: Cristiandad, trad. espanhola 1972. 1 Pe no vol. 4, pp. 273-89.

GOPPELT, Leonhard. *Der Erste Petrusbrief* – Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 8ª ed.

HART, J. H. A., "The First Epistle General of Peter", in: *The Expositor's Greek Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, s.d. 1 Pe no vol. 5, pp. 1-80.

HAUCK, Friedrich. *Die Briefe des Jakobus, Petrus, Judas und Johannes* – Das Neue Testament Deutsch. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1949, 5ª ed.

HOLMER, Uwe. *Die Briefe des Petrus und Judas* (com W. de Boor, *2 Petrus*); Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1976.

HUNTER, Archibald M. "The First Epistle of Peter, Introduction and Exegesis", in: *The Interpreter's Bible*. Nova Iorque: Abingdon, 1957. 1 Pe no vol. 12, pp. 77-161.

KELLY, J. N. D. *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*. Grand Rapids: Baker, 1969, 1981).

KNOPF, Rudolph. *Die Briefe Petri and Judae* – Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar ueber das Neue Testament. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1912, 7ª ed.

LEANEY, A. R. C. *The Letters of Peter and of Jude* – The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: The University Press, 1967.

MICHL, Johannes. "Cartas Católicas", in: *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*. Barcelona: Herder, trad. espanhola 1977. 1 Pe no vol. 8, pp. 437-521.

MOFFATT, James. *The General Epistles* – The Moffatt New Testament Commentary. Londres: Hodder & Stoughton, 1928.

REICKE, Bo. *The Epistles of James, Peter and Jude* – The Anchor Bible. Nova Iorque: Doubleday, 1964.

RENDTORFF, Heinrich. *Getrostes Wandern: eine Einfuehrung in den Ersten Brief des Petrus*. Berlin: Furche Verlag, s.d.

SALGUERO, José. *Epístolas Católicas, Apocalipsis* – Bíblia Comentada. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

SCHELKLE, Karl Hermann. *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* –Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Frei-

burg/Basiléia/Viena: Herder, 1961).

SCHLATTER, Adolf. "1. Petribrief", in: *Erläuterunen zum Neuen Testament.* Stuttgart: Calwer Verlag, 1921, 1928. 1 Pe no vol. 3, pp 5-80.

_____. *Petrus und Paulus nach dem Ersten Petrusbrief.* Stuttgart: Calwer, 1937.

SCHNEIDER, Johannes. *Die Kirchenbriefe* – Das Neue Testament Deutsch. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 9º ed.

SCHRAGE, Wolfgang. *Die Katholischen Briefe* (com Horst Balz). Das Neue Testament Deutsch. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 12ª ed.

SCHWANK, Benedikt. *A Primeira Epístola de Pedro Apóstolo* – Coleção Novo Testamento, Comentário e Mensagem. Petrópolis: Vozes, trad. port. 1967.

SCHWEIZER, Eduard. *Der Erste Petrusbrief* – Zuercher Bibelkommentare. Zurique: Theologischer Verlag, 1949, 1972, 3ª ed.

SELWYN, Edward Gordon. *The First Epistle of St. Peter.* Grand Rapids: Baker, 1946, 1981.

SPICQ, Ceslas. *Les Épitres de Saint Pierre* – Sources Bibliques. Paris: Gabalda, 1966.

STIBBS, Alan M. *The First Epistle General of Peter* (com A. F. Walls; Tyndale New Testament Commentaries). Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1978.

STOECKHARDT, G. *Kommentar ueber den Ersten Brief Petri.* St Louis: Concordia, 1912.

SUMMERS, Ray F. "1 Pedro", in: *Comentário Bíblico Broadman.* Rio de Janeiro: JUERP, 1972, trad. port. 1986. 1 Pe no vol.12.

WAND, J. W. C. *The General Epistles of St. Peter and St. Jude* – Westminster Commentary. Londres: Methuen, 1934.

WINDISCH, Hans *Die Katholischen Briefe* (terceira edição ampliada por Herbert PREISKER). Handbuch zum Neuen Testament. Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1951.

2. *Introduções*

CULLMANN, Oscar. *Pedro: discípulo – apóstolo – mártir.* São Paulo: ASTE, trad. port. 1964.

ELLIOTT, John H. *A Home for the Homeless: A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy.* Filadélfia: Fortress, 1981. Trad. port. publicada em 1986 por Edições Paulinas, "Um Lar para quem

Não tem Casa".

HALE, Broadus David. *Introdução ao Estudo do Novo Testamento* (Rio de Janeiro: JUERP, 1983)

KUEMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, trad. port. 1981.

GUTHRIE, Donald. *New Testament Introduction*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1970, 3ª ed.

LOHSE, Eduard. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1972, trad. port. 1980, 3ª ed.

MARTIN, Ralph P. *New Testament Foundations*, vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

TENNEY, Merrill C. *O Novo Testamento, Sua Origem e Análise*. São Paulo: Vida Nova, trad. port. 1960

3. *Edições usadas*

a) Para o Novo Testamento em grego, a 26º ed. de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, preparada por Kurt e Barbara Aland (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1979).

b) Para o Antigo Testamento em hebraico, a *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, preparada sob a supervisão de K. Elliger e W. Rudolph (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1977).

c) Para o Antigo Testamento em grego, a *Septuaginta*, editada por Alfred Rahlfs (Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1935).

d) Para os pseudepígrafos do período interbíblico, *The Old Testament Pseudepigrapha* (vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments), editado por James H. Charlesworth (Nova Iorque: Doubleday, 1983).

e) Os textos do judaísmo rabínico foram citados conforme Billerbeck e *TDNT*; para os textos de Qumran, *Die Qumran Texte* (hebraico e alemão), editados por Eduard Lohse (Munique: Koesel Verlag, 1964).

f) Os Pais Apostólicos, conforme *Padres Apostolicos* (ed. bilíngüe), editado por Daniel R. Bueno (Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, 4º ed.).

g) Os Apologistas gregos, conforme *Padres Apologistas Griegos* (ed. bilíngüe), também por Daniel R. Bueno (Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957).

INTRODUÇÃO

O objetivo de uma introdução como esta, num comentário bíblico, é tratar de forma mais temática e sistemática certas questões que 1 Pedro, em nosso caso, levanta, e que ficam como pano de fundo de leitura para quem estuda a carta. Trata-se também de questões levantadas em torno de 1 Pedro na pesquisa, questões que têm absorvido exegetas e que repetidamente têm gerado debates acerca de uma compreensão mais adequada desse texto da Bíblia. Muitas dessas perguntas e boa parte da problemática não provêm exatamente do contexto brasileiro e latino-americano em que lemos 1 Pedro; como, porém, são questões ainda intensamente discutidas na pesquisa e nos meios mais acadêmicos, temos de tratar delas também aqui.

1. PERGUNTAS HISTÓRICAS

Nesta seção trataremos das questões (inter-relacionadas) de quem é o autor, a quem exatamente foi a carta escrita no seu primeiro momento, quando e de onde isto se deu. Respostas mais claras no tocante a estas questões ajudarão a iluminar o texto, para o compreendermos melhor no horizonte histórico em que foi concebido e exerceu o seu primeiro impacto. Logo ficará evidente que tais questões, por mais intensamente discutidas que sejam, não recebem uma mesma resposta por parte da pesquisa. Em todas elas há divergências (algumas maiores, outras menores), e vários são os argumentos alistados para cada uma das opiniões manifestadas. Faremos uma breve resenha das principais posições a res-

peito de cada um desses aspectos, procurando chegar a algum resultado positivo que nos ajude na leitura da carta. Seja dito que essa introdução está sendo escrita depois do comentário propriamente dito, pois pressupõe uma análise mais rigorosa do texto de 1 Pedro. Esta análise nos ajudará a chegar a algumas conclusões, por mais provisórias que possam ser.

1.1. *Autor*

Aparentemente, a questão da autoria de 1 Pedro é simples. Logo no início da carta, lemos o seguinte: *Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, aos eleitos que são forasteiros...* Conforme o costume daquele tempo, começava-se uma carta dizendo-se o nome e a quem se estava escrevendo. Muitas vezes, e certamente no caso de cartas mais longas, as cartas iam em forma de rolo. Neste caso, o nome do autor e dos destinatários ia do lado de fora, para que pudesse ser lido sem se abrir o rolo (isso não impede que fossem repetidos lá dentro).

1 Pedro, então, apresenta-se como tendo sido escrita pelo conhecido apóstolo Pedro, homem de reconhecida proeminência no círculo dos principais líderes do cristianismo primitivo. Fora um dos primeiros discípulos de Jesus, e mesmo no círculo dos Doze sempre tivera um lugar de destaque. Disso os Evangelhos dão testemunho, bem como a primeira parte do livro de Atos. A sua liderança entre os apóstolos chegou a ser, mais tarde, objeto de dogma no catolicismo romano, que o tem como primeiro pontífice da igreja e iniciador da sucessão apostólica.

Coerentemente, o nome dispensa maiores apresentações. Figura conhecida e respeitada, um líder da igreja escrevendo uma carta pastoral a grupos cristãos espalhados pela região da então Ásia Menor. Na carta, ele lembra aos crentes a quem escreve o que representa a sua nova vida em Cristo, incentiva-os e exorta-os a continuarem firmes na caminhada. Em 5.1, falando aos presbíteros entre eles, diz que também é "presbítero como eles", sendo ainda "testemunha dos sofrimentos de Cristo" e, como todos os cristãos, "co-participante da glória que há de ser revelada". O estudo do texto revelou-nos que "presbítero", aqui, indica um líder na igreja, no grupo cristão. Muito provavelmente o termo ainda não tinha a conotação técnica que veio a possuir mais tarde e até hoje, dentro da igreja institucional. Presbíteros eram líderes, geralmente pessoas mais velhas e experimentadas. Então, Pedro também é presbítero, além de apóstolo. Em 5.12, temos uma informação importante para essa questão de autoria da carta. Pedro diz que está "escrevendo resumidamente" "por meio de Silvano", que era para os destinatários da carta um "fiel

irmão", ou seja, trata-se também de pessoa conhecida, talvez até mais conhecida para eles do que o próprio Pedro. Vimos na análise que a expressão "por meio de ... vos escrevo" significa provavelmente que Silvano estaria redigindo a carta. Pode ser que Pedro a estivesse ditando, ou dando-lhe as idéias, e Silvano compondo livremente com seu próprio estilo. Este dado é importante na discussão de quem é o autor de 1 Pedro. Na seqüência, aparece uma expressão enigmática: "Aquela que se encontra em Babilônia, também eleita, vos saúda, como igualmente meu filho Marcos (5.13). Como pudemos ver, "aquela, também eleita" refere-se à igreja, o grupo de cristãos do lugar em que Pedro escreve, e que é descrito como "Babilônia', uma espécie de código para Roma, a capital do império que abrangia meio mundo habitado na época. O "filho" Marcos é um discípulo muito achegado (frequentemente eles eram chamados assim).

Estas são as informações que a carta nos dá. No decorrer da história, contudo, estudantes de 1 Pedro têm posto em dúvida a validade dessas informações, ao menos na forma simples em que aí se encontram. Várias observações estariam indicando que o apóstolo Pedro não poderia, na verdade, ter sido o autor dessa carta. Tais observações têm sido constantemente repisadas e analisadas nas suas implicações. Uma rápida leitura em algumas introduções ao Novo Testamento dar-nos-á uma visão panorâmica dos argumentos que têm sido alistados nessa direção.

1.1.1. *Argumentos contra a autoria petrina*

Kuemmel enumera os seguintes "argumentos decisivos" (nas suas palavras) que falam contra ser Pedro o autor da carta, o que, para ele, está subentendido no cabeçalho e na moldura epistolar da carta, mas não no corpo dela:

a) 1 Pedro foi escrita num grego bastante culto, revelando por parte de quem a escreveu um bom domínio dessa língua. Pedro era um pescador da Galiléia, das margens do lago de Genesaré, judeu; como poderia ele conhecer tão bem o grego? Ademais, em Atos 4.13, ele, junto com João, é chamado de "homem iletrado e inculto". Nos evangelhos é dito que Pedro, como era de se esperar, falava aramaico (a língua corrente na Palestina naquele tempo), e isso com um inconfundível sotaque galileu (considerado meio "caipira" pela gente mais fina e educada da Judéia). Poderia esse Pedro ser o mesmo que aqui está escrevendo uma carta em bom e fluente grego, mostrando aqui e ali detalhes retóricos que indicam alguém bastante capaz no uso dessa língua? Esta é a questão que tem sido levantada. Acrescente-se a isto que o Antigo Testamento é usado na carta a partir da sua tradução grega, a Septuaginta. Esta era de uso

corrente no judaísmo da diáspora, mas será que também era na Palestina?

b) 1 Pedro estaria pressupondo a "teologia paulina". Ou seja, parece mais que o autor é um discípulo de Paulo do que o apóstolo Pedro, homem de uma tradição independente, que não precisaria estar modelando o seu ensino pelo de Paulo (ainda mais pensando, por exemplo, no que Gl 2 nos fala de certas diferenças de pontos de vista, ou de prática, entre os dois). Kuemmel especifica essa semelhança de 1 Pedro com Paulo identificando-a num "senso geral de que os leitores judaico-cristãos, o "povo de Deus" (2.10), não mais estão preocupados com a questão do cumprimento da Lei", como também num sentido especial de que, "como em Paulo, a morte de Jesus serviu de expiação pelos pecados dos cristãos, operando a justificação (1.18s; 2.24). Os cristãos devem sofrer com Cristo (4.13; 5.1), é exigida a obediência às autoridades civis (2.14s), e podemos encontrar a fórmula paulina *en christō* (em Cristo; 3.16, 5.10,14)".

c) Continuando com a enumeração dos argumentos contra a autoria petrina de 1 Pedro, Kuemmel diz que é também importante o fato de não haver nenhuma evidência de alguma familiaridade do autor com o Jesus terreno e sua vida. Tão somente há referências bastante gerais aos "sofrimentos" de Cristo. Se o autor fosse Pedro, diz ele, seria de se esperar que desse mais evidências de suas ligações pessoais com Jesus, pois isso fortaleceria a sua autoridade.

d) O quarto argumento seria de que 1 Pedro parece pressupor uma situação de perseguição mais ampla aos cristãos, tal como a podemos vislumbrar, no horizonte histórico, só depois do tempo de Nero. Isso implicaria em que Pedro já tinha morrido por essa época.

Por isso tudo, conclui Kuemmel, 1 Pedro é, sem dúvida, um pseudepígrafo, ou seja, um escrito cujo autor usa um pseudônimo com o objetivo de dar maior relevância à sua mensagem. Não temos condição alguma de saber quem seria esse autor, e provavelmente ele continuará anônimo.

Continuando na mesma direção dos argumentos apresentados por Kuemmel, Lohse acrescenta ainda o fato de que, aparentemente, 1 Pedro faz uso bem amplo de material da tradição do cristianismo primitivo (no estilo da exortação, no uso de fórmulas fixas, confissões litúrgicas e hinos). Isso quer dizer que 1 Pedro pressupõe um certo estágio de evolução do cristianismo primitivo que seria difícil de se imaginar durante o tempo em que Pedro era vivo.

A isto Goppelt (p. 67) acrescenta as observações de que a forma de expressão através da carta reflete mais a maneira de pensar das igrejas de origem helenista, e que é difícil conceber Pedro atuando junto a comuni-

dades cristãs que não tiveram origem na sua atividade missionária, e sim na de Paulo (como Goppelt supõe).

Mais recentemente, Elliott, a partir de uma extensiva análise da situação e da estratégia refletidas em 1 Pedro, expressa assim as suas conclusões: "Na minha opinião, todavia, o conteúdo e a estratégia da carta apontam para uma data subseqüente à morte do apóstolo, principalmente com base em que ela reflete a situação do movimento cristão na Ásia Menor, nas duas décadas seguintes [à morte de Pedro]" (p. 271).

1.1.2. *Argumentos a favor da autoria petrina*

A partir dessa série de objeções contra ser Pedro o autor da carta, pesquisadores mais conservadores armaram-se e foram à luta, dispostos a provar que tais argumentos não tinham de fato o valor que se lhes queria dar, e que havia pelo menos tão bons argumentos (na verdade, melhores) para afirmar a autoria petrina de 1 Pedro. Jogando-se na defesa, tem-se escrito extensivamente acerca das observações acima enumeradas, visando-se demonstrar a sua falácia; por outro lado, contra-atacando-se, tem-se procurado mostrar por que devemos ver 1 Pedro como tendo sido escrita pelo apóstolo Pedro, tal como ela própria afirma.

a) Contra-argumentando ao primeiro ponto acima mencionado, Broadus Hale reconhece que o argumento do bom grego da carta é forte. Mas, apoiando-se principalmente em J. A. T. Robinson (que insiste numa data bastante recuada para todos os escritos do Novo Testamento), Hale mantém que Pedro poderia realmente ter falado grego, e talvez até um grego muito bom. Essa é uma discussão que se estende além das fronteiras dos estudos do N.T., envolvendo argumentos lingüísticos, históricos e culturais bastante complexos. O que está se afirmando é que a Galiléia, no tempo de Jesus, era uma região mista e bastante cosmopolita. Certo é que a influência helenista lá se fazia sentir como em nenhuma outra parte da Palestina, e pesquisadores têm observado que inclusive em Jerusalém já havia uma grande influência helenista. A luta dos judeus conservadores em impedir a entrada do modo helênico de viver e ver a vida é conhecida desde o tempo dos macabeus e de antes ainda, e parece que o êxito deles não foi muito grande. Portanto, poderia se inferir com alguma probabilidade que o grego era uma linguagem corrente na Palestina no tempo de Jesus, o que valeria especialmente para a Galiléia, mais ao norte e mais aberta ao comércio e cultura, bem como a imigrantes gentios. Provavelmente, esse é um dos grandes motivos de a Galiléia (já geograficamente separada da "capital", a Judéia, pela região de Samaria) ser marginalizada pelas elites judaicas do "centro".

Continuando, tem-se ressaltado a contribuição de Silvano na reda-

ção da carta. Silvano (o Silas do livro de Atos e de algumas cartas paulinas) era cidadão romano (At 16.37), pessoa também proeminente no cristianismo primitivo. Foi companheiro de Paulo por um tempo, sendo mencionado como co-autor das duas cartas aos tessalonicenses. Juntamente com Judas Barsabás, foi escolhido pela liderança reunida no "concílio" de Jerusalém para redigir a carta que os líderes enviaram a todos os cristãos e para dar as devidas explicações de viva voz (At 15.22-29, 32). Tudo indica, então, que Silvano era uma pessoa culta e fluente no grego, o que poderia explicar o uso de um grego mais elaborado em 1 Pedro, uma vez que 5.12 afirma, como vimos, o papel de Silvano no processo de redação da carta. A questão do uso da Septuaginta também se inclui aqui; pelo visto acima, tanto Silvano como o próprio Pedro poderiam fazer uso constante dela, especialmente o primeiro, e mais ainda nas suas atividades missionárias, uma vez que o grego era a língua franca da época.

Desnecessário é dizer que estes contra-argumentos receberam, por sua vez, contra-ataques, e assim por diante, sempre visando-se basicamente diminuir (se não for possível destruir!) os argumentos do outro lado. O que aqui procuramos mostrar é que a dúvida quanto a ser ou não Pedro o autor da carta não faz muito sentido quando apoiada só nessa questão da linguagem.

b) Na questão do "paulinismo' de 1 Pedro, Hale apresenta contra-argumentos mais gerais. De qualquer forma, poucos ainda mantêm uma dependência literária direta de 1 Pedro em relação a Paulo (Efésios? Romanos?), mesmo entre os que não aceitam Pedro como autor da carta. Na questão da influência paulina, Hale acha exageradas as asseverações sobre a diferença de perspectiva entre Pedro e Paulo, no que pode ter razão. O texto de Gl 2 tem sido usado, às vezes, para exagerar as proporções de desacordo entre os dois líderes. Com isso não se quer dizer que ambos não tenham as suas peculiaridades e o seu jeito próprio de ver e dizer as coisas.

Pessoalmente, acho difícil avaliar a vida e as idéias de qualquer pessoa a partir de meia dúzia de cartas (a maior parte delas bem circunstanciais) que essa pessoa tenha escrito. Se fôssemos aplicar o mesmo critério hoje ao estudo de Marx ou de Freud, por exemplo, veríamos a precariedade de tal análise. Por isso, a questão da teologia "paulina" ou "petrina" não tem sido bem enfocada, ao meu ver. Tudo que temos são alguns textos já marcados dentro de uma tradição da igreja apostólica, e cuja exegese em detalhes ainda dá margem a divergências bastante acentuadas quanto à semelhança ou dessemelhança nas concepções. No caso de 1 Pedro, além de tudo, a intermediação de Silvano, por si só, já poderia ser responsável por muita coisa. Para concluir esse ponto, também

aqui fica claro que a base para uma não-aceitação da autoria petrina é precária.

c) O terceiro ponto, o da ausência de menção à vida e ao ministério de Jesus, é ainda mais discutível. O próprio Goppelt (p. 67) admite que o uso da tradição de Jesus em 1 Pedro fala mais a favor de Pedro como autor do que contra. Selwyn, em análises minuciosas, tem feito deste ponto uma das bandeiras para manter a autoria petrina. Ironicamente, Hale observa (o que outros já haviam observado) que, no caso de 2 Pedro, o argumento é exatamente o contrário. Porque 2 Pedro apresenta tantas demonstrações e referências implícitas ao autor como testemunha viva do ministério de Jesus, conclui-se que ele deve estar ressaltando isso exatamente por *não* ser uma testemunha e querer passar por tal (sem más intenções, diga-se). Aqui em 1 Pedro, é por *não* ter dado provas de ser uma testemunha dos fatos que o autor não poderia ter sido Pedro. Isso demonstra uma falta de critérios mais coerentes na pesquisa, mostrando que, com boa disposição e espírito de luta, pode-se chegar a "provar" quase qualquer coisa. Naturalmente, essas observações não devem vir em desabono da moderna pesquisa bíblica, que certamente tem enriquecido muito a nossa leitura dos textos bíblicos.

d) A questão das perseguições em 1 Pedro também tem sido analisada de formas divergentes. Até que ponto a epístola pressupõe uma situação de perseguição oficial e organizada aos cristãos (como poderia se depreender de 5.8,9) também é assunto de debate. Ultimamente, no entanto, a balança tem se inclinado no sentido de que *não* há por trás de 1 Pedro uma perseguição governamental e generalizada, e sim questões de caráter mais local. Os "perseguidores" não seriam tanto agências governamentais, mas concidadãos, vizinhos, colegas de trabalho, etc. por *n* motivos. Nesse caso, a exigência de que 1 Pedro seja datada no tempo das perseguições oficiais aos cristãos perde o seu peso. Além disso, muita gente tem colocado a data de surgimento da carta perto ou nos inícios da perseguição sob Nero, na qual, segundo a tradição, Pedro teria morrido como mártir. Isso mostraria que, mesmo aceitando uma perseguição mais generalizada, não necessariamente a carta deveria ter sido escrita por outra pessoa.

A questão de as comunidades mencionadas em 1 Pe 1.1 serem parte do campo missionário de Paulo ou de Pedro também é muito discutível. Há dúvidas até quanto à exata circunscrição da região mencionada, quanto à real abrangência da região evangelizada por Paulo, naquela área, e há dúvidas também quanto a uma possível atuação missionária de Pedro naquela região. Os argumentos contrários e favoráveis poderiam ser discutidos extensamente, mas as conclusões permaneceriam na dúvi-

da. Por fim, temos as conclusões formuladas por Elliott. Estas são, a meu ver, as mais sérias, porque estão calcadas sobre um estudo histórico bastante detalhado, e prestam atenção a questões muitas vezes simplesmente ignoradas entre os teólogos, que são justamente as condições sociais refletidas no texto. Elliott emprega um instrumental sociológico que também vem acrescentar precisão aos estudos históricos em torno do Novo Testamento. Como o livro de Elliott encontra-se agora em português, pode-se ir diretamente a ele para maiores detalhes na sua análise.

Elliott, parece-me, vai um pouco além nessa discussão sobre ser ou não Pedro o autor da carta. Mesmo sem concordar, em última análise, que Pedro tenha sido o autor no sentido simples e usual em que isso é dito, ele não descarta facilmente as referências que se encontram no texto, bem como seu valor histórico. Sua proposição é que "é concebível, se não muito provável, que 1 Pedro tenha se originado de um *grupo petrino* em Roma, que incluía as pessoas chamadas Silvano e Marcos, e mais uma "irmã" cristã da qual não se diz o nome (5.12,13), e que foi enviada em nome do martirizado apóstolo Pedro, com o qual este grupo tinha estado associado de forma muito íntima, às comunidades de igrejas domésticas cristãs da Ásia Menor" (p. 272). Nesse aspecto, diz Elliott, "a carta seria autenticamente petrina, no sentido de que veicula as tradições conhecidas, e as idéias e a teologia e a visão social peculiares ao apóstolo Pedro, e que foram depois compartilhadas, preservadas e desenvolvidas pelo grupo que o reconhecia como seu líder espiritual" (id.).

Com Elliott, então, deveríamos falar não somente de um "núcleo" petrino na carta, mas de uma produção "comunitária" (de pelo menos três ou quatro pessoas) em viva relação com o apóstolo. Essa posição tem o mérito de tratar o texto com simpatia, antes procurando ver a sua função tal como se encontra, em vez de cortar partes dele como inautênticas. Em geral, a posição de Elliott parece-me muito forte como um todo.

1.1.3. *Conclusões*

O debate, por certo, continua. Quanto dele tem real valor para nós, no Brasil de hoje, pode-se discutir. A impressão que se tem, a partir daqui, é que a maior parte dessas respostas responde a perguntas que não foram feitas por nós, e que não nos interessam, ao menos na forma em que aí estão. Tendo, porém, que tentar respondê-las: depois de tudo que vimos, então, parece-me difícil fugir da conclusão de que 1 Pedro certamente provém do apóstolo Pedro ou, quando muito, de um círculo "petrino", de um grupo de discípulos imediatos que, de uma forma ou outra, preservaram a viva tradição do apóstolo. Assim, parece-nos uma questão de bom senso ler o texto sob uma perspectiva de afirmação, crendo nas

informações que ele veicula sobre a sua origem e propósito; se não por outros motivos, simplesmente porque o debate histórico continua aberto e indefinido. O próprio texto de 1 Pedro, parece, está conseguindo resistir incólume ao debate, e isso é o que importa.

1.2. *Destinatários*

Bastante ligada com a questão da autoria da carta, embora possa ser discutida independentemente, está a questão da identidade dos destinatários. A quem, exatamente, foi enviada, no seu primeiro momento histórico, a carta conhecida como 1 Pedro? De novo, a questão parece, à primeira vista, bastante clara. No primeiro versículo da carta, Pedro diz que a envia *aos forasteiros da Dispersão, no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia, e Bitínia*. De resto, as informações dentro da carta sobre a identidade dos destinatários têm de ser desencavadas do próprio texto. Este deixa claro que se trata de comunidades cristãs, gente que passou pela experiência de um "novo nascimento" pela fé em Jesus Cristo (1.3,23), e que está ligada ao seu recebimento do evangelho que lhes fora pregado (1.12,22,25). Tal evento marcou, decididamente, uma ruptura nas suas vidas, de sorte que agora se pode falar de um "outrora sem Cristo" e de um "mas agora... com Cristo" (1.14, anteriormente viviam um tempo de ignorância). Pelas informações do texto, parece que a maioria deles era de origem gentílica (1.18, dificilmente no cristianismo primitivo falar-se-ia da tradição judaica nestes termos, devendo estar em vista o modo de viver dos gentios, conforme 4.3). Isso não exclui o fato de que parte deles eram judeus de origem. Este ponto também tem sido muito debatido, com posições extremas de ambos os lados. Parece mais seguro que se tratava de uma comunidade mista, com certa predominância de gentios, não-judeus. Todavia, deveríamos deixar aberta a questão da influência da sinagoga. Em Atos, muitas vezes se vêem as comunidades cristãs começando a partir da sinagoga judaica. Esta também abrigava gentios, que haviam se convertido à fé judaica ou que eram simpatizantes, participando do seu culto. Isto explicaria a relativa familiaridade com o Antigo Testamento que o autor parece pressupor nos leitores.

Pelo tom geral da carta, parece que, em termos de condição social, a tendência era de que eles fossem de classes mais baixas. Por exemplo, menciona-se que entre eles havia "servos" (escravos), mas não se mencionam patrões (2.18-21). Mencionam-se "súditos", mas não autoridades (2.13-17). Na sua constituição interna, parece que não formavam uma sociedade muito complexa em termos de organização. 5.1,5 fala dos "presbíteros" e dos "mais velhos", que haverão de ser um mesmo grupo,

e dos "jovens" (provavelmente o restante dos membros) que lhes devem respeito. São chamados a servirem uns aos outros, mutuamente, cada um com seu dom (4.10,11), havendo tão somente uma distinção entre dons de palavra e de serviço. Ou seja, ainda não se pressupõe uma igreja institucionalizada e de organização mais complexa, como teríamos mais tarde.

O estudo que mais tem contribuído para o esclarecimento da identidade e da situação dos destinatários de 1 Pedro é, sem dúvida, o de Elliott. Ele dedica um capítulo inteiro do seu livro a essa questão, apresentando toda uma série de dados novos, ou, se não novos, pelo menos até aí não examinados extensivamente pela pesquisa. Nem tudo na abordagem de Elliott é realmente conclusivo, e talvez várias das suas conclusões tenham de ser revistas num futuro próximo, mas pelo menos os seus esforços nos ajudam a mapear com mais clareza o pano de fundo histórico de 1 Pedro.

1.2.1. *A localização geográfica dos destinatários*

Como já vimos, esta é mencionada no cabeçalho da carta, em 1.1. Se pegarmos um mapa, onde exatamente ficam os lugares mencionados? A questão não é de todo unânime. Elliott descreve-os como "as cinco áreas da Anatólia que, no processo de expansão militar romana rumo ao Oriente, desde 133-31 a.C. em diante, gradualmente vieram a estar sob o controle romano" (p. 59). Fator fundamental de demarcação dessa região seria a cadeia de montanhas Taurus, que divide aquela parte da Ásia Menor em norte e sul. A conclusão de Elliott, por vários fatores, é que a carta foi remetida ao conjunto das comunidades cristãs em toda a região da Ásia Menor ao norte e a oeste da cordilheira do Taurus (p. 60). No mapa da p. 27 do *Atlas* é relativamente fácil situar os cinco lugares mencionados em 1.1, todos na parte norte da região que como um todo é conhecida por Ásia Menor. Para Goppelt, isto equivale a dizer que é toda a Ásia Menor que está incluída, em razão de as províncias menores ao sul poderem virtualmente ser excluídas: a Cilícia teria por si mais afinidades com a região da Síria (cf. At 15.41), e a Lícia-Panfília consistia numa estreita faixa litorânea com características mais ou menos próprias.

Parece que deve ser feita alguma distinção, em favor de uma região mais limitada dentro da Ásia Menor. Em discussão está se 1 Pedro foi escrita à comunidades numa região que fora evangelizada por Paulo. Os movimentos de Paulo pela Ásia Menor são descritos em Atos 13.13 - 14.28 e At 16.1-8. Os argumentos são minuciosos e complexos demais para entrarmos neles aqui, mas há boas indicações no sentido de que a região evangelizada por Paulo naquele período esteja mais ou menos ao

redor da região mencionada aqui em 1 Pedro, não sendo as duas idênticas. Sobretudo Elliott e Selwyn argumentaram nessa direção, colocando em questão a afirmação confiante de Barth (entre outros) de que "a carta, portanto, é destinada ao campo missionário paulino" (p. 21). Não que não possa ter havido uma certa superposição entre os trabalhos de Paulo e os de outros missionários naquela região, mas a grosso modo parece melhor dizer que as comunidades de 1 Pe 1.1, *não* faziam parte do campo missionário paulino. "1 Pedro foi destinada a cristãos que estavam localizados além das fronteiras da missão paulina", diz Elliott (p. 64); e continua: "A destinação geográfica da carta não oferece nenhuma evidência nem razão para se considerar 1 Pedro como tendo em vista igrejas paulinas, ou áreas do campo missionário de Paulo. Pelo contrário, só essas considerações geográficas, tomadas isoladamente, à parte de outros fatores... fornecem argumentos imperiosos no sentido de se dissociar 1 Pedro, sua origem destinação e intenção, da influência de Paulo e do círculo paulino" (pp. 64,65). Selwyn, muito tempo antes de Elliott, já se expressava de modo parecido, analisando a possibilidade (que Elliott parece apoiar) de as comunidades aqui mencionadas, ou pelo menos parte delas, terem sido evangelizadas já nos primeiros tempos da expansão do cristianismo. Com efeito, três (ou talvez quatro) estão mencionadas em Atos 2.10, onde representantes delas são mencionados entre os peregrinos que foram a Jerusalém e que ouviram o sermão de Pedro naquela ocasião. Embora uma hipótese, é plausível que vários dos convertidos fossem de lá, e que na volta (como é de se esperar) tivessem falado do evangelho a outros, e assim começando grupos cristãos aqui e ali, que depois foram crescendo. Naturalmente, mais tarde algum dos apóstolos pode ter passado por aquelas bandas; mas não necessariamente teria sido Paulo, pois há boas razões para se pensar que até o próprio Pedro teria feito missão fora da Palestina (passando um bom tempo em Roma, inclusive). Poderia ser, então, que essas comunidades pudessem em algum tempo estar efetivamente associadas ao apóstolo Pedro e sua pregação.

1.2.2. *A composição étnica dos destinatários*

Vimos, acima, que a carta dá indicações quanto à predominância de cristãos de origem gentílica nas comunidades a que 1 Pedro é destinada. Isso não está em contradição com um possível início das comunidades ao redor de núcleos de judeus convertidos. Aliás, parece que essa era a forma mais comum de os grupos cristãos começarem no campo missionário. Temos de reconhecer, então, a presença de um grupo misto formado de gente de origem judaica e de outros de origem gentia, ou pagã. Só isso já aponta para potenciais dificuldades, sempre inerentes em grupos de for-

mação cultural heterogênea (ainda mais no caso dos judeus, cujo sistema de vida e de culto como um todo eram bastante exclusivos e diferentes). Mas essa ainda é uma divisão muito simples. Falar em "gente de origem gentia" como de um bloco homogêneo é não perceber a tremenda diversidade cultural que existia entre a fatia de cristãos colocados nesse grupo. Especialmente naquela parte da Ásia Menor, para onde 1 Pedro foi primeiro destinada, a heterogeneidade cultural era um traço marcante. Já Selwyn chama a atenção para isso (antecipando muitas das conclusões a que Elliott chegaria mais tarde). Elliott nota que "a composição mista das comunidades cristãs endereçadas em 1 Pedro, em suma, reflete o caráter misto da população das províncias como um todo", sendo uma das razões para isso "o vigoroso fluxo do tráfego humano indo e vindo da Ásia Menor" (p. 67). Temos de contar, portanto, com uma grande diversidade étnica no substrato dos grupos cristãos da região. Isto incide sobre a forma como lemos historicamente a carta; por exemplo, as várias exortações e indicações no sentido de se fazer com que os crentes se unam, expressando na vida diária o seu caráter de novo povo de Deus, agregado dos mais diferentes povos. Qualquer pessoa com alguma experiência de comunidades cristãs multiculturais sabe dos problemas potenciais que esse fato reserva, por si só.

Além do aspecto mencionado, da grande rotatividade populacional na região (característica, aliás, do império romano), motivada por fatores comerciais, educacionais, etc., historicamente podem ser situadas levas e levas de migração e imigração, além de hordas invasoras que foram causa de miscigenação racial.

1.2.3. *O "status" legal, econômico e social dos destinatários*

A leitura de 1 Pedro evidencia uma distinta preocupação do seu autor com a condição social dos seus leitores. Parece que a situação deles em meio à sociedade onde vivem não é das melhores, e isso serve como estopim para todo tipo de problemas, tanto em relação com os não-cristãos de fora da comunidade, como em relação aos próprios correligionários. Esses problemas são, de certa forma, normais a toda comunidade cristã, mas parece que aqui certas tensões existentes no meio da sociedade de onde os cristãos procedem e onde ainda vivem, continuam ainda (pelo menos potencialmente) fontes de tensões dentro da própria comunidade. E também isso é compreensível, sendo o processo de conversão, uma vez iniciado, um desenvolvimento de toda uma vida; enquanto isso, o "velho homem" em todos continuará se manifestando, dentro dos padrões típicos de mentalidade do seu grupo cultural de origem. 1 Pedro fala de certo inconformismo por parte da sociedade (dos antigos compa-

nheiros) com esses que agora são cristãos. Isto se deve ao fato de terem eles abandonado costumes e práticas, alienando-se do ritmo normal no qual ainda continuam a viver (cf. 4.3-4). Fala também da perseverança que eles devem ter em não abandonar essa sociedade, mas justamente ser um testemunho dentro dela da novidade que eles experimentaram (2.11-17; 3.15,16).

Que diz 1 Pedro sobre o *status* dos seus destinatários dentro da sua sociedade? Explicitamente, parece que não diz muito. Pode, porém, estar simplesmente pressupondo o que todos saberiam, por isso nem se precisaria falar. Este não é o nosso caso hoje, que não mais vivemos naquele tempo, e menos ainda nós brasileiros, que vivemos numa situação histórica, geográfica e cultural bastante diferente. 1 Pe 1.1 caracteriza os leitores como *forasteiros da Dispersão*. Em 2.11, a descrição é alargada no primeiro membro, para *peregrinos e forasteiros*. Nos dois casos, *forasteiros* é tradução do gr. *parepidēmoi*, sendo que *peregrinos* traduz o termo gr. *paroikoi*. Uma forma diferente desta última palavra aparece também em 1.17, onde se fala do "tempo da vossa *peregrinação*" (gr. *paroikia*). Em 2.16, há uma referência que poderia ser uma indicação de *status* social: eles são *livres* (gr. *eleutheroi*), vivendo em situação de *liberdade* (gr. *eleutheria*). Pouco depois, fala-se de *servos* entre eles (2.18); o termo gr. é *oiketai*, o que é diferente do "escravo" (gr. *doulos*). *Oiketai* são servidores domésticos, servidores de uma *oikos*, uma instituição social da época com poucos paralelos em nossa moderna sociedade (alguma coisa do tipo de sistema social que perfazia o conjunto de casa grande, senzala e empregados livres nas grandes fazendas do interior brasileiro, no tempo do império). As outras indicações na carta são óbvias (marido e mulher) ou se referem à constituição interna do grupo cristão (os dons, 4.10,11; "presbíteros" e "jovens", 5.1-5).

A pesquisa de Elliott trouxe bastante luz a essas questões, propiciando-nos uma melhor compreensão das condições sociais dos cristãos da Ásia Menor ao tempo em que 1 Pedro lhes foi endereçada. Algumas questões, como era de se esperar, continuam em aberto e são objeto de discussão e até de polêmica. Isso também vale para as reais implicações de algumas das teses de Elliott, bem como da sua relativa importância para o ponto de vista de 1 Pedro como um todo. Não obstante, as suas pesquisas vão bem mais longe do que quaisquer outras até agora, neste aspecto. Primeiramente, ele analisa os termos gregos, que notamos acima, dentro da constituição da Ásia Menor da época. A proposta de Elliott é que tanto o termo *parepidēmoi* (forasteiros) como *paroikoi* (peregrinos) descrevem classes sociais, não devendo por isso ser espiritualizados (ou pelo menos não excessiva ou exclusivamente). Dificilmente alguém vai

duvidar de que a sociedade da época era classista. O nível de "permeabilidade" entre as classes já é uma questão um pouco mais discutida (a questão de saber se a passagem de uma classe a outra era mais ou menos difícil, se as classes eram mais ou menos isoladas uma das outras).

Dentro dessa moldura, *paroikos* é um termo específico e técnico para designar uma classe da população que, embora residente no lugar, não tinha plenos direitos de cidadania (geralmente por serem estrangeiros, mas também por trabalharem em profissões com *status* inferior: todo tipo de artesãos, trabalhadores rurais, etc.). A melhor maneira de traduzir o termo seria por *estrangeiros residentes*. O termo está em intima relação com *oikos* (casa), que, como já vimos, é uma instituição social (não uma simples casa de família) sem paralelos exatos hoje, e que sem dúvida é uma das instituições fundamentais do mundo antigo. Os laços que ligavam os membros da *oikos* eram de vários tipos (familiar, racial, comercial ou profissional, etc.). O *par-oikos*, então, era a pessoa de fora da *oikos*, sem os direitos que advinham do fato de fazer parte dela. Eram os estrangeiros que, embora residentes no lugar, não chegavam a ser considerados cidadãos plenos. De forma indireta, isso ainda acontece hoje em muitos lugares.

Além dos *paroikoi*, 1 Pedro fala dos seus leitores como sendo *parepidēmoi*, que vem a ser mais um termo técnico referente a outra classe social. Eram os estrangeiros que residiam só temporariamente num lugar, por diversos motivos (negócios, interesses religiosos, estudos, etc.). Trata-se de um estamento inferior, nos seus direitos, ao dos *paroikoi*. Elliott sugere que se traduza o termo por "estrangeiros visitantes" ou, talvez (para realçar a diferença com os *paroikoi*), "forasteiros visitantes". Ao lado desses grupos, havia ainda outros, como o dos escravos (cujos direitos eram realmente mínimos), o dos homens livres (geralmente pessoas oriundas da própria região, que não eram escravos mas também não eram cidadãos plenos, não tendo direito de votar nas assembléias, etc; é possível, mas não provável, que uma tal concepção estivesse por trás de 1 Pe 2.16). Finalmente, havia as classes dos latifundiários (donos das terras), a nobreza local e os membros das classes governantes, que formavam o substrato superior da sociedade, os únicos com plenos direitos de cidadania.

Ser um *paroikos* era, por um lado, uma desvantagem óbvia, em relação às classes superiores que desfrutavam de plenos direitos. O *paroikos* tinha direitos sociais restritos em vários aspectos, como casamento com pessoas de outras classes, comércio com qualquer um, participação e voto nas assembléias públicas, nos direitos de propriedade, etc. Em tudo isso eram menos que cidadãos, sendo-lhes impostas restrições às vezes

bastante penosas. Já por outro lado, para os escravos, os estranhos (gr. *xenoi*) e os *parepidēmoi*, a possibilidade de ascensão à classe do *paroikos* era um progresso, pois representava o acesso a um outro nível de vida, com mais direitos do que os pouquíssimos de que desfrutavam.

De qualquer maneira, mesmo que as distinções não possam ser bem exatas, fica a observação de estarmos trabalhando com uma sociedade com uma divisão de classes legal, com todas as implicações que isso traz, em todos os níveis. E fica também a impressão de que os cristãos destinatários de 1 Pedro pertenciam às classes sociais mais baixas e menos favorecidas, marginalizadas em muitos aspectos. É muito provável que o autor de 1 Pedro, ao fazer uso desses termos em sua carta, quis ir além de uma simples constatação de caráter sociológico, o que de qualquer forma era óbvio a todos. Mais adiante, na parte sobre a situação e a estratégia de 1 Pedro, analisaremos melhor o uso dos termos mencionados aqui *na carta*, onde certamente a sua conotação é distinta.

Resta ainda a referência à *Diáspora* (1.1), que tem uma notória relação com o termo *Babilônia*, de 5.13. Muito provavelmente, a alusão é ao caráter disperso em que os cristãos se encontram por todo o mundo, dispersão tanto uns dos outros, como dispersão em relação à sociedade em que vivem. Ou seja, são estranhos mesmo junto aos seus conterrâneos; isso representaria um uso figurado do termo (o que também se aplica ao termo *Babilônia*, que historicamente é o lugar do exílio dos judeus, o lugar onde tiveram de viver longe da sua terra). Esse uso figurado não é ainda propriamente de categoria espiritual, embora mais adiante haveremos de ver que isto também estava implícito (os cristãos como dispersos em exílio, longe da sua verdadeira pátria celestial).

Em que termos a análise sociológica de Elliott realmente elucida o pano de fundo social de 1 Pedro é uma questão em aberto, como vimos. Parece-me que não devemos fazer um uso demasiado rígido dos termos gregos mencionados, abstraindo-os demais do propósito específico com que são usados na carta. Sem abrir mão das extensivas e fascinantes análises de Elliott, fica uma certa dúvida acerca de se devemos fechar questão em torno da situação sócio-econômica dos cristãos a quem 1 Pedro foi enviada, como se não pudessem também estar incluídos entre os cristãos gente de outra condição social (nesse caso, o cristianismo também geraria a sua própria divisão de classes, o que não parece ter fundamento no Novo Testamento, nem em 1 Pedro). Mas também não devemos usar isso como desculpa para fugir do questionamento que análises bem fundamentadas como as de Elliott querem nos impor.

1.2.4. *A natureza e as circunstâncias históricas do conflito em que estavam envolvidos os destinatários*

1 Pedro revela ser uma carta escrita para dentro de uma situação de conflito. Isso fica claro desde o começo. Em 1.6, diz-se dos leitores que, no presente, são "contristados por várias provações". Em 2.11, fala-se de um conflito interno à pessoa, referindo-se às "paixões carnais que fazem guerra contra a alma". Logo em 2.12 se diz que os "gentios" falam dos crentes "como de malfeitores". Em 2.20 os "servos" entre eles são "esbofeteados" e "afligidos". O v. 3.14 supõe ameaças contra os cristãos, que os estão deixando alarmados. Em 3.16 se repete que "estão falando contra vós outros", havendo os que "difamam" o nome dos cristãos; em 3.17, há uma nova menção ao sofrimento. O tema da difamação volta em 4.4. O trecho que mais claramente alude a conflitos e sofrimentos é 4.12-19, falando de um "fogo ardente" que passa entre eles, fazendo-os sofrer. Em 5.9, este sofrimento aparece como sendo experimentado pelos outros cristãos espalhados pelo mundo.

A natureza exata dos conflitos e da fonte dos sofrimentos dos cristãos em 1 Pedro tem sido debatida. Estaria 1 Pedro pressupondo uma situação de perseguição ao cristianismo com caráter oficial, ou seja, movida pelas autoridades governamentais? O dito de que a igreja sofre no mundo todo (5.9), a imagem de 3.15 (que faz pensar no cristão sendo levado diante de um tribunal) e o dito de 4.16, de que eles sofrem "como cristãos" (ou seja, esse é o seu crime), pareceriam indicar nessa direção, ao menos o primeiro e o terceiro. No resto da carta, porém, mesmo nas referências a sofrimentos, não parece estar implícito (embora também não se possa excluir) algo como uma perseguição geral aos cristãos. A carta poderia se encaixar muito bem num quadro relativamente "normal" de um grupo cristão numa sociedade que de várias formas o hostiliza (e isso nem precisa ser por parte de todos, mas apenas de parte da população).

As análises sobre a questão têm levado a três posições básicas entre os pesquisadores: a) os que crêem podem ver por trás de 1 Pedro uma perseguição oficial aos cristãos; tenta-se, então, relacionar a carta com a época de alguma das perseguições mais ou menos amplas que o cristianismo sofreu por parte do império no primeiro século (isto traz implicações para as questões de data e autoria da carta); b) os que vêem uma situação de perseguição oficial, por um lado, e outra menos intensa (que nem se poderia chamar de perseguição) por outro lado, ambas na mesma carta. O recurso, então, é ler 1 Pedro como uma composição de dois ou mais documentos, escritos em épocas separadas (cada um refletindo uma situação) e reunidos mais tarde; c) os que não entendem a situação refletida em 1 Pedro como sendo de perseguição oficial ao cristianismo, mas

sim de hostilizações de caráter mais local e circunstancial; no máximo, poderia se falar de uma intuição quanto a uma perseguição futura de maior alcance (também essa posição traz implicações para o debate sobre a data e a autoria da carta).

Fazendo um balanço dos argumentos, vemos que não estamos em condições de pronunciar julgamentos conclusivos a respeito da questão, nem para um nem para outro lado, tendo de deixar a questão em aberto. Com Elliott, porém, fazemos algumas observações: parece que uma das principais causas da hostilidade externa aos cristãos era a ignorância acerca do cristianismo. 1 Pe 2.15 fala dessa ignorância, como também 1.14 (eles mesmos já viviam nessa ignorância). A ignorância leva à suspeita, principalmente se houver ainda diferenças étnicas ou culturais; a suspeita, por sua vez, acaba se materializando em difamações e toda sorte de boatos (pela história secular, conhecemos alguns). É importante notar que os termos usados na carta referem-se a agressões verbais, e não físicas (ver 2.12; 3.16; 4.14). Assim, toda conclusão deverá levar em conta que, como diz Elliott, "nem a terminologia específica destas referências, nem os contextos em que elas ocorrem, se referem a outra coisa que não a pressão social, discriminação religiosa e hostilidade local, as quais costumeiramente eram dirigidas pelos nativos contra seitas religiosas exóticas, estranhas e inferiores. Além do mais... tais incidentes eram típicos das reações populares contra o cristianismo no império romano da época" (p. 80). Elliott conclui dizendo que "tais reações se davam não por causa de alguma proscrição oficial do cristianismo por parte de Roma, mas sim pela exclusividade sectária do próprio cristianismo" (lembrando que ele não usa o termo "sectário" no sentido pejorativo que usualmente lhe damos).

Concluindo, a situação de conflito espelhada em 1 Pedro não parece supor uma perseguição oficial ao cristianismo, mas sim todo tipo de hostilidade que é comum a nível local, a um grupo que é separado e tem padrões diferentes de conduta. Poderia se pensar numa perseguição das autoridades, que também podiam não ver com muito bons olhos o movimento cristão, mas nem isso é exigido pelo texto da carta, como se nos apresenta.

1.3. *Data*

Com a conclusão da parte anterior, já entramos novamente na questão de quando teria sido escrita a carta conhecida como 1 Pedro. Na discussão sobre a autoria, vimos que não podemos excluir o apóstolo Pedro como tendo sido realmente o autor da carta. Os argumentos contrá-

rios não são decisivos nesse ponto, e essa hipótese (pelo menos tão boa quanto as outras) deve ser deixada em pé, não havendo nada que a desmereça. Na questão dos destinatários, vimos que o argumento de que 1 Pedro fora enviada a comunidades evangelizadas por Paulo (e por isso pareceria estranho se agora Pedro lhes escrevesse) também não se sustenta. Poderia ser inclusive que o próprio Pedro tivesse alguma relação anterior com as comunidades às quais 1 Pedro é endereçada. A questão das perseguições, que refletiriam uma data em que o apóstolo Pedro já estaria morto, também tem sido um pouco exagerada para um lado só. Vimos que a carta reflete mais hostilizações locais aos cristãos (como em toda parte), e que talvez se pudesse, isso sim, falar de uma perseguição que começa a se intensificar, chamando também a atenção das autoridades (para algumas, às voltas com dificuldades administrativas, isso podia ser até um bom pretexto para desviar atenções). Mas tal situação poderia perfeitamente espelhar as condições do cristianismo na Ásia Menor e no império romano entre os anos 60 e 65 (7) da era cristã, ou seja, ao tempo em que Pedro estava vivo, e provavelmente atuando em Roma, onde, segundo a tradição, foi martirizado quando da perseguição movida por Nero (em 67 A.D.). A morte de Tiago, líder da igreja em Jerusalém, e as prisões de Paulo revelam que este período foi sobressaltado por diversas vezes.

Naturalmente, poderíamos estender um pouco mais esse período, deixando lugar para mais algumas evoluções importantes no processo histórico da época, e então datar 1 Pedro entre os anos 65 e 80, como o fazem Goppelt e Elliott, atribuindo então a redação da carta não ao próprio Pedro, mas a discípulos achegados dentro do que Elliott chama de "círculo petrino". A mensagem seria de Pedro, por todos os modos. Mas deve ser frisado que isso, de modo algum, é exigido pela carta em si, que pode perfeitamente ser lida do modo pelo qual se apresenta, tendo Pedro como seu autor e Silvano envolvido na sua expedição, de alguma forma (mais provavelmente como redator e encarregado de levá-la). Essa hipótese cabe bem na situação histórica dos anos sessenta da era cristã. Para o presente comentário, ela serve como uma boa (e a preferida) hipótese de trabalho para a leitura histórica de 1 Pedro, não descartando a possibilidade de outros a lerem dentro de um marco histórico diferente.

1.4. *Lugar*

1 Pe 5.13 dá-nos uma indicação quanto ao lugar de onde teria sido escrita, ou pelo menos enviada. Ao dizer "aquela que se encontra em Babilônia ... vos saúda" muito provavelmente o autor (Pedro) indica que

também ele e seus associados (Silvano e Marcos) estão em "Babilônia". Onde fica isso? Três hipóteses têm sido levantadas:

Primeiramente, há a possibilidade de o termo ser entendido literalmente, significando, então, Babilônia a cidade ou a região localizada entre os rios Tigre e Eufrates, e mencionada freqüentemente no Antigo Testamento. O problema é que, por aquele tempo, não se sabe de alguma missão cristã que tenha chegado até aquela região, embora lá houvesse judeus. Menos provável ainda é que o apóstolo Pedro tivesse alguma ligação com a Babilônia e que tivesse passado algum tempo lá. Embora esta hipótese não possa ser descartada, ela não tem muita plausibilidade (embora haja quem a defenda).

A segunda possibilidade seria uma cidade do nordeste do Egito, que tinha esse mesmo nome e sobre a qual temos algumas referências históricas. O problema é que, em termos de expansão do cristianismo na época, essa cidade é muito insignificante; dificilmente alguém, escrevendo para cristãos na Ásia Menor, muito ao norte, mencionaria essa cidade sem maiores explicações. Se o fizesse, quase certamente não seria entendido, pois a cidade quase certamente não seria conhecida pelos destinatários.

A terceira hipótese é entender o termo não de forma literal, mas simbólica ou figurada. É certo que, pelo último quarto do primeiro século, "Babilônia" havia se tornado para os cristãos uma forma comum de se referir à Roma, capital do império. O livro de Apocalipse deixa isso claro. A designação, carregada de simbolismo, mostrava uma certa atitude dos cristãos com relação ao poder estabelecido do império e toda concepção de vida que o acompanhava. Babilônia era a cidade da dissolução e da ostentação e também o local onde os cristãos se encontravam como que vivendo em exílio. Há uma tradição bastante confiável de que Pedro tivesse passado alguns anos em Roma (os últimos de sua vida), vindo inclusive a morrer lá. A presença de Marcos lá também tem apoio histórico.

Uma questão que fica é de se haveria algum problema em se supor que essa designação já era corrente entre os cristãos (a ponto de ser facilmente entendida) pelo tempo em que estamos postulando a composição de 1 Pedro (entre os anos 60-67 do primeiro século). Não temos condições de responder afirmativamente a essa pergunta, mas fica o postulado de que nada impede que isso tenha acontecido. Nem para um nem para outro lado poderia se argumentar de forma mais comprobatória, embora haja evidências de que esta designação simbólica já fosse conhecida antes mesmo do início da era cristã. Como vimos na parte sobre a data de 1 Pedro, as relações dos cristãos com o poder imperial também nos últimos

anos de vida de Pedro já não eram muito amistosas, se é que algum dia o foram.

1.5. *Conclusões*

A conclusão a que chegamos, portanto, é que é necessária alguma hipótese de leitura para se estudar 1 Pedro no seu horizonte histórico. Existem várias hipóteses, em que a carta teria sido escrita em diferentes datas e por diferentes pessoas (conhecidas ou desconhecidas). O que menos é posto em discussão parece ser o lugar *para onde* a carta foi enviada (as mencionadas províncias na região da Ásia Menor) e o lugar *de onde* ela foi enviada (Roma, a capital do império). Mais discutíveis são o tempo e por quem a carta foi escrita. Entre as hipóteses, a de que ela tenha sido escrita pelo apóstolo Pedro, através de seu ajudante Silvano (mesmo não estando bem claro o quanto ele participou da redação da carta), nos últimos anos de sua vida em Roma, é, ao nosso ver, uma hipótese (pelo menos) tão boa quanto qualquer outra. E assim não precisamos nem mexer no texto, nem partir para o estudo a começar de uma posição de suspeita. Se for argumentado que, hoje, poucos (na pesquisa científica) lêem essa carta assim, pode-se insistir, por outro lado, que ao longo da história do seu estudo, certamente essa tem sido a hipótese de leitura mais adotada. E certamente ela me parece a que mais faz sentido como um todo.

2. CONTEÚDO

Vamos propor aqui a análise do conteúdo de 1 Pedro a partir da divisão metodológica proposta por Elliott. Ela considera dois aspectos que constituem os aspectos fundamentais (em termos históricos) de uma carta. De um lado, analisa-se a *situação* que, direta ou indiretamente, fez com que a carta fosse escrita. Uma carta pastoral como a nossa, sem estar dentro de uma correspondência mais regular, é escrita a partir de uma situação específica que a reclama (isso se dá em geral com as cartas do Novo Testamento). De outro lado, analisa-se a *estratégia* do autor ao vir de encontro à situação dada. Ou seja, tentamos ver como ele abordou a situação deles a partir da sua intenção (pastoral, como vimos). Tanto para uma como para outra, não dispomos de mais do que os dados que a própria carta nos transmite e deixa implícitos (quer dizer, mesmo a situação dos leitores só é conhecida pelo ângulo do autor da carta, e daquilo que, ao escrever, ele deixa subentendido a respeito dessa situação). Num estudo histórico, a hipótese de leitura com a qual abordamos o texto suprirá

um horizonte histórico que, se melhor conhecido, poderá lançar luz sobre o texto aqui e ali.

2.1. *A situação dos destinatários*

Já analisamos, acima, a questão da identidade dos destinatários de 1 Pedro, e já entramos bastante na questão de entender a situação que eles estavam vivendo. Trata-se, basicamente, de comunidades cristãs espalhadas por uma região bastante grande, sobre as quais não temos notícias de estarem mutuamente associadas por algum vínculo formal de organização. As informações históricas de que dispomos dão conta de um movimento cristão não estruturado em termos institucionais, contando apenas com uma certa organização local, e que podia variar de região para região. Também é muito discutível se por aquele tempo já existiam formas fixas de culto e ministério. A pesquisa de Elliott foi bastante longe no sentido de demonstrar a relevância da instituição social da *oikos* (comunidade doméstica) para a organização das jovens comunidades cristãs na época, especialmente, no que nos diz respeito, na região a que 1 Pedro foi destinada. Mesmo que algumas das suas afirmações venham a se mostrar parciais ou mesmo infundadas, o ponto que ele afirma é importante para a compreensão do cristianismo primitivo como um todo. Em vez de uma instituição hierárquica com várias ramificações, o movimento cristão era mais um sem número de comunidades domésticas espalhadas pelo mundo, e que na informalidade do dia-a-dia ia vivendo as implicações revolucionárias da sua fé, testemunhando dela aos vizinhos e àqueles que, por várias razões, com eles tivessem contato.

O grande peso que Elliott dá, na sua análise, à identificação dos grupos cristãos como *oikos pneumatikos* (casa espiritual, 2.5), ou seja, uma comunidade doméstica (à semelhança de tantas outras na época), onde habita e reina o *pneuma theu* (o Espírito de Deus), pode nem ser muito comprovado pela exegese (ver o comentário deste versículo). Mas outras passagens da carta, sem dúvida, refletem esse aspecto sociológico importante na organização dos crentes naquela região e época. Em 4.17, os cristãos são chamados significativamente de *oikos theu* (casa de Deus), talvez numa clara contraposição às *oikos* dos não-crentes de que fala o versículo. Em 2.18, os "servos" são *oiketai*, trabalhadores domésticos, empregados (livres ou não) da *oikos* para realizar toda sorte de serviços necessários à sua manutenção. E os *despotai* (ARA, "senhores") são os "capatazes" ou os patrões na *oikos* (ainda 2.18). O fato de somente estas duas classes, e mais os maridos e mulheres, serem mencionados no catálogo ético de 2.11-3.12 também aponta para esse tipo de organização

doméstica básica. Igualmente vão nesse sentido as referências, dentro das comunidades, aos "presbíteros" e aos "jovens" (5.1,5). Dentro da formação da *oikos*, os mais velhos tinham naturalmente ascendência sobre os mais jovens, sendo-lhes devida submissão. Por fim, a divisão elementar de tarefas suposta nos vv. 4.10-11, falando dos dons dentro das comunidades, também comprova isso. Só há dois tipos básicos de dons: dons de serviço e dons da palavra. Incidentalmente, esse tipo elementar de formação das comunidades também seria um fator importante para uma data mais recuada da carta, pois sabe-se que mais tarde as igrejas começaram a tornar mais complexa a sua forma de organização.

Nessas comunidades domésticas cristãs, então, começaram a se ajuntar os convertidos, a ponto de, talvez, muitas dessas comunidades terem sido formadas exclusivamente por cristãos (as cartas paulinas nos dão uma idéia disso). A importância disso para muitos *par-oikoi* (estrangeiros residentes) e *parepidēmoi* (forasteiros visitantes) [para estes termos, ver o ponto 1.2.3. dessa introdução] é de se prever. Como diz Elliott no título do seu trabalho, a comunidade cristã era assim "um lar para quem não tem casa", um grupo para aqueles que estão sozinhos, um centro de aceitação para aqueles que são marginalizados. Nisto residia, talvez, o maior peso da sua eficácia evangelística e do seu testemunho.

2.1.1. *Problemas externos*

A situação desses grupos cristãos, tal como refletida na carta, pode ser analisada em dois focos potenciais de conflito: primeiramente, com os de fora, os não-cristãos. Estes, por várias razões, sentiam-se ameaçados por este novo movimento, e a tendência era de se oporem a ele muitas vezes. O livro de Atos ilustra (cap. 19) os problemas que surgiram com o cristianismo em Éfeso. O demônio foi expulso, acabando assim com a fonte de renda daqueles que, compactuados com ele e dele fazendo uso, oprimiam as pessoas. Os vendedores e fabricantes de ídolos (imagens) começaram a ter prejuízos nos negócios, etc. Assim, vários setores do dia-a-dia de uma localidade eram atingidos pelo novo estilo de vida dos cristãos, o que representava uma atração para alguns e ameaça para outros.

1 Pedro fala de "várias provações" (1.6) pelas quais os cristãos estavam passando, muito possivelmente por causas como as acima mencionadas. O termo gr. é *poikilois peirasmois*, "provações de várias espécies". Os vv. 2.7-8 falam dos "descrentes", para quem a palavra do evangelho se torna em juízo (isso devia incomodá-los). Os vv. 2.12 e 3.16, como já vimos, refletem uma situação em que se fala mal dos cristãos. Podemos imaginar os que estão de fora do círculo, talvez nem en-

tendendo bem o que está se passando, e todo tipo de falatório que se espalha, muitas vezes com más intenções. Talvez até as autoridades estejam em posição de suspeitar desse movimento religioso de origem oriental, relacionado de alguma forma com os detestáveis judeus, e que se excluíam assim das festas e cerimônias da vida pública (também não prestando culto ao imperador, nem aos deuses locais, os patronos (padroeiros) das várias localidades. Assim, os crentes eram ameaçados (3.14), injuriados (4.14), tendo de sofrer pelo simples fato de serem cristãos (4.16). Várias vezes esses problemas podem ter tido surtos de agravamento, comparáveis a um "fogo ardente" que poderia queimá-los. A tentação seria a de voltar a participar daquelas coisas das quais antes participavam com os outros (cf. 4.3-4), e, que por não estarem mais participando, atraem suspeitas (4.4). Nas cartas dos capítulos 2 e 3 do Apocalipse, é-nos mostrado como muitos cristãos podiam não resistir a pressões desse tipo.

2.1.2. *Problemas internos*

Essas pressões externas, por sua vez, acabavam tendo repercussões dentro das próprias comunidades. Criava-se um clima de desassossego e até de desconfiança mútua. Alguns podiam achar que não havia nada de mal em certas coisas, as quais outros censurariam, grupelhos de um ou de outro lado se formariam, falando mal dos outros. Invejas, hipocrisias, coisas normais entre os não-cristãos, que lutam por um lugar ao sol na sociedade, poriam em risco a unidade do grupo e, por conseqüência, a sua subsistência em meio a uma sociedade muitas vezes hostil. É provável que algo assim esteja refletido por trás de 2.1, 1.14, 2.11, 4.2. A convivência interna num grupo por si só já apresenta muitas dificuldades, quanto mais sob pressões que muitas vezes podiam pôr em risco os bens pessoais, o bom nome, a integridade moral. Além disso, o "velho homem" ainda continuava anti-autoritário (5.5, tendência dos mais jovens a rejeitarem a direção dos mais velhos), o poder ainda corrompia ou tentava corromper as pessoas (5.2,3), etc. É para dentro do dia-a-dia de uma tal situação que Pedro e seus companheiros escrevem esta carta que estamos estudando.

2.2. *A estratégia do autor*

Como foi que Pedro e seus companheiros se dirigiram, por escrito, aos cristãos da Ásia Menor dentro da situação em que viviam, e que acabamos de analisar? A carta, como podemos depreender mesmo de uma leitura rápida, tem como objetivos oferecer consolação, dar novo ânimo,

exortando os irmãos a perseverarem no caminho cristão. Para isso, Pedro esforça-se por mostrar as belezas deste caminho, as bênçãos que recebem aqueles que o trilham, o novo *status* glorioso que recebem aos olhos de Deus. Procura mostrar-lhes que as tribulações são um teste para a fé (que delas sairá mais fortalecida e firme) e que as circunstâncias desta vida são fugazes em comparação com aquilo que receberão quando da manifestação de Jesus Cristo no fim dos tempos. Procura animá-los a uma caminhada conjunta, fortalecendo os laços de união entre eles, para poderem ser um suporte mútuo na jornada. Procura mostrar-lhes que aquilo de que são destituídos na sociedade, isso recebem dentro da nova sociedade em que são inseridos, o povo de Deus.

"O conflito social em que os destinatários de 1 Pedro estavam envolvidos", diz Elliott, "tinha levantado perguntas básicas a respeito da sua identidade, da integridade e da ideologia da seita cristã" (p. 105). Convertidos mais recentes, e mesmo alguns mais antigos, poderiam estar se fazendo, naquele momento, perguntas muito sérias acerca do novo rumo que deram às suas vidas quando de sua conversão a Cristo. Elliott imagina uma série de perguntas que eles poderiam fazer e que, por imaginárias que sejam, certamente poderiam se depreender do texto de 1 Pedro, revelando uma situação bastante realista de uma comunidade cristã: "A nossa conversão a este movimento religioso peculiar e à sua "nova" visão de salvação realmente trouxe alguma melhora para as circunstâncias da nossa vida? Como e onde estamos nós experimentando esta transformação na nossa vida diária? Não continuamos nós a ser aqueles mesmos estrangeiros isolados e inferiores, sem lar e sem raiz, que éramos antes? Onde estão a fraternidade e a comunidade pelas quais ansiávamos? Como devemos lidar com maridos decididamente incrédulos, mulheres clamando por igualdade, líderes que estão mais preocupados consigo mesmos, e com novatos insubordinados e faltos de respeito? Em que sentido a fé em Jesus Cristo modifica a nossa posição diante de Deus ou dos homens? Somos nós realmente um povo distinto, diferente? Por que deveríamos nos separar de pessoas e instituições às quais estávamos vinculados anteriormente, que são tão veneráveis e tão necessárias para o nosso trabalho, especialmente quando tal isolamento leva a uma reação pública tão hostil? Por que não podemos ser conformes, como outros fazem? Por que somos tão injuriados e oprimidos? Não seria o nosso sofrimento um sinal da nossa alienação até do poder e da presença de Deus? Por que só nós temos de sofrer assim? Onde está mesmo a graça de Deus, e a certeza da nossa salvação?"

Deixando de lado o fato de tais perguntas serem reais ou não, certamente elas refletem dilemas seculares (conscientes ou não) dentro das

comunidades cristãs. E certamente 1 Pedro tem boas respostas para eles, o que faz com que esta carta se constitua num documento muito importante para toda a igreja cristã através dos séculos.

2.2.1. *Questões externas*

Primeiramente, em termos do relacionamento dos cristãos com os de fora, 1 Pedro tem **bastante** a dizer. Uma instrução básica é no sentido de manterem um procedimento exemplar no meio deles, perseverando nas boas obras (2.12). Devem submeter-se às autoridades e instituições (2.13), praticando o bem (2.15), não usando da sua liberdade para fazerem o que quiserem, mas fazendo o que agrada a Deus (2.16); em suma, tratando a todos com honra, especialmente o rei (2.17). Os trabalhadores devem respeitar os seus chefes, inclusive os maus (2.18-20). As mulheres crentes casadas com maridos descrentes devem testemunhar a eles pelo seu procedimento, pela beleza do seu novo caráter em Cristo (não por palavras, o que poderia ofendê-los; 3.1-6). Nas palavras do salmista, devem "se apartar do mal e praticar o que é bom; buscar a paz, empenhar-se por ela" (3.11). Uma marca dos crentes na sociedade é serem "zelosos do que é bom" (3.13). Se por causa do seu compromisso cristão vierem a sofrer, não devem se alarmar ou se amedrontar, mas prestar esclarecimentos, a quem pedir, sobre a esperança que os motiva, fazendo-o com mansidão e boa consciência (3.15-16). Devem ser decididos no abandono daquelas coisas incompatíveis com a vontade de Deus (4.3,4), mesmo se isto implicar em reações hostis por parte de ex-companheiros (4.4). É impensável que um cristão pudesse ser assassino, ladrão, malfeitor ou alguém que vive se metendo no que não é da sua conta (4.15); se sofrer, que seja por ser cristão, e não por ter cometido algum desses males da sociedade (4.16).

Dois polos de significação são apresentados, para servirem de ânimo e força nessa caminhada de um novo estilo de vida dentro da sociedade. O primeiro é o exemplo de Jesus Cristo, o Senhor deles, o Filho de Deus. Em dois pontos centrais da carta, Pedro fala do modelo que Jesus Cristo é para os cristãos, no ato de suportar sofrimento injusto. Em 2.21-25, os trabalhadores são instados a olharem para o Seu exemplo (21). Quando ultrajado e maltratado, Ele não revidava, mas entregava-se a Deus, que julga retamente (23). De fato, Cristo foi ainda mais longe. Seu sofrimento deu-se por amor, por amor àqueles que O faziam sofrer. Ele assumiu sobre Si o pecado deles (24). Em 3.18 isto é dito novamente, e em 4.1 extrai-se daí um princípio geral para todos: "armai-vos do mesmo pensamento que Cristo teve", pois o amor pode cobrir multidão de pecados (4.8).

É exatamente por força desse amor que eles podem até reverter a situação face aos não-cristãos, pois são chamados a um esforço missionário pela sua conduta (2.12) e pelas suas palavras (3.15). Igualmente as mulheres devem tentar ganhar os seus maridos descrentes para Cristo (3.1). Esta dimensão missionária de 1 Pedro não deve ser menosprezada. A relação dos cristãos com os não-cristãos na sociedade é marcada por uma tensão dialética entre a preservação como grupo distinto, a exclusividade e a separação, por um lado, e o engajamento "na prática de boas obras" (2.12), o esforço por que outros cheguem a fazer parte do povo de Deus. Separação e missão devem se manter inextrincavelmente unidos, dando, nessa complementação, uma extraordinária força ao movimento cristão neste mundo.

O segundo polo de significação é a proximidade da vinda de Cristo para a consumação dos tempos. Toda a carta respira essa perspectiva, e repetidamente os leitores são exortados a fazerem dela a sua perspectiva de vida. Grandes coisas Deus tem reservado para os Seus quando Cristo se revelar (1.4,5). Em vista disso, o presente de sofrimentos é um "breve tempo" (1.6). A expectativa do encontro com o Senhor deve reger os Seus padrões de vida interior e de comportamento durante esse tempo (1.14-17). Este novo modo de vida deve ser alimentado pela Palavra de Deus, que os conduzirá à salvação (2.2,3). É exatamente nesta Palavra que Pedro baseia as suas exortações (2.6-10; 2.22-25; 3.5-6, 3.10-12). O que os distingue dos não-cristãos é fundamentalmente a esperança que os move e que transforma radicalmente o modo como vêem a vida e o mundo. (3.15). Cristo, exaltado no céu (3.22), está para manifestar-se em glória neste mundo (1.5; 1.13; 4.13). Isto deve causar-lhes imensa alegria, transformando o modo como encaram as aflições que antecedem esta manifestação (4.13). Pois o fim dos tempos está próximo (4.7); isto significa que o juízo de Deus se aproxima (4.17). Ele irá julgar a todos segundo as suas obras, a maneira como procederam nesta vida (1.17). Para os incrédulos e difamadores, isso representa algo terrível (2.8; 4.5; 4.17,18). Em vista desta manifestação de Deus na história para breve, eles devem desde já se encomendar a Ele (4.19), resistindo à tentação de ceder por causa de sofrimentos ou ameaças. O diabo, inimigo do povo de Deus, está sempre ao redor deles, procurando fazê-los cair na fé (5.8,9). Mesmo que tenham de sofrer por um pouco, devem resistir-lhe, certos do amparo de Deus (5.9,10).

Estes dois polos, então, fundamentam a parênese (exortação) em 1 Pedro: Cristo como modelo no sofrimento injusto, e a Sua manifestação gloriosa que acontecerá em breve, transformando radicalmente toda a situação em que vivem.

2.2.2. *Questões internas*

O segundo aspecto que queremos considerar, na estratégia do autor, é a sua preocupação com relação à situação interna na comunidade cristã. Vimos acima (ponto 2.1. dessa Introdução) os potenciais conflitos internos que a situação daqueles cristãos lhes trazia. Pedro não se cansa de mostrar-lhes a origem divina e a glória do seu chamado, a importância que eles têm aos olhos de Deus, e a necessidade de se manterem unidos. Eles são eleitos, são os escolhidos por Deus no meio desse mundo (1.1, 2.9). Deus os fez nascer para uma nova vida e esperança (1.3,23), e tem lhes preparado uma plena salvação (1.5,13). Na vida deles está se cumprindo aquilo de que falaram os profetas (1.10-12), sendo que até os anjos no céu contemplam admirados o que se passa na vida deles (1.12). Têm a Deus, Criador e Juiz do mundo, como seu Pai (1.17). Por amor a eles é que Cristo, o Filho de Deus, morreu na cruz (1.20). Nesse mesmo Cristo, agora exaltado à destra de Deus (3.22), suas vidas são agora edificadas, indelevelmente vinculadas a Ele (2.4,5). Eles são o novo santuário de Deus neste mundo, com tudo que isso implica (2.5). A nova comunidade na qual vivem e da qual fazem parte é a sociedade mais perfeita que já se viu na face da terra: são raça eleita, nação santa, povo de Deus (2.9,10).

Esse novo e elevado *status* de que desfrutam deve suprimir neles qualquer sede mundana de poder e de realização, qualquer necessidade de se defender de agressões, de fazer o jogo da maioria só para estar de bem com os outros. Pelo contrário, deve representar uma libertação de si próprios, para estarem presentes aos outros: os outros da sociedade, os não-cristãos, e os outros da comunidade, os irmãos. Entre eles, devem ser "de igual ânimo, compadecidos, fraternalmente amigos, misericordiosos, humildes, tendo sempre uma boa palavra a dar (3.8,9). Devem ser perseverantes nas orações (3.7, 4.7), cheios de amor fraternal uns para com os outros (1.22; 2.17; 3.8), hospitaleiros (3.9). Deus, na multiforme graça que lhes concedeu, dotou-os de dons, para com eles servirem uns aos outros (4.10,11). Os que lideram na comunidade devem espelhar-se no modelo de Cristo, o supremo líder do novo povo de Deus (5.4; 2.25), tornando-se eles igualmente modelos para os outros (5.3). Os outros, principalmente os mais novos, devem aprender a ser submissos (5.5), pois a ordem interna é importante para a unidade do grupo, a fim de que ele possa subsistir. Finalmente, saudações de irmãos de outros lugares (5.12-15) também servem de alento para eles na sua caminhada, certos de que fazem parte de uma grande comunidade que, mesmo espalhada dentro de um mundo hostil, é uma irmandade guardada e fortalecida por Deus (5.10).

Vemos, assim, como determinada situação vivida por parte do povo de Deus chama à luz uma intervenção pastoral por parte de irmãos em outro lugar, ciosos dessa irmandade e da sua preservação, crescimento e missão. Por carta, transmitem-lhes uma mensagem de exortação, consolo e fortalecimento, carta que conhecemos hoje como Primeira Epístola de Pedro.

3. ANÁLISES LITERÁRIAS

Como um texto, 1 Pedro também é suscetível de vários tipos de análise propriamente literárias, que podem talvez nos ajudar a compreender, ou pelo menos vislumbrar melhor, seu conteúdo. Além disso, boa parte da pesquisa nos últimos tempos tem se concentrado bastante nesse tipo de estudo; assim, isso ajudará pelo menos a compreender melhor a pesquisa em torno de 1 Pedro como um documento literário.

3.1. *Estrutura*

A análise da estrutura interna de um texto sempre é importante para nos ajudar a dimensionar melhor o que nele está escrito. Pela estrutura percebemos melhor o que é central e o que serve como material para a construção do argumento. Geralmente se concorda que, em 1 Pedro, as grandes divisões internas no texto ocorrem nos seguintes lugares: entre 1.2 e 1.3, entre 1.12 e 1.13, entre 2.10 e 2.11, entre 3.12 e 3.13, entre 4.11 e 4.12 e entre 5.11 e 5.12. Dentro dessas seções pode haver ainda várias subdivisões, sendo que aí o número de propostas se multiplica.

Talvez seja interessante examinar diferentes propostas quanto à estruturação de 1 Pedro, que representam várias maneiras de abordar e expor o seu conteúdo. A saudação (1.1,2) e as saudações finais (5.12-14) servem como uma moldura dentro da qual vários autores têm apresentado interessantes formas de estrutura.

Entre as mais simples, temos, por exemplo, a de *Schelkle*, que divide o texto em três partes:

1) A obra salvífica de Deus e o obrar do homem (1.3 - 2.10)
2) O cristão dentro das ordens e dos tempos do mundo (2.11 - 4.11)
3) Exortações em acréscimo (4.12 - 5.11)

Igualmente em três partes, temos a divisão de Schrage, que lê 1 Pedro como uma cadeia de exortações:

1) Exortações gerais para o viver correto, com base na salvação

presente e futura (1.3 - 2.10)
2) Exortações concretas (2.11 - 4.11)
3) Outras exortações (4.12 - 5.11)

Entre exemplos de organização de leitura um pouco mais elaborados, temos o de Selwyn, que vê 1 Pedro como uma construção alternada de três partes doutrinais e três partes exortativas:

1) Primeira seção doutrinal (1.3-12)
2) Primeira seção hortativa (exortativa) (1.13-2.3)
3) Segunda seção doutrinal (2.4-10)
4) Segunda seção hortativa (2.11-3.12)
5) Terceira seção doutrinal (3.13-4.19)
6) Terceira seção hortativa (5.1-11)

Uma estrutura distinta, e claramente expositiva, é apresentada por Hale. Está igualmente dividida em três partes, contendo cada uma delas três subdivisões internas:

1) A vocação do crente: a salvação (1.3-2.10)
   a) A doutrina exposta (1.3-12)
   b) O dever imposto (1.13-25)
   c) O desígnio demonstrado (2.1-10)
2) A conduta do crente: submissão (2.11-3.12)
   (prefácio: 2.11-12)
   a) Submissão nas relações civis (2.13-17)
   b) Submissão nas relações sociais (2.18-25)
   c) Submissão nas relações domésticas (3.1-7)
   (posfácio: 3.8-12)
3) A disciplina do crente: o sofrimento (3.13-5.11)
   a) Disciplina no mundo (3.13-4.6)
   b) Disciplina na igreja (4.7-5.7)
   c) Disciplina nos lugares celestiais (5.8-11)
   (conclusão: 5.12-14)

Significativa é a análise que Elliott apresenta da estrutura de 1 Pedro. Por ser bastante extensa e minuciosa, vamos reproduzir aqui somente os quatro pontos principais, que dão uma síntese do modo pelo qual ele lê a carta:

1) Pela misericórdia de Deus, vocês, estranhos na sociedade, tornaram-se o povo eleito e santo de Deus, a comunidade doméstica da fé (1.3-2.10).
2) Como estrangeiros e forasteiros residentes no meio da sociedade, preservem, pela obediência a Deus, a distintividade e a solidariedade da sua comunidade doméstica de fé, para a glória de Deus (2.11-4.11).

3) Alegrem-se no teste que o sofrimento lhes traz, exatamente por serem distintos. Sofrimento por serem obedientes a Deus é a marca distintiva da união de vocês com Cristo e de serem membros na comunidade de Deus (4.12-19).
4) Através de uma liderança responsável, subordinação, humildade mútua e resistência às forças opositoras do mal, mantenham a unidade entre os irmãos. O Deus que chamou vocês, certamente os confirmará (5.1-11).

Por fim, damos aqui a estrutura sugerida por Goppelt, que nos parece moderna e apropriada, girando em torno do tema "ser cristão na sociedade", certamente fundamental em 1 Pedro:

1) Base e essência da existência cristã na sociedade (1.3-2.10)
   a) Renascidos para uma viva esperança (1.3-12)
   b) A conduta básica correspondente ao novo nascimento (1.13-2.10)
2) Concretização do ser cristão dentro das estruturas da sociedade (2.11-4.11)
   a) Participação responsável nas instituições da sociedade (2.11-3.12)
   b) Disposição ao sofrimento na sociedade, por causa do bem (3.13-4.11)
3) Comprovação dos cristãos na sociedade e na comunidade (4.12-5.11)

A estrutura deste comentário tenta seguir de perto a seqüência do pensamento dentro da carta, procurando no texto chaves para subdivisões, sem atender a um desejo de formulação numérica fixa. Isso atende o interesse de uma leitura atenta de 1 Pedro, procurando-se seguir o fluxo das idéias como o texto as apresenta.

1. SAUDAÇÃO (1.1,2)

2. LOUVOR A DEUS PELA SALVAÇÃO (1.3-12)
   2.1. Conseqüências da ressurreição de Jesus Cristo para os crentes (1.3-5)
   2.2. Sofrimentos e dificuldades no presente são provações para a fé (1.6-9)
   2.3. Salvação hoje: cumprimento da palavra profética de ontem (1.10-12)

3. O NOVO *STATUS* DOS CRISTÃOS E SUAS CONSE-

QÜÊNCIAS (1.13-2.10)
- 3.1. Santidade adquirida deve ser santidade vivida (1.13-21)
- 3.2. A Palavra de Deus leva ao amor fraterno (1.22-25)
- 3.3. Crescimento na Palavra, edificação do grupo cristão sobre o fundamento, que é Cristo (2.1-10)

4. EXORTAÇÕES PARA A VIDA DIÁRIA (2.11-3.12)
   - 4.1. Formulação geral: por que os cristãos são instados a um novo estilo de vida (2.11,12)
   - 4.2. Na vida pública (2.13-17)
   - 4.3. Nas relações de trabalho (2.18-20)
   - 4.4. Cristo, o supremo modelo para todos (2.21-25)
   - 4.5. Em casa (3.1-7)
   - 4.6. Formulação geral: aprendam da Palavra de Deus a viver em paz e harmonia (3.8-12)

5. RELAÇÕES COM OS NÃO-CRISTÃOS (3.13-4.6)
   - 5.1. Comportem-se de forma respeitosa, mesmo quando não são tratados com respeito (3.13-17)
   - 5.2. De novo, Cristo é o modelo: Ele se deu em amor, e assim venceu os poderes do mal (3.18-22)
   - 5.3. Por isso, vivam o novo, estimulados pelo exemplo de Cristo (4.1-6)

6. RELAÇÕES ENTRE OS CRISTÃOS (4.7-11)

7. OS SOFRIMENTOS DO PRESENTE E O QUE ELES SIGNIFICAM (4.12-19)

8. EXORTAÇÕES FINAIS (5.1-11)
   - 8.1. Aos presbíteros (5.1-4)
   - 8.2. Aos mais novos (5.5)
   - 8.3. Diante de Deus e diante do diabo (5.6-11)

9. DESPEDIDAS (5.12-14)

3.2. *Forma e Unidade*

Como quase tudo, em 1 Pedro e no resto da Bíblia também, desde a adoção de métodos histórico-críticos de pesquisa, todo tipo de suspeita

tem sido levantado sobre os textos, e todo possível ângulo de análise tem sido testado. Para quem não se interessa por esse tipo de pesquisa, e não vê em que ele pode lhe ajudar no seu intento, que é compreender a mensagem de 1 Pedro, estas análises devem parecer, com toda razão, enfadonhas e fora de lugar. Em respeito, contudo, à história da pesquisa, e àqueles que consideram essas questões como relevantes, cabe aqui apresentar um vislumbre delas.

A partir de considerações estilísticas, de análise de certos termos da carta e da situação pressuposta em diferentes partes dela, tem sido levantada a questão da *unidade* de 1 Pedro. Seria a carta um documento único, ou o texto de 1 Pedro, como o temos hoje, seria uma composição de mais documentos menores que, existindo em separado, foram compilados para formar o texto atual?

Resumidamente, vamos apresentar as principais posições com relação ao problema, para depois analisar um pouco melhor suas implicações. Basicamente, há três posições: a) aqueles que tomam o texto de 1 Pedro, como o temos hoje, como uma unidade, uma carta enviada por alguém a grupos cristãos, com os objetivos implícitos no texto; para esses, o problema em discussão simplesmente não existe; b) aqueles que tomam o texto basicamente como uma unidade, fazendo, no entanto, uma distinção entre o corpo da carta (1.3-5.11), geralmente considerado um sermão batismal, e a saudação (1.1,2), e as despedidas (5.12-14), que formariam então uma moldura de carta que foi dada ao sermão, assim enviado em forma de carta; c) aqueles que vêem mais divisões significativas no texto, como o temos hoje. Dentro deste grupo temos várias sugestões acerca de como as partes teriam existido antes e de como vieram a ser compiladas.

A divisão mais profunda que tem sido vista em 1 Pedro (entre os pesquisadores desse terceiro grupo) situa-se entre os vv. 4.11 e 4.12. A primeira coisa que leva a pensar nisso é a doxologia do final de 4.11, como usualmente as temos em finais de cartas. Lendo-se as duas partes separadamente, tem-se observado que parece que a situação pressuposta é diferente nas duas. Na primeira (1.1-4.11) as perseguições, por exemplo, são encaradas mais como possibilidade, do que como um incômodo real para o leitores; ao passo que na segunda parte (4.12-5.14) elas seriam uma realidade dolorosa, a anunciar o fim dos tempos para breve. Outras observações têm sido feitas, mas na base estão estas duas.

Entre os pesquisadores que têm adotado esta posição de vários textos menores posteriormente reunidos, as interpretações da compilação e do caráter das partes têm sido diferentes. Há três posições principais: a) a primeira parte (1.3-4.11) seria um sermão batismal, que foi acrescido posteriormente de algumas exortações (4.12-5.11) e da moldura de uma

carta (1.1,2 mais 5.12-14); b) tanto a primeira parte (1.3-4.11) como a segunda (4.12-5.11) teriam sido sermões batismais, posteriormente reunidos e enviados em forma de carta; uma variante dessa posição vê as duas partes como escritos exortativos; c) 1 Pedro teria sido formado por duas cartas separadas, uma para igrejas que ainda não sofriam perseguição (mas estavam na iminência de passar por isso), e a outra, acrescentada depois, quando a perseguição já era uma realidade.

Para cada um dos três tipos de hipótese, não há concordância sobre quem teria sido o autor das respectivas partes. O autor de todas elas poderia ter sido o mesmo; ou o autor da parte final teria tomado um sermão de outro (Pedro?), acrescentando algumas exortações e as saudações; ou ainda, a primeira parte seria de um autor, a segunda de outro, e um terceiro teria colocado a moldura epistolar e mandado a carta.

Pessoas interessadas em pesquisa de formas têm dado várias sugestões mais minuciosas e específicas acerca da *forma* de 1 Pedro ou de suas partes. A partir das referências no texto à palavra grega *paschein* (sofrer), alguns têm buscado uma relação com a comemoração da páscoa (a palavra vem da mesma raiz). As alusões ao êxodo, especialmente na primeira parte da carta (ver o comentário) colaborariam para isso. 1 Pedro teria sido, então, uma homilia batismal especial, feita por ocasião da páscoa (talvez até com a presença de um bispo). Uma variante é que 1 Pedro seria uma "encíclica pascal". Preisker enceta uma elaborada reconstrução de uma cerimônia de batismo como estando por trás de 1 Pedro. O batismo propriamente teria ocorrido entre o que é dito em 1:21 e o que é dito a partir de 1.22 (sendo que até o *nun*, agora, que aparece depois disso seria uma evidência de que de 1.22 em diante vem a exortação aos recém-batizados, comparados então a recém-nascidos cf. 2.2).

A impressão geral que tudo isso dá é que, na verdade, os comentários e as pesquisas geralmente dizem mais sobre os seus autores e sua situação particular do que propriamente sobre o texto estudado e a situação que ele supõe. É bastante instrutivo observar essa limitação no trabalho exegético, e reconhecê-la em nós mesmos. A nossa própria situação, ao tempo em que escrevemos acerca da Bíblia, não se abstrai dos textos que produzimos. Isso tem suas desvantagens óbvias; no entanto, se usado criativamente, pode ter vantagens, pois estamos desde logo na mesma situação dos nossos potenciais leitores, e isso ajuda na comunicação. Todavia, é importante exercer um controle no que afirmamos sobre o texto, explicitamente, procurando sempre preservar a sua alteridade (de que ele pode estar supondo uma situação bem diferente da minha, e da qual, por mais estudos históricos que eu faça, não tenho uma idéia clara).

As hipóteses acima levantadas vão continuar, ao que parece eter-

namente, como hipóteses, sendo por natureza inverificáveis. A menos que apareçam manuscritos antigos contendo as diversas partes que têm sido vistas na carta em separado, não há como verificar a exatidão de tais hipóteses. E, mesmo nesse caso, isso ainda não comprovaria que originalmente as partes realmente estavam separadas (assim como alguém reúne partes, pode desmembrar um todo maior). Já as alusões a sermão de batismo, ritual de páscoa, encíclica pascal, bispo, etc., provavelmente dependem mais da tradição eclesiástica do pesquisador ou da idéia que ele se faz da organização e funcionamento do cristianismo primitivo, do que propriamente de coisas encontráveis no texto. O mesmo vale para a insistência em ver o batismo por trás de quase tudo que tem valor teológico. Isso depende, muitas vezes, da importância do batismo na tradição eclesiástica em que se inserem os pesquisadores, ou na tradição de grupos com os quais eles tem uma relação mais vivencial. Certo é que o único elemento de controle com maior grau de objetividade, que é o próprio texto, não fala de batismo, a não ser em 3.21. Daí, sem dúvida, podem-se estender implicações batismais a outras referências no texto, mas isso não se dá obrigatoriamente e, pelo que parece, tem muito a ver com a importância que a tradição do autor confere ao batismo e à sua forma.

A nossa conclusão quanto a essas questões é a seguinte: preferimos ler o texto da forma em que se apresenta, como uma carta escrita por Pedro e seus companheiros aos grupos cristãos da Ásia Menor. Quanto às semelhanças com homilias, etc., é mais provável que a partir da carta se tenham feito sermões (simples, batismais, pascais) no decorrer da história do cristianismo, e não o contrário. É inquestionável que o conteúdo de 1 Pedro foi usado na pregação muitas vezes, pois os apóstolos e seus companheiros primeiro pregaram o evangelho, depois escreveram suas cartas. Mas o processo literário que se intenta ver aqui, por trás da carta, vai bem mais longe do que qualquer coisa que possa ser seguramente afirmada.

3.3. *Fontes*

De certo modo, já entramos acima na discussão das possíveis fontes do material que se encontra no texto de 1 Pedro. As sugestões, muitas vezes acompanhadas de demonstrações muito elaboradas, são de que o texto reflete o uso de material tradicional no cristianismo primitivo (tradições parenéticas e catequéticas, material litúrgico e homilético). Em algumas partes da carta, pode-se ter uma razoável impressão disso (p.ex., em 1.19-21 e 3.18-22). Já em outras, a dúvida e a discussão certamente ainda vão continuar por muito tempo. Sem dúvida, o conteúdo da carta

encaixa-se bem na tradição parenética comum no judaísmo, da alegria face à perseguição e ao sofrimento, dentro de uma moldura escatológica. Mas isto ainda não implica em fontes concretas dentro dessa tradição por trás da carta, ao menos no sentido literário. Era simplesmente a tradição dentro da qual o autor foi criado.

Igualmente duvidoso é o uso, por parte do autor de 1 Pedro, de outros textos dentro do Novo Testamento. O argumento da influência paulina sobre 1 Pedro tem sido muitas vezes elaborado, e sem dúvida são vários os pontos de contato entre o pensamento e formas de expressão nas cartas de Paulo e em 1 Pedro. Já a relação exata entre elas é bem mais difícil de se explicar. Em princípio, não seria impossível que Pedro, escrevendo de Roma, tivesse feito uso, por exemplo, da epístola que Paulo havia mandado aos grupos cristãos de Roma, alguns anos antes. Mas isso sempre vai permanecer como hipótese, podendo-se, logicamente, construir em cima dela o que se quiser (o real valor disso se discute!). Selwyn, principalmente, tem traçado paralelos textuais entre 1 Pe e as cartas aos tessalonicenses. Isso explica, segundo ele, a participação ativa de Silvano na composição das três cartas. Isto pode ser possível, embora outras análises posteriores às dele tenham enfraquecido os seus argumentos. Goppelt apresenta quadros sinóticos de semelhanças de 1 Pedro com Romanos, Efésios e Tiago, discutindo-os (concluindo que, em nenhum caso se pode falar de dependência literária). A relação com Hebreus também tem sido discutida, bem como as relações de 1 Pedro com os evangelhos sinóticos e com os discursos de Pedro no livro de Atos. Fica a pergunta de se todo esse trabalho tem realmente levado a uma melhor compreensão de 1 Pedro, nos termos em que a carta deve ser entendida. Em todos os casos, a comparação dos textos evidencia, por um lado, o mesmo fundamento e as linhas comuns da mensagem dos vários escritos neotestamentários, bem como, por outro lado, as peculiaridades de expressão e de compreensão de determinados problemas por parte de cada um dos escritos (ou grupo de escritos) individualmente.

Um outro campo de análise tem sido a relação de 1 Pedro com outros movimentos religiosos no mundo da época. Várias características comuns têm sido encontradas; por exemplo, entre determinadas partes e expressões de 1 Pedro com as religiões de mistério que grassavam no mundo helênico por aqueles dias. Só enumeramos aqui alguns desses temas e perspectivas aparentemente comuns: o conceito de regeneração (1.3,23) do "leite espiritual" (2.2) da aspersão de sangue (1.2). Como poucos ainda acreditam, hoje, em alguma relação mais séria de pensamento entre essas duas tradições (a de 1 Pedro e a das religiões de mistério), poderemos somente acrescentar que fazer uso de determinadas ex-

pressões e exemplos correntes, num contexto missionário, é comum, mas não deve levar alguém a pensar que a idéia tenha de ser a mesma.

Também as relações de 1 Pedro com grupos dentro do judaísmo da época têm sido debatidas. Goppelt, por exemplo, cita muitas vezes textos da comunidade Qumrã como representando uma corrente de pensamento semelhante a 1 Pedro, o que pode até ser verdade. Os casos particulares deveriam ser analisados mais minuciosamente para se chegar a conclusões aqui, mas o certo é que a questão da interdependência entre 1 Pedro e Qumrã continua respondida de diferentes modos por diferentes pesquisadores, e temos de nos perguntar aqui novamente pelo valor real da questão na elucidação do texto de 1 Pedro. Do mesmo modo, desta vez possivelmente com mais base no texto, temos a questão do uso em 1 Pedro de imagens da apocalíptica judaica. Um exemplo é o de 1 Pe 3.19,20, um texto muito enigmático. É muito provável que haja uma alusão, nesse texto, a uma tradição que se encontra por escrito nos pseudepígrafos de Enoque, que conta a história de anjos caídos que desobedeceram a Deus, ligando-a com uma interpretação de Gn 6.1-4. Além disso, poderia haver mais alusões ou reminiscências em 1 Pedro de escritos judaicos do período intertestamentário (como, por exemplo, as Odes de Salomão e o livro dêutero-canônico da Sabedoria). A interpretação de 1 Pe 3.19,20 poderia prescindir de tal influência, mas parece que este não é o caso. Coloca-se, assim, o "problema" do uso de escritos não-canônicos por parte de escritores do Novo Testamento (como é feito explicitamente na carta de Judas, conferindo autoridade divina à citação). Mas tudo depende da dimensão problemática que se queira dar a essa questão. Em princípio, não há nada que impeça um autor do Novo Testamento de fazer uso de imagens e concepções, incluindo histórias, de outros escritos não-bíblicos. 1 Pedro, aqui, parece dar crédito a tal história do livro de Enoque, e em cima dela constrói o seu argumento. As implicações disso talvez devam ser discutidas; a nossa opção, no comentário, foi simplesmente tentar descobrir o que Pedro queria com essa história e qual a mensagem da qual ele a faz veículo.

Por fim, fonte explícita de muitos dos pensamentos e expressões de 1 Pedro é o Antigo Testamento, indubitavelmente a grande influência no pensamento do seu autor. O Antigo Testamento é tema em 1.10-12, onde se fala do ministério dos seus profetas em relação à igreja, o povo de Deus do Novo Testamento. Também em 1.23-25, onde ele é a palavra de Deus, semente incorruptível pela qual os crentes são regenerados. Muito provavelmente é a ele (e ao ensino dos apóstolos) que se refere o "leite", de 2.2, através do qual se obtém crescimento para a salvação. Citações explícitas do A.T. encontram-se em vários lugares da carta. Em 1.16 (o

primeiro de uma série de textos bíblicos usados para fundamentar uma cadeia de exortações naquele trecho da carta), o chamado à santidade é corroborado por uma passagem de Lv 11. Em 1.24,25, o dito de que a palavra de Deus é incorruptível é fundamentado em Is 40.6-9. Em 2.3, um apelo a se motivarem pela sua experiência passada é transcrito com palavras do Sl 34.8. Em 2.6-10, uma série de passagens bíblicas é citada, numa argumentação de tipo midráxico, onde os textos são acompanhados e fundidos em comentários que os vão aplicando diretamente à situação presente. Em 2.22-25, o Cristo-modelo no sofrimento é descrito com palavras de Is 53. Em 3.5,6, as esposas de hoje são chamadas a se espelharem no modelo de mulheres da história do A.T. Em 3.10-12, uma extensa passagem do Sl 34 (novamente) fundamenta a busca de uma vida tranqüila e harmoniosa. Em 3.20, a citação de Noé lembra passagens do Gênesis (aqui misturadas com sua interpretação posterior na tradição apocalíptica judaica). Em 4.8, um pequeno dito de Provérbios chama a atenção à importância do amor entre eles. Os oráculos de Deus (4.11) certamente têm algo a ver com a palavra do A.T., enquanto que o dito acerca dos justos e dos ímpios em relação ao julgamento de Deus (4.18) ecoa Pv 11.31. Igualmente de Provérbios tira-se a palavra sobre o tratamento de Deus com os humildes e com os soberbos (Pv 5.5). Por essa longa série de textos, vemos como o Antigo Testamento compõe uma corrente que continuamente informa e molda o fluxo do discurso em 1 Pedro, constituindo-se, sem dúvida, na fonte principal de onde ele bebe a essência do seu pensamento.

4. O TEXTO

O leitor que hoje tem à sua frente uma das modernas traduções da Bíblia dificilmente faz uma idéia precisa da montanha de esforços que houve por trás de um texto tão claro e limpo, para que ele pudesse chegar a esse ponto.

Um comentário desse gênero tem como fonte primária de pesquisa o texto de 1 Pedro na língua em que originalmente foi escrito, o grego, tal como era falado e escrito na época do autor. Não temos acesso ao próprio manuscrito do autor, a carta original que ele mandou; o que temos hoje é um grande número de cópias e cópias de cópias. Muitas delas não conferem exatamente entre si quanto aos mínimos detalhes, sendo necessário todo um minucioso processo de comparação e teste das redações diferentes, para se chegar àquelas com maior probabilidade de serem originais. Há toda uma ciência especializada nessa área, com resulta-

dos bastante dignos de confiança. E, afinal, as variações nas várias cópias não são tão grandes, e em termos de conteúdo essencial em pouco ou nada afetam o texto. Ou seja, temos essencialmente em mãos o texto como foi produzido por Pedro naquele tempo.

Um levantamento mais minucioso de todos os manuscritos e cópias antigas do texto grego de 1 Pedro não faz parte do nosso objetivo. E sempre cópias novas vão aparecendo, à medida que são descobertas e catalogadas. A mais nova edição moderna do texto grego de 1 Pedro é a 26ª edição de Nestle-Aland (NA 26), com o texto grego de todo o Novo Testamento. Ao pé das páginas, os editores traçam as variações principais nas centenas de cópias, pesando-as quanto à sua importância e valor. Em apêndices, os editores trazem uma lista bastante extensa dos principais manuscritos antigos, e onde podem ser encontrados hoje (pp. 684-716). Trazem também, num apêndice muito útil (pp. 717-38), num sistema de códigos, uma comparação extensiva com as outras modernas edições do texto grego do N.T., o que nos coloca em posição, então, de rastrear cada leitura variante de importância, tanto nos manuscritos antigos como nas modernas edições do texto grego.

Como a língua grega passou por grandes mudanças no decurso da história, resulta ser um tanto problemática, muitas vezes, a identificação exata de algumas palavras já fora de uso. Contudo, um longo processo de pesquisa, que perpassa os séculos, põe ao nosso alcance os dados necessários para uma compreensão satisfatória do texto grego. Naturalmente, permanecem diferenças na tradução e na interpretação de determinadas palavras e passagens, e daí a importância de estudos mais detalhados para nos ajudarem a penetrar na mensagem da Bíblia. Mais adiante, procuraremos dar ao leitor alguma idéia desse longo processo de estudo e interpretação de 1 Pedro, que serve como uma rica ponte para o nosso acesso à carta hoje.

O leitor de língua portuguesa tem à mão várias edições da Bíblia, e dentro delas a carta conhecida como 1 Pedro. No comentário, fazemos uso fundamentalmente da edição mais comum nos meios protestantes, a Edição Revista e Atualizada de João F. de Almeida, editada pela Sociedade Bíblica do Brasil (ARA). Esta é a versão que tem o texto em itálico, tal como o texto grego, quando é citado.

As outras versões em português são consultadas constantemente, ao longo do nosso estudo, tanto para efeito de comparação como para ilustrar as maneiras possíveis e melhores de se traduzir o texto grego. Por ordem, temos a edição Revista e Corrigida de Almeida (ARC), da Imprensa Bíblica Brasileira, ainda em uso em largos segmentos da população evangélica do país. Em geral, a sua linguagem é bastante arcaica,

sendo que a própria Imprensa Bíblica já dispõe de uma nova edição completa da Bíblia, mais moderna, bastante literal e mais compreensível para o leitor de hoje. É a Versão de Acordo com os Melhores Textos em Hebraico e Grego, citada em nosso texto como IBB. Duas modernas edições católicas, com ótima tradução, e acompanhadas de notas explicativas, são A Bíblia de Jerusalém (BJ) e a Bíblia Vozes. Além dessas edições, temos a Bíblia na Linguagem de Hoje (BLH), da Sociedade Bíblica, que é uma versão em português corrente, mais simples. Finalmente, temos o Novo Testamento ecumênico editado pela Comunidade de Taizé (NTT), e as edições portuguesas de Cartas às Igrejas Novas (CIN), de J. B. Phillips, e da Bíblia Viva (BV), que é uma paráfrase bastante simplificada.

5. 1 PEDRO COMO PARTE DA BÍBLIA

Já tivemos oportunidade de ver (na última parte do ponto 3.3. dessa Introdução) a importância do Antigo Testamento para 1 Pedro. Vimos que ele é a fonte básica de onde o autor vai buscar seu pensamento e até muitas das suas formas de expressão. E no ponto anterior da Introdução (Texto 4) pudemos ver que o texto de 1 Pedro encontra-se, modernamente, dentro da compilação maior a que damos o nome de Bíblia. Ora, esses dois fatos não são casuais, e certamente são importantes no que se refere à maneira como lemos e interpretamos 1 Pedro.

Em primeiro lugar, no uso que faz do Antigo Testamento, 1 Pedro emprega um conceito unitário dele. Trechos das três grandes divisões do A.T. são citados ao longo da carta (Lei, Profetas e Escritos). Nenhuma vez menciona-se nome de autor. O A.T. é simplesmente "a palavra de Deus" (1.23), "a Escritura" (2.6). Citações são feitas sem ao menos se mencionar que se está citando de outra fonte (como em 3.10). O uso do A.T. em sua totalidade, e como um corpo textual unificado, é tão natural que nem precisa ser explicitamente referido (os leitores sabem do que se trata). As partes individuais e menores desse grande conjunto textual, de formação independente, hoje estão incorporadas umas às outras, aumentando as fronteiras do texto de referência pelo qual devem ser interpretadas. Isso não tira a particularidade dos escritos individualmente, mas lhes confere uma dimensão maior dentro da qual serão agora lidos e interpretados. O autor agora é simplesmente Deus (1.23), e os textos, antes separados, são agora "a Escritura" (no singular, 2.6).

Temos assim uma chave hermenêutica interna a partir da qual o texto de 1 Pedro deve ser aberto e lido. Ele se vê numa continuidade

histórica com o Antigo Testamento. E mais: aqui e ali já há indicações de que a palavra de Deus, para ele, agora já é mais do que só o A.T. Em 1.10-12, os profetas são contrapostos "aos que vos pregaram o evangelho", "pelo Espírito Santo enviado do céu" (1.12). Os profetas ministravam coisas que estes agora anunciam. A menção aos "oráculos de Deus", em 4.11, provavelmente refere-se ao A.T., mas deixa aberta a possibilidade de se tratar também da mensagem dos apóstolos ou profetas do cristianismo primitivo. A própria carta é mensagem de um dos apóstolos comissionados por Jesus (1.1), dos que tinham recebido a promessa de que o Espírito Santo, quando viesse, iria lhes ensinar todas as coisas e lembrar-lhes tudo que Jesus tinha dito (Jo 14.26). Ora, o Espírito está plenamente atuante no autor e em seus leitores (1.2; 1.12; 4.14). Tudo isso já vai antecipando dentro do texto uma outra dimensão maior em que ele deve ser lido a partir de agora. Ao Antigo Testamento são acrescentadas as palavras de Jesus a o ensino dos apóstolos, a revelação concedida pelo Espírito Santo às comunidades cristãs. Mais tarde, dentro do próprio Novo Testamento, isso será claramente explicitado (p. ex., 2 Pe 3.16). Isto seria depois reconhecido no processo de canonização dos escritos sagrados pela igreja dos primeiros séculos.

Temos assim um "horizonte hermenêutico" dentro do qual 1 Pedro deve ser lida e interpretada, o conjunto das Escrituras que chamamos de Bíblia. No processo de interpretação, esse conjunto tem de ser levado em conta, pois ele é o texto maior de referência que ilumina e explicita o conteúdo específico de 1 Pedro. Haverá, assim, uma tensão dialética entre a interioridade da própria carta, como marco primário de referência na interpretação, e a interioridade do conjunto maior, que é a Bíblia. Um tratamento equilibrado do texto, à luz dessa tensão, nem sempre é fácil, mas foi tentado neste comentário. Várias vezes chamamos passagens do contexto maior (a Bíblia toda) para iluminar, discutir e dialogar com 1 Pedro nas suas palavras. E o fizemos certos de que se trata de uma chave indispensável para o significado do texto e para a significação do texto de 1 Pe para a igreja cristã que hoje o lê.

Esse enunciado hermenêutico, no entanto, tem outras implicações. Uma delas, muito importante, é que uma discussão de temas em 1 Pedro deve, por sua vez, levar em conta um balanço da abordagem ao mesmo tema que é feita nos outros lugares da Bíblia. O efeito disso em relação a 1 Pedro, por exemplo, é que os temas que ela aborda de uma forma bastante circunstancial e localizada, como se dá com todas as cartas, serão referidos a outros lugares da Bíblia em que às vezes o mesmo tema é tratado de outro ângulo, e às vezes de forma menos circunstancial (e, portanto, mais universal). Isso tem implicações para o modo como se in-

ferem determinadas doutrinas das passagens de algumas cartas. Sem tirar validade universal ao que é escrito numa carta, devemos sempre pesar o valor circunstancial do que nela está escrito. O caso de Paulo, por exemplo, mostra um mesmo autor usando várias formas de expressão e dizendo as coisas de várias maneiras, dentro de uma preocupação pastoral que o guiava. A situação dos primeiros leitores era o marco primário de escolha de termos e de ênfase nisso ou naquilo. Portanto, ao analisarmos temas específicos dentro de 1 Pedro, devemos fazê-lo na consideração da contingência que necessariamente delimita a carta e no diálogo com os outros lugares da Bíblia que abordam os mesmos temas.

6. 1 PEDRO NA HISTÓRIA

Entre nós e 1 Pedro temos quase dois mil anos de história, da qual não podemos nos subtrair; história que é a nossa história, e que, portanto, molda a forma como entendemos a vida e a cultura, e o modo como lemos e interpretamos textos. O risco sempre presente é de que acontecimentos passados nessa história fazem com que leiamos 1 Pedro de forma diferente do que ela quer ser lida, havendo aí um problema de comunicação. E isso quase certamente deve ter acontecido, em vários aspectos. É a nossa limitação, e dela não podemos fugir. Podemos nos esforçar para superá-la da melhor forma possível, e tentar captar o espírito e a dinâmica interna de 1 Pedro e da Bíblia, para interpretá-la aí dentro. O maior ou menor êxito nisso faz certas interpretações do texto hoje serem melhores que outras.

Por outro lado, essa distância histórica não é necessariamente só negativa. É tarefa do leitor de hoje fazer um uso criativo dela, dentro de espírito que move os escritos bíblicos. O nosso horizonte, então, dentro do qual lemos 1 Pedro, é uma dimensão importante a ser levada em conta na interpretação. Uma vez porque ele é que nos fornece o nosso instrumento de análise e as nossas formas peculiares de pensamento e de expressão. E outra vez porque é nesse horizonte que a carta deve ser interpretada hoje, para que essa interpretação seja significativa para os leitores atuais.

A história, então, liga organicamente os dois horizontes: o de Pedro e o nosso, hoje. Certamente, como vimos, ela forja canais dentro dos quais correrá a nossa leitura da carta. Mas isso também pode ser usado criativamente, e assim nos damos conta de que a mesma história que nos desvia, em certos aspectos, de 1 Pedro e da Bíblia, nos enriquece muito na nossa compreensão dos mesmos textos. Nela eles foram lidos e fize-

ram eles mesmos a sua própria história, a história da sua atuação na vida da igreja e dos crentes, do seu influxo no pensamento de gerações. Tudo isso certamente enriquece o texto, compondo com ele uma grandeza que não devemos perder de vista, e da qual somos chamados a extrair lições para nossa vida e nosso mundo de hoje.

Um estudo exaustivo dessa história, além de nos parecer impossível, certamente não foi tentado aqui. Tudo que podemos fazer é chamar a atenção a pontos que nos parecem importantes nessa história, e esperar que outros levem adiante essa empreitada, que nos ajudará a descobrir porque tendemos a ler determinadas coisas de determinadas maneiras, e mesmo a justificativa que várias leituras, aparentemente conflitantes, têm para existirem hoje, lado a lado. Isto feito, aprenderemos a ter mais respeito pelos pontos de vista de outros, dentro dos seus próprios canais de interpretação, e menos pretensão quanto à exatidão, infalibilidade e validade absoluta da nossa própria interpretação e do nosso jeito peculiar de nos acercarmos ao texto.

6.1. *Nos primeiros séculos*

A primeira coisa que, nesse período, nos chama atenção, foi a rápida aceitação que teve 1 Pedro dentro do cristianismo de um modo geral, para além das fronteiras em que os primeiros versículos da carta a encerram historicamente. Certamente, cópias devem ter sido enviadas a igrejas fora do círculo primeiramente mencionado, e em pouco tempo 1 Pedro era um documento de uso comum nas igrejas cristãs, revestido de autoridade apostólica e colocada ao nível das outras escrituras sagradas. A primeira referência a esse processo encontramos dentro do próprio Novo Testamento, em 2 Pe 3.1. Como nota J. Roloff (no comentário de Goppelt), 1 Pedro poderia estar incluído com as cartas de Paulo, na referência de 2 Pe 3.16 às *grafai* (Escrituras), embora a interpretação de 2 Pedro como um todo, e também quanto a estes trechos, esteja em discussão. Certamente, porém, no segundo século, 1 Pedro já tinha adquirido um caráter canônico (o que não se deu tão cedo com as demais epístolas denominadas católicas, com exceção de 1 João).

Não queremos entrar aqui em referências pormenorizadas ao uso de 1 Pedro nos escritos cristãos dos primeiros séculos, mas só mencionaremos que escritores tão antigos como Irineu, Clemente de Alexandria e Tertuliano fazem uso, por vezes extensivo, dela. Orígenes e Eusébio de Cesaréia colocam-na com segurança entre os escritos canônicos, e o mesmo fariam as listas oficiais posteriores. Estas, por sua vez, não *confeririam* valor canônico a 1 Pedro, mas simplesmente *reconheceriam* o va-

lor que a igreja universal lhe tem conferido na prática do dia-a-dia e no seu discernimento aguçado pela presença do Espírito Santo em seu meio.

Já desde cedo começaram-se a escrever comentários sobre 1 Pedro e a se fazer dela objeto de estudo e interpretação por parte da igreja. Sermões e séries de sermões sobre ela têm sido recolhidos já deste período, começando aí a sua *Wirkungsgeschichte* (história do seu efeito, da sua efetividade). 1 Pedro começava, assim, a fazer história, sua própria história, em meio à história dos homens. Aqui e ali, destacam-se pontos especiais dessa sua efetividade na história, constituindo-se em marcos significativos para a igreja cristã quando esta estuda sua própria história.

6.2. *Momentos marcantes de 1 Pedro na história posterior*

Pela nossa experiência e pela experiência de grupos cristãos hoje, podemos vislumbrar quantas e repetidas vezes textos como o de 1 Pedro 1.6,7, por exemplo, têm servido de alento e fonte de encorajamento a cristãos e igrejas enfrentando provações na caminhada da sua fé. Como os versículos anteriores (1.3-5) devem ter renovado as esperanças de cristãos espoliados dos seus bens por causa da sua fé, privados do que lhes era caro, muitas vezes dos próprios familiares. Exortações como as que permeiam os dois primeiros capítulos da carta sempre têm sido lidas e repetidas em assembléias cristãs espalhadas pelo mundo e por cristãos desejosos de ter maior conformidade com a vontade de Deus em suas vidas, lares, igrejas e sociedades. O estímulo que tais palavras tem proporcionado ao longo da história certamente exige uma eternidade para ser avaliado. Repetidas vezes, pessoas e congregações têm buscado nas palavras de 1 Pedro um espelho diante do qual pudessem examinar as suas vidas, uma orientação pela qual pautar a sua conduta num sem-número de situações que a vida apresenta, uma visão maior que pudesse servir de bandeira de luta e de causa a qual se dedicar. Todo este processo que um texto pode desencadear e avivar ao longo da história alcança também a nós, que hoje nos pomos a ler esse mesmo texto, no ponto específico da história em que nos localizamos. É impossível, então, deixar de sentir a força explosiva de que esse texto (e essa história que a ele vai se agregando) está revestido, e deixar de receber o seu impacto.

Momentos especiais que podemos destacar, nesse processo de absorção de 1 Pedro na história, são: o recebimento de um tema só abordado por ela (explicitamente) na confissão de fé mais importante do cristianismo, o chamado Credo Apostólico. A passagem referida é 1 Pe 3.18-22, especialmente 19, a que o credo alude quando reza: "desceu ao inferno, ressuscitou..." (para a interpretação dessa passagem, ver o co-

mentário). Outro momento significativo na história é a "redescoberta", a nova ênfase que Lutero dá à participação de todos os cristãos no ministério da igreja, o que ele chamou de "sacerdócio universal dos crentes". Para isso, Lutero baseou-se fundamentalmente em 1 Pe 2.4-10, especialmente os vv. 5 e 9. Momentos como esse, de releitura de um antigo texto e de abertura para o seu potencial de transformação, são marcos fundamentais na história do cristianismo, que freqüentemente devem sua existência à Palavra de Deus. 1 Pedro também tem suprido um dos textos básicos nas controvérsias históricas sobre eleição (predestinação) e livre arbítrio. O v. 2.8, aparentemente, fundamenta uma "dupla predestinação" (Deus teria eleito uns para a salvação, e posto outros para a perdição; ver o comentário). Quando a consciência missionária do cristianismo começou a se reavivar, nos séculos XVIII e XIX, passagens bíblicas como 1 Pe 2.9 tiveram um papel importante no processo de conscientização missionária ("sois povo de Deus... a fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz"). Igualmente é o caso de 1 Pe 3.15, principalmente com relação aos esforços de evangelização pessoal dos cristãos ("estando sempre preparados para responder a todo aquele que vos pedir razão da esperança que há em vós"). Um texto como 4.6 tem servido para fundamentar uma convicção de que todos os que morreram sem ter oportunidade de ouvir o evangelho tiveram essa oportunidade quando Cristo desceu à região dos mortos (ver acima), sendo o evangelho então "pregado a mortos", como diz o texto (ver o comentário). Por fim, a controvérsia em torno do batismo também tem dado ocasião a que opiniões divergentes buscassem em 1 Pedro arsenal para os debates. Pensamos especificamente em 3.20-21, nos quais alguns têm se baseado para ensinar que o batismo salva por sua própria eficácia, ao passo que outros têm insistido exatamente no caráter desse batismo, que, sendo a "indagação de uma boa consciência para com Deus" (3.21), não poderia ser ministrado a crianças, mas só a adultos conscientes.

6.3. *Estudos sobre 1 Pedro*

A bibliografia acumulada no setor dos estudos bíblicos é vastíssima e inexpugnável em muitos aspectos. Sobre cada um dos escritos bíblicos tem-se escrito centenas de estudos dos mais diversos tipos, a ponto de ser tarefa impossível, mesmo para um comentário de uma carta individual, por exemplo, examinar sistematicamente toda a bibliografia referente a esta única carta. Listas razoavelmente representativas encontram-se em comentários como o de Goppelt, que traz uma série significativa de co-

mentários da igreja antiga, Idade Média e o período dos séculos XVI a XVIII.

A bibliografia sobre 1 Pedro em português não é particularmente rica. Entre os comentários, temos só o de Barth (um exegeta alemão que foi professor no Brasil por alguns anos; o comentário é o texto revisado e traduzido de preleções sobre 1 Pedro), nos moldes da pesquisa alemã. Também traduzido do alemão é o pequeno comentário católico de Schwank, que é mais simples e que enfatiza o aspecto teológico da interpretação. Dentro do volume 12 do *Comentário Bíblico Broadman* temos a interpretação de 1 Pedro por Ray Summers; este é tradução do inglês, sendo a série norte-americana. Russell Champlin inclui 1 Pedro no volume 6 do seu extenso comentário sobre o N.T., que, infelizmente, carece de um pouco de perspectiva metodológica (o que certamente não lhe tira os méritos). Mesmo no Brasil, o comentário foi escrito em inglês e traduzido por outra pessoa. Falta-lhe uma perspectiva mais "brasileira". Comentários bem mais concisos temos nos volumes do *Novo Comentário da Bíblia* e do *Comentário Bíblico Wycliffe*, ambos abordando a Bíblia toda em um só volume.

Além de raros estudos espalhados nas revistas teológicas publicadas no Brasil, sobre temas específicos da carta e da pesquisa sobre ela, temos o livreto de Henry Bast, traduzido do inglês, com estudos sobre 1 Pedro. Sobre questões de introdução, temos as introduções ao Novo Testamento (Kuemmel, Lohse, Hale, Tenney, Gundry, Cullmann) e artigos em dicionários e enciclopédias bíblicas. Dignos de menção especial, por fim, são as preparações homiléticas da série *Proclamar Libertação*, que contém estudos em textos de 1 Pedro, em vários dos seus volumes. Pelo que consta, são os únicos escritos diretamente em português, e levando mais ou menos em conta a situação brasileira e latino-americana do presente.

Ao mencionar estudos em língua estrangeira, só podemos ser altamente seletivos, sendo um dos critérios também a ligação de tais estudos com círculos dentro do Brasil, e a sua eventual acessibilidade ao leitor brasileiro. Privilegiaremos também os estudos mais recentes e mais representativos como marcos no progresso da pesquisa.

Do período da Reforma, ainda são lidos e muito interessantes os comentários de Lutero e Calvino, mais acessíveis a nós, respectivamente em alemão e inglês. Em vários círculos ligados ao pietismo europeu, prezam-se muitos comentários pietistas dos séculos XVIII em diante. Exemplos representativos são o comentário menor de Schlatter e especialmente o de Holmer em língua alemã. No luteranismo "missouriano", continuam sendo muito prezadas as interpretações de Stoeckhardt e

Lenski, em alemão e inglês respectivamente. Entre os luteranos, os pequenos comentários da série *Neues Testament Deutsch* (NTD) são continuamente consultados (em seqüência: Hauck, Schneider e Schrage), entre os que lêem alemão.

Entre os comentários de uso mais geral, mencionamos os seguintes: Bigg, Selwyn, Beare, Stibbs, Cranfield, Kelly e Best, em inglês; Windisch/Preisker, Schlatter, Schelkle, Goppelt e Brox, em alemão. O pequeno comentário católico de Michl, por encontrar-se em tradução espanhola, também é consultado por vezes. Em espanhol temos também a tradução do comentário de William Barclay, numa série de "guias de leitura" bastante apreciados por muitos; como também a tradução de Schelkle, que certamente é um acréscimo significativo à literatura hispano-portuguesa sobre 1 Pedro. De todas as obras mencionadas, certamente as mais importantes são os dois monumentais comentários de Selwyn e Goppelt, muito abrangentes na perspectiva histórico-crítica. Além destes, temos o excelente estudo introdutório a 1 Pedro, de Elliott, que agora se encontra em português, e ainda o seu pequeno comentário (citado como Elliott: 1982), que foi escrito depois.

Além disso, há um grande número de monografias e artigos em revistas especializadas, sobre os mais diversos assuntos que dizem respeito a 1 Pedro e sua interpretação na pesquisa, dos quais mencionamos, só a título de exemplo, as monografias de Elliott sobre 1 Pe 2.4-10, de Balch sobre 2.11-3.8, de Reicke, Bieder e Dalton sobre 3.18-22, de Spoerri e Philipps sobre a eclesiologia de 1 Pedro e de Bieder sobre o seu conceito de missão.

Descrições mais detalhadas de boa parte dos trabalhos acima mencionados (os mais usados neste comentário) encontram-se nas primeiras páginas da bibliografia.

COMENTÁRIO

1. SAUDAÇÃO (1.1-2)

De conformidade com o modo antigo de se escrever cartas, 1 Pedro começa com a seqüência: autor, destinatários, saudação. Como em quase todo o resto do Novo Testamento, o uso aqui tende para a forma mais oriental, mais longa e elaborada (pode-se ver um modelo, p. ex., em Dn 4.1). A forma mais ocidental aparece só no livro de Atos (15.23 e 23.26) e na carta de Tiago (1.1).[1]

Estilisticamente, há uma possibilidade de se dividir esses 2 versículos em 7 linhas, dando a seguinte formação: primeiro trio (no v. 1): remetente, destinatários, endereço (3 primeiras linhas); segundo trio (no v. 2): caracterização dos destinatários, com uma relação ao Deus triuno (linhas 4-6); saudação (linha 7). A ausência de artigos no gr. reforça a impressão de um cabeçalho mais ou menos estilizado.

1. Sobre Pedro, ver a seção 1.1. da Introdução (p. 18). É evidente que se tratava de alguém bastante conhecido, pois não é necessária mais nenhuma explicação sobre a sua pessoa. *Apóstolo* não indica que o autor está se apresentando e dizendo o que faz na vida (pois está implí-

1. Na verdade, a diferenciação entre os dois modelos não deve ser feita de modo tão rígido como tem sido feita, às vezes. Dada a mescla decorrente do rápido processo de helenização que atingiu também o Oriente (inclusive a Palestina), não se pode dizer mais do que "mais ocidental" e "mais oriental".

cito que já se sabia isso). O termo é usado num tom mais ou menos solene, designando a função de autoridade de que está revestido alguém que assim se põe a escrever para comunidades cristãs distantes.[2] Analisando o cabeçalho como um todo, a palavra, aqui, flui quase naturalmente, pois observamos que o desejo do autor, na verdade, é destacar desde o início da carta não o seu *status*, mas o dos leitores (cf. a elaborada descrição do v. 2). *De Jesus Cristo* indica que a autoridade do autor não é sua, mas é delegada. E isso mesmo confere à carta uma autoridade ainda maior, pois "o que vai se ler remonta para além do apóstolo, provindo em última instância do próprio Cristo" (Brox).[3] Nas cartas paulinas, usualmente a ordem é "Cristo Jesus", que poderia refletir uma compreensão de "Cristo" como título (i.é, o Messias Jesus). Aqui se percebe que o termo vai perdendo esta conotação, para se transformar simplesmente num nome, "Jesus Cristo".

A segunda linha do cabeçalho apresenta os destinatários da carta, designados como os *eleitos que são forasteiros da Dispersão*. Dois termos, então, identificam este grupo. O primeiro é *eleitos* (gr. *eklektoi*), que significa basicamente "escolhido de dentro de determinada massa ou grupo".[4] O termo é muito comum na Bíblia grega, designando "aqueles que Deus separou de dentro da grande massa humana, trazendo-os para junto de Si" (Bauer). Era uma convicção do povo judeu que Deus os havia pinçado dentre todas as nações para ser o Seu povo especial (tema que ressoa por todo o Antigo Testamento; ver, p. ex., Dt 4.37, 7.6. 14.2; Sl 105.6; Is 45.4; Ez 20.5; Os 11.1). Como 1 Pedro foi endereçada a gru-

---

2. A função de *apóstolo* representa ao mesmo tempo a dignidade e os limites que se impõem à pessoa que a exerce. Pois, nesse último sentido, ela está limitada a transmitir aquilo que quer quem a enviou. E quanto mais importante é o enviador, mais importante também se torna o enviado. Muito se tem escrito e discutido sobre a origem do apostolado como instituição, e a falta de um acordo sobre isso está bem expressa em Ernst Kaesemann, *An die Roemer* (Tuebingen, 1974), p. 3. Duas coisas devem ser observadas sempre: o peso de autoridade de que, evidentemente, a função se revestia (especialmente no caso dos Doze e de Paulo), por um lado (e que faz lembrar a instituição do *shaliah* no judaísmo); e por outro lado a dinâmica do conceito que podemos encontrar em Atos e nas epístolas paulinas. Mesmo sem ver como conciliá-los exatamente, é melhor manter os dois pólos do debate, em vez de apressadamente julgar um em favor do outro.
3. Portanto, como diz Holmer, "reação às palavras do apóstolo é ao mesmo tempo resposta à interpelação do Senhor mesmo".
4. Na língua grega, isso é tornado mais específico pelo uso da preposição *ek*, "de dentro de", que a torna uma palavra composta. O mesmo ocorre no alemão, onde um composto, *auserwaehlt*, dá uma idéia mais precisa do significado da palavra (Bauer).

pos de origem predominantemente gentia, transparece que o autor não hesitava em aplicar para a igreja, o novo povo de Deus, os títulos privilegiados que pertenciam até então ao povo da antiga aliança. Essa compreensão da igreja como novo povo de Deus, herdeiro das antigas promessas feitas a Israel, perpassa todo o Novo Testamento, e de um modo muito especial a nossa carta.

O tema da *eleição* sempre tem sido muito discutido, sendo que os argumentos de ambos os lados são montados em cima de textos como o que aqui estamos analisando. Diferente, porém, de muitas discussões e elaborações dogmáticas e filosóficas que marcam a evolução deste tema na história do cristianismo, o NT emprega essa idéia quase que exclusivamente em contextos de exortação, em escritos que visam suscitar em seus leitores uma adesão mais profunda e comprometida com Jesus Cristo. Esse é um dado muito importante na colocação do problema. Aqui em 1 Pedro, o propósito ao se mencionar a eleição é certamente o de encorajar os leitores e fortalecer a sua fé, colocando-a sempre mais firmemente sobre o sólido fundamento do gracioso amor de Deus. Relacionando-se com *eklektoi* há aqui em 1 Pedro também uma ênfase no serviço, no ministério. A eleição é eleição *para alguma coisa*.[5] O fato de que ela aqui não implica em salvação automática e garantida, parece transparecer de 4.17-19 (como observa Schelkle).

O segundo termo usado para descrever o grupo ou grupos para os quais a carta foi enviada é *forasteiros* (que BJ e ARC traduzem por "estrangeiros", e IBB por "peregrinos").[6] A palavra gr. *parepidēmos* designa "uma pessoa que se encontra por pouco tempo num certo lugar, como forasteira" (Barth), "alguém que está de passagem por um território, sem intenção de lá residir permanentemente" (Kelly). Aparece de novo no NT só em 2.11 (ao lado de *paroikoi*, "peregrinos") e em Hb 11.13. Essa compreensão dos cristãos como não tendo mais suas raízes neste mundo, estando nele temporariamente, pelo que parece, era comum na época. Este sentido, que contrapõe a residência temporária terrena com a identidade real e permanente na pátria que é o céu, tem sido assumido ao longo da história do cristianismo, sendo expresso, por exemplo, nos hinos e na poesia cristã. Contudo, pesquisas recentes como a de Elliott, por exem-

5. Conforme o *eis* de 1.2 (eleitos "para a obediência, etc...") e o *hopos* de 2.9 (sois raça eleita ... "a fim de proclamardes, etc..."). Cf. G. Schrenk, *TDNT* 4, 191.
6. A tradução de CIN, "exilados" (encontrada também em alguns comentários), pressupõe uma determinada situação que talvez não seja historicamente provável, sendo, portanto, desaconselhável, embora exilados pudessem de fato estar aí incluídos.

plo, têm-nos feito ver que termos como esse poderiam ter primariamente um sentido sociológico, designando uma classe específica de pessoas dentro da estrutura social do império romano da época. *Parepidēmoi* eram estrangeiros visitantes, gente que por um motivo ou outro não tinha residência fixa no lugar, podendo estar lá por semanas, meses ou até anos, mas sem qualquer direito de cidadania. De uma forma geral, parece que os escritos do NT confirmam uma impressão de certos grupos com grande dinâmica e rotatividade domiciliar dentro do edifício social da época (o que talvez tenha sido uma das grandes molas propulsoras da rápida expansão do evangelho pelo mundo romano). Sem se esgotar nessa dimensão histórico-social, o termo pode então sugerir que boa parte dos membros das igrejas circulava dentro dessa faixa social. Isso, por sua vez, pode ter estimulado a analogia do povo cristão no mundo como sendo estrangeiros visitantes (estando aí embutida uma idéia de missão a ser cumprida nesse espaço de tempo).

A terceira coisa declarada sobre os destinatários de 1 Pedro é que se encontram *na Dispersão* (gr. *diaspora*). Usualmente, este termo tem sido compreendido de 2 maneiras: a) em termos geográficos, sendo um termo técnico do vocabulário judaico, designando os judeus residentes fora da Palestina. Parece que os cristãos logo adotaram para si a idéia, representando os grupos cristãos espalhados pelo mundo gentio (alcançados por ação missionária que se estendeu a partir da Palestina); b) em sentido figurado, descrevendo a situação dos cristãos em qualquer lugar como pessoas que estão longe da pátria, espalhadas (esse é o sentido de *diaspora*) por este mundo.[7] Assim, o termo seria uma expressão de identidade própria dos cristãos. Ultimamente, Elliott tem sugerido uma terceira possibilidade de se entender o termo. Sem excluir a possibilidade, por exemplo, da segunda interpretação, *diaspora* pode estar sugerindo aqui um "componente sociológico" na vida dos leitores, caracterizando a posição dos cristãos dentro da sociedade. Uma vez que a grande maioria dos cristãos na época provinha de classes inferiores da sociedade, marginalizadas e privadas de toda sorte de direitos hoje considerados indisputáveis mesmo pelos mais pobres, a idéia aqui seria então de grupos vivendo à margem da sociedade, numa verdadeira diáspora dentro da própria

7. BV e CIN explicitamente interpretam a carta como sendo dirigida a judeus-cristãos que, a essa altura, haviam sido espalhados pela Diáspora. Esse ponto de vista não parece provável. Para uma discussão sobre a questão, ver a Introdução, pp. 25ss.

localidade em que moram. Mais uma vez, o termo pode representar uma composição de um elemento sociológico, que é para eles um dado, com uma concepção figurativa a partir de um contraste entre a vida atual e a vida futura como cidadãos do reino de Deus. Na construção grega, pode ser que tenhamos aqui um genitivo de qualidade (como entende Goppelt, sugerindo a tradução "forasteiros eleitos que vivem como diáspora"), o que justificaria a tradução de ARC e NTT, "dispersos no Ponto, etc...".[8] Essa interpretação não exclui necessariamente o aspecto geográfico, uma vez que, na verdade, todos os lugares aqui mencionados localizavam-se na região da diáspora judaica. Para detalhes sobre as regiões mencionadas, *Ponto*, *Galácia*, *Capadócia*, *Ásia* e *Bitínia*, ver a Introdução, pp. 25ss.

Embora haja semelhanças, também há aspectos singulares na *concepção dos cristãos como Diáspora*, diferente da concepção normal judaica. Os judeus estavam espalhados em conseqüência do exílio, que representava o castigo divino sobre o povo. A diáspora, assim, sempre se achava sob o signo do juízo, e a esperança última do retorno à terra dos pais nunca deixou de existir. É certo que no período helenista, quando as novas gerações já não estavam tão ligadas afetivamente à terra da Palestina, havendo experimentado progresso material e relativo bem-estar nos lugares em que moravam, a imagem da diáspora foi gradualmente se dissociando da idéia de castigo. Até hoje, no entanto, um retorno do povo ao que é considerado seu país faz parte das aspirações judaicas. Os cristãos, pelo contrário, têm a sua dispersão originada na sua eleição. O fato de serem eleitos por Deus, e assim separados do mundo, faz com que o mundo todo seja diáspora para eles. Onde quer que estejam, encontram-se sob o signo da eleição de Deus, que os torna diferentes e os desarraiga do mundo, mesmo morando em seu próprio chão. Já não têm mais aqui uma pátria ou propriedades consideradas exclusivamente suas; experimentaram uma realidade qualitativamente diferente, e aspiram

8. Selwyn rejeita esse ponto de vista, preferindo interpretar o termo no sentido técnico (embora sua interpretação também deixe margem a uma compreensão mais ou menos figurada). Sobre a relação entre os termos no v.1, ele comenta: "Cada um dos termos nesta frase acrescenta alguma coisa à descrição dos endereçados: *eklektois* denota a base teológica e o fundamento da sua posição; *parepidēmois* indica uma ocasião ou período em que as circunstâncias serviam para enfatizar um *status* exterior transitório e não-priveligiado [aqui ele parece se aproximar da análise de Elliott]; enquanto que *diasporas* fala da sua posição de herdeiros das promessas do AT (cf. 2.1-9) e de uma unidade entre eles que transcendia a sua dispersão geográfica".

agora pela estada definitiva em sua "nova pátria" (cf. Hb 11.14-16), que bem pode ser este mesmo mundo renovado e colocado sob o senhorio de Jesus Cristo. Assim, esta pátria não é agora identificada com nenhum lugar da terra, mas sim com a nova ordem (Kelly) que Deus já começou a trazer e haverá de trazer em definitivo a este mundo. "Os cristãos são diáspora como um povo que vive em pequenas comunidades espalhadas entre os povos, aguardando a sua reunião no tempo do fim" (Goppelt).

2. Três frases preposicionais formam as próximas três linhas do cabeçalho de 1 Pedro. Em essência, elas explicam como a eleição antes falada se tornou concreta, como possibilidade histórica e como fato, introduzindo assim uma diferença e até certa estranheza entre os leitores e a sociedade circundante. Em termos de construção do versículo, o mais provável realmente é que as três linhas estejam ligadas conceptualmente ao termo *eleitos*, do v.1. Assim o entende a maioria dos comentaristas mais recentes. Na igreja antiga, boa parte dos comentaristas (p. ex., Cirilo de Alexandria, Pseudo-Ecumênico, Teofilacto) entendia o v. 2 como construído em dependência do termo *apóstolo*. Isso nos levaria a ler "apóstolo ... segundo a presciência de Deus, etc..." Embora possível, isso é pouco provável, uma vez que nada na carta parece indicar que o autor tivesse de ressaltar e defender a sua autoridade apostólica (como foi o caso de Paulo na carta aos gálatas). Além do mais, parece (como já vimos) que o seu propósito maior aqui é ressaltar a dignidade da vocação *dos seus leitores*. Selwyn, não obstante, entende as três cláusulas como estando relacionadas tanto com *eleitos* como com *apóstolo*. Em íntima relação com eleitos, também não podemos excluir uma ligação do v. 2 com *forasteiros*, uma vez que os leitores o são exatamente em virtude dessa escolha de Deus.[9]

A importância primária destas três cláusulas está no fato de se deixar bem claro, já no começo da carta, a origem, natureza e propósito transcendentes da igreja e sua vida (Selwyn). A eleição, e o conseqüente estilo de vida dos crentes em meio à sociedade é, assim, apresentada como: fundamentada no propósito eterno de Deus Pai, concretizada por mediação do Espírito Santo e realizada como obediência a Cristo, junto com o reconhecimento do fato de ser Sua propriedade. Assim, estão em

9. O fato de *eklektoi* e *parapidemois* estarem diretamente ligados, sem nem sequer ficar claro qual seria o de maior força adjetivante, parece confirmar que na seqüência da saudação eles são tratados como elementos indissolúveis. E isso confere com o teor geral da carta.

foco os três momentos da atividade redentora de Deus para com o homem.[10] O caráter trinitário dessa formulação geralmente é reconhecido por todos. Em cada uma das três frases coordenadas, a ênfase recai respectivamente sobre Pai, Espírito e Jesus Cristo.[11]

Em primeiro lugar, a experiência dos cristãos como forasteiros eleitos está fundamentada (cf. a preposição gr. *kata*, "segundo", "conforme") na *presciência de Deus*. A interpretação desse conceito, *presciência* (gr. *prognōsis*, lit. "conhecimento prévio") tem suscitado polêmica. Dentro de um horizonte mais amplo, está em jogo aqui a relação entre os temas dogmáticos da "predestinação" e do "livre arbítrio". Uma maneira possível de se compreender o termo é considerá-lo como tão somente a capacidade que Deus tem de ver e saber todas as coisas antes mesmo que aconteçam. Assim, Ele já sabia de antemão quais eram as pessoas que seriam salvas pelo exercício da fé em Cristo (está implícito, então, que o crente fica com essa responsabilidade *última*, tendo todos a mesma chance). A segunda possibilidade vai um tanto mais adiante, e entende presciência como um virtual sinônimo de "predestinação". Deus, então, não meramente *sabe* quem vai salvar, mas está ativamente empenhado no processo, determinando antes do tempo a salvação dos mesmos, e concretizando-a, depois, no tempo e no espaço. Quase não haveria distinção, assim, entre os conceitos de eleição e presciência.

No mundo grego, *prognōsis* tinha um significado que, a princípio, não ia além da capacidade de conhecer coisas de antemão, ou seja, a "presciência" que possibilita a predição do futuro.[12] No Novo Testamento, a palavra e o verbo correlato, *prōginoskein*, aparecem ao todo sete vezes. Em duas delas (At 26.5 e 2 Pe 3.17), a alusão é claramente ao conhecimento prévio de alguma coisa. Das cinco restantes, duas (At 2.23

---

10. No texto grego, as preposições *kata*, *en* e *eis* dão uma idéia de movimento que torna a formulação bem dinâmica, e digna de nota.
11. Quanto à relação do v. 2 (e também, por certo, do v. 3) com o batismo (defendida por muitos), é difícil dizer alguma coisa mais definitiva. Muitas vezes tem-se a impressão de que nessas horas o exegeta fala como um crente denominacional, não conseguindo evitar isso. Depende, certamente, de como se avalia em geral a religião do cristianismo primitivo, se mais ritual ou mais espontânea. Sem dúvida, vários pontos no texto (como a aspersão, no v. 2, associada ao anúncio da eleição e da presença do Espírito) apontam para elementos que mais tarde vieram a se incorporar à prática do batismo em igrejas cristãs. Todavia, pode-se discutir se, em 1 Pedro, eles são claramente indícios de que a carta está colocada num contexto de prática batismal.
12. P. Jacobs/H. Krienke, art. "Presciência", *NDITNT* 3, p. 674; cf. os textos mencionados por R. Bultmann, *TDNT*, 1, 715-16.

e 1 Pe 1.20) se referem a Cristo, cujo sacrifício na cruz é visto como tendo estado previamente na mente de Deus (sendo que 1 Pe 1.20 especifica que isso aconteceu já "antes da fundação do mundo"). Dificilmente poderíamos excluir dessas duas passagens alguma idéia de uma determinação ativa por parte de Deus, no sentido de que as coisas realmente se encaminhassem para tal desfecho. Das três outras passagens, uma (Rm 11.2) se refere ao povo de Israel, e as outras duas (Rm 8.29 e a nossa, 1 Pe 1.2) se referem ao povo de Deus da nova aliança; o pensamento nas três é o de que este povo já tinha sido conhecido de antemão por Deus.

A maioria dos pais da igreja, aparentemente, não via no termo (nas vezes em que é usado no NT) mais do que aquilo que é expresso no pensamento grego, que vimos acima. Alguns, como Justino[13] e Teodoreto,[14] mencionam explicitamente que se trata tão somente do conhecimento anterior que Deus forçosamente tem acerca do destino das pessoas. Bultmann insiste em que tal interpretação da igreja antiga se deve muito à polêmica contra o determinismo, bastante acesa na época; e que, para compreendermos o sentido do termo no NT, temos de relacioná-lo ao pensamento judaico, sobretudo conforme expresso no Antigo Testamento. A Septuaginta, onde esses termos aparecem raramente,[15] pouco nos ajudará aqui, para qualquer conclusão.[16] A maior parte dos comentaristas modernos remonta a compreensão neotestamentária de *prognōsis* e seus derivados do verbo hebr. *yada'*, "conhecer"[17], termo que envolve uma idéia mais definida de relacionamento existencial.

No nosso texto, é difícil estimar exatamente o que o autor tinha em mente. Bigg, por exemplo, acha que "ele escreve como um judeu piedo-

---

13. Textos em Bultmann, *art. cit.*, p.716.
14. No seu comentário a Romanos; texto (grego) em C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (Edimburgo, 1974), I, p. 481.
15. Cinco vezes, e apenas em livros considerados apócrifos ou deuterocanônicos: Sabedoria 6.13, 8.8, 18.6; e Judite 9.6, 11.19, sempre sem qualquer equivalente hebraico perceptível.
16. Só em Judite 9.6 (ver BJ; texto grego em Rahlfs, *Septuaginta*) aparece Deus como sujeito, e aí se percebe claramente um sentido de predeterminação de sucessos futuros.
17. Cf. p. ex., Cranfield: "*-egno* [de onde *gnosis*] deve ser compreendido à luz do uso de *yada*, em passagens como Gn 18.19, Jr 1.5, Am 3.2, onde o termo denota aquele conhecimento de uma pessoa de modo especial, que é a graça eletiva de Deus. A idéia expressa por *pro-* é não apenas que a escolha graciosa de Deus, com relação àqueles que são mencionados, precedeu o conhecimento que

so, sendo que o problema metafísico simplesmente não o preocupa". Ao mesmo tempo que os piedosos gostavam de remontar tudo, em última instância, à decisão soberana de Deus, nunca excluíam um grande senso de responsabilidade pessoal com o que sucedesse de suas vidas. Nós, hoje, ao lermos textos como esse, não podemos simplesmente ignorar os efeitos que eles suscitaram ao longo da história que é a nossa história. Ao mesmo tempo, é salutar colocar-se disciplinadamente a certa distância dessa história, e assim perceber que no horizonte de 1 Pedro tais conflitos de interpretação simplesmente não eram motivo de preocupação. Quanto ao problema, fazemos bem em atentar para o conselho de Theodor Haarbeck: "O problema que o conceito de "presciência" nos apresenta reside tão somente na incapacidade e insuficiência [em termos absolutos] do nosso pensamento lógico. Estamos aqui diante do limiar dos mistérios divinos..."[18] Holmer, de forma muito feliz, "amarra" a questão: "nunca haveremos de resolver completamente este problema. Temos diante de nós um paradoxo, que tem seu fundamento último na inapreensibilidade de Deus. Por um lado, a nossa salvação é deixada completamente à nossa decisão, e somos plenamente responsáveis por ela. Por outro lado, contudo, a nossa salvação repousa totalmente na eleição prévia da parte de Deus, na Sua incompreensível bondade para conosco em Jesus Cristo".

Em segundo lugar, essa salvação que já estava na mente de Deus é realizada concretamente, então, *em santificação do Espírito*. A concepção claramente trinitária do v. 2 faz com que *pneuma* deva ser aqui entendido como referência ao Espírito Santo. *Santificação* (gr. *hagiasmōs*) indica

---

eles têm dEle, mas que ela [a escolha] teve lugar antes que o mundo fosse criado (cf. Ef 1.4; 2 Tm 1.9; [e, dentro da mesma linha, 1 Pe 1.20]", *op. cit.*, 431). Conforme igualmente a asserção de L. Berkhof: "O sentido das palavras *paraginoskein* e *prognosis* no NT não é determinado pelo seu uso nos escritores clássicos, mas pelo sentido especial do hebr. *yada'*. Elas não denotam uma simples capacidade previsiva da mente, ou presciência, um mero tomar conhecimento de alguma coisa de antemão, e sim um conhecimento seletivo que considera alguém com favor, fazendo-o objeto de amor, aproximando-se assim à idéia de predeterminação" (*Systematic Theology*, Edimburgo: The Banner of Truth, 1958, p. 112). Cf. ainda as observações de Goppelt sobre textos de Qumrã onde se fala do *da'at* de Deus num contexto de eleição, obediência e aspersão. A idéia hebraica de *yada'* é bem explicada, num texto que se encontra em português, por F. Leenhardt, no seu comentário a Romanos, *Epístola aos Romanos* (ASTE, São Paulo, 1968), p. 228.

18. *Die Bibel Sagt* (Giessen: Brunnen Verlag) 1982, pp. 146-7.

um processo de natureza moral, ou pelo menos com implicações morais claras (Bauer). Sendo *pneumatos* muito possivelmente um genitivo de autoria no gr., o pensamento é de que essa santificação advém do Espírito de Deus, e é por ele operada. Embutido no conceito de santificação há um componente básico de separação, diferenciação.[19] Isso lança uma luz sobre a situação dos cristãos como forasteiros em diáspora. Deus os escolheu e pelo Seu Espírito os santificou (i.é, separou do meio dos outros) para serem e viverem como pessoas marcadas pelo novo, pelo transcendente, pessoas que ajustam a sua conduta a novos padrões, e que passam a viver a partir de perspectivas diferentes das dos seus concidadãos.

Em terceiro lugar, é indicado o objetivo (cf. a preposição gr. *eis*, "para") da escolha do Pai concretizada pelo Espírito: *a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo*. A palavra *obediência*, quando usada de forma absoluta (sem qualificações), significa no NT "a obediência de alguém que conforma a sua conduta aos mandamentos de Deus".[20] Neste contexto, deixa a entender que "vista pelo lado humano da coisa, a vocação de um homem como um cristão encontra sua expressão na obediência" (Kelly). A ênfase principal parece estar aqui na obediência como decisão, como aceitação da mensagem do evangelho, embora não se possa excluir a conseqüência lógica, uma vida de obediência. Gramaticalmente, a conexão de *obediência* a *Jesus Cristo* complicaria um pouco a construção da frase, não deixando, porém, de representar uma possibilidade. Ela faria cada linha do v. 2 ser regida por um sujeito específico (no caso, cada uma das três pessoas da Trindade). Mas tal simetria também não é arruinada tomando-se o termo *obediência* como absoluto, o que parece ser o melhor aqui.

A idéia de *aspersão do sangue* soa um pouco difícil, a princípio (e talvez até um pouco bárbara). Tais imagens não são facilmente compreendidas por nós, hoje. Muito possivelmente, o pano de fundo dessa figura encontra-se no ritual da aliança descrito em Ex 24.1-11 (especialmente, os vv. 6-8), aparecendo também em Hb 9.18-21.[21] O *sangue de Cristo*

---

19. Cf. Goppelt: "Aquele que é tomado (*ergreift*) pelo Espírito, é assim retirado do profano e levado para a esfera do sagrado, de Deus".
20. Cf. o dicionário de Grimm/Thayer, p. 637.
21. É conhecida a antiga tese de R. Perdelwitz, que vê a origem da idéia, como usada aqui, nos rituais de Mitras, que também incluíam aspersão com sangue

tornou-se desde cedo, no cristianismo, um símbolo para expressar o valor salvífico da morte de Jesus na cruz. E essa imagem está em linha com a compreensão dos sacrifícios do ritual do AT como sendo prefigurações do sacrifício de Cristo. Sem derramamento de sangue, na velha aliança, não poderia haver expiação de pecados. Na nova aliança, esse princípio, em si, não mudou.[22] O novo é que o sacrifício vicário e substitutivo de Jesus é aceito como válido para sempre e para todos diante de Deus. *A aspersão do sangue de Jesus Cristo* sobre a pessoa indica, assim, que o valor salvífico do sacrifício na cruz é transferido e aplicado à mesma. E nisso está envolvido o perdão dos pecados e a conseqüente purificação do ser. Tanto aqui como no antigo ritual (cf. Ex 24.7), a dádiva está intimamente relacionada com a obediência, e isso num contexto de aliança entre doador e agraciado. O próprio Jesus, aparentemente, interpretou a sua morte sacrificial à luz de Êxodo 24.8 (em conjunto com Jr 31:31ss e Is 53), conforme Marcos 14.24 ("o meu sangue, o sangue da aliança"; cf. também 1 Co 11.25). Como os israelitas, que foram introduzidos na antiga aliança com sangue, também aqui aqueles que foram escolhidos tomam parte agora na nova aliança, mediante o sangue sacrificial do Filho de Deus.[23]

Na parte final do v. 2, sétima linha do cabeçalho da carta, temos uma saudação feita no modo usual da época, quando se escrevia para alguém (especialmente entre os judeus). *Graça* significa o gracioso favor que Deus demonstra a pecadores, favor esse evidenciado de forma única em Jesus Cristo. *Paz* (gr. *eirēnē*) tem como fundo o *shalom* dos hebreus, que expressa uma coisa um pouco mais ampla que o nosso termo "paz" (quase sempre limitado a ausência de guerras ou inimizades, tranqüilidade). *Shalom* compreende também mais do que simplesmente tranqüilidade ou descanso interior, no sentido psicológico (como geralmente se compreendia a *eirēnē* entre os gregos). Indica antes a condição mais objetiva de alguém estar em harmonia com Deus, não só em termos individuais, mas da coletividade, do mundo todo, da ordem social constituída, com todas as bênçãos daí resultantes (materiais e espirituais, pessoais e sociais) *Vos sejam multiplicadas* (gr. *plēthuntheiē*: uma das poucas vezes em

---

sobre os iniciandos no mistério. Poucos hoje a defendem, embora com variações ela tenha sido mantida até hoje.

22. Cf. C. H. Hunzinger, *TDNT* 6, pp. 982-83.
23. *Ibid.*

que ocorre uma forma verbal optativa no NT) é um desejo também expresso em Dn 4.1 e 6.25, revestido de matizes judaicos.[24]

2. LOUVOR A DEUS PELA SALVAÇÃO (1.3-12)

Depois da saudação de praxe, o autor entra agora no conteúdo específico da sua carta. Como em várias das cartas do NT, olha-se primeiro para o alto, numa expressão de louvor e agradecimento a Deus por bênçãos recebidas, ou em pura contemplação da Sua grandeza e bondade. 1 Pedro começa louvando a Deus pela salvação por Ele operada em Jesus Cristo e oferecida a eles todos. A recepção de tal salvação e a perseverança no caminho novo por ela aberto dão-se em meio às tensões e conflitos inerentes a este mundo, especialmente quando, por sua constituição, gradualmente ele se distancia de Deus. Em vista disso, o autor ressalta e quase canta poeticamente a grandeza e a importância cósmica desta salvação em Jesus Cristo.

2.1. *Conseqüências da ressurreição de Jesus Cristo para os crentes* (1.3-5)

3. *Bendito o Deus e Pai...* O agradecimento e a intercessão que, em cartas antigas, geralmente tem nessa altura o seu lugar, é formulado aqui no estilo das bendições judaicas. Como é usual no Antigo Testamento, aqui ela se encontra na terceira pessoa.[25] Estas bendições são elementos característicos das orações judaicas, conforme podemos ver, por exemplo, nas Dezoito Bênçãos (que eram recitadas três vezes ao dia nos ofícios das sinagogas e pelos judeus piedosos).[26] Cada uma delas terminava com uma bendição, formulada na 2ª pessoa: "Bendito és tu, ó Senhor..." Este espírito de constante agradecimento e louvor a Deus marca de forma muito profunda a autêntica piedade judaica, certamente um dos elementos formadores da personalidade de Jesus enquanto pessoa humana

---

24. Embora Selwyn considere comum a expressão equivalente ao *pleista chairein* na saudação dos gregos.
25. Cf. Gn 9.26; Sl 66.20; Sl 72.18: "Bendito seja o Senhor Deus, o Deus de Israel...", Sl 106.48; cf. também o Benedictus, Lc 1.68ss: "Bendito seja o Senhor, Deus de Israel".
26. Texto em português no *NDITNT* 3; pp. 327-28.

(conforme também o podemos vislumbrar nos apóstolos). A mesma fórmula usada aqui em 1 Pedro encontra-se em Ef 1.3 e 2 Co 1.3, mostrando que era de uso comum entre os primeiros cristãos. E se passarmos das coincidências formais para a identidade essencial, veremos que temos aqui uma das heranças judaicas que marcam o cristianismo primitivo.

Mas alguma coisa mudou. Aparentemente, aqui Deus está um pouco mais próximo, parece ser conhecido de forma mais íntima pela pessoa que louva e bendiz. Isto certamente se deve ao evento fundamental da encarnação que se coloca entre o cristianismo e o judaísmo. Deus agora não é mais só "o Senhor, Deus de Israel". É o *Deus e Pai do nosso Senhor Jesus Cristo*. O Deus que opera prodígios (Sl 72.18) é reconhecido agora pelo maior prodígio já efetuado na história humana: a *ressurreição de Jesus Cristo*, revelando através dela, e pelas implicações que dela advêm, a Sua muita misericórdia para com o homem.[27] *Misericórdia* (gr. *eleos*) acentua aqui que o próprio Deus é o grande protagonista desta história. E, em se tratando do Deus revelado de forma mais plena na Sua graça em Cristo, só podíamos esperar abundância (cf. o *poli* grego; BJ e IBB: "grande misericórdia"). A operação da graça[28] manifestada de forma sem par na ressurreição de Jesus resulta em algo concreto na vida dos eleitos: um *novo nascimento*. Este, por um lado, é resultado da efetivação dessa salvação (considerando-se como conseqüência dela). Por outro lado, é a própria concretização da salvação (como sua evidência presente). Ainda por outro lado, ele é tão somente o primeiro passo (em termos da experiência da pessoa) para se chegar a alcançar tal salvação que, em última análise, se encontra ainda no futuro (o que é indicado aqui pelo termo esperança).

Assim, o novo nascimento é decorrência da ressurreição de Jesus Cristo. Ele é possível porque esta foi possível; é o mesmo poder que atua em ambos.[29] Derivar *o conceito neotestamentário do novo nascimento* das antigas religiões de mistério, como tem sido postulado com alguma fre-

---

27. A confissão da segunda das Dezoito Bênçãos da sinagoga, "fazes viver os mortos", encontra assim a sua atestação mais concreta e poderosa.
28. *Eleos* aqui é praticamente sinônimo de *charis* (graça), por uma retração comum ao *hésed* hebraico (Goppelt).
29. "A ressurreição de Cristo é, portanto, garantia da vida futura também para os crentes; mais ainda, é o começo dela" (Schelkle).

qüência,[30] não parece tão provável assim. A semelhança de terminologia não representa automaticamente uma compreensão nos mesmos moldes. Além do mais, a idéia não é realmente tão freqüente nas religiões místicas, como já se chegou a acreditar.[31] O mais provável mesmo é que uma idéia comum no judaísmo (especialmente no que diz respeito ao batismo de prosélitos, mas também com relação à esperança geral da ressurreição)[32] recebeu um conteúdo bem específico a partir da experiência cristã,[33] expressando-se, por sua vez, nos termos do mundo judaico e helenístico ao redor.[34]

Deus, então, é louvado pela *regeneração* que operou tanto no autor como nos leitores (cf. o *nos*). Uma série de preposições gregas explicita alguns aspectos importantes deste evento. Primeiramente, ele está de acordo com o conhecido caráter de Deus (isso é expresso pelo uso de *kata*, "segundo", "de conformidade com"). O elemento específico do caráter de Deus aqui mencionado é a sua misericórdia. Em segundo lugar, é-nos dito, sobre o novo nascimento, que ele visa criar nos leitores uma viva esperança (cf. a preposição "para" [gr. *eis*], que define propósito). Em terceiro lugar, o meio que Deus usou para isso (a preposição é *dia*, "mediante") foi a ressurreição de Jesus. O novo nascimento, assim, tem a virtude de criar naqueles que o experimentam *uma viva esperança*.

---

30. Cf. A. Ringwald, *NDITNT* 3, p. 243. Autores e textos podem ser encontrados em F. Buechsel, *TDNT* 1, 681-89; F. Buechsel K. H. Rengstorf, *TDNT* 1, pp. 665-75.
31. Cf. a obra já clássica de G. Wagner, *Das Religionsgeschichtliche Problem von Roemerbrief 6, 1-11* (Zurique, 1962). Antes dele, já R. Buechsel, no *TDNT* 1, pp. 673-75, fez críticas bem fundadas à tese da apropriação, por parte dos escritores do NT [especialmente Paulo e 1 Pe] de um conceito das religiões místicas que grassavam no mundo helênico. A análise de Buechsel é particularmente elucidadora quanto a toda uma metodologia lingüística que, no passado, teve muita influência na interpretação da Bíblia. O tom geral do artigo é de franca rejeição a essa tese.
32. Billerbeck cita vários textos rabínicos nesse sentido (II, 421ss.; III, 840 ss.).
33. Cf. também as conclusões de Buechsel, *art. cit.*, p. 675.
34. Assim também Ringwald, *art. cit.*, p. 247. Mesmo que admitamos que a origem do termo se encontre nos cultos de mistério, como o fazem Barth, Schelkle e outros, com isso ainda fica por explicar o seu uso concreto na pregação do cristianismo primitivo. A aceitação do termo aí, como bem expressa Barth, "procede, por um lado, da compreensibilidade do termo nos meios helênicos; e, por outro lado, do fato de que, com o termo do nascer de novo, era possível exprimir o rompimento radical entre então e agora, e com isso a magnitude da dádiva salvífica".

Goppelt entende *esperança* aqui como elemento objetivo, equivalente a "aquilo que é esperado" (ou seja, o objeto da esperança); no caso, a *herança* descrita no v. 4. Não se pode, de fato, negar essa possibilidade, mas o adjetivo especificador *viva* (gr. *zōsan*) nos levaria a pelo menos incluir a experiência subjetiva de uma vida que tem novas perspectivas de futuro abertas à sua frente. Viva esperança, num sentido bíblico, é uma esperança sempre renovada, pela confiança no poder e na confiabilidade daquele que a motivou (um sentido conforme a Rm 5.5, ecoando Is 49.23).

4. O propósito ou alvo final do novo nascimento é outra vez definido, desta feita em termos de uma *herança* (gr. *klēronomia*). Aparentemente, então, "esperança" e "herança" são entendidos aqui como sinônimos, ou pelo menos como grandezas de conteúdo equivalente. A *herança* é caracterizada pelo uso de uma série de três adjetivos gregos, todos marcados pelo prefixo diferenciador *a-* (*a-ftarton, a-mianton, a-maranton*); traduzidos em ARA por "incorruptível, sem mácula, imarcescível"). O propósito, sem dúvida, é ressaltar a singularidade e a incomparabilidade da herança.

Assim, a esperança mencionada recebe um conteúdo que é descrito aqui em termos que lembram a ancestral promessa de Deus ao povo eleito do Antigo Testamento: a promessa da terra. *Klēronomia* tornou-se, neste sentido, um termo quase técnico entre os judeus (sendo que a palavra grega foi divulgada com esse sentido específico pelo constante uso na Septuaginta.) Já na Bíblia grega, porém, a palavra começa a ganhar também um sentido mais amplo de "salvação",[35] o que J. Eichler chama de "tendência escatológica" já presente no AT. [36] Com isso, ela vai perdendo aquele marco de espacialidade contido na promessa da terra de Canaã. No NT, posteriormente, é essa tendência escatológica que se impõe, no uso do termo.[37] Aqui em 1 Pedro, sem dúvida, ele é usado com um sentido que chegou a quase ser técnico, representando a salvação escatológica, com tudo que ela implica.

---

35. Cf. entre outros, o dicionário de Bauer; ver também o *Léxico*, p. 117.
36. *NDITNT* 2, p. 369.
37. "Quando Jesus, em seu estado de humilhação terrena, descreve a si mesmo como *uios kai kleronomos* (filho e herdeiro), o conceito do Reino de Deus e da herança é liberto de toda limitação e qualificação terrena. O reino, ou a heran-

Esta herança não é definida como uma espécie de utopia futura, mas como tendo já sua existência (embora, por enquanto, esta se limite aos *céus*). Isso nos dá uma chave, mostrando que o autor está trabalhando com categorias espirituais. *Reservada*, (gr. *tetērēmenēn*; ARC, "guardada") no tempo perfeito, talvez encerre a idéia de "estar sob custódia", até o dia de ser revelada (do que se fala no v. 5). *Para vós outros*, num contexto como este, serve para ressaltar a dignidade e a importância dos leitores, o que se encaixa bem ao tom de incentivo e encorajamento que perpassa toda a carta.[38] A herança é definida, então, pelo uso de três adjetivos com *a-* privativo, como já vimos. Como a herança é celeste, pertencente ao novo *éon*, fica difícil defini-la. O que o "escaton" [a glorificação do fim dos tempos] traz, na verdade, só pode ser definido aqui de dentro do mundo *via negationis* (Goppelt), ou seja, dizendo o que ela *não* é, em comparação com toda outra herança que se possa receber aqui no mundo.[39] Para guardar a correspondência com o estilo grego (um adorno literário que tem muitos paralelos no uso da época), a melhor tradução em português é a que mantém um prefixo privativo como "in" (cf. IBB: "incorruptível, incontaminável e imarcescível", ou ainda BJ, que no segundo termo tem "imaculável"). *Aftharton*, *incorruptível*, tem o sentido básico de "algo que não perece, não apodrece, não se deteriora", em contraposição ao que é *fthartos*, "corruptível" (cf. Ef 4.22, onde se fala do homem natural "se corrompendo", ou seja, degenerando até finalmente morrer). *Amianton*, *sem mácula*, é algo absolutamente limpo, sem qualquer tipo de sujeira ou de contaminação que possa levar a uma posterior degeneração (um ideal que é bem descrito em Ap 21.4, que fala do mundo escatológico que, graças à presença do próprio Deus entre os homens (v. 3) não conhece qualquer tipo de imperfeição, no sentido da fragilidade humana e deste mundo presente). *Amaranton* é traduzido em

---

ça, é o novo mundo no qual Deus reina absoluto e supremo" (W. Foerster, TDNT 3, p. 782). Não se deve, contudo, espiritualizar demasiadamente a idéia e seu conteúdo, pois a bem-aventurança fala de herdar *a terra* (Mt 5.5). Ultimamente, os teólogos da libertação e outros têm-nos feito ver isso de novo, e as implicações que daí advêm. E não há aí necessariamente uma contradição com o *nos céus*, de 1.4, pois lá se fala de onde a herança está depositada agora, e não do seu conteúdo.

38. O papiro 72, com mais alguns minúsculos, tem aqui *hemas* (nós) em lugar de *hymas* (vós). Por serem as duas palavras pronunciadas de forma praticamente idêntica, esse é um tipo de "confusão" bastante comum no NT grego. Só em 1 Pedro ela ocorre mais que uma vez (cf., p. ex., 1.3).
39. Conforme o falar de Jesus sobre os tesouros humanos, em Mt 6.19-20.

ARA por *imarcescível* (termo pouco usado hoje em português; talvez uma tradução mais comunicativa seria "inalterável", sentido inclusive sugerido pelo Novo Dicionário Aurélio); é praticamente sinônimo de *aftharton*. É uma palavra mais aplicada a coisas da natureza, representando na poesia "uma flor que nunca murcha nem perde a sua beleza". Selwyn tenta distinguir os três termos, aplicando-os, respectivamente, à vida como tal, à pureza ética e religiosa, e à natureza.[40] Sem dúvida, o Reino esperado relaciona as bênçãos e a perfeição da nova era a todas estas dimensões.[41]

Finalmente, devemos mencionar a relação entre o conceito de *herança*, do v. 4 e o do *novo nascimento*, do v. 3. O crente renasce para dentro de uma nova "família" (Ef 2.19), passando a estar para com Deus numa relação de filho (cf. Jo 1.12) e para com Jesus, de "irmão" (Rm 8.29). Grande é este mistério (como diria Paulo), mas o certo é que, diante de Deus, esta espécie de "novo estado civil" passa a ser legal, podendo-se compreender, a partir daí, o pensamento da herança (conforme a lógica de Rm 8.17: sendo filhos, logo somos herdeiros de Deus, coherdeiros com Cristo). O vínculo legal que aqui se tem em vista passa pelo processo a que chamamos de "adoção" (e que a teologia posteriormente elaborou). De uma ou outra forma, alguma coisa como essa está no fundo da discussão acerca de uma herança reservada aos crentes (se bem que a linguagem figurada não se sujeita a imposições assim tão lógicas).

5. Até o dia de entrarem na posse dessa herança, talvez muita água tenha de rolar na vida dos eleitos. Sua condição de forasteiros, e com isso "estranhos" a muitas das coisas que perfazem a vida neste mundo, certamente lhes criará ainda mais dificuldades no "viver o tempo que lhes resta na carne" (4.2). Face a isso, porém, contam com a constante presença de Deus ao seu lado, sendo *guardados pelo seu poder*.[42] *Frurumenus* (*guardados*) é praticamente um sinônimo de *tetērēmenēn* ("reserva-

40. Beare (cf. *Chave*) fala numa herança composta de imortalidade, pureza e beleza.
41. Segundo Kelly, o propósito do autor aqui é "enfatizar que a bênção que os batizados herdam é totalmente dessemelhante às posses humanas ordinárias: nem catástrofes, nem pecado humano, nem a transitoriedade da qual toda a ordem natural é presa podem afetá-la".
42. É difícil precisar aqui a força local da preposição *en*. Von Soden, p. ex. (cit. por Rienecker), diz que ela "desenha o poder de Deus como sendo um muro

da"), no v. 4 (ARC traduz ambas as palavras por "guardado").[43] Nesse jogo de palavras, como nota Goppelt, o autor quer mostrar que o poder e a proteção de Deus atuam tanto no sentido de preservar a salvação para os crentes como de preservá-los para a salvação. O *poder de Deus*[44] é uma expressão que entreabre um pouco as cortinas da esfera espiritual que, na cosmovisão bíblica, cerca e perpassa este mundo material em que vivemos, revelando a presença constante (ainda que muitas vezes despercebida) do Criador e Senhor do mundo, intervindo concretamente na história (elemento aqui indicado pelos dois fatos, primeiro e último na seqüência de 1.3-5: a ressurreição e a Sua nova intervenção direta no fim dos tempos).

Entre a ressurreição de Cristo e a Sua manifestação final no último tempo, o crente pode ter certeza do acompanhamento constante de Deus, mesmo que, às vezes, se torne difícil percebê-la concretamente. Este *poder*, contudo, não é autoritário e ditador, como muitas vezes o é o poder exercido por homens. Ele espera, da parte das pessoas, o exercício da *fé*.[45] Pela referência à fé, tão próxima à referência ao poder de Deus, temos aqui expresso novamente aquele aparente paradoxo da vida cristã no mundo. Parece que, efetivamente, tanto Deus como o homem têm a sua parcela de iniciativa no processo. É certo que a iniciativa primeira procede de Deus, mas, aparentemente, ela pode vir a ser desefetivada sem o concurso da resposta do homem.

---

protetor". Já Kelly insiste em que aqui esta preposição perdeu a força local, significando simplesmente "pelo".

43. "O verbo *frurein* pinta uma imagem muito efetiva: ele evoca a guarda de uma fortaleza por um regimento militar. Deus atenta vigilantemente pelos seus, que assim são aliviados por Ele de todas as suas preocupações (5.7)" (E. Cothenet, "Le Realisme de l'esperance chretiènne selon 1 Pierre", *NTS* 27 (1981), p. 565.
44. As leituras variantes (em ambos os casos em alguns poucos manuscritos) *en agape theu* ("no amor de Deus") e *dia pneumatos theu* ("pelo Espírito de Deus") revelam determinados momentos na história da transmissão e interpretação do texto onde se sentiu necessidade de substituir e explicar o termo *poder*, que é certamente a leitura original.
45. Essa *fé* é importante para o autor de 1 Pedro, e não deve ser contrastada com a *esperança*, como tentam fazê-lo alguns exegetas modernos (p. ex., Goppelt, que a partir daí procura traçar uma distinção entre a teologia de Paulo e 1 Pedro).

Pela terceira vez, dentro dos vv. 3-5, aparece uma oração com *eis* (para). De novo se fala do futuro que os crentes têm aberto diante de si, já antes indicado pelos termos *esperança* (v. 3) e *herança* (v. 4). Aqui, fala-se em *salvação*. Muito provavelmente o que está em vista são grandezas de mesmo conteúdo, ou pelo menos de idêntico ponto de referência.[46] Talvez possamos falar de uma espécie de abertura gradual no compasso dos conceitos, sendo então *salvação* o mais abrangente e completo dos três. No entanto, cada um tem os seus matizes próprios, dando assim uma coloração bastante intensa, quase poética, àquilo que é o objeto da fé dos leitores (aquilo que recebem pela fé). *Sōtēria* (salvação) é um conceito bastante amplo e dinâmico, e fundamental para uma compreensão correta do NT.[47] Em 1 Pedro, aparentemente, o termo é usado visando de forma particular a salvação no fim dos tempos,[48] ou seja, algo que na experiência ainda permanece como futuro.[49] Seria, então, o que num contexto de teologia cristã chamaríamos de "salvação plena"[50] (uma vez que em outros escritos bíblicos vemos a salvação já entendida como experiência presente). Também o autor da nossa carta dá evidências de que entende assim a experiência cristã, preferindo, no entanto, usar outros termos para descrever a experiência presente da salvação (embora em 3.21 um verbo da mesma raiz da palavra aqui usada apareça no tempo presente).

Esta salvação, já *preparada* ("nos céus", cf. o v. 4) aguarda o momento próprio para, finalmente, vir a ser revelada. É difícil dizer se a palavra *hetoimos* (preparada) aqui traz no seu bojo uma conotação de iminência (como aparentemente a entendem BJ e ARC: "prestes a revelar-se"). Certamente a expectativa escatológica daqueles dias era intensa, não se prevendo muita demora para a consumação final. A isso correspondem outras declarações dentro da nossa carta (como 4.2: "o tempo

---

46. Cf. também W. Foerster, *TDNT* 7, p. 995, que assinala que 1 Pedro usa uma impressionante variedade de expressões para designar a salvação futura (cf. a lista que ele traz na nota 133).
47. Temos em português um bom e sintético estudo de J. Schneider/C. Brown, no *NDITNT* 4, 108-19. Cf. ainda P. Bonnard, *VB* 389-93; G. Walters, *NDB*, 1464-69; S. H. Siedl/J. Kuerzinger, *DTB*, pp. 1035-42.
48. Como também observa J. Schneider, *art. cit.*, p. 118.
49. Goppelt a define, dentro de 1 Pedro, como "libertação de toda opressão (1.9) e a participação na glória prometida (1.10)".
50. Windisch usa a expressão "plenitude da salvação messiânica".

que vos resta", 4.7: "o fim de todas as cousas está próximo"; 4.17: "a ocasião de começar o juízo é chegada"). A salvação, então, está pronta *para revelar-se* (gr. *apokalifthēnai*, um aoristo passivo que, por assim dizer, remove qualquer possibilidade de que algo no mundo interfira nisso; o passivo esconde a intervenção direta de Deus).

O conceito de *revelação* é importante neste trecho da carta, onde ele aparece três vezes (nos vv. 5, 7, 12). A idéia básica é de alguma coisa que já existe e que, em dado momento, é mostrado a uma pessoa ou grupo, que podia ou não ter consciência anterior da sua existência (a palavra grega origina-se do movimento de tirar um véu de cima de alguma coisa, expondo-a). Tal revelação dar-se-á no último tempo. *Tempo* aqui é *kairōs*, palavra grega que aos poucos vai se incorporando ao uso corrente no português. Denota uma estimativa de tempo que não é determinada cronologicamente, sendo antes um tempo "certo" para que alguma coisa, que devia acontecer, aconteça. *No último tempo* (gr. *en kairō eschatō*) é uma expressão quase fixa na cristandade primitiva, denotando aqui não o "tempo do fim", no sentido neotestamentário de todo o período que vai da primeira até a segunda vinda de Cristo (e que já começou), mas especificamente o período final dessa época, o "fim do fim".[51]

2.2. *Sofrimentos e dificuldades no presente são provações para a fé* (1.6-9)

Pudemos ver, então, nos vv. 3-5, a seguinte organização interna: o autor louva a Deus, que, de conformidade com Seus atributos eternos, ressuscitou a Cristo e regenerou os Seus eleitos, no *passado*; coloca diante deles um *futuro* aberto e glorioso; e, no *presente*, os guarda, mediante a fé que eles têm nEle.[52]

---

51. Conforme também observa Goppelt. Mas, como enfatiza Von Soden (cit. por Rienecker), esse fim dos tempos já está aí, desde o aparecimento de Cristo; assim, o autor não está postergando esse momento, mas, pelo contrário, tranqüilizando os leitores: já não demora muito!
52. Como bem o expressa Edson Streck: "As palavras contidas em 1 Pe 1:3-9 lançam luz sobre o presente. Interpretam-no a partir de um fato que marcou o passado e, como tal, determina o presente: a ressurreição de Jesus... Interpretam-no a partir de um fato que marca o futuro e, como tal, também determina o presente: a herança que Deus reserva aos seus ... À luz desta promessa e de seu cumprimento, os problemas do presente são colocados em seus devidos lugares e são enfocados nas suas reais dimensões" (*PL* XI, p. 222).

Depois deste confortador vislumbre do tempo de Deus, o autor volta-se, agora, para o presente dos destinatários, marcado por uma situação de conflitos, e que ele interpreta como sendo provações para a fé.

6. O v. 6 começa com uma expressão cujo sentido exato tem sido objeto de bastante discussão. A maior dificuldade reside em saber a que se refere a expressão grega *en ho* (que ARA traduz por *nisso*, já interpretando). São várias as possibilidades; primeiramente, deve-se decidir entre uma referência a (a)alguma coisa que já foi dita ou (b)a algo que o autor dirá a partir de agora (ou seja, apontando para trás ou para a frente no texto da carta). Esta parece ser uma decisão razoavelmente fácil, pois a segunda possibilidade é pouco provável; sintaticamente, o período dos vv. 6-9 ficaria um tanto desarranjado. Além disso, o mais comum no grego é o uso dessa expressão retomando um tema já aparecido em contexto anterior. Tomada essa decisão, contudo, apresentam-se dentro dela ainda várias possibilidades de compreensão: a) *en ho* pode ser entendido como masculino, referindo-se então certamente a Deus, ou com menor probabilidade, a Jesus Cristo. Os dois nomes aparecem nos vv. 3-5. O sentido ficaria, então, "exultais em Deus", havendo uma retomada do pensamento do início do v. 3.: "bendito o Deus e Pai...; nele exultais..."; b) a segunda possibilidade é de que os termos se refiram à expressão *último tempo* (fim do v. 5). A favor disso está o argumento da contigüidade dentro do texto (*en ho* referindo-se, então, à última coisa dita anteriormente); c) finalmente, a expressão pode se referir a tudo que fora dito antes nos vv. 3-5, fazendo uma espécie de síntese contextual. Essa nos parece ser a melhor maneira de entender o fluxo do pensamento aqui. Talvez, inclusive, *en ho* se refira explicitamente à *salvação* mencionada no v. 5 (e que, como já vimos, resume todo o trecho, englobando os conceitos de novo nascimento, esperança, herança e revelação salvífica final). Isso confere, então, uma clara estrutura interna à perícope 1.3-12, pois o tema da salvação aparece novamente no fim da segunda subdivisão maior do trecho, no v. 9. Ali, ele forma novamente uma ligação com os vv. 10-12, como ocorre aqui entre os trechos 3-5 e 6-9. A versão de ARA aparentemente também entende dessa forma o começo do v. 6, que aqui estamos analisando (como o fazem igualmente BJ e BLH). IBB (claramente) e ARC (aparentemente) são ainda mais explícitos, relacionando *en ho* à *salvação*, como fazemos acima.

A segunda dificuldade do versículo está no modo de entender a

palavra gr. *agalliasthe*[53] (ARA: *exultais*). O foco da discussão está em se interpretar o termo como presente (o que seria mais normal) ou como um presente com sentido futuro (possível no grego[54]). Essa última possibilidade, que aparentemente tem o endosso de vários pais da igreja, é defendida por diversos comentaristas modernos. O argumento é que estaria em vista aqui o contraste entre a situação presente dos leitores (marcada por sofrimento) e o seu futuro glorioso, por ocasião da volta de Cristo. Isso estaria de acordo também com a seqüência de pensamento de Rm 8.18, e dentro de 1 Pedro pode ser reforçado pelo v. 4.13.[55] A primeira possibilidade mencionada, e que parece ser a mais natural, expõe um aparente paradoxo da experiência cristã, que é a convocação ao júbilo e a experiência que se tem dele em meio ao sofrimento.[56] O motivo da alegria, nesse caso, é que o sofrimento comprova o cuidado de Deus pelos crentes, bem como a Sua efetiva presença em meio deles, ainda que disciplinadora (cf. o pensamento de Hb 12.10,11). Mais ainda, ele representa uma possibilidade concreta de íntima identificação com Cristo, na experiência do sofrimento por causa da justiça (idéia que se encontra, aqui em 1 Pedro, em 4.13, 2.19; além disso, em 1 Ts 1.6; Rm 8.17; AT 5.41, etc.).

Como admite Bultmann,[57] é compreensível a hesitação entre as duas possibilidades de interpretação. Por um lado, o texto está no presente, e uma interpretação nestes termos é bastante comum no NT.[58] Por outro lado, também é incontestável que *agalliasis* (exultação) é um termo com claro perfil escatológico no NT, representando para os cristãos aquele tempo final em que "não haverá mais lágrima, nem luto, nem pranto, nem dor" (Ap 21.4). Possivelmente a melhor maneira de compreender o pensamento neste contexto seja juntar os dois elementos,

---

53. Textualmente, deve haver pouca dúvida quanto a ser esta a leitura correta, tanto aqui como no v. 8 (apesar do esforço de Selwyn por fundamentar a leitura *agalliasesthe*, no futuro, no v. 8).
54. Cf. BDF – embora eles mesmos não incluam aí o nosso texto. Temos que considerar ainda a possibilidade de se entender o verbo como imperativo (como o faz BJ), sendo a forma idêntica. Mas tal sentido fica um pouco deslocado no contexto, pois o trecho não tem características parenéticas, não sendo exortação.
55. Lá, no entanto, fala-se de alegria (o verbo gr. é *charein*) em meio ao sofrimento, contrastada com a alegria exultante (a mesma raiz de 1:6 e 1:8)no futuro.
56. O que não seria um tema novo, nem aqui nem no resto do NT. Cf., p.ex., 1 Pe 4.13; Rm 5.3-4; 2 Co 6:10, 8:2; Tg 1:2-4. Cf. também o dito de Jesus em Mt 5.11,12.
57. *TDNT* 1, p. 20.
58. Ver sobre isso o art. de E. Beyreuther, NDITNT 1, pp. 130-31.

presente e futuro. Já pudemos ver que o autor se entende como vivendo às vésperas do grande final da história, ou seja, são "os últimos dias". Sendo assim, pode-se detectar uma espécie de antecipação escatológica bastante acentuada. O "fogo ardente destinado a provar-vos" (4.12) já está apontando de forma muito realista para a presença do fim. Desta forma, a exultação já é experiência do presente, pela intuição do final feliz próximo, o tempo da plena posse da salvação. As marcas concretas da presença de Deus, em meio ao sofrimento, são evidências dessa salvação, e motivo de grande alegria (sendo o evangelho que eles receberam, ele próprio, sempre entendido como "boas novas de grande alegria", cf. Lc 2.10).

Dentro dessa perspectiva do tempo de Deus, essa alegria festiva que absorve o passado e aponta para o futuro torna-se sem dúvida uma realidade presente. O presente, com toda a sua gama de problemas e dificuldades (*várias provações*; gr. *poikilois peirasmois*, "todo tipo de provações"), por mais difícil que seja no momento, será sempre um breve tempo,[59] dentro dessa perspectiva. O autor do Apocalipse, imbuído da mesma convicção, ressalta essa certeza de forma simbólica, ao falar de uma "tribulação de dez dias" (um período determinado de tempo, com fim certo; Ap 2.10). Nesse tempo presente, muito provavelmente a alegria exultante dos crentes estará misturada à *tristeza* pelo sofrimento injusto. *Contristados* (gr. *lypēthentes*) aponta aqui para o sofrimento causado por pressões da sociedade ao redor (Goppelt). Os problemas eram causados por todo tipo de animosidade e segregação de que os cristãos eram vítimas, sendo marginalizados por vários mecanismos internos da própria sociedade em meio à qual viviam.

Neste versículo, há um senso aparente de que os problemas que os leitores estão enfrentando têm, de uma forma ou outra, relação com a vontade de Deus para eles. *Se necessário* (gr. *ei deon*) muitas vezes é usado no NT com esse sentido teológico implícito, podendo aqui ser não muito diferente de "se for da vontade de Deus" (3.17). Parece haver um senso da mão atuante de Deus, e mesmo do Seu poder (v. 5), por não permitir que as provações sejam maiores do que os ombros dos crentes (como se aprende em tese de 1 Co 10.13 e por um exemplo concreto no livro de Jó). Por outro lado, a expressão *ei deon* pode não significar

---

59. Não pode haver dúvida de que *oligon* ("pouco"), acompanhado, como aqui, pelo advérbio temporal *arti* ("agora") tem o sentido de "um curto espaço de tempo".

muito mais do que "visto que", como expressão de uma realidade conhecida, de algo que está se passando.[60] Os problemas são vistos aqui como *provações* (tradução melhor que a de BJ e ARC, "tentações", embora, psicologicamente, uma coisa possa levar à outra). O uso de *peirasmos* serve, assim, para colocar as experiências por que passam os leitores dentro do padrão geral da história da salvação, de que a opção livre do compromisso com Deus será testada para ver se realmente corresponde a uma decisão genuína. Saber que Deus está por trás de tudo leva, sem dúvida, a poder encarar tudo sob uma luz diferente.[61] "O renascido, o cristão, não está à mercê do destino, mas está resguardado no poder e na vontade de Deus."[62] Ainda mais porque, no seu sofrimento, os crentes podem reconhecer o sofrimento escatológico do povo de Deus, antes da sua derradeira libertação final.[63]

Devemos observar que 1 Pedro não entra aqui na discussão que se desenrola na carta de Tiago, sobre a origem das provações e tentações a que os cristãos estão submetidos (ver Tg 1.13-17). Lá, Tiago nega que estas provações venham de Deus, preferindo situá-las no impulso para o mal dentro do homem, e mais tarde nas pressões do mundo e, por trás de tudo, na ação do diabo (Tg 4.1-7). Isso, porém, não significa que ele não veja a mão de Deus por trás da situação. Fazendo uso de conceitos da dogmática da igreja posterior, talvez fosse apropriado falarmos aqui de reconhecimento de uma "vontade permissiva" mais do que de uma "vontade ativa" de Deus, uma vez que, por esta última (segundo Tg 1.17), só nos vêm coisas boas. Este reconhecimento tem igualmente implicações na maneira como os cristãos reagem diante da situação de injustiça e opressão no mundo, que não devem ser atribuídas a Deus, mas

---

60. Kelly, apoiando-se também em BDF, p. 372. Cf. ainda LaSor, 17.64ss. Uma confirmação adicional a este ponto poderia estar ainda no uso do aoristo *lypethentes*, apontando para circunstâncias concretas e (provavelmente) conhecidas.
61. "Não se trata meramente de que a nova ordem é iminente, mas sim de que ela é tão real, objeto de uma esperança tão viva, tão plenamente manifestada já agora aos crentes em Cristo, como a efetuar uma transformação na escala dos valores. Um sintoma disso é que os próprios sofrimentos tendem a parecer menos pesados" (Selwyn).
62. Breno Dietrich, *PL* III, pp. 23-24.
63. O termo *lypē*, dentro desse contexto, tem sem dúvida uma conotação escatológica, sendo o mesmo possível para *oligon arti*. Cf. Selwyn, "as lypai e *peirasmoi* dos leitores de S. Pedro são, assim, parte de um padrão escatológico que agora está se desenrolando à vista".

ao mal e ao impulso para o mal no próprio homem. Assim, o imobilismo social, muitas vezes presente em círculos cristãos, em muitos casos por uma sincera atribuição a textos como estes, mostra-se infundado (e, julgado por outros textos bíblicos, de uma identificação maior com a causa dos oprimidos, mostra-se inclusive falso).

7. Numa oração final (com *hina*, ARA *para que*) descreve-se agora o porquê último das provações pelas quais os leitores estão passando. Elas são vistas como tendo um propósito purificador. A situação deles é comparada ao processo de purificação do ouro, quando este é separado das impurezas que o acompanham. O autor serve-se deste processo para destacar vividamente o que Deus tem em vista com os leitores, num plano mais elevado que o das coisas materiais (cf. as assertivas de valor no texto: o "valor" da vossa fé, "muito mais precioso"). O plano material, no qual o *ouro* é considerado a posse mais preciosa, é aqui descrito como *perecível* (em claro contraste com o que foi dito no v. 4 sobre a herança futura dos leitores, que é "imperecível"). A expressão *o valor da vossa fé, uma vez confirmado* é, no grego, *to dokimion tēs pisteōs* (IBB e ARC, mais literal: "a prova da vossa fé"; BJ: "a autenticidade comprovada da fé"). *Dokimion* pode ser um instrumento de testes ou de purificação (geralmente de metais; mas a palavra é também empregada metaforicamente) ou o teste em si, "prova" ou ainda o resultado final do teste, aquilo que nele resulta como aprovado (cf. *dokimazomenou*, ARA apurado). Este último é o sentido que lhe dão ARA e BJ, bem como a maior parte dos comentários modernos.

A figura ilustra, assim, não só o propósito da provação, mas também a sua necessidade.[64] O ouro, valiosíssimo, é no entanto *perecível* (gr. *apollymenou*, "que não dura para sempre"). A fé provada, em comparação com ele, é muito mais preciosa. Depois de ambos passarem pelo processo de purificação, a diferença de valor é enorme.[65] O ouro, além de não durar eternamente, sempre pode ser roubado ou perdido. A fé, por

---

64. "Através do fogo da tribulação todos os motivos secundários da fé têm que ser removidos, para que, afinal, a fé imatura possa tornar-se uma fé esclarecida e firme" (Goppelt).
65. Há vários exemplos na literatura antiga de como valores espirituais podiam ser tidos como mais preciosos do que o ouro. Cf. Platão, *República*, 336 E-7,8 (ed. Burnet, Oxford, 1902), só para dar um exemplo. Aí está em foco a justiça (*dikaiōsyne*), "coisa mais preciosa que grandes quantidades de ouro" (cf. a trad. de Sampaio Marinho, Publicações Europa-América, Mem Martins, p.18)

outro lado, garante o acesso a uma herança não sujeita às desgraças terrenas (cf. Mt 6.19-20).

Teria *fogo* aqui alguma dimensão teológica? Talvez seja num sentido como esse que a palavra é usada, por exemplo, ao se falar do "batismo com o Espírito Santo e com fogo" (Mt 3.11). Certo é que, no Apocalipse, o fogo é usado com símbolo de catástrofes que o mundo terá de suportar antes da vinda do fim. No mais, a palavra é usada com um sentido assim em 4.12, "o fogo ardente ... destinado a provar-nos". Com a alusão ao fogo, então, estaria se introduzindo ainda mais explicitamente a dimensão escatológica daquilo que está se passando com os leitores. A *provação* visa *aprovação* no dia do julgamento final, *na revelação de Jesus Cristo*. Retoma-se, assim, a expectativa do v. 5. A vinda de Cristo representará para os cristãos, agora marginalizados, uma inversão de sorte. No momento, podem estar recebendo afrontas, desprezo, insultos, todo tipo de discriminação. No dia de Cristo, porém, receberão *louvor, glória e honra*, termos que falam do novo *status* que terão publicamente nessa ocasião. Já agora eles o possuem diante de Deus e uns dos outros, mas os descrentes continuam a julgá-los pela escala mundana.

Redunde é *heurethē*, lit. "seja achado" (IBB e ARC: "se ache"; BJ: "alcance"), termo que indica aqui o resultado final da prova, talvez tendo em vista o juízo final (num pensamento similar ao de 1 Co 3.14). "Ao homem aprovado na fé é concedido por Deus aquilo que a Ele próprio pertence: "louvor", como reconhecimento de sua pertença a Deus; "glória", como participação na Sua natureza; e "honra" como aceitação por parte dEle" (Goppelt). O termo *revelação*, como vimos acima (v. 5), envolve a idéia de expectativa de parte dos crentes, levando seus olhos a se voltarem para o Senhor esperado.

8. A menção de *Jesus Cristo*, no fim do v. 7, determina o pensamento e o conteúdo do v. 8, que descreve a relação entre Jesus e os leitores (ou vice-versa). Em termos históricos, eles não foram contemporâneos dele, ou pelo menos não o conheceram pessoalmente (*não havendo visto*). Nem agora ainda é desta maneira que o conhecem (*não vendo*, no presente). A sua relação com Ele é descrita pelos termos *amais* e *crendo*, que são contrapostos à visão em termos materiais. Aparentemente é esse amor e essa fé que conseguem transformar tão radicalmente a perspectiva dos problemas que enfrentam. Essa transformação vai ao ponto de a tristeza (mencionada no v. 6) se tornar em exultação, em uma alegria impossível de expressar com palavras, marcada já pelo futuro que adentra este mundo (*alegria indizível e cheia de glória*).

No v. 8, temos a mesma discussão em torno de *agalliasthe* (*exul-*

tais), que já vimos no v. 6.[66] O melhor é ler o verbo como um presente, sempre lembrando que a exultação aqui está estreitamente ligada a uma perspectiva escatológica, numa espécie de começo antecipativo da alegria pela vinda iminente do Reino de Deus. São usados dois verbos distintos, nesse versículo, para exprimir a visão física. A diferença entre eles, se houver alguma, é tão sutil que ficaria difícil expressá-la em português. Por isso, todas as nossas versões traduzem ambos os verbos por "ver". O primeiro é *idontes* ("tendo visto") e o segundo é *horōntes* ("vendo"), dois particípios, um no aoristo (passado) e o outro no presente. Junto a eles, especificando-os, vão as duas palavras gregas referentes a "não" (ambas com uma só tradução em português). É difícil dizer se a distinção entre *ouk* e *mē*[67] teria uma função especial aqui, sendo, então, mais do que um mero recurso literário. *Não havendo visto* é considerado geralmente como uma expressão indicadora de um testemunho ocular (ou seja, "vocês não viram como eu pude ver") até por alguns que não aceitam uma autoria apostólica da carta.[68] Os leitores não tinham visto a Jesus, nem agora ainda o vêem. Sua relação com Ele atualmente é espiritual, até que, por fim, na Sua revelação, Ele se apresente aos olhos deles, quando finalmente poderão "vê-lo como ele é" (1 Jo 3.2). Agora, crêem nele, e o amam. *Amais* é tradução de *agapate* (muitos insistem em que esse termo grego é mais usado para denotar um amor não meramente humano ou sensual, o tipo de amor sacrificial demonstrado por Jesus).[69] A *fé* aparece aqui como o contraponto da visão física, do ver (como ocorre bastante no NT); este tema encontra a sua formulação mais contundente na palavra de Jesus a Tomé: "Bem-aventurados os que não viram, e creram" (Jo 20.29).

A *exultação*, que no v. 6 tinha como causa a salvação, agora concentra-se no próprio Salvador. Isso é o que torna o cristianismo diferen-

---

66. Há uma leitura variante pouco atestada, mas que tem sido preferida por alguns: *agalliate*, que seria a forma ativa do presente do verbo (eliminando ainda mais uma possibilidade de entendê-lo como futuro). Selwyn lê a palavra como presente no v. 6 e futuro aqui no 8. Sua conjectura é de que a leitura melhor aqui seria *agalliasesthe* (futuro), baseado em alguns manuscritos da Vulgata latina e na suposição de que alguns dos Pais tenham lido assim o texto. Ambas são pouco prováveis.
67. *Mē* seria o usual junto de particípios (BDF, 430).
68. Segundo BDF, há uma ênfase especial na declaração da primeira parte do versículo (430, 3).
69. Ver, quanto a isso, o *NDITNT* 1, pp. 193-204; C. S. Lewis, *Os Quatro Amores* (São Paulo: Ed. Mundo Cristão, 1984).

te: a atenção, o foco, não está em coisas ou ritos, mas numa pessoa, em Jesus Cristo. Ele é a salvação. A construção do versículo no grego é de uma simetria quase perfeita, dando um tom solene às palavras, como se o autor estivesse tentando dizer o indizível. *Indizível*, de fato, é a alegria que toma conta do crente ao contemplar o seu Senhor. Ela é revestida por alguma coisa sobrenatural, refletindo já um pouco da glória por vir (*dedoxasmenē*, "gloriosa", *cheia de glória*). É a alegria dos tempos vindouros, que fez sua entrada no mundo para não mais dele sair, até que toda tristeza seja finalmente eliminada na vinda do Reino. Ela começou com os acontecimentos que tiveram lugar naquelas pequenas aldeias das montanhas da Judéia, quando o próprio Deus "armou sua tenda" entre os homens (Jo 1.14), quando o nascimento de um menino foi saudado por coros de anjos como "uma boa nova de grande alegria" (Lc 2.10; cf. o tom geral dos primeiros dois capítulos de Lucas, que reflete bem a nota de exultação que impregna o trecho final do livro de Isaías, caps. 60-66, que fala da exultação messiânica que irromperia neste mundo quando da vinda do Reino de Deus).

9. O v. 9 complementa o pensamento do v. 8, com uma declaração participial que pode ser entendida de maneiras diferentes: a) como uma simples coordenada (assim ela parece ser entendida em ARA, ARC e IBB) ou b) como dando a base para a exultação expressa no versículo anterior (cf. BJ: "pois que alcançais o fim da vossa fé..."). Este último parece ser o sentido mais usual de construções assim no grego. Salvador e salvação formam, então, o motivo da alegria dos leitores. A Bíblia Vozes interpreta a segunda parte do v. 8 e o v. 9 como apontando para o futuro: "o que será para vós fonte de alegria inefável e gloriosa, depois de alcançardes a meta da vossa fé..." Dentro do que já vimos até aqui, isso seria limitar demasiadamente as palavras do autor (embora no v. 6 ela traduz a experiência da alegria como presente).

Fim é *telos*, palavra usada aqui no sentido clássico de "objetivo", "término lógico de um processo". A *fé* é uma grandeza que, no NT, tem início e fim. O início está no recebimento da mensagem do evangelho (cf. 1.12,22,25) e o fim, no dia em que ela se tornar visão concreta.[70] 1 Co-

70. Selwyn vê assim a relação da compreensão de fé em Paulo e em 1 Pedro, que poderia ajudar a entender o conceito aqui: "1 Pedro está colocado num estágio posterior; para Paulo, dirigindo-se aos gálatas [Gl 3:23], os judeus foram "guardados" debaixo da lei até que veio a fé; para Pedro, os cristãos são "guardados" através da fé até que venha a salvação.

ríntios 13 fala deste último aspecto, dando a entender que a fé e a esperança, elementos fundamentais ao cristianismo, têm função temporalmente determinada, ao contrário do amor, que é a essência da eternidade. Quando vier o que é perfeito (1 Co 13.10) já não será mais necessário o que é em parte, fragmentário, funcional. Como *telos* indica o fim, *komizomenoi* (*obtendo*; BJ e IBB: "alcançando") indica que se chegou ou está se chegando a tal fim, que se está alcançando o propósito.[71] O objetivo da fé, então, é a *salvação das almas*. O termo *psichōn*, traduzido uniformemente em nossas versões por *almas*, tem sido discutido quanto ao que de fato designa. Em 1 Pedro, ele aparece 6 vezes. Em pelo menos 3 delas, o sentido parece ser "a parte espiritual da pessoa" (1.22; 2.11; 2.25). Das outras duas além da nossa aqui, 4.19 talvez pudesse ter o sentido acima, ao passo que em 3.20 fica claro que o termo é sinônimo de "pessoa" como tal. Goppelt prefere entender o termo como "pessoa" tanto no nosso texto como em 3.20 e 4.19, ao passo que nas outras três passagens ele significaria "aquilo que governa a conduta" de alguém. Dautzenberg[72] deriva o uso de *psichōn* aqui da tradição apocalíptica judaica, concluindo que ele é um equivalente de "pessoa", "vida",[73] significando então "a salvação do vosso ser" ou simplesmente "a vossa salvação", sem pensar numa "alma" salva às expensas do corpo.

2.3. *Salvação hoje: cumprimento da palavra profética de ontem* (1.10-12)

No fim deste primeiro trecho da carta (1.3-12), caracterizado pelo louvor a Deus pela salvação por Ele trazida e oferecida, é ressaltado mais uma vez o momento histórico em que vivem os leitores. Momento de tensões e conflitos (1.6), mas momento de profunda significação histórica, dentro dos desígnios de Deus. "O trecho 10-12 traz para dentro do contexto a pergunta sobre em que sentido a salvação, até agora anunciada como futuro (vv. 5,7,9), já está presente como cumprimento" (Goppelt). A salvação foi o tema de pesquisa dos profetas de ontem, que dela falaram sem saberem ao certo (e querendo ansiosamente saber) quando

---

71. O verbo está no presente, colocando-se mais uma vez a questão presente/futuro. Temos entendido todo esse trecho como traduzindo uma escatologia já presente e em processo de consumação.
72. G. Dautzenberg, "Soteria psichon (I Petr. 1:9)" em *Biblische Zeitschrift (Neue Folge)*, 8 (1964), pp. 262-76.
73. Cf. também E. Schweizer, *TDNT* 9, p. 652. Também BJ, na nota "f" da p. 1583: "das almas, isto é, das suas pessoas".

realmente aconteceria. Hoje, no anúncio do evangelho da salvação, todos podem saber que esse tempo chegou. A situação das comunidades cristãs, então, é qualificada escatologicamente, ou seja, eles têm o privilégio de estarem vivendo no tempo do cumprimento das promessas antigas.

10. Não só as comunidades aqui focalizadas buscam a salvação e meditam sobre ela e suas implicações para o dia-a-dia. Tal também se deu com *os profetas*. Não se define mais claramente quem são estes. O mais lógico seria pensar nos profetas do Antigo Testamento, embora alguns vejam aqui os profetas do cristianismo primitivo (nesse caso, até contemporâneos dos leitores). As indicações de tempo contidas nos vv. 10-12, contudo, apontam quase inequivocamente para os tempos do AT (v. 11: "dando de antemão testemunho sobre os sofrimentos de Cristo", i.é, profetizando acerca dos sofrimentos do Messias; v. 12: "agora", dando a entender duas épocas distintas e separadas no tempo). Nesse caso, temos aqui uma passagem muito eloqüente sobre a unidade e a continuidade entre AT e NT. Aquilo que lá havia sido buscado e anunciado, cumpre-se aqui. *Indagaram* e *inquiriram* são termos que refletem um aspecto da atividade de (pelo menos de alguns) profetas que às vezes não chama tanto a atenção. De tanto enfatizarmos o seu ministério em termos de atividade extática, às vezes perdemos de vista esta "rotina mais pé-no-chão" do profeta. *Exezētesan* e *exēraunēsan* são quase sinônimos, ambas as palavras implicando num considerável esforço intelectual, uma pesquisa diligente, uma análise atenta de fatos ou de escritos, visando chegar a alguma conclusão lógica. Essa reflexão poderia se dar, no caso dos profetas, em torno de palavras reveladas a eles próprios (ou atos simbólicos que eles fossem executar) ou ainda a palavras ou textos de outros profetas (como temos um caso explícito em Dn 9.2).

O conteúdo da pregação dos profetas é aqui descrito como *graça*. É grandemente provável que *charis* aqui remonte ao termo hebraico *hesed*, como vimos acima. *Hesed* é o amor do pacto, a graça doadora que vem da fidelidade de Deus ao pacto com Seu povo (também os membros do povo são chamados a ter *hesed* uns com os outros). Grande parte da pregação nos livros proféticos do AT são mensagens de repreensão ou de juízo, mas é digno de nota que a tônica da graça posterior, ou graça apesar de tudo e no fim de tudo, quase sempre aparece. 1 Pedro resume, assim, a pregação profética como constituindo-se na *graça a vós outros destinada*. Quer dizer, as comunidades cristãs estão vivendo no tempo em que essa graça anunciada se cumpre; os próprios profetas não sabiam bem ao certo quando seria esse tempo, e bem que procuraram saber. Há uma nota clara de encorajamento aqui. Os profetas eram tidos em alta

conta no meio do povo de Deus, e os membros da igreja são agora colocados num *status* ainda mais elevado: os profetas foram seus servos, ministraram o que era destinado a eles. Pastoralmente, esse é um dado importante aqui, dentro da situação em que viviam os leitores.

11. Parece que agora a graça mencionada antes é definida com relação a Cristo, de quem aqui se fala. Duas etapas da experiência de Jesus representariam, assim, dois "estágios" da manifestação dessa graça:[74] primeiro, o Messias (Cristo) teria de sofrer; depois dos seus sofrimentos, seguir-se-ia a sua glória. A melhor maneira de se entender *ta eis Christon pathēmata* é como "os sofrimentos que são devidos ao Cristo", i.é, os sofrimentos pelos quais ele tem de passar (como um caminho sem alternativas).[75] A ordem temporal também é clara: primeiro isto, depois aquilo. Novamente, as implicações pastorais são evidentes: parece que essa é a ordem da experiência do povo de Deus. Ele está destinado à glória, mas o caminho passa pela experiência do sofrimento. Estar nesse caminho, portanto, significa estar no caminho trilhado por Cristo, e que leva à glória.[76]

Estas coisas foram indicadas aos profetas pelo Espírito de Cristo. Este é certamente o Espírito Santo, do v. 12, em sua atividade anterior ao Pentecoste. O Espírito inspirava a profecia, a palavra do Senhor aos profetas era dada por meio dele (cf. 2 Pe 1.20,21, que reflete o que, inquestionavelmente, era a crença do cristianismo primitivo com respeito à mensagem profética). Falando dele como o Espírito *de Cristo,* parece que o autor também pressupõe uma atividade de Jesus já antes da Sua existência terrena (o que igualmente parece ser parte da fé da igreja primitiva). Paulo chega a ver Cristo como acompanhando o povo escolhido em sua jornada pelo deserto, entre o Egito e a Terra Prometida (1 Co 10.4).

---

74. Lucas 24:26, falando das palavras dos profetas sobre o Messias, faz a mesma divisão: "que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória".
75. Interpretar a frase aqui como querendo dizer "os sofrimentos do caminho de Cristo" (Selwyn), referindo-se então à experiência dos cristãos, pode ter até um sentido existencial profundo (e que cremos estar contido no texto); mas é quase certo que não era isso, em primeiro lugar, que o autor tinha em mente.
76. É bastante possível que a seqüência dos eventos que se tem em vista aqui seja a mesma de 1 Co 15:3, 4, como uma espécie de síntese do kerygma primitivo. As *glórias* aqui, contudo, possivelmente vão além da ressurreição, incluindo na sua mirada a ascensão e entronização de Cristo, até a *parusia* e reinado eterno do Messias. É sugestivo, quanto a isso, que tanto *sofrimentos* como *glórias* estejam no plural.

João provavelmente vai ainda mais longe, na sua identificação do Cristo com a palavra que já estava presente no início da criação. Isso tudo demonstra que a história do Antigo Testamento era lida, entre os primeiros cristãos, na consciência de que Cristo ali se fazia presente, sendo o fim último da mesma.

Ao dizer que o Espírito *neles estava*,[77] o autor vê a influência do Espírito sobre os profetas como algo um pouco mais efetivo e duradouro do que ocasionais experiências extáticas. Ele estava neles também quando refletiam e tentavam entender os "sinais dos tempos" e as coisas que lhes eram comunicadas pelo próprio Espírito. Empenhavam-se[78] por saber em que tempo tais coisas haveriam de se concretizar (naturalmente, a partir do seu anseio por que elas se concretizassem). *Qual a ocasião ou quais as circunstâncias oportunas* é tradução de *eis tina ē poion kairon*, sendo que a palavra definidora aí é *kairon*. Sobre essa palavra já falamos no v. 5, vendo que ela se refere a um tempo específico para determinada coisa acontecer. A questão de quando essas coisas haveriam de acontecer sempre foi primordial também no judaísmo posterior ao AT. Para quem valem as promessas, qual será a geração que as verá acontecer? A expectativa messiânica era forte, especialmente nas camadas piedosas e em meio ao povo comum.

12. O autor aqui assume a resposta uníssona que o cristianismo primitivo deu a esta pergunta: as promessas são *pro nobis*, para nós.[79] *Para vós outros* naturalmente não exclui o autor, mas pretende ser novamente uma declaração da dignidade dos leitores. O pensamento é levado adiante agora, quando se diz que os próprios profetas chegaram em algum tempo a ter consciência de que o cumprimento da sua mensagem dar-se-ia numa geração futura.[80] Isso *lhes havia sido revelado* (a terceira

---

77. Cf. também o uso do imperfeito de *delō*, "indicar".
78. *Eraunontes* (ARA: investigando atentamente) é uma palavra correlata de *exeraunesan*, v. 10. Um bom exemplo do que o autor procura exprimir aqui se encontra no livro de Daniel, onde percebemos o esforço do profeta para penetrar naquilo que lhe foi revelado (p. ex., Dn 8:27 e 12.8). O mesmo profeta, como já vimos, também é um exemplo de tentativa de elucidação de revelações por meio de outros escritos proféticos (no caso, Jeremias; Dn 9.2).
79. Podemos falar assim, com justeza, do *pro nobis* como chave hermenêutica dos primeiros cristãos, na sua leitura do Antigo Testamento (Barth).
80. Esse é um dado importante para uma hermenêutica profética. Essa consciência

vez que aparece o termo *apokalypto* ou algum derivado no trecho de 1.3-12; cf. os vv. 5 e 7). Trata-se aqui de um passivo divino (Deus, ou o Espírito, é o revelador). A palavra *ministravam* é *diēkonoun*, de onde vem *diakonia*, que se tornou um termo técnico de serviço na igreja primitiva. "Assim, há uma insinuação aqui de que a profecia (na verdade, o AT como um todo) tem uma função de serviço em relação à revelação cristã" (Kelly). E eles serviam não a si próprios, mas seu ministério era para o povo de Deus do tempo messiânico (no qual o autor se situa confiantemente, bem como aos seus leitores).

Temos, assim, um paralelo muito claro entre os vv. 11 e 12, entre a geração dos profetas e a da igreja, sim, entre o AT e o NT. O Espírito que toma a iniciativa de revelar ou anunciar é o mesmo; a mensagem é a mesma (lá como promessa, aqui como cumprimento). O paralelismo é intencional entre os primeiros receptores e divulgadores da mensagem, os profetas, e aqueles que agora a anunciam (ambos os grupos são colocados como que numa sucessão de ministério). O *evangelho* que fora pregado aos leitores engloba, então, a mensagem profética, junto com o seu cumprimento. Ele é a boa nova de que a salvação tão ansiosamente esperada é agora uma realidade, a partir da morte e ressurreição de Cristo (os "sofrimentos" e as "glórias" do v. 11).[81]

Tudo isso é tão impressionante que até os *anjos* no céu anseiam (*epithymusin*, ARA *anelam*, denotando grande desejo) por observar essas coisas mais de perto e mais atentamente. *Perscrutar* é *parakypsai*, que retrata alguém olhando atentamente de uma sacada, muito interessado no que se passa embaixo. Na literatura bíblica, os anjos são por vezes considerados superiores aos homens em sabedoria e capacidade, embora os homens sejam objetos do amor e da honra de Deus. A menção aqui do

---

de futuridade da intervenção de Deus, segundo 1 Pedro, era característica dos profetas. O cumprimento das suas previsões no seu próprio tempo é uma característica do profetismo que a exegese moderna tem demonstrado, mas esse elemento de futuridade não tem sido, às vezes, devidamente levado em conta.

81. Chamamos a atenção aqui às observações de José Porfírio Miranda, em *O Ser e o Messias* (São Paulo, Ed. Paulinas, 1982) sobre o fato de que o conteúdo do evangelho do reino era, em si, conhecido (para ele apontava o AT). O decisivo foi justamente o tempo do cumprimento. Quando Jesus anunciou que "o tempo se cumpriu, o reino chegou" (Mc 1.14-15), todos sabiam do que se tratava. A ênfase está em que essa é a geração do cumprimento. "A novidade não está no conteúdo da mensagem, mas no seu acontecer escatológico" (*op. cit.*, p. 79).

interesse deles pelo que está acontecendo na vida dos leitores encerra de modo muito apropriado todo esse trecho da carta, que, como vimos, está carregado de um tom de encorajamento, incentivo e acentuação da dignidade que os leitores têm aos olhos de Deus. Eles podem estar sendo ultrajados, desprezados e marginalizados dentro do seu contexto social, mas a coisa é muito diferente sob o ponto de vista de Deus.

3. O NOVO "STATUS" DOS CRISTÃOS E SUAS CONSEQÜÊNCIAS (1.13 - 2.10)

Após o louvor a Deus pelas bençãos da salvação, e todas as alocuções no indicativo dos vv. 3-12, começa agora uma seção com maior ênfase nos imperativos (uma seqüência habitual também em Paulo). "O indicativo testemunha do escatológico agir salvífico de Deus através da cruz ou, respectivamente, do batismo; o imperativo conclama a tomar posse dele por meio da fé, e deixá-lo tornar-se concreto e efetivo" (Goppelt). Na verdade, nesta seção da carta temos uma mistura de indicativos com imperativos exprimindo assim a existência cristã numa dialética de indicativo e imperativo, ou seja, ela é ao mesmo tempo afirmação e chamado. Este trecho "misto" estende-se até 2.10, compreendendo as seguintes partes:

a) 1.13-16(17), imperativo 1.(17)18-21, indicativo (o v. 17 faz a transição);

b) 1.22, imperativo; 1.23-25, indicativo;

c) 2.1-3(4-5), imperativo; 2.(4-5)6-10, indicativo. Depois disso, de 2.11 em diante, segue-se um longo trecho parenético, com ênfase clara no imperativo.

Podemos ver, pela estruturação do trecho 1.13-2.10, que a seqüência é construída de tal forma que as seções indicativas funcionam como fundamentação para as imperativas, quase como explicações do porquê de assim proceder; estas aludem sempre à mensagem da Escritura (implicitamente na primeira vez, e explicitamente nas duas últimas, com citações verbais do AT). Para efeito de análise, podemos então dividir o trecho nas seguintes partes (contendo cada uma um trecho imperativo e um indicativo): 1.13-21, 1.22-25 e 2.1-10.

Em termos de história das tradições, é bem possível que por trás dessa parte da carta (implicita ou explicitamente) esteja o ciclo de tradições do êxodo. Vários paralelos bastante sugestivos têm sido encontrados, dos quais podemos mencionar os seguintes:

1.13 – Ex 12.11 (lombos cingidos, atitude de prontidão)
1.14 – Ex 16.3 (conformar-se com os desejos de outrora)
1.18 – Ex 13.3 (resgatados da escravidão do viver antigo)
1.19 – Ex 12.5 (o sangue do cordeiro)
1.24s. – Is 40 (parte de Isaías que fala da volta do cativeiro como de um segundo êxodo)
2.9 – Ex 19.5s. (povo de propriedade exclusiva de Deus, reino de sacerdotes, nação santa – povo do pacto).

3.1. *Santidade adquirida deve ser santidade vivida* (1.13-21)

Em primeiro lugar, a salvação em Cristo deve conduzir à santidade. Na verdade, ela é doação de santidade, doação do Espírito de santidade (1.2), que deve agora se expressar concretamente em santidade vivida. O fundamento dela é a morte de Cristo na cruz (1.19), o sangue derramado para nos resgatar do modo de vida anterior, não-santo, fora da esfera divina. Temos, como vimos, um trecho imperativo de 13-17, seguido por afirmações no indicativo de 18-21, que expressivamente começa com "sabendo que...", dando assim o fundamento do imperativo chamado à santidade que precede.

13. Com *dio* (por isso) o autor indica que a exortação que ele começa a fazer fundamenta-se no conteúdo do trecho anterior, 1.3-12, ou seja, na dádiva graciosa da salvação em Cristo. O recebimento dessa salvação (que, ainda que seja somente pela fé, não é menos real e efetiva por causa disso) deve levar a uma conduta ajustada e compatível com ela.[82] O v. 13 apresenta três verbos, sendo dois no particípio presente e o terceiro no imperativo. Este último confere automaticamente uma força imperativa aos outros dois. O primeiro (cingindo) e o terceiro (esperais) estão no aoristo, o que dá uma natureza concreta e imediata ao que é pedido.

Cingindo o vosso entendimento é uma metáfora que, na época, seria imediatamente compreendida, mas que hoje requer alguma explicação. Literalmente o gr. diz "cingindo os lombos do vosso entendimento".

82. "Assim como em Paulo, também aqui a ética não é uma grandeza em si mesma, estando em indissolúvel relação com o agir de Deus. Sem novo nascimento, nenhuma nova obediência; sem esperança, nenhuma necessidade de comprovar a existência cristã" (Schrage).

"Cingir os lombos" é colocar o cinto, cingindo assim a túnica comprida e solta sobre o corpo, que era a vestimenta comum entre eles. Fazia-se isso para se ter maior mobilidade, normalmente antes de uma caminhada ou de se começar a trabalhar.[83] Esta imagem é modificada aqui pela aposição de "do vosso entendimento". O termo *dianoias* (*entendimento*) é um pouco diferente de *nous*, que normalmente é usado para expressar o que entendemos hoje por "mente". Ele denota mais a mentalidade, aquilo que a mente produz. "Cingir o entendimento" significa, então, "pensar nisso, e tirar as conclusões apropriadas"; e, ressaltando-se mais o cingir, "estar atento" (cf. a Bíblia Vozes: "estai com o espírito preparado"). A idéia, então, é: "tendo em mente o que foi dito, tirem as implicações para a vida" (sempre com insistência em que isso deve começar já).

O segundo verbo leva adiante o pensamento, mostrando concretamente uma coisa que deve acontecer na vida deles, a partir do anúncio de salvação que ouviram e receberam. *Sede sóbrios* é tradução de *nēfontes* (o particípio presente tendo força de imperativo; lit., "sendo sóbrios"). Usualmente, essa palavra designa alguém que não está embriagado. Num sentido mais amplo e figurado, como aqui, refere-se a "não estar embriagado por coisa alguma, estar no pleno domínio da sua capacidade racional",[84] fazendo assim um marcante contraste com as "paixões de antigamente" (v. 14).

Finalmente, o terceiro verbo, o principal, conduz a sentença a um clímax: *esperai*. o gr. *elpisate* é uma forma verbal de *elpis* (esperança), que, no v. 3, é descrito como a parte concreta da salvação já possuída pelos leitores. Por sua própria essência, no entanto, ela é apenas um elemento intermediário, agenciador daquilo que é esperado, que é a salvação

---

83. Para uma descrição mais detalhada, ver Barth. Um uso bíblico dessa imagem, que pode ajudar a visualizá-la, temos no elogio à mulher virtuosa, Pv 31.17. Temos também um uso figurado que pode lançar luz sobre o nosso texto em Ef 6.14: "cingindo-vos com a verdade".
84. *Nefontes* era um termo comum também no vocabulário religioso da época, onde designava (especialmente nas religiões de mistério) aqueles que estavam despertos para a obtenção da vida eterna, ao passo que aqueles completamente absorvidos com a vida presente eram considerados "embriagados". O pensamento, então, inclui aqui que os leitores são chamados a "guardar-se da intoxicação das coisas terrenas; verdadeira sobriedade consiste em ter os afetos 'colocados nas coisas do alto, não nas que são da terra' (Cl 3.1-2)" (Beare).
"*Nefein* consiste no reconhecimento da realidade, dada com a revelação de Deus, bem como no exercício dos ministérios que daí surgem, por meio de adoração, esperança, amor e luta. Trata-se, pois, de levar a sério a realidade de Deus" (Barth).

(já no v. 5 descrita como estando para revelar-se em sua plenitude). O verbo aqui é acompanhado por um advérbio, *teleiōs*,[85] que pode ser entendido de duas maneiras: a) dando intensidade ao verbo (assim o entende ARA, *esperai inteiramente*); b) indicando a atitude com que se deve viver essa esperança (com maturidade, como pessoas "aperfeiçoadas", cf. o uso de *teleioi*, em Tg 1:2-4). Embora ambas sejam possíveis, a primeira tem maiores probabilidades aqui no contexto.

O objeto da esperança é descrito como a *graça* que vos está sendo trazida. Vemos que *graça* (nos vv. 2 e 10 descrita como presente) funciona aqui como sinônimo da salvação final que se espera,[86] a escolha do termo refletindo o caráter de alteridade e de dom livre de que esta salvação se reveste. "Esta é a característica básica da existência cristã, construir a vida sobre a *charis*, e exatamente isto é a verdadeira sobriedade" (Barth). Tal graça *está sendo trazida* para os leitores. *Feromenēn*, um particípio presente, confere um claro sentido de iminência ao que se menciona a seguir, a *revelação de Jesus Cristo*. E não só de iminência, mas também de certeza. "Como a alva, sua vinda é certa" (Os 6.3) continua valendo para a expectativa da revelação futura do Messias. É comovente o contraste desta certeza com a indefinição da esperança humana sem Cristo, bem expressa por um dos nossos grandes poetas:

> Quando as estrelas surgem na tarde, surge a esperança...
> Toda alma triste no seu desgosto sonha um Messias:
> Quem sabe? o acaso, na sorte esquiva, traz a mudança...[87]

Retoma-se, assim o tema da expectativa escatológica (cf. os vv. 5,7), e de novo numa forma que indica que aquilo que está sendo esperado pode irromper a qualquer momento, tendo que se estar preparado para tanto. Considerando a seqüência de imagens deste versículo, somos

85. A palavra *teleios* está colocada, no texto grego, entre *nefontes* e *elpisate*, podendo em tese se referir a qualquer uma das duas. Referida à primeira, o sentido seria "vivam em perfeita sobriedade" (Beare). Geralmente, no grego, o advérbio qualifica o verbo que o segue; em 1 Pedro, no entanto, temos mais ocasiões (p. ex., 1.22; 2.19,23) em que ele se refere ao verbo precedente. As versões portuguesas, em sua maioria, referem *teleios* a *elpisate*, como fizemos aqui.

86. O termo é usado nesse sentido numa passagem bastante conhecida do Didaquê (escrito cristão do começo do 2º século), onde a comunidade ora: "venha a tua graça, e passe o presente mundo" (10.6). Vale mencionar ainda a interpretação encontrada principalmente entre os mais antigos (do que Lutero é um exemplo), de *graça* no sentido paulino, sendo a *revelação* o progressivo desvelamento de Cristo na alma dos crentes (cf. Rm 1.17).

87. Olavo Bilac, "Cantilena", em *Poesias* (Rio: Ediouro, s.d.), p. 220.

levados a pensar em termos de um vigia chamado a estar pronto e atento, pois a qualquer momento o que é esperado pode se descortinar no horizonte. Há uma interessante identidade de motivos entre o nosso texto e a parábola do servo vigilante (Lc 12.35ss; aparecem em comum o cingir-se, o estar atento e o não se embriagar). Pela proximidade do conteúdo, um bom paralelo se encontra também em 1 Ts 5.6-8.

14. O v. 14 pode ser lido como continuação do 13, ou como iniciando uma nova frase, que terá então seu complemento no v. 15. Isso porque ele não tem verbo principal, uma vez que *não vos amoldeis*, no original, é um particípio. No primeiro caso, teríamos então "esperai na graça... como filhos da obediência, não vos amoldando..." No segundo caso, temos o texto como aparece em ARA e em NA 26; nesse caso, o verbo que ocasiona toda a oração é "sede santos", do v. 15. Dentro da construção, o particípio tem força imperativa;[88] os leitores são exortados, ou incentivados, a procederem *como filhos da obediência.* Esta expressão é uma peculiaridade da língua hebraica, penetrando no grego quando ele é usado por pessoas de origem judaica, como parece ser o caso do autor de 1 Pedro. "Ser filho" de alguma coisa significa assumir ou ter essa coisa por característica pessoal. Ser filho da obediência, então, é caracterizar-se por levar uma vida que expresse *obediência* (gr. *kypakoē*), que aqui pode ser definida simplesmente como conformidade com a vontade revelada de Deus (cf. 1.2).

Depois da exortação positiva (o que fazer), vem agora uma exortação negativa (o que deixar de fazer): *não vos amoldeis às paixões que tínheis anteriormente...* Três coisas são ditas aqui. Primeiro: na sua vida, antes de conhecerem a Cristo e crerem no evangelho (certamente é este o significado de *proteron*, "anteriores") eles eram dominados por *paixões*[89]

---

88. Como nota Kelly, trata-se de uma reprodução da prática do hebraico rabínico, de usar particípios para expressar não ordens diretas, mas regras de conduta, ou mesmo preceitos religiosos. Essa problemática é analisada por D. Daube num apêndice ao comentário de Selwyn, pp. 468-89.

89. *Epithymia* pode eventualmente ter um sentido neutro e até positivo no NT, mas na maior parte das vezes o sentido é claramente negativo, referindo-se quase sempre aos excessos da sensualidade, com tudo que daí decorre. Goppelt define o termo como "a obstinação do homem, expressa nas mais variadas formas, por fazer uma vida por si próprio". Numa forma menos filosófica, Barth insiste em que o termo em 1 Pedro é sinônimo de "vícios dos pagãos (gentios)". O leque expresso em 4:1-3 talvez possa ajudar a captar o que está por trás dessa palavra.

(característica das paixões é que dominam a pessoa que as possui). Em segundo lugar, este tempo passado é definido como tempo *de ignorância.* Há um contraste marcado, talvez proposital, entre "ignorância", aqui, e "entendimento", no versículo anterior (no gr. soam muito parecidos, tendo a mesma desinência: *dianoia* e *agnoia*) Ou seja, quando vocês ignoravam a graça e a verdade, era compreensível que vivessem nas paixões, mas agora que receberam entendimento isso não é mais aceitável.[90] Terceiro, como uma elaboração do segundo ponto, eles são exortados a serem diferentes. *Me syschēmatizomenoi*, "não vos amoldando", poderia vulgarmente ser traduzido como "não entrando no esquema". Originalmente, a palavra significava assumir a forma de alguma coisa, a partir de um molde no qual se era encaixado. É usada nesse mesmo sentido em Rm 12.2, onde ARA traduz por "não vos conformeis" (com o presente século). Em 1 Pedro, então, continuando na linha acima, os cristãos são chamados a "mudar de esquema", a assumir o esquema de Deus (com tudo que isso implica). É um outro modo de dizer que a nova vida em Cristo, transformando a pessoa por dentro, deve se traduzir em novas expressões concretas de vida. Vemos, assim, que a segunda parte do versículo é uma variante da primeira, pois volta à questão da obediência, da conformidade com a vontade ou com o "esquema" de Deus.[91]

15. Lendo-se o v. 15 como continuação da frase anterior, a seqüência do pensamento fica: "não vos amoldeis às paixões... mas sede santos..." O *mas* (gr. *alla*) introduz então um contraste específico com a segunda parte do v. 14, num típico padrão "não isso, mas aquilo" (cf. ARA, pelo contrário).[92] *Segundo é santo aquele que vos chamou* é uma frase defectiva no gr., ficando completa ao se lhe acrescentar um verbo auxiliar (*estin*, "é"); ou então pode ser considerada sem verbo, ficando a tradução "segundo o santo que vos chamou".

---

90. Um paralelo bastante próximo é Ef 4:18: "obscurecidos de entendimento, alheios à vida de Deus por causa da ignorância em que vivem" (em Ef 2.1-3 esse tipo de vida é retratado como sendo a vida anterior dos crentes de Éfeso). At 17.30 fala dos "tempos da ignorância", tempo em que não se reconhecia Deus como Deus, cumprindo a Sua vontade.
91. Kelly detecta aqui mais sinais de uma tipologia do êxodo-batismo; em Lv 18:2-4, o povo de Deus é exortado a abandonar o modo de vida do Egito (= mundo pagão). Logo a seguir, como em 1 Pedro, vem um chamado à santidade (Lv 19).
92. "Não os erráticos impulsos do desejo, mas o caráter do próprio Deus é que deve inspirar e dirigir a conduta daqueles que Ele chamou para dentro da Sua comunhão" (Beare).

Dois pensamentos importantes estão aqui contidos. O primeiro, principal, é que *Deus é santo*. O termo *hagios* (aqui expressão do hebr. *qadosh*), quando se refere a Deus, conota primeiramente a idéia de ser separado, da Sua singularidade em relação a tudo o mais, a Sua distinção como sendo Aquele que é totalmente outro; e, em segundo lugar, a Sua perfeição moral.[93] Trata-se de um atributo fundamental para a compreensão do Deus das Escrituras judaico-cristãs. O segundo pensamento é de que este Deus santo *vos chamou* (estando envolvido neste *kaleo* toda a idéia da vida cristã como vocação a partir da graça de Deus). A simples relação interpessoal implicada nessa idéia já é uma concepção tremendamente significativa: o Deus santo vos chamou! O fato de *kalesanta* estar no aoristo provavelmente faz deste chamado um sinônimo de salvação, do início da vida de fé (reportando-se então ao novo nascimento, de 1.3).

Tornai-vos santos esclarece que aqui, com relação aos homens, o termo *santos* enfatiza mais o aspecto moral, o que é destacado pela aposição de *em todo o vosso procedimento* (*anastrofe* é o termo grego usado em referência à conduta de um modo geral).[94] Quando referida a pessoas, a idéia de santidade experimenta uma certa tensão interna. Na saudação (1.2; cf. também 2.9) o autor pode falar dos leitores como "santificados no Espírito". Esta é uma compreensão comum no cristianismo primitivo: os crentes são "santos" (basta uma olhada numa chave ou concordância para se ter uma idéia de quantas vezes o termo é usado nesse sentido no Novo Testamento; cf., por exemplo, as saudações das cartas: 1 Co 1.2; 2 Co 1.1; Ef 1.1; Fp 1.1; Cl 1.2). É uma questão de posição, de *status* diante de Deus, trata-se de uma "santidade adquirida" ou presenteada; somos santificados pela virtude da obra de Cristo em nosso favor. Isso está em linha com a noção do AT de que Deus confere santidade a tudo que apropria para Si mesmo (ver 2.9). Há, contudo, um outro ângulo em que a santificação ainda é vista como algo a ser alcançado. Aí está se falando da concretização na vida real, na existência histórica, daquilo que recebemos em Cristo, e que pode e deve se tornar realidade concreta em nossa vida, pela presença do Espírito santificador em nós e entre nós. Assim, justifica-se este conceito num contexto exortativo. Muito possivelmente este "tornar-se santo" inclui ambas as noções sobre

---

93. E. F. Harrison, *ISBE* 2, p. 725.
94. "*Anastrofe* é usado da atividade pública, da vida em relação aos outros" (Beare). Significativo pode ser também o uso de "tornai-vos" (gr. *genethete*), e não "sede" (gr. *este*), dando mais vigor ao chamado à "mobilização"; se o aoristo for ingressivo, ficaria também mais claro que se trata de um processo.

a santidade de que falamos acima: o elemento de separação, de distinção do profano, e o elemento ético ou moral, que aqui recebe a ênfase imediata. É óbvio que o primeiro não se dá em termos físicos; toda a carta pressupõe a presença ativa dos cristãos no mundo, sendo que esta é inclusive exortada a tornar-se realmente significativa.[95] Poderíamos dizer inclusive que a santificação no âmbito do concreto confirma e efetiva a santificação recebida pelo dom de Cristo. O fato de que ela não é um mero apêndice desta, ou a sua conseqüência automática (independente), é frisado pelo autor de Hebreus (12.14): "segui a paz com todos, e a santificação, *sem a qual ninguém verá o Senhor*" (o que é o mesmo que dizer "não será salvo") (cf., em nossa carta, todo o trecho de 2.11-3.12, que é significativamente uma seqüência do texto-chave 2.9-10). Poderia se dizer, com propriedade, que esse chamado à santificação resume em si as injunções éticas de toda 1 Pedro. A verdade de que nenhum aspecto da vida fica fora do seu alcance é finalmente reiterada pelo uso de *pasē*, *todo* o procedimento. O todo da existência humana deve estar sob o signo da "santificação do Espírito" (1.2).[96]

16. Essa exortação à santidade fundamenta-se na palavra de Deus. Este *gegraptai*, *está escrito*, tinha provavelmente, para os cristãos daquele tempo, um peso que hoje raramente sabemos avaliar. O apelo à palavra de Deus serve para ratificar com autoridade o que foi dito (o gr. *dioti*, *porque*, deixa claro que tal pensamento está em consonância com a Escritura, e que dela foi extraído). O apelo ao falar direto de Deus na Escritura também confere solenidade à demanda de santidade. A citação é de Lv 19.2 (cf. também 11.44s.), moldada textualmente pela LXX, a tradução grega do AT. Sendo "povo de Deus", "nação santa" (2.9s), os crentes são chamados, assim, a reproduzirem na sua vida o caráter do Deus santo que os chamou. Assim, a lógica é clara: "sede...porque eu sou..."[97]

---

95. "A santidade, então, não se manifesta numa esfera do religioso, abstraída do mundo, mas no dia-a-dia" (Goppelt).
96. "A santificação é o maior louvor que prestamos a Deus, não mediante palavras, mas através de ação, e é a finalidade mais sublime de nossa vida" (Schwank).
97. Como observa lucidamente Goppelt, o chamado à santificação no quotidiano está colocado, no contexto, significativamente entre o chamado à esperança na graça (1.13) e o chamado ao temor diante do Juiz (1.17); pois "a santidade encompassa ambos".

17. O v. 17 conclui a primeira seqüência de imperativos do nosso trecho, fazendo uma transição para uma seqüência de indicativos que segue. Começa com uma espécie de constatação (que também serve de lembrança aos leitores): eles podem chamar a Deus de *Pai*; efetivamente, eles o fazem, mas às vezes é bom alguém nos lembrar o que isso representa. O nome de Deus não é mencionado, segundo o costume judeu, preferindo-se designá-lO por um dos Seus "atributos"; aqui Ele é chamado de "Aquele que julga sem acepção de pessoas".

A designação de Deus como Pai já aparecera anteriormente (1.2,3), e representa para o cristianismo primitivo uma das maiores graças que acompanham a salvação em Cristo.[98] Assim Jesus se dirigia a Deus (Mc 14.36), e assim ensinou seus discípulos a que fizessem (Lc 11.2). Paulo, num texto importante como pano de fundo para o tema, fala da nossa adoção em Cristo como filhos de Deus (Gl 4.1-6). Por sermos filhos, o Espírito de Cristo, que o Pai colocou nos nossos corações, clama dentro de nós: "Aba, Pai!" No texto paralelo de Rm 8.14-16, Paulo efetivamente aplica a si e aos leitores esse privilégio, dizendo que por isso podemos nos dirigir a Deus como "Pai".

O que os leitores não podem esquecer, todavia, é que esse mesmo Deus, com o qual foram colocados em relação tão íntima, é também o Juiz, o Deus julgador da história, Aquele diante de quem todos terão que comparecer um dia, prestando contas do rumo que deram às suas vidas (At 17.31).[99] A realidade de que Deus julga a todos *segundo as obras de cada um* é tradição do Antigo Testamento e do judaísmo, e comum no cristianismo primitivo (conforme aparece explicitamente em Rm 2.6; 1 Co 3.13-15; 2 Co 11.15; 2 Tm 4.14; Ap 2.23; 18.6; 20.12,13; 22.12). Tal concepção está estreitamente vinculada com a idéia da responsabilidade pessoal do homem pelo que fizer de sua vida. O uso do tempo presente no gr. serve para trazer este senso de julgamento para mais perto dos leitores, dando mais força à exortação que segue. O juízo, então, terá como critério (é o que sugere a preposição gr. *katá*, "conforme", *segun-*

---

98. Isso tem sido enfatizado de novo na pesquisa, em obras como as de J. Jeremias, p. ex. Cf. *Teologia do Novo Testamento* (Paulinas, 1977), pp. 100-110, 273-308; também *A Mensagem Central do Novo Testamento* (Paulinas, 1977), pp. 11-36.
99. "No nome 'pai' é expressa a proximidade que inspira nos filhos confiança para com seu pai celeste. Esta proximidade, porém, é limitada e preservada de intimidade irreverente pela idéia do juiz. Justamente o pai é, ao mesmo tempo, o juiz: isso é acentuado aqui" (Barth).

do) o decurso da vida de cada um, a sua vida como um todo, a "obra da sua vida";[100] o gr. *to ergon* é singular (cf. ARC, IBB). Paulo talvez fosse complementar que será levada em conta a luz que cada um recebeu em sua vida, quanto à vontade de Deus, que certamente é o critério decisório (cf. Rm 2.11-16). Trata-se, de todos os modos, de um julgamento absolutamente imparcial. Isto é o que diz a expressão *sem acepção de pessoas* (que traduz uma só palavra gr., *aprosopolēmptōs*); a BJ o expressa bem: "julga com imparcialidade".

A simples intuição de se chegar um dia a estar na presença de alguém que julgará a nossa vida com critérios de justiça (como em toda a Bíblia se fala de Deus), e do qual nem um só dos nossos atos passa desapercebido, é certamente motivo de justificado temor. O apocalipse de João, reverberando imagens do AT, é muito vívido ao falar da sensação de terror que acompanha o fato de ser trazido à presença do justo Juiz (Ap 6.15-17; cf. Lc 23.30; Os 10.8). 1 Pedro, todavia, junta a esse temor uma dose de confiança com relação ao julgamento, mesmo sabendo que ele é duro (cf. 4.18). Isto porque o autor sabe (bem como os leitores a quem primeiro se dirigiu) que se encontra "aspergido pelo sangue de Jesus Cristo" (1.2), i.é, coberto pela virtude que há no sacrifício expiatório de Jesus na cruz. Mais tarde, ele dirá de uma bela maneira (retomando motivos do AT) que Jesus levou sobre a cruz todo o pecado humano, e o sangue lá derramado é bálsamo para as feridas da humanidade (2.24-25). Mas sabe também que isso não lhe garante automaticamente a salvação; necessária se faz agora uma vivência em fidelidade ao projeto salvífico de Deus, dentro de uma perspectiva da "polaridade de bondade e de seriedade de Deus, de confiança e temor" (Barth).

Segue-se, dentro de uma construção lógica (se, então...), uma exortação; "Cientes de tudo isso, *portai-vos* então *com temor*". O verbo vem da mesma raiz do substantivo mencionado no v. 15, e traduzido como *procedimento*; isto reforça a impressão de que a preocupação com o comportamento dos leitores é uma das molas mestras que propulsionam o

---

100. José Porfírio Miranda analisa com perspicácia e exemplar rigor metodológico o conceito de "obra", "boa obra" nos escritos joaninos, na obra citada acima, especialmente pp. 128-140. Sua insistência em que essa "obra da vida" seja medida pelo critério da identificação com a causa da justiça (e pensando-se concretamente naqueles que no mundo estão privados de justiça, todos os pobres e marginalizados) merece atenção. Dizer que esta "obra da vida" se relaciona ao reino e à vontade de Deus não terá, no final, um conteúdo muito diferente. E isso bem pode se aplicar ao nosso texto de 1 Pedro.

autor; é nisso que ele quer ajudá-los. *Temor* aqui é aquela reverência e respeito devidos a Deus de que tanto fala o AT (cf. BJ: "temor reverente"). No caso dos cristãos, *temor* não é uma sensação doentia de medo que historicamente veio a se associar à palavra *fobōs* e seus derivados; isso é dito claramente em 1 Jo 4.18 (uma passagem relevante para a discussão aqui, por se situar também num contexto de julgamento). Antes, o sentimento é de um sadio "assustar-se em vista do acerto de contas diante de Deus", sensação que "faz parte da consciência de realidade do cristão"; tal temor "é a necessária antítese dialética à esperança cristã" (Goppelt). O tempo de vida dos leitores, no qual a conduta de acordo com a vontade de Deus irá se concretizar histórica e irreversivelmente, é poeticamente descrito como *o tempo da vossa peregrinação.* Em 4.2, fala-se do "tempo que vos resta na carne". O termo *peregrinação* é no gr. *paroikia*, uma categoria também sociologicamente relevante para a compreensão da situação dos primeiros destinatários de 1 Pedro. Ver, quanto a isto, as pp. 28ss. da parte de Introdução ao comentário. O significado literal seria "estar fora de casa"; aqui o mais provável é que se refira à condição objetiva daqueles que são *paroikoi* (ver 2.11), estrangeiros residentes num lugar, perfazendo uma classe social destituída de muitos dos privilégios de um cidadão com plenos direitos. O termo tem sido compreendido numa dimensão mais figurada do mundo como o lugar de residência temporária dos cristãos; nesse sentido, ele ainda não perde o seu significado sociológico de uma classe marginalizada (ainda mais sendo cristãos, o que configura um duplo motivo de discriminação contra eles). Daí surgiu o termo "paróquia", hoje usado por algumas igrejas para designar determinada área como o conjunto dos membros da igreja naquela localidade. Talvez fosse bom para quem faz uso dele nesse sentido, a lembrança do que isso significava originalmente.

18. Começa efetivamente agora um trecho com verbos no indicativo que, apondo-se ao trecho anterior (13-17), funciona como fundamentador ou reforçador das razões que levam às exortações que o precederam. *NA 26* traz o texto 18-21 em estrutura poética, em quatro versos duplos. Junto com o v. 17, eles formam uma única longa sentença.[101] *Sa-*

101. Selwyn faz uma boa síntese do conteúdo desse trecho: "A reverência cristã descansa sobre o conhecimento da redenção, quatro aspectos da qual são enumerados: 1) o seu preço, na morte de Cristo (v.19); 2) sua origem transcendente (v.20); 3) a certificação dela na ressurreição de Cristo (v. 21); 4) o seu fruto, na fé e esperança da igreja (v. 21)".

bendo que (gr. *eidotes*) ressalta que a estrutura lógica dos vv. 17-21 é: "se... então... uma vez que...", ou seja, fato – agir conseqüente – fundamentação teórica. O termo indica que o que vai ser dito já é conhecido; funcionalmente, serve para ligar fatos na mente dos leitores e lembrar-lhes o fundamento teológico sobre o qual constroem a sua nova vida em Cristo. A importância dessa lembrança aparece em 2 Pedro (1.12-15; 3.1-2) e Judas (1.3,17).

O que é lembrado aos leitores é a sua *redenção* (resgate), e o preço que ela custou. Todo esse trecho (18-20) tem como pano de fundo duas imagens do Antigo Testamento: em primeiro lugar está o motivo de Isaías 53 (cântico do Servo de Deus); em segundo lugar, o motivo da páscoa e do cordeiro pascal (Ex 12). Provavelmente a tônica está na passagem do Servo, de Isaías 53, mediada na tradição cristã pelo dito de Jesus em Marcos 10.45: "o Filho do Homem veio para servir, e dar sua vida em resgate por muitos". Dentro de um uso livre, a essa figura associam-se motivos do sacrifício do cordeiro pascal.[102]

Primeiramente, é feita a constatação: *fostes resgatados*. Por trás dessa concepção há algumas suposições que devem ser entendidas, porque têm raízes bem profundas na concepção teológica da Bíblia como um todo. W. Mundle descreveu muito bem a situação básica (nos termos da condição humana que gera todo o processo descrito como "redenção"): "Sempre que os homens, por sua própria culpa ou através de algum poder superior, ficam submetidos ao controle de outra pessoa e perdem sua liberdade para implementar a sua vontade e as suas decisões, e quando os seus próprios recursos são inadequados para enfrentar aquele outro poder, podem obter de novo a sua liberdade somente mediante a intervenção de um terceiro".[103] Na concepção corrente na Bíblia, o homem, afastando-se de Deus, chegou a se tornar escravizado pelo pecado e pelas forças do mal, não tendo capacidade em si próprio para resistir a essa dominação interna e externa. Isso é o que, basicamente, desencadeia todo o processo de injustiça, de dominação e opressão que caracteriza a sociedade como um todo. As mentes mais sensíveis aos propósitos de Deus, sentindo esse aprisionamento dentro dos limites da condição humana, e a impotência para resolver as causas fundamentais do problema, chegam ao âmago do dilema humano clamando desesperados, como Paulo: "des-

---

102. Uma boa discussão sobre as imagens que estão por trás do nosso texto, e o limite do uso delas pelo autor, estão no comentário de Barth (pp. 41-42).
103. *NDITNT* 4, p. 80.

venturado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?" (Rm 7.24). E justamente aí entra a boa nova do evangelho: a chegada de um terceiro (Jesus Cristo) para promover, para toda a humanidade, a superação do dilema; isto aconteceu no Seu sacrifício, na Sua morte na cruz, de modo que se pode assim alegremente exclamar como o mesmo Paulo, ao conhecer essa nova realidade que invadiu o mundo: "Graças a Deus por Jesus Cristo!" (Rm 7.25).

Vários termos são usados no Novo Testamento para expressar essa intervenção libertadora de Deus. Aqui é usada uma forma do verbo *lytroomai*, que significa "resgatar", "redimir" por meio de um *lytrōn* (ou *antilytrōn*), "resgate", "preço de resgate".[104] No mundo helênico, era muito usado em referência à alforria de escravos, havendo todo um processo institucional de resgate sacramental, pelo qual o escravo podia adquirir sua liberdade. Na versão grega do AT, o verbo e seus derivados traduzem principalmente palavras das raízes hebraicas *gaal* e *pada*, que "tinham estreita associação com a idéia de libertar escravos e resgatar pessoas ou coisas", sendo usados assim "como os termos mais apropriados para descrever a libertação da escravidão, daqueles que tinham sido conquistados pelo Egito e depois pela Babilônia, e a recuperação por Deus, para ser Sua propriedade legal, do [que assim ficou designado] "povo da Sua possessão".[105] Este sentido teológico específico foi incorporado e define muito do uso dos termos no Novo Testamento, na maioria das vezes em que aparecem. Assim, o uso do aoristo passivo do verbo aponta inconfundivelmente para o ato redentor de Deus em Cristo. Nele, descortina-se a libertação do secular cativeiro da humanidade, cuja expressão aqui é o *fútil procedimento*, aquelas vaidade e ilusão sem sentido[106] que vão se perpetuando de geração a geração (*que vossos pais vos legaram*). *Patroparadotou* é "herdado", "legado dos pais"; como observa Goppelt, o termo "descreve 'sociologicamente'o que a tipologia Adão-Cristo, de Rm 5.12-21, expressa teologicamente". Pela terceira vez neste trecho aparece a palavra *anastrofē* (cf. 1.15,17), traduzida por *procedimento*; o sentido aqui é amplo, abarcando, em última instância, toda ex-

---

104. O "preço de soltura" pode ser designado por *lytron* (antilytron) ou por *timē* (cf. 1 Co 6.20); essa última lembra o adjetivo *timio* ("preciosos") do v. 19.
105. D. Hill, citado por C. Brown, *NDITNT* 4, p. 96.
106. "*Mataios* (fútil) completa a definição dada anteriormente nos termos *agnoia* (ignorância) e *epithymia* (paixão); já no gr. clássico o termo descreve aquilo que constrói um mundo de aparências, ao invés e contra a realidade, por isso, significa o falso, sem sentido, sem propósito" (Goppelt).

pressão anterior ou social da vida. Antes da redenção por Cristo, tudo era futilidade (cf. IBB: "vossa vã maneira de viver").

Em segundo lugar, o versículo descreve em termos negativos o preço do resgate, dizendo que ele não se deu *mediante cousas corruptíveis* (*fthartois* é o oposto de um dos adjetivos usados para descrever a herança dos crentes, em 1.4: "incorruptível"). Especialmente estão em vista *prata ou ouro*, que usualmente serviam para o pagamento de resgates no comércio. Há um desafio implícito nestas palavras, uma vez que é consenso que o ouro, por exemplo, tem tanto valor exatamente pela sua resistência à deterioração, sendo signo de estabilidade no mercado. Este mesmo desafio aparece vividamente em Tg 5.1-6, onde se diz do ouro que "enferruja" (cf. o dito de Jesus sobre o acúmulo de riquezas, em Mt 6.19-20). É bem possível que haja aqui uma reminiscência da passagem de Isaías 52.3, onde ao povo no cativeiro é dito: "sem dinheiro sereis resgatados" (LXX: *ou meta argyrio lytrothesesthe*). Em Cristo, essa promessa alcança uma grandeza definitiva.

19. Finalmente, o preço do resgate é agora descrito positivamente. Dinheiro não poderia comprá-lo (cf. a passagem altamente sugestiva de Sl 49.6-8); só o *precioso sangue... o sangue de Cristo*. Esta expressão descreve a morte de Cristo numa cruz, interpretada na linha de Mc 10.45, como já vimos; Jesus "deu sua vida em resgate por muitos". A imagem de fundo é a da legislação dos sacrifícios do Antigo Testamento, onde o pecado era expiado pela morte sacrificial de um animal (cf. principalmente Lv 4-5).[107] O mais comum (especialmente pensando-se no grande ritual do dia da expiação; Lv 16) era matar-se um *cordeiro*, que, para ser aceito, tinha de ser *sem defeito* (gr. *amōmou*) e *sem mácula* (gr. *aspilou*: os dois termos são virtualmente sinônimos, estando juntos aqui, provavelmente, para reforçar o fato de que só Jesus Cristo podia se situar nessa categoria e ser aceito para o sacrifício vicário). As exigências da lei levítica a esse respeito estão descritas em Lv 22.17-25. O Cordeiro de Deus (Jo 1.29), ao ser Ele próprio oferecido como sacrifício pelos pecados (pelos pecados de todo o mundo, 1 Jo 2.2), leva sobre Si definitivamente a culpa que pesa sobre a humanidade. Por efeito desse sacrifício, desse preço de resgate, somos "comprados" de volta para Deus (Ap 5.9,

---

107. Embora o pano de fundo pareça ser mais o ritual da páscoa, cf. Ex 12 (v. 5, sobre a exigência de que o cordeiro fosse "sem defeito"). Cristo como cordeiro pascal que foi morto era uma interpretação corrente (cf. 1 Co 5.7).

numa bela descrição do caráter universal dessa transação; cf. também Ap 7.9).

É digna de nota a nova referência ao ouro e seus limites (no v. 19; cf. 1.7). Talvez também o adjetivo *precioso* (ligado ao "sangue de Cristo") ressalte essa inversão de valores. Em virtude do estamento social de onde procedem, provavelmente a grande maioria daqueles a quem a carta foi primeiramente dirigida é pobre. Por causa da sua adesão a Cristo, talvez estejam ainda mais empobrecidos (cf. Hb 10.34, que parece fazer alusão a uma espoliação dos bens dos cristãos, e diante da qual eles não contam com recursos judiciais). Todavia, e não para arrefecer os ânimos no empenho por uma sociedade mais justa, a verdadeira e mais profunda medição dos valores tem de ser posta na perspectiva do eterno que irrompe em Cristo; na sua gratuidade, ele põe em cheque as nossas falsas perspectivas e valores.

20. Dentro da seqüência, os vv. 20-21 funcionam como explicação ligada à última palavra do versículo anterior, *Cristo*. A menção do sacrifício de Cristo parece ter trazido à lembrança do autor algo como uma confissão de fé, ou uma fórmula catequética, ou um hino do cristianismo primitivo, que leva às palavras que seguem, exaltando a Cristo e mostrando a Sua significação para os leitores. *Conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo*: como é traduzido aqui, isto parece mais referência ao *sangue* de Cristo do que à pessoa de Cristo; o que não é o caso (embora gramaticalmente seja possível). As outras versões portuguesas ou são ambíguas, ou esclarecem que isso se refere a *Cristo* (cf. ARC, que segue a ordem das palavras no gr.: "com o precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro... o qual..."; cf. também BJ).[108] *Cristo*, então era "pre-existente" (como o expressou a teologia posterior), sendo conhecido antes da criação, pensamento que é reforçado pelo prefixo gr. *pro*

108. Na interpretação alternativa, o *sangue de Cristo* "conhecido desde antes da criação", a mensagem seria de que a redenção por meio do sacrifício de Jesus na cruz já estava de alguma forma incluída nos eternos decretos de Deus (antes mesmo que o homem fosse criado e pudesse pecar). Estaríamos de novo colocados nos umbrais do mistério. Da parte do autor, a intenção estaria provavelmente no ressaltar a preciosidade (v. 19) do sangue derramado por Cristo, dentro dos propósitos eternos de Deus.

associado à preposição *pro.*[109] *Fundação do mundo* (gr. *katabolēs kosmou*) é uma maneira poética de falar da criação, ressaltando o aspecto da ação criadora (ordenada e pensada) de Deus.

O que era *conhecido* antes da criação foi *manifestado* agora, dentro do tempo.[110] A construção gr. é perfeitamente paralela, num esquema de contraposição que usa as partículas *men... de* (difícil de traduzir em português). Ao contrário do verbo anterior, que é um perfeito, *manifestado* é um aoristo no gr., dando uma marcante intensidade ao ponto na história em que Deus, "assumindo a forma de servo, tornou-se em semelhança de homens" (Fp 2.7). Ou, como o expressa o quarto evangelho, em que Deus "armou Sua tenda entre nós" (Jo 1.14); todos se referindo à encarnação de Deus em Jesus Cristo, momento chave da história do mundo e dos homens. Esse momento é descrito como *no fim dos tempos*. No v. 5, diz-se da salvação que "está preparada para revelar-se no último tempo"; ali, tempo é tradução de *kairōs* (estando em vista, então, o último dos "tempos especiais da intervenção de Deus na história"). Aqui, a palavra gr. é *chronōn*, que tem o significado de "tempo mensurável", aproximando-se mais do tempo cronológico, o passar normal do tempo. Enquanto em 1.5 fala-se de algo no futuro, aqui o acontecimento já é passado. Isto revela a compreensão do autor sobre o tempo e história: ele se entende vivendo "no fim dos tempos", ou seja, na última etapa da história. Isto confirma, em certa medida, o senso de iminência escatológica do qual temos falado. Já nos encontramos no período derradeiro da história, inaugurado na vinda de Deus ao mundo como pessoa humana, em Jesus Cristo, e confirmado por vários acontecimentos que se seguiram (do que se falará no v. 21). Há uma grande proximidade aqui com o sentimento de Paulo, que, escrevendo aos coríntios, fala de "nós outros, sobre quem os fins dos séculos têm chegado" (1 Co 10.11). Tal concepção é também

---

109. Como já notamos em 1.2, a *proginoskein* de Deus contém mais do que conhecimento, tendo um ingrediente ativo de "predeterminação"; pois "não se refere àquilo que outros fazem, mas àquilo que aconteceu por meio dEle próprio" (Goppelt). Como observa, porém, o mesmo Goppelt: "Não se trata, contudo, de alguma teoria de predestinação, que servisse à auto-afirmação. Trata-se, antes, de proclamação da revelação definitiva da salvação, a qual compromete com a missão universal, uma vez que o envio de Jesus, como é sustentado dentro de uma tensão dialética, vale para todos".

110. Barth cita várias passagens paralelas, do NT e dos pais apostólicos, contendo declarações cristológicas dentro desse esquema "existente desde a eternidade – agora revelado" (cf., p. ex., 2 Tm 1.9s; Tt 1.2s), o que revela que esse era um jeito predileto de os cristãos pensarem e conceberem a História e a sua história.

de fundamental importância quando falamos da ética cristã, ou do discipulado cristão nos dias em que vivemos. É a partir dessa concepção da história que a vida cristã no mundo e na sociedade deve ser enfocada, como 1 Pedro reitera diversas vezes.

Tudo isto foi manifestado agora, nestes dias, por nossa causa, por causa dos homens que vivem o atual momento histórico, sempre os objetos centrais do planejar e do agir de Deus. Tudo isso é por amor de vós; quando o NT fala do conteúdo da fé cristã, sempre o faz na persepctiva dos leitores em sua existência concreta, nunca de forma abstrata e desencarnada. 1 Pedro continua na sua função de valorização e dignificação dos seus primeiros (e os posteriores!) leitores (como vimos em 1.4,7,10,12).[111]

21. Este *vós*, com que se fechou o v. 20, é agora especificado. São os *que por meio dele* (de Cristo, v. 19) *tendes fé em Deus*. É a mesma *pistis* pela qual são guardados no poder de Deus (1.5), que se torna mais preciosa à medida que é depurada pelas provações (1.7), e que tem como fim a salvação (1.9). Deus não é uma entidade, um Ser abstrato e indefinido, mas Aquele que atua com poder na história, Aquele que *ressuscitou* a Cristo *dentre os mortos* (cf. 1.3) e *lhe deu glória* (cf. 1.11).[112] Este último se refere, sem dúvida, à entronização de Cristo à direita do Todopoderoso, que teve lugar na esfera celeste após a ascensão dele ao céu (cf. 3.22; isso é descrito festivamente em Ap 11.15). O Credo Apostólico, no seu segundo artigo, firma este evento na confissão de fé da igreja histórica.[113]

---

111. Cf. Selwyn: "São Pedro, assim, lança o foco de todo o plano divino de redenção em cima dos seus leitores, e os coloca (a eles, estrangeiros e peregrinos) numa posição privilegiada dentro do drama da história".
112. É digno de nota o uso do aoristo, o "tempo histórico" grego, nos dois verbos, reforçando a convicção de que o cristianismo está solidamente alicerçado na História.
113. É bastante provável que o autor esteja fazendo uso aqui de uma confissão ou hino que expressa quatro "momentos cristológicos" fundamentais: 1) o Cristo pré-existente, antes da criação; 2) o Cristo encarnado ("manifestado no tempo do fim"); 3) o Cristo ressuscitado dentre os mortos; 4) o Cristo assunto ao céu, onde se encontra como o Senhor glorificado.

Tudo isto é motivo para depositar, hoje, confiança irrestrita nesse Deus.[114] Esta é a conclusão a que o autor procura levar os leitores, expressa em *de sorte que*[115] *a vossa fé* (no sentido acima) *e esperança*[116] (cf. 1.3) *estejam em Deus* (gr. *eis theon*, "dirigidas a Deus, fixadas em Deus").[117] Usados juntos nesse contexto, os dois termos iluminam um pouco a situação dos primeiros leitores, como o autor da carta a via. Do mundo ao redor, nada tinham a esperar. Da parte de Deus, contudo, já obtiveram provas de amor e consideração por eles. Fixar nEle os olhos, centrar nEle a perspectiva de suas vidas, dar-lhes-ia a força necessária para superarem os impasses da sua realidade, engajando-se ativamente nela, dentro dos padrões alternativos de vida que aprendem com essa "olhada para o alto".

3.2. *A Palavra de Deus leva ao amor fraterno* (1.22-25)

O trecho 1.22-25 forma, como já vimos, mais uma pequena seção dentro do trecho maior 1.13-2.10, todo ele marcado por uma característica que também aqui podemos detectar, a alternação entre imperativos e indicativos, com exortações seguidas de fundamentação, dando, por sua vez, lugar a novas exortações, e assim por diante. Aqui, o v. 22 exorta, os vv. 23-25 oferecem um fundamento para a exortação, novamente com recurso (dessa vez explícito) às Escrituras Sagradas. A citação é da segunda parte do livro de Isaías, sendo que toda esta parte de Isaías, aparentemente, forma um pano de fundo para o nosso trecho inteiro (já antes da citação). O motivo desta ligação poderia estar em uma semelhança de situações entre as comunidades às quais a nossa carta é destinada e a do povo judeu no cativeiro babilônico. Assim, as promessas e consola-

---

114. "Tudo que foi dito era necessário para fundamentar a fé e a esperança a partir da fonte primordial da existência cristã: a morte e ressurreição de Jesus" (Goppelt).
115. Usualmente, a partícula gr. *hoste* expressa um fato, o que poderia ser o sentido aqui. A tradução de ARA é ambígua nesse aspecto, sendo que a outra possibilidade é entender a frase como exortação. Como, no entanto, o trecho é mais indicativo, talvez o melhor seja ler "de modo que vossa fé e esperança possam estar em Deus" (o que também não exclui a exortação).
116. "Vossa fé e esperança" também poderia ser lido como: "que a vossa fé seja [ou: se transforme em] esperança em Deus" (cf. R. Bultmann, *TDNT* 6, p. 210). Mas isso é menos provável.
117. Duas vezes no v. 21 aparece essa expressão *eis theon*, o que pode não ser acidental.

ções de Isaías vem à luz quase que automaticamente, ao se procurar palavras para os crentes da Ásia Menor, vivendo uma situação de "estranhamento" dentro do meio social em que se encontram.

22. *Tendo purificado as vossas almas* é simples constatação de um fato passado, cuja relevância para o presente (e continuidade nos efeitos) é realçada pelo uso, no gr., do perfeito.[118] O que está em vista, ao se falar de "purificação"? O verbo *hagnizo* e seus derivados tinham, originalmente, um sentido ritual e cultual bastante acentuado, transmitindo a idéia de "um processo de purificação" que visava atingir "o estado de pureza necessária para a participação no culto ou o desfrutamento da bênção de Deus".[119] No NT, no entanto, este sentido logo foi substituído por uma conotação mais moral (o substantivo era largamente empregado com esta conotação na linguagem corrente no mundo helênico). Isto é reforçado aqui em 1 Pedro pelo uso de *vossas almas* como a esfera em que se dá tal purificação. *Alma* (gr. *psyche*) é aqui a "sede e a portadora da vida sobrenatural" (Bauer). Ver o comentário sobre 1.9, onde o sentido é o mesmo.

Esta purificação foi ocasionada pela *obediência à verdade*, e está estreitamente relacionada com ela. É difícil dizer se isto se refere a um acontecimento distinto (nesse caso, seria o mesmo que o "novo nascimento", do v. 23, cf. 1.3) ou a um tipo de atitude mais constante. Parece que o primeiro é mais provável, em virtude de isto servir de fundamento para uma exortação. O gr. diz simplesmente "*na* vossa obediência" (sendo a preposição *en* usada como instrumental). É certo que *obediência* tem o mesmo significado que em 1.2, sendo o seu objeto definido como a *verdade*; esta verdade é, em síntese, "a auto-revelação de Deus no evangelho" (Kelly).[120]

---

118. Selwyn indica que o particípio perfeito é significativo por implicar que a purificação da pessoa, pela conversão e batismo, são antecedentes necessários para a prática do amor fraterno. A radicalidade do compromisso e da transformação precedem a vivência do evangelho, que sem eles fica esvaziada.
119. H. Baltensweiler, *NDITNT* 3, p. 786.
120. Selwyn nota que o uso de *alētheia* é apropriado aqui, por (1) apontar para o contraste entre a verdade do cristianismo e as falsidades do paganismo (cf. *agnoias*, 1.14, e *mataias*, 1.18); e (2) por sintetizar as verdades da paternidade de Deus e da encarnação, morte, ressurreição e ascensão de Cristo, que foram expostas nos versículos precedentes.

Ao aderirem à verdade do evangelho, reconhecendo sua pecaminosidade e ignorância (v.14), e aceitando em fé o resgate propiciado pelo sacrifício de Cristo na cruz (vv. 19,20), as suas vidas foram purificadas. Foram, igualmente, resgatados do individualismo egoísta que caracteriza a existência humana no pecado, e colocados num novo tipo de "existência corporativa", como membros do povo de Deus, onde cada um não deve ter em vista só aquilo "que é propriamente seu, senão também cada qual o que é dos outros" (Fp 2.4). Por isso se diz que o *propósito* real da nova vida em Cristo (cf. a preposição *eis*, "para", tendo em vista) é o *amor fraternal. Filadelfia* é o amor entre irmãos; os outros membros da igreja são assim colocados "dentro da família", sendo irmãos no sentido próprio do termo (Deus é o Pai, v.17; "irmãos" é usado também em 5.9,12). Deste amor se diz, por fim, que deve ser *an-ipokriton*, "não-hipócrita", *não fingido*, ou seja, sincero.

Tendo o autor asseverado os fatos, procura agora implicações para a vida prática. Parece que este é o movimento da ética cristã: do indicativo do evangelho (do amor de Deus que nos é ofertado em Cristo) para o imperativo evangélico: uma existência cristã no mundo que seja qualitativamente correspondente. A exortação aqui é dirigida para o interior da própria comunidade cristã, visando os inter-relacionamentos que dentro dela se efetivam. E o mandamento, que reflete o mandamento máximo de Jesus, síntese perfeita da vontade de Deus revelada nas Escrituras, é: *amai-vos uns aos outros*. Aqui ele é reforçado ainda por um advérbio de intensidade, *ardentemente* (gr. *ektenōs*), acrescentando-se ainda que isso deve acontecer *de coração*,[121] vindo realmente lá de dentro. Tal amor entre irmãos é seguramente um dos marcos mais distintivos da novidade que invade o mundo a partir da encarnação de Jesus Cristo. Segundo o evangelho de João, ele é o sinal que caracteriza os discípulos de Jesus, e pelo qual todos saberão quem eles são (Jo 13.34,35).[122]

---

121. Há alguma incerteza quanto ao texto aqui; alguns manuscritos trazem só *ek kardias* (de coração; cf. ARA). Outros acrescentam "puro" (*katharas*), ficando então "de coração puro" (cf. BJ). Esta é a leitura de *NA* 26. Repete-se, assim, o pensamento da purificação, agora já pensando nos frutos na vida. Está em vista, então, a motivação pura que deve estar nesse amor.
122. Sobre as origens deste amor, sua normatividade como critério para a realidade do cristianismo professado, sua verdadeira essência e sua concreticidade, ver 1 Jo 4.7, 12; 3.16, 17. Boas reflexões sobre o tema podem ser encontrados em Francis Schaeffer, *O Sinal do Cristão* (Goiânia: APEC, 1978).

23. A oração participial no gr. dá continuidade ao pensamento. Dentro da estrutura da carta, como temos visto, vem agora uma espécie de fundamentação para a exortação precedente. Os leitores são chamados ao amor; e podem expressá-lo, porque são *regenerados* (i.é, renascidos, nascidos de novo). O verbo é o mesmo usado em 1.3, significando um início de um novo tipo de vida qualitativamente diferente da anterior. É significativa a forma verbal no gr.: o uso do passivo garante a soberania de Deus no processo (Ele é quem opera o novo nascimento);[123] o tempo perfeito expressa um fato já acontecido e que continua em vigor. Este renascimento, ou melhor, sua origem e sua instrumentalidade, são agora mais precisamente definidos. Em primeiro lugar, é dito algo sobre a sua origem, num padrão de negativo seguido de positivo (não *x*, mas *y*). O novo nascimento não é causado por *semente corruptível*, mas sim *incorruptível*. O termo *spora*, *semente*, desde cedo foi usado para expressar todo tipo de "germe" que contém em si a capacidade de se desenvolver em uma nova vida. Da "semente" pela qual os cristãos foram "gerados" diz-se, então, que é qualitativamente diferente de qualquer outro tipo de "semente" encontradiça no mundo.[124] Estas, exatamente por pertencerem à ordem deste mundo, carregam em si o estigma do próprio mundo: a *corruptibilidade*. A outra, pelo contrário, possui na sua essência a marca do novo *éon*, do tempo futuro que é o objeto da esperança cristã (1.3,4), a manifestar-se quando da futura "revelação de Jesus Cristo" (1.7,13): a *incorruptibilidade*.[125] A mesma palavra fora usada anteriormente na carta, para designar a herança futura que aguarda os crentes. Está, assim, repleta de significado: a escatologia penetrou o presente, os sinais característicos do mundo futuro já estão em nosso meio. O cristão tem dentro do peito uma nova vida, essencialmente diferente de uma simples existência biológica. Cada pessoa renascida representa, assim, um milagre cuja magnitude pode facilmente passar despercebida. Tal milagre

---

123. Goppelt observa de forma lúcida que o novo nascimento pela Palavra corresponde à purificação pela obediência à verdade. "Trata-se de dois lados do mesmo acontecimento. Como purificação, ele liberta da existência anterior, como renascimento ele abre o novo. A expressão pela obediência o descreve como realização humana, a expressão novo nascimento como presente do Criador".
124. Jo 1.12, 13 expressa em outras palavras o mesmo contraste entre a vida nova e a existência antiga, destacando que a nova vida acontece pela vontade de Deus, sendo estendida a "todos que recebem a Jesus Cristo".
125. Sobre os termos *fthartes* e *afthartes*, ver os comentários aos versículos 1.4 e 1.18.

exige um poder de uma ordem desconhecida e inatingível à humanidade, com todo o poderio atômico e tecnológico que tem acumulado. É o indescritível poder que ressuscitou a Jesus dentre os mortos (cf. 1.3), e que agora opera o início dessa ressurreição (que se completará no fim dos tempos) em todo aquele que se abre com fé para o evangelho de Jesus (cf. Ef 1.19,20, onde vemos Paulo lutando para achar palavras que exprimissem tal poder de Deus). O cristão renascido, assim, é um testemunho vivo do poder de Deus e da certeza do futuro que já vai adentrando o presente, conquistando-o.

Este poder, e o novo nascimento que ele opera, são mediados *pela palavra de Deus*.[126] Isaías 55.10-11, fala da eficácia da palavra divina, que, enviada à terra, cumpre o propósito que lhe foi destinado. Este "envio" da Palavra é comparado ao envio da chuva que rega a terra, fazendo nela brotar a semente. Dois particípios com função adjetiva completam agora a descrição, possivelmente suscitados já pela passagem da Escritura que vai ser citada. A Palavra de Deus tem tal poder porque também ela é "de fora", não limitada pelas limitações normais deste mundo. Os termos usados, *zōntos* (viva) e *menontos* (permanente) (ARA: *que vive e é permanente*),[127] apontam inequivocamente para isto.[128]

24, 25. Este último pensamento desemboca na citação de um trecho de Isaías 40.6-8. Dentro da estrutura da carta, isto serve para conferir mais inquestionabilidade e autoridade à fundamentação dos apelos exortativos. Há um paralelismo crescente nesta passagem poética (a BJ apresenta o texto em forma de verso), culminando com uma declaração do caráter eterno da palavra de Deus. *Toda carne* é sinônimo de "toda raça humana", toda a humanidade. Está realçado o aspecto frágil e passageiro (sujeito à degeneração) da natureza humana, tornando assim mais efetiva a comparação seguinte com a erva. *Chortos* também é um termo genérico, designando todas as plantas, especialmente a vegetação rasteira.

---

126. *Dia logou theou* tem, basicamente, o mesmo significado de *di autou*, "por meio dele" (1.21) e *di anastaseos I.X.*, "pela ressurreição de Jesus Cristo" (1.3). Cf. a declaração muito parecida de Tg 1.18: "ele nos gerou pela palavra da verdade".
127. Os adjetivos poderiam também ser aplicados a Deus, ficando então "pela palavra do Deus vivo e permanente (eterno)"; cf. Daniel 6.26, "o Deus vivo e que permanece para sempre". A construção e o contexto, no entanto, inclinam-se mais para o outro lado.
128. Um grupo de manuscritos tem o acréscimo de *eis ton aiona*, "para sempre", reforçando o caráter duradouro da palavra de Deus.

Agora a comparação se estreita, crescendo ao mesmo tempo em eloqüência. A *glória* (gr. *doxa*) *da carne* é tudo aquilo que uma pessoa ostenta, e do que pode se orgulhar: a beleza física, o *status*, as realizações do homem no vigor da sua existência. Tudo isso é *como a flor da erva*; é bonito, mas desconcertantemente fugaz e passageiro. Para o modo como a Bíblia sabe exaltar a beleza de uma flor, veja-se a comparação feita por Jesus, em Mt 6.28,29.

O ponto da comparação vem agora, a lição que se pode tirar da observação desses fatos e da reflexão sobre eles, à luz dos propósitos eternos de Deus. *Seca-se a erva, e cai a sua flor.* Uma triste realidade, que não há como mudar (ao menos a partir de dentro do mecanismo do mundo).

> "Veio o tempo, trouxe as flores;
> Foi o tempo, a flor desmaia",

canta tristemente o poeta.[129] BJ, ARC e IBB dão a força temporal aos aoristos gregos, traduzindo "secou-se...caiu", descrevendo de forma ainda mais vívida, como uma cena que vai se desenrolando à frente do leitor. Talvez seja significativo o fato de que o primeiro verbo está na voz passiva, como se desse a entender o caráter inevitável dessa realidade de degeneração e passamento. Abrindo-se o compasso, vemos que a teologia bíblica explica que isto se deve à existência do pecado no mundo (cf. Gn 3.17, sobre a maldição a que a terra foi submetida; e cf. também Rm 8.19-23, onde Paulo fala da angústia da criação por se achar neste estado de "cativeiro"; fala também da esperança de redenção que a move).

Mas... (cf. o eloqüente *to de*, no gr.) a *Palavra do Senhor*[130] é diferente, não estando aprisionada junto com a criação. "Passará o céu e a terra, porém as minhas palavras não passarão" (Mt 24.35). Sobre toda a criação, incluindo-se o homem, paira o "pó da morte"; a palavra de Deus,[131] contudo, *permanece eternamente*, tendo poder de resgatar a to-

---

129. Castro Alves, "Canção do violeiro", em *Poesias Completas* (Rio: Ediouro, s.d.), p. 121.
130. A mudança de *theou* (na Septuaginta) para *kyriou* no texto de 1 Pedro (talvez inconsciente) ilustra essa identificação de Jesus Cristo com Deus no cristianismo primitivo.
131. No v. 25, a palavra gr. usada é *to rēma* enquanto no v. 23 usa-se *logos*. Ambas são traduzidas por "palavra", e provavelmente a escolha de uma ou outra é coisa do momento, não havendo grande distinção. O texto citado, de Isaías, traz *rema*, o que poderia explicar o uso do termo no v. 25. Parece que *logos* foi se impondo como termo mais usado nesse sentido, no cristianismo primitivo. Se houvesse uma distinção, *logos* teria um compasso mais amplo, mas isso é discutível.

dos que a ela se apegam.

Por fim, o autor acrescenta uma nota pessoal que visa fortalecer os leitores no seu amor à Palavra e na confiança em todas as suas promessas. Pois é *esta* (enfático), esta palavra poderosa, vivificante e eterna, *a palavra que vos foi evangelizada*. Este é o fundamento sobre o qual foi construída a relação com Deus na qual eles vivem. Esta expressão retoma a de 1.12, "aqueles que vos evangelizaram", servindo assim para amarrar o texto como um todo.

3.3. *Crescimento na Palavra* (2.1-3), *edificação do grupo cristão sobre o fundamento que é Cristo* (2.4-10)

Entramos na terceira parte da terceira seção de 1 Pedro (que vai de 1.12-2.10). Como nas duas partes anteriores, também aqui há uma alternância entre um trecho com ênfase no imperativo (2.1-3) e outro com ênfase no indicativo (2.6-10), sendo 2.4-5 um trecho de transição. O pensamento desta parte da carta vai chegando agora a um auge, levando ao trecho teologicamente muito denso de 2.4-10. Depois dele, na estrutura de 1 Pedro, segue um longo trecho exortativo, que é muito bem preparado pela conscientização do(s) grupo(s) cristão(s) a respeito do seu novo *status* em Cristo, que é o tema de 1.12-2.10, especialmente de 2.4-10.

3.3.1. *O crescimento na Palavra*

Dentro da seqüência da carta, o pensamento do novo nascimento pela Palavra de Deus (1.23) evoca a exortação que vem a seguir. Os cristãos, nascidos de novo, são agora como bebês; precisam desenvolver-se, e o alimento para tanto é a própria Palavra pela qual foram gerados. A nova vida, no entanto, é vivida no mundo, e no tempo entre o seu início e o seu aperfeiçoamento quando da vinda de Cristo é vivida numa constante dialética entre o velho e o novo. O novo luta por impor-se e crescer; o velho é constantemente realimentado pelo mundo ao redor e pelas paixões interiores, que continuam dentro do esquema antigo, até serem totalmente transformadas pelo Espírito novo que neles habita e os santifica (1.2). A ação, então, deve ser dirigida em duas direções: despojar-se do antigo, e alimentar o novo.

1. A exortação de caráter negativo do v.1, numa construção participial, está subordinada à exortação positiva do v. 2, no qual temos o verbo principal da sentença. Isso pode ser casual e sem maior significação, mas já observamos o mesmo em 1.14,15. Seja como for, teologica-

mente é certo que a vida cristã não consiste primordialmente da negação de certas práticas, ou de um esforço por abandonar certas coisas. O que será deixado de lado sempre é visto à luz do novo que é ganho, da nova natureza e do novo comportamento que surgem em Cristo.

O *portanto* faz gramaticalmente a ponte com a seção anterior, indicando a continuidade do pensamento. *Despojando-vos* é tradução de *apothēmenoi*, um particípio (na prática, quase um imperativo) que significa "deixando de lado" (ARC e IBB: "deixando"; BJ: "rejeitando").[132] Não devemos conferir ao aoristo gr. uma ênfase que talvez ele não tenha, uma vez que em 1 Pedro o seu uso é variado; mas ao menos ele indica a necessidade de se lidar concretamente com a questão (tomando uma atitude com relação ao pecado nas suas expressões concretas). O que deve ser deixado de lado é apresentado na forma de um pequeno "catálogo de vícios", uma forma literária bastante comum na época.[133] São enumeradas cinco características, cuja tradução exata nem sempre é objeto de unanimidade. No gr., o termo *pas* (todo, toda), ou seus derivados, divide a lista em: um, três, um (ARC e IBB preservaram literalmente esta nuança de estilo). A primeira coisa a ser eliminada é *toda maldade* (gr. *kakia*; a tradução de ARC e IBB, "malícia", é um pouco fraca, porque esta palavra no português já perdeu um pouco da sua ênfase negativa). O termo é bem amplo, e parece abranger "toda a iniqüidade do mundo pagão" (Selwyn).

O segundo grupo tem um elemento no singular e dois no plural.[134] *Dolo* é uma palavra grega que entrou para a língua portuguesa, mas que hoje se limita ao vocabulário jurídico, num sentido mais especializado do que este de 1 Pedro. ARC e IBB a traduzem por "engano", o que capta bem ao menos parte do sentido (o verbo da mesma raiz significa "falsificar"). *Dolos* representa aquele espírito "traiçoeiro", que não hesita em usar de meios questionáveis para sobressair-se ou obter vantagens. Os próximos dois "vícios" a serem eliminados são *hipocrisias e invejas*, "todas as formas de hipocrisia e inveja" (BJ). ARC traduz hipocrisias por "fingimentos", que talvez seja mais significativo para o leitor de hoje. Estão em vista todas as atitudes insinceras, como as "máscaras" com que as pessoas costumam se apresentar umas às outras.

---

132. A figura é de uma roupa velha, que se despe e se joga fora; mas aqui a expressão como tal provavelmente já tenha se desligado da figura na qual se originou.
133. Exemplos no NT se encontram em Rm 1.29-31; 2 Co 12.20; Ef 4.31; Cl 3.8; Tt 3.3.
134. As leituras variantes, no singular, não têm importância aqui.

Por fim, temos *toda sorte de maledicências*, que a BLH traduz popularmente por "falatório da vida alheia", mas que pode estar contendo um significado mais pesado, deixando implícito que se está falando *mal* dos outros. Interessante é que todos os cinco elementos mencionados aqui têm uma relação claramente "horizontal", ou seja, são conceitos de cunho sociológico. As relações sociais e humanas é que estão em vista, entendidas assim como a esfera em que o renascido vai assumir uma vivência concreta, e para a qual ele pode dar uma contribuição efetiva.

2. Seguindo a exortação ao abandono de certas coisas, vem agora a preocupação com o novo que deve ocupar o lugar daquilo que foi abandonado na vida dos crentes. Primeiramente, o autor introduz uma comparação, trazendo uma figura a partir da qual ele vai definir o processo de crescimento dos que foram regenerados pela Palavra (1.23). Tendo nascido de novo, os leitores são, portanto, *como crianças recém-nascidas.*[135] *Brefos* é "o fruto do ventre" (Bauer), podendo se referir tanto ao feto como ao bebê no primeiro período de vida, o lactente. Aqui é evidente o significado, pelo acréscimo de *recém-nascido* (a tradução de ARC e IBB, "meninos" contém uma especificação que não se encontra no texto). Como os bebês anseiam pelo leite materno, assim os renascidos espiritualmente devem desejar com ardor o "leite espiritual". *Epipotheo* (desejar ardentemente) tem provavelmente um sentido mais intenso que *epithymeo* de 1.12 (sobre os anjos que anseiam por conhecer melhor o que se relaciona com a salvação dos cristãos). Objeto desse desejo intenso é *o genuíno leite espiritual* (gr. *ton logikon adolon gala*). Para compreendermos melhor essa expressão, é bom ir por partes. *Gala* é *leite*, aqui num sentido metafórico (todo o versículo é uma figura que expressa algo da vida real, conforme o *hōs* introdutório, "como"). Dentro do contexto, o leite deve significar a palavra de Deus, tema da parte anterior (1.23-25) à qual o nosso trecho é ligado.[136] Dois adjetivos descrevem agora mais precisamente a figura. Este leite é *genuíno (adolon* "sem dolo", o oposto de dolo, do v. 1; ARC: "não falsificado"; BJ: "isento de toda mentira"). A sua natureza é definida como *espiritual* (gr. *logikon*).

---

135. Usos dessa expressão no judaísmo aparecem em Billerbeck II, p. 423.

136. A figura do leite materno para o "alimento espiritual" se encontra mais vezes no NT e no imaginário religioso da época. Em 1 Co 3.1,2, bem como em Hb 5.13, a figura é usada numa direção um pouco diferente. Lá se contrastam os "bebês" na fé, que precisam de leite (como alimento de infantes) dos cristãos amadurecidos (que podem ingerir alimentos sólidos). Alguns têm procurado

Esta palavra é passível de várias interpretações: a) pode significar "da palavra (*logos*)", sendo então a explicação do significado do leite, "o genuíno leite da palavra"; isto faz um bom sentido; b) pode significar "racional" (cf. ARC), sentido este atestado em Rm 12.1 (única outra ocorrência do termo no NT), onde se fala do "vosso culto racional";[137] c) "espiritual", que é o sentido que lhe dão ARA, BJ e IBB. Goppelt conjuga vários elementos, e entende o termo como significando "da essência da Palavra e do Espírito de Deus", vendo-o também como virtual sinônimo de *pneumatikos* (espiritual), no v. 5.

O desejo intenso pela Palavra de Deus, então, e o alimentar-se constantemente dela, levarão a um alvo concreto. O *hina* (para que) introduz a oração final que dá prosseguimento lógico ao pensamento: "despojando-vos de ... desejai ... para que". Por ele, pelo leite espiritual da Palavra, ser-lhes-á dado *crescimento para a salvação*. O uso do passivo aqui é significativo; o crescimento não é obra deles próprios, mas lhes é dado (por Deus, cf. Paulo em 1 Co 3.6).[138] O crescimento é para a *salvação*, que é o alvo do processo (cf. 1.9). Para 1 Pedro, como temos visto, a salvação é colocada no fim dos tempos (1.5), sendo trazida quando Cristo vier novamente ao mundo (1.13); atualmente, para os crentes, é objeto de "viva esperança" (1.3, sendo que, por ser "viva", esta esperança é certa). A vida aqui no mundo, nesse meio tempo, está inextrincavelmente ligada à salvação, podendo levar a ela ou desviar dela, conforme for vivida (cf. 4.4,5,16,17).

---

ver essa dimensão também aqui em 1 Pedro, dentro de uma concepção geral de leitura da carta como prédica batismal, tendo como destinatários primários recém-convertidos, que nesse caso se alimentariam de "leite". Mas não cremos que dê para se limitar tanto a leitura de 1 Pedro. Aqui parece que o leite é usado como sinônimo de todo alimento espiritual, do qual os cristãos devem se alimentar até o fim da jornada. Significativa ainda pode ser a figura de 1 Ts 2.7, onde Paulo interpreta o seu trabalho junto aos tessalonicenses na figura de uma ama que alimenta seus filhos (com leite, naturalmente).

137. Mesmo o dicionário de Bauer não se define bem com relação ao significado preciso do termo nas duas vezes em que é usado no NT. Na col. 296, ele o traduz por "racional" (*vernünftig*), e mais adiante (col. 941) por "espiritual" (*geistig*). Isso mostra que não devemos radicalizar nesse ponto.

138. Note-se aqui um uso do aoristo num sentido linear, mostrando que não podemos nos fixar demasiadamente em nuanças exegéticas a partir da distinção exagerada dos tempos gregos, cujo uso varia com o maior ou menor grau de consciência literária do autor.

3. A sentença iniciada no v. 1 termina agora com uma oração que pode ser interpretada de duas maneiras. Uma (como em ARA, IBB e ARC) entendendo-se o termo grego *ei* no sentido usual de "se", sendo que então isso é uma frase condicional: "se é que já tendes a experiência..." (até, se levado a extremo, poderia estar implicada uma dúvida do autor quanto a isso ter realmente acontecido). Mas isto viria contra o que já foi dito na carta até aqui, onde se tem afirmado explicitamente que os leitores são cristãos renascidos; portanto, efetivamente "experimentaram a bondade do Senhor". A segunda possibilidade, então, é entender o *ei* no sentido confirmativo de "uma vez que", "já que",[139] o que faz mais sentido aqui no contexto, sendo um uso que se encontra mais vezes no Novo Testamento (cf., p. ex., Ef 4.21, onde o "se é que de fato" de ARA deve ser lido como "uma vez que").

O que vem a seguir no versículo tem como pano de fundo o Sl 34.8 (na LXX, 33.9), sendo uma resposta ao desafio daquela passagem. O Salmo diz: "Oh! Provai, e vede que o Senhor é bom!" 1 Pedro lembra estas palavras a seus leitores, mostrando que se aplicam a eles: *já tendes a experiência de que o Senhor é bondoso.*[140] Dizer *o Senhor é bondoso* reflete não só a certeza do salmista, baseado no seu conhecimento de Deus e na sua própria experiência; é uma certeza que perpassa toda a Bíblia, atingindo o seu ápice na suprema demonstração da bondade de Deus, que foi a vinda do Seu Filho ao mundo. Esta bondade de Deus mostra-se no Seu agir salvador na vida daqueles que crêem em Cristo, e que chegam a conhecer assim "a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus" (Ef 2.7). A bondade de Deus é declarada por Jesus em Lc 7.35, dizendo que seus efeitos atingem até os "ingratos e maus". Paulo pergunta, perplexo, como pode alguém desprezar a riqueza da bondade de Deus (Rm 2.4).

O uso de "provar", aqui (no gr. é *egeusasthe*, como provar uma comida), provavelmente incide também no sentido de *gala* (leite) no ver-

---

139. Cf. BJ e BLH que dão um sentido positivo ao versículo. Cf. também E. Tiedtke, *NDITNT* 2, p. 261; um estudo mais detalhado temos em BDF, 371-72.

140. Selwyn sugere que está em vista aqui "o passo inicial de adesão a Cristo", talvez por causa do aoristo em *egeusasthe*, "tendes a experiência", "provastes" (cf. BJ). Nao absolutizando o sentido pontilear do aoristo, a palavra pode estar interpretando também outras experiências da bondade do Senhor, tal como se dão no dia-a-dia dos crentes. Um paralelo temos em Hb 6.4-6, o texto que fala dos que "provaram o dom celestial" e depois caíram da fé.

século anterior. Lá, o leite era a Palavra; agora, é o próprio Senhor. Não há contradição nisso, pois muitas vezes no NT fala-se de Jesus como sendo a Palavra de Deus (cf. Jo 1.1, Ap 19.13). Isto também pode nos ajudar a entender melhor por que, no v. 2, se fala em *en autō* (ARA: por ele) no masculino, quando "leite" é neutro no grego. Esta identificação de Cristo com a Palavra tem implicações profundas.[141]

3.3.2. *Edificação do grupo cristão sobre o fundamento que é Cristo* (2.4-10)

Em certo sentido, temos dentro de 2.1-3 uma repetição do padrão que viemos acompanhando em 1 Pedro até aqui (alternância de indicativos e imperativos). Os vv. 1-2 estão no imperativo; o v. 3 pode ser um indicativo (com fundamentação na Escritura, como sempre). Assim, o trecho 2.4-10 seria um próximo trecho independente, dentro deste padrão. Nos vv. 4-5 temos o imperativo; nos vv. 6-10, o indicativo com citação de palavra bíblica. Por outro lado, há uma certa unidade de pensamento que perpassa os dois trechos, sendo aconselhável colocá-los juntos. Isto daria a seguinte estrutura: 2.1-3, seção imperativa; 2.4-5, seção de transição (mista); 2.6-10, seção indicativa, fundamentando a seção imperativa anterior. De qualquer maneira, fica a constatação de que 1 Pedro se move dentro desta dialética de exortação-afirmação, e assim vai construindo o seu discurso.

4. O v. 4 segue-se naturalmente ao v. 3, o último pensamento do qual havia sido a bondade do Senhor. A este Senhor (para ele) os leitores se achegaram, e são convidados a continuarem a fazê-lo. *Chegando-vos* (gr. *proserchomenoi*) é um particípio, ligado ao verbo principal que se encontra no próximo versículo.[142] Pode-se discutir se ele deve ter força imperativa ou não (como vimos, os vv. 4-5 são uma seção mista, onde indicativo e imperativo se misturam). Para o leitor de hoje, pode parecer

---

141. Há um caso interessante de crítica textual nesse versículo, onde o importante P 72 entende o texto com duas palavras diferentes, que desfazem a ligação com o Sl 34 e mudam o sentido, em parte: "se crestes (*episteusate* em lugar de *egeusasthe*, "provastes") que o Senhor é Messias (*christos* em vez de *chrestos*, "bondoso"). É difícil de explicar como se pode ter chegado a isso. Num contexto de polêmica com o judaísmo, não há dúvida de que isso faria sentido.
142. A força do duplo *prós* é notada por Selwyn, que o interpreta como significando "achegando-se para ficar", estabelecendo uma relação de discipulado.

muito natural e sem maior significado o que o autor está dizendo aqui. Considerando-se, no entanto, tudo que precisou acontecer para que o homem pudesse efetivamente se aproximar de Deus, somos levados à admiração. Para que esta aproximação pudesse acontecer, Deus expôs o Seu próprio Filho a morrer aviltadamente numa cruz. Depois ficou claro que isto se deu para pagar o preço do pecado da humanidade, pecado este que "punha um abismo entre Deus e o homem" (Is 59.2). Na carta aos romanos, Paulo descreve com detalhes a necessidade e a razão deste sacrifício (caps. 1-4), para depois então, triunfalmente, anunciar que, em virtude de Cristo, a paz com Deus, a reconciliação, havia acontecido, tendo o homem agora acesso livre a Deus (Rm 5:1-2). Da mesma forma, Isaías, depois de falar do sacrifício vicário do Servo do Senhor (cap. 53), proclama o convite que em virtude dele pode ser feito: "vinde!" (Is 55.1-3). Este mesmo convite foi estendido por Jesus a todos os cansados e oprimidos (Mt 11.28), e é repetido a todos os crentes, em Ap 22.17. Quando o véu do templo, que separava o lugar do tabernáculo de Deus do resto do templo, foi rasgado, na morte de Jesus, a boa nova de alegria pôde assim ser anunciada: o caminho para Deus está aberto. O próprio Jesus é este caminho (Jo 14.6); através dele todos podem vir ao Pai.

Chegar ao Filho é chegar ao Pai, chegar ao Pai é chegar ao Filho, sentado à destra do Seu trono. Ele é *a pedra que vive* (lit. "pedra viva", sem artigo, cf. IBB). 1 Pedro continua a usar linguagem simbólica para transmitir a sua mensagem. A imagem da *pedra*, como poderemos ver mais adiante, provém das Escrituras.[143] De novo fica evidente que um texto que o autor citará explicitamente, mais tarde, já agora está na sua mente, moldando as suas palavras (conforme vimos em 1.23-25a). Há um processo de reflexão em cima do texto bíblico, que é atualizado e aplicado a Cristo, e depois por extensão aos cristãos daqueles dias. Significativo é o uso do tempo presente. "Jesus está vivo! Esta é a convicção dos crentes primitivos."[144] Todo o seu empenho na proclamação da Sua ressurreição atesta que eles realmente crêem nisso. Esta é a força que move os cristãos na proclamação e vivência da mensagem evangélica: seu Senhor é o Deus vivo e presente.

---

143. Para uma discussão das imagens usadas neste contexto, ver Barth, 50-53.
144. Michael Green, "Evangelização na igreja primitiva (Comentário)", em *A Missão da Igreja no Mundo de Hoje* (São Paulo: ABU/Visão Mundial, p. 75).

Este Senhor vivo, Senhor de todos os homens, em uma ou outra altura fará parte da vida de cada um dos homens. Diante dele, todos têm de tomar uma posição. Em duas linhas paralelas, é-nos dito agora como esta Pedra é considerada e avaliada, primeiramente da parte dos homens e depois da parte de Deus. Por parte dos *homens* , ela é *rejeitada* (gr. *apodedokimasmenon*, um verbo composto que significa "rejeitar, depois de haver testado"; a ênfase aqui, porém, não está tanto no ato de pôr à prova, mas na rejeição efetiva). Por trás dessas palavras, talvez estejam as imagens do cântico de Isaías 53, especialmente os vv. 2-3. O Servo "era desprezado, e o mais rejeitado entre os homens... como um de quem os homens escondem o rosto, era desprezado, e dele não fizemos caso". Dentro da figura aqui em 1 Pedro, isto quer dizer que os homens não acharam que essa pedra pudesse ser a pedra fundamental em cima da qual se constrói uma vida. Seguramente é o maior erro de avaliação que alguém pode cometer em toda a sua vida. O tempo perfeito parece sugerir que essa rejeição, de fato, continua até hoje.

Para com Deus, todavia, essa mesma pedra é considerada *eleita e preciosa* (o gr. não tem a conjunção *e*, podendo ser traduzida por "preciosa pedra escolhida"). Em 1.19, já aparecera uma referência ao sacrifício de Jesus como sendo "precioso". Agora, o próprio Jesus recebe essa avaliação. Uma pedra preciosa, desnecessário dizer, é figura para aquilo que se considera mais precioso. Pode-se comparar, por exemplo, a descrição da Nova Jerusalém, em Ap 21.19-20 (toda uma gama de pedras preciosas) e do trono do Altíssimo, em Ap 4.2-3. Jesus Cristo foi a pedra escolhida por Deus para ser a pedra fundamental do edifício da humanidade, o edifício da salvação, de um novo mundo. A palavra *eklektón* é a mesma usada em 1.1, referindo-se àqueles aos quais a carta é enviada, e traduzida por "eleitos". Temos aqui uma chave para compreender toda a doutrina da eleição. Os homens são eleitos porque Jesus Cristo foi eleito primeiro. Ele é, por excelência, o eleito de Deus (cf. as palavras divinas por ocasião do batismo de Jesus, e da transfiguração [Mc 1.11 e paralelos; 9.7 e paralelos; "amado" = "eleito", conforme Lc 9.35, Is 42.1]). Em Jesus, nós somos eleitos (Ef 1.4). A fórmula "em Cristo", tão cara ao Novo Testamento, ganha assim uma nova significação. Cristo é o eleito de Deus, e nós somos eleitos nele.

5. A frase começada no v. 4, na qual se abriu o "parêntese" sobre as respectivas avaliações da pedra que é Cristo, continua agora: "Chegando-vos para ele, a pedra que vive ... também vós mesmos..." Como já notamos acima, este trecho pode ser entendido como indicativo (afirma-

ção), dando-se ao imperativo passivo *oikodomeisthe* um caráter indicativo (como fazem ARA, "sois edificados"; e IBB e ARC). O mais provável, no entanto, é que, mesmo estando no passivo, a sentença tenha caráter imperativo, ou exortativo (como entende a BJ, que lhe dá um sentido ativo: "constituí-vos em um edifício espiritual"). Mas deveríamos preservar o aspecto passivo, talvez traduzindo: "deixai-vos edificar como uma casa espiritual" (Bauer), ressaltando, de um lado, que há um elemento humano para o qual se apela, mas que ao mesmo tempo a ação é divina, sendo Deus quem edifica a casa.[145]

Como Cristo é pedra que vive, também os que estão nele são *como pedras que vivem.*[146] Ele, o novo Homem, o novo Adão, torna em homens novos aqueles que, por fé, se achegam a ele. Isto é o que torna possível a Paulo falar de Cristo como "o primogênito de muitos irmãos" (Rm 8.29) e dos crentes como "co-herdeiros com Cristo" (Rm 8.17). Cristo é a pedra fundamental da construção da nova humanidade, do novo templo vivo de Deus, aqui *casa espiritual.* Os crentes são as pedras que gradativamente vão compondo a estrutura da construção. Enquanto esta construção não está acabada, há uma missão a ser cumprida; a imagem usada sofre uma pequena transformação, tornando-se a construção um templo, e as pedras, vivas que são, os sacerdotes que nele oficiam.[147] Os crentes são assim constituídos *sacerdócio santo.* A palavra *hierateuma* designa o sacerdócio como coletividade, o corpo de sacerdotes (Taylor). É significativo o fato de que todos fazem parte dele, e não somente um grupo de clérigos institucionalmente ordenados ou alguma casta sacer-

---

145. Schelkle observa que formulações como essa aparecem mais vezes no NT, e que a distinção entre indicativo e imperativo é difícil, uma vez que "a afirmação sobre a obra de Deus é ao mesmo tempo um chamado à igreja, para que torne realidade essa obra".
146. Barth destaca este *zontes* que se repete: "os cristãos foram renascidos *dia logou zontos theu* (pela palavra do Deus vivo) para a vida eterna, sendo por isso *lithoi zontes* (pedras vivas)".
147. Elliott empenha-se muito por demonstrar que aqui não se tem em vista tanto a imagem de um templo, mas de uma casa (comunidade doméstica), a "casa do Espírito", a comunidade em que o Espírito Santo habita. Talvez o melhor seja (já que o contexto traz cores do culto no templo) dar espaço aqui para ambas as imagens (cf. H. Schlier, "A igreja segundo a primeira epístola de São Pedro", em *Mysterium Salutis IV*/1 (São Paulo: Vozes, 1975, p. 166): a *oikos tu theu* é tanto a família de Deus como o novo Templo).

dotal.[148] Função deste sacerdócio é oferecer *sacrifícios espirituais. Sacrifícios* é *thysias*, a palavra comum na LXX para as ofertas sacrificiais do culto judaico, especialmente os holocaustos, a queima completa de animais como expiação pelos pecados do povo ou do indivíduo. Este é o jogo de imagens que está por trás do texto aqui, que fala em sacrifícios *espirituais* (tal como espiritual é a casa que está sendo construída. Em que consistem tais "sacrifícios"? Provavelmente temos uma chave para essa pergunta em Rm 12.1, passagem que já foi citada com relação a 1 Pe 2.1. Ali, Paulo exorta os irmãos a "apresentarem seus corpos como sacrifício (*thysia*) vivo, santo e agradável a Deus", numa linguagem bastante semelhante à da nossa passagem. No contexto de Romanos, isto significa, conforme o versículo seguinte (12.2), não entrar no esquema do mundo, deixando a mente ser renovada e transformada por Deus. No cap. 6 de Romanos, esta questão é analisada mais a fundo, sendo o sentido geral "morrer para si mesmo, e colocar a vida à disposição de Deus", lembrando as palavras de Jesus em Mc 8.34,35. Seguramente este aspecto de sacrifício pessoal está em vista aqui em 1 Pedro (o que também podemos verificar pelo tom geral da carta). Todavia, provavelmente há mais: um sacerdócio em favor dos outros, primeiramente dos irmãos (cf. 4.7-11), mas também daqueles que não fazem parte da família da fé, chegando mesmo àqueles que no presente os estão hostilizando e perseguindo (cf. 2.12,15-16; 3.1,9). Um sacerdócio assim tem no próprio Jesus o modelo, pela forma como este se colocou entre Deus e os homens, para interceder por estes a Deus, por um lado, e por outro lado para trazer a eles a palavra e as demandas de Deus.

No Novo Testamento, aparece mais vezes a questão do verdadeiro sacrifício. Além de Rm 12.1, que já vimos, Paulo fala em Rm 15.16 da "oferta dos gentios", que provavelmente significa a sua conversão (ao se converterem são consagrados como "ofertas" a Deus). Em Fp 2.17, fala-se do "sacrifício da vossa fé" (provavelmente pensando nas ofertas materiais que os filipenses haviam destinado várias vezes a Paulo, conforme 4.18, onde aparece o mesmo termo). Em 2 Tm 4.6, é o próprio apóstolo que é oferecido em sacrifício (talvez pensando na morte pelo martírio). Em Hb 13.15 fala-se no "sacrifício de louvor, fruto de lábios que con-

148. Goppelt ressalta isso afirmando que a passagem visa inculcar nos leitores "que pertencer à casa de Deus nunca significa uma participação inativa, mas um serviço ativo. Todos são capacitados e comissionados para fazer aquilo que alhures se destina só aos sacerdotes, ou seja, servir a Deus".

fessam o nome de Cristo", e em Ap 8.3 vemos um anjo trazendo diante do trono de Deus as orações dos crentes, como uma oferta aromática (incenso).[149]

Estes sacrifícios devem, por fim, ser *agradáveis a Deus*. O termo *euprosdektous* significa "aceitáveis", o que parece implicar que há sacrifícios não aceitáveis a Deus. É conhecida a história bíblica de Caim e Abel, onde essa questão é abordada de uma forma que se torna paradigmática (Hb 11.4, diz que o critério da aceitação ou não das ofertas foi a fé do ofertante). Várias passagens do Antigo Testamento mostram Deus rejeitando sacrifícios a Ele dirigidos. Algumas das mais eloqüentes são Is 1.10-17 e Jr 6.20, bem como o *locus classicus* Os 6.6, que é retomado em Mt 9.13 e 12.7. Se o contexto de tais passagens for elucidador para o nosso texto, então poderíamos ver aqui uma alusão à justiça nas relações humanas como pano de fundo indispensável para que tais sacrifícios sejam aceitos por Deus. No contexto ampliado da nossa passagem, tal justiça é parte do próprio objetivo dos mesmos, além, é claro, da questão fundamental da sinceridade na adoração.

Finalmente, esses sacrifícios devem se dar *por intermédio de Jesus Cristo*. A preposição gr. *diá* poderia ter aqui um sentido ainda mais forte, "através de Cristo". Ele é o grande sacerdote em favor de toda a humanidade (Hb 4.14-16; 5.1-10; 7.20-28), que vive hoje assentado à direita do Justo Juiz, oferecendo continuamente sua intercessão por aqueles que dela necessitam (cf. Hb 7.25; 1 Jo 2.1). Assim, tais sacrifícios de louvor, despojamento, caridade e justiça só têm sentido pleno quando relacionados com Jesus Cristo; mais, quando mediados por ele. Por outro lado, os sacrifícios só serão agradáveis a Deus justamente por virtude da intercessão de Cristo em nosso favor. É essa intermediação que os santifica e que faz com que cheguem ao trono da graça.

6. Como temos visto até aqui, no trecho de 1.13-2.10, seções imperativas são seguidas de seções indicativas (afirmativas), baseadas em fundamentações bíblicas. E, como nas vezes anteriores, há uma pequena seção de transição entre as duas, que é mista, contendo tanto exortação como declaração (inclusive dando margem a interpretações mais por uma ou por outra); no nosso caso, foram os vv. 4-5 que fizeram essa transi-

---

149. Para von Soden (cit. por Rienecker), estes sacrifícios são o contraponto positivo das formas de conduta mencionadas no v. 1, das quais os leitores são chamados a se abster.

ção. Vem agora, dos vv. 6-10, uma seção indicativa. As passagens bíblicas aqui usadas, como também já vimos, já estavam presentes na formulação dos versículos anteriores, sendo agora citadas explicitamente.

Pois isso está na Escritura é uma fórmula introdutória de citação, diferente da empregada em 1.16 e 1.24. Comum a todas é o *dioti*, "porque", *pois*. A expressão gr. *periechein en* (está na) é usada num sentido técnico, para citação de outras fontes. *Grafē* (escritura), mesmo sem artigo, é termo técnico da tradição judaico-cristã para designar as Sagradas Escrituras. A citação é de Is 28.16. Em Isaías, o contexto é de julgamento e condenação contra Jerusalém (Sião), especialmente os seus líderes. Em contraste com o fundamento tão instável que eles representam, o Senhor promete um fundamento firme, uma pedra angular eleita e preciosa. *Lithon akrogōniaion* é a pedra de esquina, que serve como uma espécie de prumo para as duas paredes que sobre ela são levantadas. Trata-se, portanto, de "uma pedra com uma posição fundamental na estrutura toda ... que suporta todo o edifício".[150] Temos, assim, novamente, uma leve mudança na figura usada (de pedra fundamental para pedra de esquina), embora na função das mesmas talvez não haja diferença maior. Em todos os casos, as mudanças de imagens devem-se às diferentes passagens bíblicas com as quais o autor está trabalhando.

Eleita e preciosa é a mesma expressão do v. 4; podemos ver, assim, que é desta passagem da Escritura (Is 28) que o autor tira a avaliação que Deus fez de Cristo. *Quem nela crer*, i.é, crer que ela foi colocada por Deus, e assim colocar nela a sua confiança (este é o significado do termo hebr. usado por Isaías; conforme também o reforça o uso da preposição gr. *epi*). Não será de modo algum representa bem a força enfática das partículas gregas *ou mē*. *Envergonhado* é tradução de *kataischynthē*, que BJ, IBB e ARC traduzem por "confundido". No idioma hebraico, fala-se de alguém que foi desapontado naquilo em que punha a sua esperança, como tendo sido 'envergonhado' (ZG). Mesmo não sendo usada exatamente esta palavra no texto hebraico de Isaías, não há dúvida de que este é o sentido do termo grego na Septuaginta. Em Rm 5.5, fala-se da "esperança que não confunde" (cf. o nosso comentário sobre 1 Pe 1.3). A ênfase aqui é escatológica, quer dizer, não será desapontado no

150. E. J. Young, *The Book of Isaiah*, II. p. 287 (Grand Rapids: Eerdmans, 1969). Cf. também Otto Kaiser, *Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39* (Goettingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1983), p. 202.

dia do juízo, quando todas as coisas ficarem patentes, assim como realmente são (o que é falso, falso; o que é autêntico, autêntico).

7. No v. 4, o autor havia falado das diferentes avaliações da Pedra, que é Cristo. Para os homens, não tinha valor, sendo rejeitada. Para Deus, foi altamente valorizada, vindo a ser a principal pedra que Ele escolheu para a construção do edifício da história e da humanidade. Agora, fala-se do efeito de diferentes avaliações por parte de dois grupos humanos. O autor vai intercalando pequenos comentários, no estilo midráxico, aos textos bíblicos que vai citando, já os aplicando assim à sua situação. Neste processo, as passagens vão ganhando um novo sentido, à medida que mudam de contexto. Primeiro estão *vós outros ... os que credes*, para os quais vale a promessa do fim do v. 6: estes, decididamente, não serão envergonhados. Para eles está reservada *a preciosidade*. Por terem reconhecido em Cristo o eleito de Deus, e considerarem precioso o seu sacrifício na cruz em favor dos seus pecados (1.19), recebem agora a honra (*timē*, preciosidade, é a palavra gr. habitualmente usada para "honra"; cf. Bíblia Vozes). A preciosidade e a honra de Cristo passam, assim, a eles próprios, ao deixarem-se inserir no edifício espiritual do qual ele é a pedra fundamental.

Depois vem o segundo grupo, o dos *descrentes* (a construção grega ressalta bem o contraste entre os dois grupos). *Apistusin* são aqueles que não creram em Cristo, não levaram em conta a avaliação que Deus fez dele, recusando-se a construir suas vidas sobre o fundamento por ele lançado (e, está implícito, buscando outros fundamentos para si próprios). A estes se aplicam as palavras do Salmo 118.22: "a pedra que os construtores rejeitaram, essa veio a ser a principal pedra, angular" (o texto confere literalmente com o texto grego da Septuaginta). Os homens são vistos como *construtores* de uma casa. No processo de escolha das pedras para a construção (uma imagem que perpassa esses textos), algumas são escolhidas, outras rejeitadas. Aqui, ao que parece, não estão em vista pedras comuns, mas aquelas que comporão o alicerce, a base da construção (cf. 1 Rs 5.17; 7.9-11).[151] No Salmo 118, parece que o salmista está fa-

151. Uma boa análise da questão se encontra no art. "Pedra", no *NDITNT* 3, pp. 495-512, especialmente o estudo dos termos *gonia* (W. Mundle) e *lithos* (Link/Tiedtke), pp. 502-7.

zendo uso de um provérbio popular[152] que fala de uma coisa que é rejeitada, e mais tarde vem a se tornar de fundamental importância. Assim, o Cristo rejeitado veio a ser a *principal pedra* da construção. Não há dúvida de que a aplicação primária desta figura no NT (cf. Mt 21.42-44; At 4.11; Rm 9.32-33) é que "os construtores que rejeitaram a pedra são a nação judaica e os seus líderes. Rejeitaram a Cristo, mas Deus, através da ação salvífica na Sua morte e ressurreição, fez desse Cristo a pedra angular de um novo edifício, a igreja".[153] Aqui em 1 Pedro, o círculo que é chamado de "os construtores" é ampliado, para incluir todos aqueles que não creram e não crêem em Cristo.

Essa mesma *pedra* (o gr. é enfático) *veio a ser* (passivo, estando implícito que o sujeito é Deus) *a principal pedra*, angular. O termo *kefalēn gōnias* certamente tem esse sentido aqui, sendo sinônimo de *lithon akrogōniaion* (pedra angular), no v. 6.[154] Não é muito fácil, em termos da arquitetura da época, precisar a função exata de tais pedras, havendo discussão sobre isso. O certo é que tinham uma função fundamental com relação a toda estrutura da construção, e esse é o ponto frisado em 1 Pedro.

8. A figura muda novamente, mesmo mantendo-se o tema da pedra. O pensamento ainda é o das conseqüências da rejeição de Cristo, só que a pedra agora não é mais de construção, mas as pedras que um caminhante tem pela frente na sua jornada (especialmente se caminhar no escuro).[155] Poderia estar em vista a mesma pedra angular do versículo anterior, sendo neste caso uma pedra de esquina saliente, sobre a qual tropeça aquele que dobra a esquina; mas isto é menos provável.

Não se trata, então, somente de os homens terem feito um erro de

---

152. A. A. Anderson, *Psalms (73-150)*, "New Century Bible Commentary" (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), pp. 802-3.
153. W. Mundle, *art. cit.*, 504.
154. Temos uma tentativa de interpretação diferente por J. Jeremias, *TDNT* 1, pp. 791ss, que sugere que aqui está em vista uma espécie de pedra de abóboda, colocada por sobre o portal de um templo ou construção. Essa posição também é mantida por Beare, entre outros, e foi incorporada na *Chave*.
155. "Por ser Ele fundamento da construção universal, torna-se, segundo Is 8.14, ao mesmo tempo *lithos proskommatos* e *petra skandalou*, "pedra de tropeço e rocha de ofensa". Não se pode simplesmente deixar Jesus fora na ordem do dia, e construir o futuro deixando-O de largo. Quem O acha, através desse encontro será transformado, inevitavelmente: ou se tornará uma "pedra viva", ou se chocará contra Ele como um cego, vindo a cair" (Goppelt).

avaliação, sem maiores conseqüências (desconsideraram a Cristo, que podia ser muito importante nas suas vidas). É mais do que isso. O próprio fato da rejeição acabará finalmente por destruí-los; quer dizer, o encontro com Cristo e a decisão a respeito dele têm conseqüências de vida ou morte. *Pedra de tropeço* é a que, como já vimos, faz o caminhante tropeçar, coisa comum em terrenos mais acidentados. *Rocha de ofensa* (gr. *petra skandalou*) pode ser um sinônimo, usado para ressaltar ainda mais a idéia de queda e destruição; ou poderia aludir especificamente as pedras que se soltam nas montanhas, rolando e caindo sobre os caminhantes. Esta última imagem é usada especialmente em contextos escatológicos, como Dn 2.34 e Ap 6.16. Aqui em nosso texto, as palavras provêm de Is 28.16 e Sl 118.22. Forma-se então um tipo de cadeias de citações bíblicas, do que também Paulo faz uso, por exemplo, em Rm 3.10-18. A tradução grega de Isaías, da Septuaginta, tem *petras ptōmati*, "pedra de tropeço", fazendo as duas expressões sinônimas; isto deveria nos acautelar de fazermos grandes distinções entre elas. A figura, então, é que Cristo está no caminho de todos. Para uns, torna-se uma bênção preciosa; para outros, um tropeço do qual não mais conseguirão se refazer. Aquele que poderia ser o Salvador, torna-se assim o condenador (como veremos mais adiante, em 4.5,18).

Mediante a combinação de diferentes textos do AT, então, a interpretação positiva de Jesus como a pedra fundamental da construção é ligada à interpretação negativa de Jesus como pedra destruidora. Isto serve para "demonstrar a relevância dialética de Jesus como evangelho e lei, como salvação e calamidade. É a fé dos indivíduos que resolve se Cristo, a pedra, tem efeito vivificante ou fatal".[156]

Por fim, há uma última identificação do segundo grupo, que serve para trazê-lo de uma conceituação mais geral, que as duas citações bíblicas inevitavelmente continham, para a situação mais específica do autor e dos seus leitores imediatos. *São estes os que tropeçam na palavra* (gr. "os quais tropeçam..."). No gr. é impossível definir se a leitura deve ser "tropeçam na palavra, sendo desobedientes" (cf. ARA), ou "tropeçam, sendo desobedientes à palavra"; mas isso não altera o sentido geral. Pelo primeiro modo de ler, o objeto causador do tropeço é a palavra (sem dúvida outro termo técnico referente às Sagradas Escrituras, talvez incluindo ainda a pregação dos apóstolos). Haveria, assim, uma pequena mudança de foco, que não deveria ser exagerada, à luz do que vimos nos vv. 2-

156. Link/Tiedtke, *art. cit.*, 507.

3 sobre a identificação da palavra com Cristo. Uma implicação poderia ser que Cristo irá julgá-los no derradeiro dia, a Palavra já os julga agora, quando lhe são desobedientes. Pelo segundo modo de ler, a causa do tropeço continuaria a ser a pedra que é Cristo, acrescentando-se (como causa? conseqüência?) que são desobedientes à palavra. Como a expressão *apeitheo tō logō* volta a aparecer mais adiante (3.1, cf. também 4.17), parece mais provável que devamos ler o texto por esse segundo modo; eles tropeçam na pedra (Cristo), pela desobediência (não-aceitação) à palavra, ao evangelho. A BJ traz "tropeçam, porque não crêem na palavra", entendendo assim *apeithuntes* (não-aceitação) como sinônimo de *apistusin* (descrentes; v. 7).[157] Destes tais diz-se, finalmente, que para isso mesmo (gr. *eis há*, para tropeçarem) foram postos (BJ, ARC e IBB têm "destinados", que talvez expresse melhor o sentido). Esse dito tem causado muita polêmica, pois, à primeira vista, pareceria indicar que, tal como os crentes foram eleitos por Deus para a salvação (1.1,2), também os que não crêem foram, por sua parte, destinados de antemão para a descrença e a perdição (a suspeita é reforçada quando se leva em conta que o verbo gr. está no aoristo passivo). Em algumas igrejas, esse texto (entre outros) tem levado à doutrina da "dupla predestinação" (Deus teria predestinado uns para a salvação e outros para a perdição). Mas tal posição é difícil de se sustentar diante das várias vezes em que se alude à liberdade pessoal dada aos homens com respeito à questão da sua salvação, tanto em nossa carta como no resto das Escrituras. No nosso texto, o próprio termo "desobedientes" implica numa opção deliberada por parte dos que assim são designados. Talvez o maior problema esteja em querer dar peso doutrinário e universal, absoluto, a palavras usadas dentro de um contexto exortativo e específico, com intenções pastorais. De qualquer maneira, devemos estar atentos para o que textos como esses nos revelam sobre a soberania de Deus, e, pelo devido respeito à Escritura como um todo, evitar harmonizações muito fáceis, mantendo o paradoxo e tornando-o frutífero na nossa vida de cada dia.

9. Os vv. 9-10 apresentam uma descrição da "identidade corporativa" dos cristãos; aqui eles são vistos como grupo, como coletividade, como comunidade e corpo de Jesus Cristo. Os termos e as imagens têm

---

157. A alternância encontrada nos manuscritos gregos entre os dois termos parece também indicar que devemos considerá-los juntos, intimamente relacionados (se não sinônimos).

como pano de fundo passagens bíblicas dos livros de Êxodo e Isaías (2ª parte), sem que haja uma citação direta. Formalmente, tal caracterização dos crentes é oposta à caracterização dos não-crentes, no v. 8b (aqueles que tropeçam por desobedecer à palavra). Vemos, assim, que nos vv. 7-10 há quatro descrições dos dois grupos em que se divide a humanidade a partir do evento de Cristo: As duas primeiras descrições falam da conseqüência da aceitação ou rejeição de Cristo, sendo a ordem: crentes – descrentes. As duas últimas descrições falam da posição dos mesmos em relação à Palavra, dessa vez na ordem inversa: descrentes – crentes.

Vós, porém, estabelece um contraste com o fim do versículo anterior, sendo subentendido "vós, porém, que obedeceis à palavra..." (ao contrário daqueles), cf. 1.22. Isto é confirmado pela ausência de verbo principal no v. 9. A estrutura do versículo forma uma série de quatro designações do "caráter corporativo" dos crentes, seguida de uma descrição da missão para a qual foram chamados. *Raça eleita* pode soar um tanto estranho neste contexto. Claramente não se está pensando no povo judeu, embora se utilize uma expressão que a ele é aplicada em Is 43.20 (também nos acréscimos da Septuaginta ao livro de Ester, Et 8.12t; ver BJ). *Genos* tem aqui, sem dúvida, o sentido de "povo", "raça" (Bauer; ARC tem "geração eleita", cf. Barth). Os cristãos, então, são vistos como formando uma nova raça, diferente tanto de judeus como de gentios.[158] Este novo povo assume os privilégios e a promessa que pertenciam ao povo judeu, por este ter desobedecido à Palavra e rejeitado o Messias (2.7-8). Perderam também o *sacerdócio* que lhes pertencia, para, por meio dele, serem uma bênção a todos os povos (em cumprimento da promessa feita a Abraão, Gn 12.2,3). Este passou agora às mãos daqueles que o exercerão no espírito do seu Sumo-sacerdote, Jesus (para este tema, ver a epístola aos hebreus). Aqui ainda é acrescentado um ingrediente novo a este sacerdócio: é um *sacerdócio real* (cf. Ex 19.6). É *real* porque serve ao Rei da terra, e assim tem parte na Sua natureza real. É real porque é serviço em prol da *basileia*, do Reino de Deus. Também no livro de Apocalipse, os cristãos são apresentados como participantes da realeza de Cristo (cf. Ap 1.6; 5.10; 20.4,6; 22.5).

---

158. Conforme os textos do cristianismo primitivo que falam dos cristãos como uma "terceira raça" no mundo de então (ao lado de judeus e gentios). Aristides, na sua *Apologia*, diz que "há no mundo quatro tipos de gente: bárbaros e gregos, judeus e cristãos" (Apol. 2.2, conforme a versão siríaca. Nos fragmentos gregos, fala-se de três "gêneros humanos": os adoradores de deuses [pagãos], os judeus e os cristãos).

Além da raça eleita e sacerdócio real, ele são também *nação santa* (gr. *ethnos hagion*). Não está muito claro qual é a diferença entre *genos* (raça) e *ethnos* (nação); muitas vezes, na prática, os termos são sinônimos.[159] Por fim, os cristãos são *povo de propriedade exclusiva de Deus.* No gr. isto é *laos eis peripoiēsin*, lit. "povo para aquisição (posse)", mas não há dúvida de que ARA (cf. também BJ: "o povo de sua particular propriedade") capta bem o sentido da expressão, que é moldada em Is 43.21.

Analisando as quatro designações como um todo, e na relação entre elas, podemos constatar o seguinte: a) sempre se pressupõe a unidade dos cristãos; eles são uma raça, uma nação, um povo, uma comunidade de sacerdotes. Esse dado deve levar o grupo internamente a uma maior coesão; b) pensando estritamente na relação com Deus, podemos considerar a primeira e quarta designações: são povo só de Deus, são eleitos por Ele. Igualmente, podemos considerar as outras duas designações mais em relação aos outros homens, à sociedade humana: são sacerdotes do Reino de Deus para o mundo e santos (mantendo sua distinção e separação, dentro do serviço prestado ao mundo). Como pudemos notar, essa passagem está repleta de motivos tirados do Antigo Testamento. Isto revela basicamente uma convicção que tem profundas repercussões teológicas. A igreja se apropria dos títulos do povo de Deus do AT, entendendo-se como a sua continuação na história. As antigas promessas estão cumpridas, e os que crêem neste cumprimento tornam-se novo povo de Deus, herdeiro da bênção e da eleição de Deus. "Na igreja, a esperança de Israel é agora realidade" (Schelkle). Um último fator digno de nota, e que já observamos anteriormente, é a proximidade dos temas bíblicos aqui refletidos com o motivo do êxodo. Tanto nos textos de Êxodo como da parte citada do livro de Isaías, gira-se em torno desse tema. Aqui, no entanto, o enfoque parece ser diferente. O êxodo continua a ser visto como ponto formador do povo de Deus (no caso, é o novo povo de Deus que é formado), pela libertação das pessoas dos laços que as prendiam ao pecado e às estruturas da sociedade (1.14, 2.1, 2.11; 4.3). Tornam-se livres para Deus e livres para o serviço e missão na sociedade, conforme veremos na seqüência do versículo.

---

159. Goppelt procura fazer uma diferenciação entre os termos: *genos* representaria o povo em vista da sua origem comum; *ethnos* o grupo com os mesmos costumes, e *laos* conotaria a caminhada comum rumo ao mesmo alvo, no sentido de "comunidade" (Selwyn).

Este povo descrito em termos tão magnificentes e repletos de conteúdo tem uma missão no mundo. No grego, *a fim de é hopōs*, aqui usado como conjunção com sentido de propósito, finalidade (Bauer). A missão é de *proclamardes as virtudes* (de Deus). *Virtudes* é *aretas*, um termo amplamente difundido na época, e muito importante na concepção ética e religiosa do helenismo. Aqui, poderia estar por trás da palavra uma concepção judaica, o que estaria em linha com a coloração veterotestamentária de todo o trecho. Assim, Bauer crê poder ver por trás do termo o hebr. *tehillah* (louvor); talvez isto esteja refletido na BJ, que traduz por "excelências" (cf. também IBB: "grandezas"). Estão em vista, então, as grandes obras de Deus na história do Seu povo (cf. BLH: "os feitos maravilhosos de Deus", uma bela tradução). Tenha-se em mente, em todos os casos, que "aqui é expresso algo de caráter inteiramente dinâmico, e não estático, como é o nosso conceito de virtude" (Rienecker). Mesmo se o termo estiver refletindo mais a concepção helenista sobre os grandes feitos dos deuses (como insistem vários pesquisadores), a diferença não é grande. Que seriam, principalmente, estes "grandes feitos de Deus"? Goppelt, reportando-se aos vv. 1.18ss., descreve-os como "a morte e ressurreição de Jesus como a transformação libertadora do homem e do seu mundo", acrescentando: "Trata-se do êxodo, que Isaías 43 tem em mente, em uma forma escatológica". O feito maior de Deus, sem dúvida, é a vida e obra de Jesus, que abre definitivamente diante do homem o futuro, o êxodo, a libertação, vencendo todas as barreiras que podiam impedi-lo de se tornar realidade concreta.

Os feitos de Deus devem ser proclamados (Barth: "propagados"). O gr. *exangello* é mais intensivo do que simplesmente "anunciar". Deus é apresentado aqui como *Aquele que vos chamou das trevas para a luz*, conforme o costume judeu de substituir o nome por algum dos Seus atributos ou feitos. Volta aqui o tema do "chamado" de Deus (cf 1.15). A salvação dos leitores é descrita em forma figurada como "passar das trevas para a luz". *Trevas* é *skotos*, bastante usado em sentido metafórico, designando especialmente o "entenebrecimento religioso e moral, o obscurecimento causado pelo pecado" (Bauer), conforme Jo 3.19-21; At 26.18; Rm 2.19; 1 Jo 1.6. Neste sentido, o termo é, como aqui, contrastado com a *luz* (gr. *fōs*) como a esfera da salvação, da retidão, da presença de Deus (é a Sua luz). Esta luz é ainda caracterizada como *maravilhosa* (NTT: "admirável"). O termo gr., *thaumaston*, sugere admiração. Vemos, assim, que aos grandes feitos de Deus na vida e morte de Jesus, aqui exaltados, acrescentam-se os Seus grandes feitos hoje, na vida dos crentes, fazendo-os passar "do império das trevas para o reino do Filho do seu amor" (Cl 1.13; no v. 12 isto é *en to foti*, "na luz"); ou, na lingua-

gem de 1 Pedro, "regenerando-os" para a salvação.

10. Continua a descrição do caráter corporativo dos cristãos, iniciada no v. 9. Ela continua a ser moldada pelo AT, dessa vez com imagens do profeta Oséias. No início do versículo, temos o artigo gr. *hoi* (ARA, vós, sim), que, ao ser repetido no meio, divide o versículo numa construção paralela com dois membros em exata correlação. Cada uma da partes é marcada pelas partículas gregas *hoi ouk* (vós que não)... e *nun de* (agora, porém)... Duas coisas eles não eram, e agora são, pela fé em Cristo: *antes não éreis povo* (lit., "antes não-povo", conforme a expressão quase proverbial de Os 1.9). Referindo-se a Israel, a passagem de Oséias fala de que Deus chegou ao ponto de rejeitar o Seu povo, por causa de sua idolatria e opressão aos mais fracos na sociedade. Assim, Deus agora os chama de "não-meu-povo". 1 Pedro deve estar se referindo ao passado de seus leitores, a maioria de procedência gentílica. Naquele tempo, o tempo "da ignorância" (1.14), o tempo em que viviam conforme "a vontade dos gentios" (4.3), dominados por todo tipo de paixões (2.11; 4.2), sim, naquele tempo eles não eram povo. Paulo escreve aos efésios, dizendo-lhes (Ef 2.11-12): "naquele tempo estáveis separados do povo da promessa", sendo "estrangeiros e peregrinos" em relação a ele (Ef 2.19). Não eram, assim, povo de Deus. De fato, longe de Deus a humanidade nem pode se chamar de *povo*, sendo sim um agregado de pessoas bastante egocêntricas e individualistas, cada uma lutando por interesses próprios (exceções confirmam a regra). *Mas agora* (é o célebre *nun* que Paulo usa para marcar solenemente o evento de Cristo como divisor de águas na história humana; cf. Rm 3.21; 7.6; 8.1; 11.30; 13.11), *agora sois povo de Deus*, "o povo eleito de Deus, do tempo do fim" (Elliott, coment.). Dentro dessa designação encerram-se todas as promessas e bênçãos anunciadas no AT, que passa assim a ser um livro cristão, livro da igreja. *Que antes não tínheis alcançado misericórdia* lembra novamente Oséias (1.6), que fora instado a dar a uma filha o nome de Lo-Ruhamah (assim na BJ; ARA, "Desfavorecida"), traduzido na Septuaginta por *Ouk-eleemēne*. Este termo aparece aqui em 1 Pedro na sua forma plural, *ouk-eleemēnoi*, "não-objetos-de-misericórdia", "não-agraciados".[160] Em Oséias, o nome tem referência ao futuro de Israel; aqui, ao

160. Como nota Rienecker (citando Wohlenberg e von Soden), *eleemenoi*, um perfeito, deve ser entendido aqui como mais-que-perfeito, retratando assim o longo tempo decorrido até o *nun* (agora) deste *eschaton ton chronon* (fim dos tempos, cf 1:20). Segundo Hort (citado na *Chave*), o contraste do perfeito com o aoristo que o segue enfatiza o contraste entre o longo estado antecedente e o evento único da conversão, que o encerrou.

passado dos leitores. Mas agora *alcançastes misericórdia* (cf. 1.3: "segundo a sua muita misericórdia nos regenerou..."). Temos no gr. o aoristo passivo do verbo, que aponta, sem dúvida, para a mesma realidade e evento de que fala 1.3.

Significativo é o paralelismo de idéias entre o trecho de 1 Pe 2.4-10 e os caps. 9-11 da epístola aos Romanos. Lá, Paulo está tratando do mistério que é o endurecimento de Israel, com relação ao Messias Jesus, e o conseqüente enxerto dos gentios na árvore da história salvífica (que ainda não são a palavra final do processo, como ele esclarece na parte final do trecho). Lendo-se 1 Pe 2 à luz destes capítulos de Romanos, muita coisa recebe um novo raio de luz. É significativo também que lá são usadas várias das passagens do AT que aparecem como pano de fundo do trecho que acabamos de analisar, o que reforça a impressão de que, numa abordagem canônica, textos assim devem ser lidos numa perspectiva de buscar uma mútua iluminação, que informe a leitura de cada um deles.[161]

Concluímos o estudo desta parte de 1 Pedro com palavras de Elliott (1982): "Esta passagem se constitui, assim, numa eloqüente conclusão à primeira parte da carta, que enfatizou tanto a distintiva identidade familial como a conduta fraternal apropriada por parte do povo eleito e santo de Deus. Mesmo sendo estranhos na sociedade em que vivem, não obstante estão unidos em fé, obediência e amor, como o lar, a residência do Espírito".

4. EXORTAÇÕES PARA A VIDA DIÁRIA (2.11 - 3.12)

1 Pedro entra agora numa nova seqüência de pensamento, numa clara ruptura dentro do fio que vinha puxando até aqui, desde 1.13, ou até, em termos mais amplos, desde o começo da carta, em 1.3.

Como o expressa o primeiro verbo em 2.11, o que segue é uma longa exortação, que vai até 3.12, ou, em termos mais amplos, até 4.11 (de um "amados" até o outro). Dentro daquele estilo que temos observado, esta seção (2.11-3.12), marcadamente um trecho imperativo, segue o trecho mais indicativo, de afirmação, de 1.13-2.10. Dentro desse último,

---

161. Conclusões de caráter literário, como dependência de um texto pelo outro, são muito difíceis e relativas; de qualquer modo, pouco provariam. Por isso, achamos melhor nos abster desse tipo de análise.

já tínhamos observado uma alternância de imperativos e indicativos. Agora, esta alternância se estabelece entre as duas partes maiores. Fundamentado na salvação concedida por Deus (1.3-12) e no novo *status* que por ela os cristãos adquirem (1.13-2.10), vêm agora orientações sobre a demonstração da nova vida no dia-a-dia na sociedade. Temos assim uma espécie de código social, ou código doméstico, como preferem alguns, com a função de orientar e reafirmar na prática do bem.

A relação dessas orientações com a salvação e o novo caráter cristão antes descrito, fundamentado no caráter de Deus e alimentado pela Escritura Sagrada, é essencial. Já no mundo greco-helenístico tais códigos sociais eram normais, sendo comuns a ambos muitas das virtudes encomendadas.[162] Em outras palavras, não há aí nada de novo, e o cético poderia sugerir que há mais de dois mil anos se prezam tais códigos, mas o comportamento real dos homens em nada tem melhorado com isso. Este é o problema da maior parte dos humanismos seculares. Têm os códigos e os ideais éticos, mas não têm um fundamento suficiente para implementá-los. Por que alguém haveria de buscar o bem, mesmo quando lhe fazem o mal? A resposta cristã é Deus como fundamento da ética, Deus, que tem revelado a Sua "santa, perfeita e agradável vontade" (Rm 12.1) e que transforma o cristão a partir do mais íntimo, dando-lhe nova perspectiva e novo fundamento em cima do qual viver. Isto é realçado ainda mais aqui em 1 Pedro, pela colocação de um trecho sobre o exemplo de Jesus, bem no meio das várias exortações (2.21-25). Jesus é o supremo modelo e fundamento de todos os ideais e aspirações éticas dos cristãos; modelo vivo, real, que já deu provas concretas do novo modo de vida no novo mundo de Deus.[163]

---

162. Barth faz um pequeno excurso, bastante lúcido, sobre "as regras de conduta cristã na sociedade", onde aborda a questão. Suas conclusões são de que "o conteúdo destas regras de conduta é proveniente de catálogos helenísticos e judaicos então conhecidos, os quais, no entanto, foram intepretados e motivados 'cristãmente' por adições especiais (cf., p.ex., *dia ton kyrion* em 1 Pe 2.13)...os conhecidos deveres mundanos são interpretados 'cristãmente' e colocados, desta forma, numa nova luz".

163. Sobre 1 Pe 2.1-10, as preparações homiléticas de Gottfried Brackemeier (*PL* 1 [1976], pp. 55-60) e Dario G. Schaeffer (*id.*, pp. 61-67). Sobre 1 Pe 2.9-10, e a perspectiva missionária de 1 Pe, ver o artigo de Valdir Steuernagel, "Uma Comunidade Exilada como Comunidade Missionária: Um estudo baseado em 1 Pedro 2.9-10", publicado no *Boletim Teológico* da FTL-Brasil, nº 6.

4.1. *Formulação geral: por que os cristãos são instados a um novo estilo de vida* (2.11-12)

Há duas exortações gerais no trecho 2.11 – 3.12, fornecendo a sua moldura, no começo e no fim. Aqui, usando termos que relembram coisas que já haviam sido ditas antes na carta, Pedro faz a ponte entre o que Deus concedeu aos cristãos, e como isso agora deve se refletir no mundo, de uma forma que aproxime outros do mesmo Deus.

11. É comum entre os cristãos primitivos o fato de se dirigirem uns aos outros como *amados* (cf., em cartas, Rm 12.19; 1 Co 10.14; Hb 6.9; Tg 1.16; 2 Pe 3.1, 8, 14, 17; etc.). Interessante é observar que, no mundo ao redor, esse tipo de tratamento raras vezes aparece. Naturalmente, ele pode ser meramente formal; mas, quando expressão de uma realidade, demonstra o novo que se estabelece, a partir de Cristo, nas relações entre pessoas. *Exorto* é um termo técnico da parênese (discurso exortativo), tanto que ela também é chamada às vezes de "paraclese", segundo a palavra grega aqui usada. *Parakalō*, assim, tem aqui um sentido bem específico (em outros contextos o termo pode ter um significado mais amplo).

Como peregrinos e forasteiros retoma dois conceitos já antes tocados (1.1, 17). Embora o significado exato desses dois termos aqui em 1 Pedro possa ser discutido, certo é que se tratam de termos técnicos na constituição social do império romano da época, representando dois grupos sociais distintos mas aparentados dentro do espectro social.[164] *Paroikoi* (peregrinos) pode ser traduzido melhor por "estrangeiros residentes", uma classe de habitantes no local sem plenos direitos de cidadania (geralmente de origem estrangeira, mas também campesinos ou trabalhadores manuais com certa "ascensão" na escala social). *Parepidēmoi* (forasteiros) são "forasteiros visitantes", gente que se detém num lugar por certo tempo, não sendo residentes (pelos mais diversos motivos). Também estes não possuem direitos no local, podendo ser bastante discriminados. É bastante provável que os cristãos (pelo menos em sua maioria) pertencessem a estas classes, e que Pedro parte da experiência real de

164. O uso dos dois termos juntos faz lembrar a confissão de Abraão, em Gn 23.4: "Sou estrangeiro e morador (*paroikos kai parepídemos* na LXX) entre vós"; como também a oração do salmista: "porque sou forasteiro (*paroikos*) à tua presença, peregrino (*parepidemos*) como todos meus pais o foram" (Sl 39.12; na LXX, 38.13). Aqui Pedro está assumindo para si e para os seus leitores estas confissões, e tirando conseqüências delas.

marginalização pela qual eles passam, dando-lhe ainda um significado transcendente: eles são estrangeiros e forasteiros em meio à sociedade em que vivem, também por causa da sua fé (que, conforme 4.3, 4, causa rupturas sociais). São, assim, duplamente marginalizados, como entes sociais e como cristãos.[165] Esta experiência é muito significativa para uma compreensão adequada de 1 Pedro como um todo. À sua luz, adquirem também um novo valor as novas experiências de socialização, respeito e dignidade dentro da comunidade cristã, e o novo *status* que essas pessoas recebem no horizonte da fé.

Temos nos vv. 11 e 12 uma dupla exortação (uma negativa e uma positiva), que antecipam de forma geral o que vem a seguir. Primeiramente, o aspecto da negação: *exorto-vos ... a vos absterdes das paixões carnais*. O gr. *apechesthai*, no médio, significa "manter-se afastado de, preservar-se de" (Bauer), dando a idéia de oposição a uma coisa; no caso aqui, são as *paixões carnais* (gr. *tōn sarkikōn epithymiōn*, os desejos da carne, as paixões e obsessões dos instintos físicos).[166] Estas *fazem guerra contra a alma*. Um trecho bastante semelhante encontra-se em Gl 5.16-25. Lá é dito que "a carne milita contra o espírito" (17). O sentido geral das duas passagens é o mesmo, e uma lança luz sobre a outra. *Alma* (gr. *psychē*) é aquele componente não-material da pessoa (cf. 1.9, 22, onde a palavra é usada num sentido um pouco diferente), contrasta com a

165. Selwyn descreve esse itinerário em caminho inverso, o que bem pode ser o caso de cristãos mais ricos que, ao se identificarem com a comunidade cristã, sofrem conseqüências econômicas e sociais: "as circunstâncias históricas dos leitores de S. Pedro eram uma expressão exterior da separação do mundo que caracterizava o seu chamado como a santa comunidade de Deus".

166. Temos que prestar bem atenção aos significados das palavras aqui. Não está se fazendo uma oposição entre "corpo" e "alma", como se o corpo fosse intrinsecamente mau. O sentido de *sarx* (carne) é "toda tendência pecaminosa, enquanto egocêntrica e dirigida ao próprio eu" (Schelkle). Cf. o Didaquê (1.4), onde encontramos a mesma exortação que aqui (*apechou ton sarkikon epithymion*, "abstende-vos das paixões carnais") seguida do que provavelmente funciona como uma explicação: "se alguém te der um tapa na face direita...", enumerando várias injunções do Sermão do Monte, onde o tema é a renúncia do eu por causa do reino de Deus. A contraposição, então, é entre uma tendência pecaminosa egocêntrica e uma abertura para o bem moral, para os grandes valores éticos.

sarx, a carne, a natureza física.[167] Assim, temos aqui uma descrição de uma "batalha interior", o homem em luta consigo mesmo.[168] Este é um tema bastante comum no NT (conforme a admirável descrição de Paulo em Rm 7.14-25). É uma constante tensão, em que o crente, por um lado, é requisitado a atender os apelos da sua natureza decaída (oposta a Deus) e, por outro lado, anseia por viver uma vida mais plena (necessariamente conforme à vontade de Deus). No contexto de 1 Pedro, poderiam estar em vista aqui a participação em orgias (cf. 4.3, 4) junto com vizinhos ou colegas, ou até atitudes violentas e de revide quando ofendidos pelos não-cristãos (cf. o apelo à mansidão em 3.16).

Esta divisão interna no homem é um tema importante na teologia bíblica. A personalidade do homem foi criada íntegra, começando a se desintegrar a partir da vida em pecado, da oposição a Deus. Os primeiros capítulos de Gênesis descrevem de forma muito eloqüente este processo, retratando as conseqüências desta desintegração em todos os níveis (com Deus, consigo próprio, com os outros homens, com a natureza). Esta fragmentação e desintegração da personalidade é o principal dilema psicológico do homem. E aí entra o evangelho: em Cristo, começa a gradual reintegração desta personalidade, em todos os níveis mencionados (cf. 2 Co 3.18). Enquanto o processo durar, ou seja, por toda a vida, o conflito interno continuará, com um impulso para a vida (no sentido pleno que Jesus deu, cf. Jo 10.10) e um impulso para a morte (a continuação do processo de desintegração, até um ponto final). Neste sentido, carne e alma podem ser entendidos aqui como representando a velha e a nova naturezas do cristão, as duas inclinações interiores que vimos, e que lutam por se impor dentro da pessoa.

12. Vem agora o lado afirmativo da exortação, e que se resume na frase *mantendo exemplar o vosso procedimento no meio dos gentios*. O processo de reintegração descrito acima não pretende ser um meio de sa-

---

167. O que temos aqui é uma descrição de uma luta interior parecida com a que Paulo faz em Rm 7.14-25. Neste caso, alma aqui significa o mesmo que "o homem interior" (7.22), "a mente" (7.23). *Psychē*, então, é aqui "uma palavra para o designar o homem enquanto traz dentro de si uma disposição para o bem, e a preocupação por um reto viver" (Brox). Para os cristãos, trata-se do "eu" comprometido com Deus (Barth). A mesma contraposição entre *sarx* e *psychē* pode ser encontrada também em escritores seculares no mundo grego.

168. "Colocar distância do mundo, realizar o êxodo, significa sempre primeiro, para os cristãos, colocar distância do mundo dentro da gente mesmo" (Goppelt).

tisfação própria ou de contemplação narcisista, mas um modo de servir melhor aos outros, de se tornar instrumento que os conduza a reconhecer o agir de Deus nas pessoas e no mundo, e assim serem levados também eles a glorificar a Deus em suas vidas. *Procedimento* é a mesma palavra que já encontramos em 1.15, 18, um assunto de importância central em 1 Pedro. O trabalho de reintegração interior que o Espírito de Deus realiza na pessoa tem de ter expressões concretas, tem de poder servir num plano horizontal de vivência na sociedade. *Exemplar* é *kalēn*, "boa", uma boa conduta; é *exemplar* justamente no sentido de que terá repercussões no plano social: *no meio dos gentios*. Temos aqui um caso claro em que o *en* grego significa "entre", indicando uma esfera ou raio de ação. O termo *ethnesin* (gentios) tem vários níveis de significado na Bíblia grega. Aqui, deve ser entendido dentro de uma simbologia que 1 Pedro vem usando desde o começo, de tratar os cristãos como o povo de Deus vivendo em meio ao resto da humanidade. Este resto da humanidade seriam, então, os gentios. Pode-se perguntar se os judeus não-cristãos estariam incluídos nesta categoria, mas a resposta terá de ficar em aberto. O modo mais fácil de entender o problema aqui em 1 Pedro parece ser o de classificar a humanidade em tão somente dois grupos: cristãos e não-cristãos (gentios). No meio destes, o cristão é estrangeiro, forasteiro (2.11).

Junto com a exortação vem uma espécie de justificativa, contendo um elemento de motivação para aceitarem a exortação (isso é introduzido pela conjunção gr. *hina*, "para que"). *Naquilo em que falam mal de vós outros* está provavelmente se referindo a acontecimentos bem concretos, coisas pelas quais os leitores devem ter passado e estão passando (a BJ deixa aberto que se trate só de possibilidade: "mesmo que falem..."). Falar mal dos outros é um tema que já apareceu em 2.1, sendo lá dirigido aos próprios crentes, como algo de que devem se desfazer. Em Rm 1.30, é uma das características da natureza humana decaída, atraindo a ira de Deus. É isso que fazem aqui os não-cristãos (pelo menos alguns – o texto não define isso) para com aqueles que estão procurando seguir ao Senhor e deixar desse tipo de coisa. Falam dos cristãos *como de malfeitores* (gr. *kakopoiōn*, aqueles que fazem o mal). É difícil dizer exatamente que tipo de acusações estão em vista aqui. Podemos conjecturar, à base de outros trechos da carta, que se trata de uma recusa de participar nos costumes da sociedade. Por isso, os cristãos eram vistos como corpos estranhos, e a sua recusa prestava-se a ser interpretada de diversas maneiras, dando origem a todo tipo de falatório. Sabemos, por escritos da época e imediatamente posteriores, de alguns dos "crimes" dos quais os cristãos eram acusados. No próprio NT, vemos em alguns lugares indicações

disso. Os cristãos "perturbam a cidade, pregando costumes que os romanos não podem receber nem praticar" (At 16.21, 22). Eles são gente "que têm transtornado o mundo" (At 17.6). At 19.23-40 conta uma história de como os cristãos tinham prejudicado comerciantes locais, sendo acusados por estes de "sacrílegos" (19.37). Estes são só alguns exemplos.

É bem possível que algumas das acusações específicas dirigidas a determinadas pessoas entre os cristãos pudessem ser verdadeiras. Paulo conta que, em Corinto, os próprios cristãos estavam levando uns aos outros aos tribunais (1 Co 6.1-8); quanto mais isso não poderia acontecer com os de fora. A possibilidade de o cristão ser acusado e de sofrer por realmente ser malfeitor existe (cf. 2.20; 4.15). Mas isso certamente não é o normal. O normal é que o cristão, "criado em Cristo Jesus para boas obras" (Ef 2.10), pratique *boas obras*.

Todo o trecho de 2.11 – 3.12 (mais 3.13, 17) reverbera o tema da "prática do bem" (2.14, 15, 20; 3.6, 9, 11). O *bem* é *agathos*. Aqui, fala-se das *kalōn ergōn* (boas obras). Como o que se entende por essas duas expressões não é definido em nenhum lugar, subentende-se que os leitores sabiam do que se tratava. Temos nós hoje, em época e sociedade diferentes, a mesma compreensão? Temos muitos textos antigos que confirmam que no mundo ao redor de 1 Pedro o conceito de "bem" era comum. Mas podemos ver aqui que esse conceito se presta a enganos, pois os cristãos são justamente acusados de fazer o mal, isto é, o contrário do "bem". Parece então que há uma faixa comum em que todos, cristãos e não-cristãos, se entendem quanto ao que vem a ser fazer o bem. Mas há uma faixa em que a compreensão pode ser diferente. Para os cristãos, fazer o bem significa viver conforme as orientações da Palavra de Deus, viver segundo a vontade de Deus (cf. 3.10-12; 4.2; 1.15). O horizonte, porém, no qual esse fazer o bem se concretiza é o das relações na sociedade (no amor ao próximo que expressa o amor a Deus, cf. 1 Jo 3.16-18). Fazer o bem na sociedade é, aqui, conduta missionária dos cristãos. Os "gentios", os não-cristãos, os estão observando (gr. *epopteuontes*, observando atentamente, de maneira reflexiva cf. 3.1,2). Esta é uma realidade que deveria levar a igreja a ser muito mais responsável por seus atos. E muitas vezes os não-cristãos têm critérios de justiça e de verdade bastante apurados, podendo facilmente constatar a autenticidade ou não da vida cristã. Esta deveria ser de forma tal que, ao observá-la, os outros fossem levados a *glorificar a Deus* (cf. Mt 5.16, que deve estar por trás da exortação aqui).

A última parte do versículo requer um pouco de atenção. O "glorificar a Deus" está determinado pelo *no dia da visitação*, e as duas coisas devem ser vistas em conjunto. Começando pela última: o dia da visi-

tação é uma expressão fixa no Antigo Testamento (cf. Is 10.3, "dia do castigo"); indica um julgamento de Deus sobre alguém ou sobre uma nação; ou seja, é enfatizado o aspecto negativo. No Novo Testamento, temos uma expressão parecida em Lc 19.44, quando Jesus recrimina Jerusalém por não ter reconhecido "a oportunidade da sua visitação"; aqui, trata-se da oferta da graça, em termos positivos. Na primeira epístola de Clemente, escrita em Roma no fim do primeiro século, fala-se dos "perfeitos no amor", que se manifestarão *en te episkope tes basileias tu theu* (na visitação do reino de Deus). Trata-se, assim, de um evento escatológico, sendo que o contexto terá de decidir se é negativo ou positivo, de juízo ou de graça; ou pode ser as duas coisas, na dependência das pessoas "visitadas" (julgadas). A visitação de Deus[169] pode também ser um acontecimento especial na história, com certas características do acontecimento escatológico último. No contexto de 1 Pedro, tudo leva a crer que a ênfase está no aspecto positivo. Os não-cristãos serão visitados por Deus, e terão ocasião de glorificá-lO, em virtude do testemunho que lhes foram as boas obras dos cristãos, as quais puderam observar e reconhecer nelas o poder de Deus.

4.2. *Na vida pública* (2.13-17)

Entrando agora em exortações com conteúdo específico, 1 Pedro vai desdobrando uma série de orientações quanto à *anastrofe* (comportamento) dos cristãos em meio à sociedade em que vivem. Exortações dessa natureza são bastante comuns ao longo do NT, valendo lembrar especialmente os trechos de Ef 5.22 – 6.9, e Cl 3.18 – 4.1, aparentados de perto com o trecho de 1 Pedro que vai de 2.13 – 3.7. Interessante é observar, na comparação, que ao passo que em Efésios e Colossenses a seqüência vai do núcleo menor (o casal) ao âmbito maior (relações de trabalho), aqui em 1 Pedro a ordem é invertida: do âmbito mais abrangente (a vida pública) até a célula menor (o casal). As relações entre pais e filhos, lá abordadas, são aqui substituídas pelas relações na sociedade maior. Outro ponto interessante é que, ao passo que em Efésios e Colossenses os pares em cada círculo de relações são endereçados (mulheres

169. Windisch sugere que *hemera episkopes* estaria se referindo aqui a um julgamento em tribunal, um julgamento oficial (*Kaiserliche Gericht*), em que o resultado poderia vir a ser a "absolvição" dos crentes, com a conseqüente vergonha sobre os acusadores. Embora fazendo sentido, é melhor interpretar essa passagem como referindo-se a uma intervenção de Deus.

– maridos, filhos – pais, servos – senhores), em 1 Pedro isso ocorre só num caso (mulheres – maridos). Nos outros dois, a perspectiva é a do lado mais fraco na relação (súditos, servos). Isto provavelmente é mais um indício do *status* social dos leitores a quem a carta foi endereçada. Certamente, a comunidade cristã aqui não tem acesso aos meios de poder, fazendo parte (ambos os grupos mencionados) das classes menos favorecidas e marginalizadas do exercício do poder e da influência, e isso não só na vida política.

Importante neste contexto também é a relação entre 1 Pe 2.13-17 e a passagem paralela de Rm 13.1-7, onde Paulo fala da relação dos cristãos para com as autoridades instituídas.[170] Pensamentos comuns aos dois trechos são: o tema da submissão (Rm 13.1), de que as autoridades estão numa posição superior (*hyperechonti*, Rm 13.1), a questão de praticar o mal e o bem na sociedade (Rm 13.3) e de que as autoridades "louvam" o bom comportamento dos cidadãos (Rm 13.3). Não podemos perder de vista, contudo, os diferentes contextos (tanto literários como históricos) em que as duas passagens se enquadram, e isso explica também as particularidades de cada uma. Importante é que, para uma correta avaliação das alusões contidas no Novo Testamento sobre as relações políticas dos cristãos,[171] ambos os textos sejam vistos lado a lado. E também deve entrar aí a questão da referência a Roma como Babilônia, que temos em 1 Pe 5.13, e já aí também uma outra passagem significativa do N.T., Ap 13, que retoma a questão. Talvez pudéssemos sugerir que, ao passo que em Rm 13 há maior simpatia para com a função de poder constituído, em Ap 13 há uma clara condenação da forma como ele se comporta; 1 Pe 2.13 fica numa posição mais neutra e distanciada, pressupondo simplesmente a existência de uma ordem constituída, e tomando providências para a vida e o testemunho cristão dentro dela.

---

170. A relação entre as duas passagens é analisada por Barth, 61-63, que parte daí para uma abordagem da questão da conduta do cristão em relação ao estado (com citação e comparação de um bom número de textos). Cf. também Richard Wangen, *PL* 1 (1976), pp. 110-113, sintetizando as posições de K. Philipps sobre a questão.

171. Isso é o máximo que podemos dizer, pois não encontramos no N.T. uma doutrina do estado, ou qualquer coisa como essa, como é entendido hoje nas ciências políticas. Cf. Schrage: "Nem aqui nem tampouco em Rm 13 se apresenta uma doutrina do estado, nem ainda se trata (teoricamente) da questão da origem, essência e função do estado". E ele continua: "Isso será desnecessário, já pelo fato de que, nas circunstâncias da época, os cristãos não tinham parte ativa ou um papel preponderante no processo político".

13. O versículo começa com um verbo que é também o verbo principal de todo o trecho até 3.8, *sujeitai-vos*. O mandamento à submissão aparece novamente em 2.18 e 3.1, sendo que lá o verbo (da mesma raiz) encontra-se no particípio, em estreita ligação com o imperativo aqui de 2.13, dele recebendo sua força imperativa. *Hypotagēte* significa "colocar-se debaixo de", "submeter-se", sendo diferente de *hypakuete* (obedecei), com o qual às vezes é confundido. Note-se que se trata de uma orientação no sentido de que, voluntariamente, os cristãos se coloquem sob a égide das autoridades públicas (num ato de liberdade). E isso não implica em obediência cega.[172]

A regra geral para a vida pública, então, é: *sujeitai-vos a toda instituição humana*. O sentido da palavra *ktisei* (instituição) tem sido debatido. Na Bíblia grega, no contexto de um pensamento hebraico, ela geralmente significa "criatura" (cf. nota da BJ). Sendo este o significado aqui, a idéia seria a da sujeição a todas as pessoas, talvez num sentido como o de 1 Co 9.19: "... sendo livre de todos, fiz-me servo de todos..." Vários detalhes parecem apoiar essa tradução: como no trecho citado, também aqui o cristão é "livre" (v. 16), e também há alusão ao "ser servo". Além do mais, o contexto de 1 Pedro vê a ligação da ética com a evangelização (cf. 2.12; 3.1), o que aproxima mais ainda as duas passagens ("...a fim de ganhar o maior número possível", 1 Co 9.19). Significativa também, é a menção de Deus como Criador (*ktiste*), em 4.19, num contexto de julgamento da humanidade, Suas criaturas. Neste caso, então, o autor estaria querendo inculcar aqui "que o princípio da vida cristã redimida não deve ser a auto-afirmação, ou a exploração mútua, mas a submissão voluntária aos outros" (Kelly).

Todas as versões portuguesas, no entanto, parecem concordar em que a tradução correta deva ser *instituição*. Esse é o sentido mais geral da palavra no grego helenístico, pensando nas instituições fundamentais da *polis* grega. Num arcabouço de teologia sistemática, estaríamos falando das chamadas "ordens da criação" (instituições criadas por Deus para a organização da vida humana em sociedade, que seriam basicamente o go-

---

172. Embora não devamos pressionar demais a intencionalidade ou consciência no uso do aoristo por parte do autor, é plausível realmente que ele "designa menos um contínuo curso de submissão que um ato de decisão pelo qual a política de submissão é adotada. O que é inculcado, neste caso, é antes um ato de fé do que uma regra de conduta" (Selwyn).

verno, o trabalho e a família). De fato, são destes três setores que se fala aqui (2.13–3.8). Biblicamente, tais "instituições" sociais são parte da intenção original do Criador (não sendo apenas conseqüências do pecado), conforme se lê nos relatos anteriores à queda, em Gn 1 e 2 (governo: 1.28, 2.20; trabalho: 2.15; matrimônio: 2.18,24).

Fica a pergunta se seria algo assim que estava na mente do autor de 1 Pedro, ou se ele está pensando simplesmente nas pessoas que representam estas instituições (os governantes, os patrões, os cônjuges).[173] De qualquer forma, importante é a atitude diante das instituições organizadas ou das pessoas, que é de submissão voluntária. E isso, *por causa do Senhor* ("porque esta é a vontade de Deus", 2.15). Todo este trecho deve ser interpretado cautelosamente, pois ele pode e tem sido usado para justificar posições políticas que talvez não se possam tão simplesmente depreender dele. *Senhor* (*kyrios*) é Jesus Cristo em primeiro lugar (mesmo se o texto estiver falando da criação). A submissão *por causa do Senhor* já começa um processo de relativização e "desdivinização" das autoridades e instituições públicas. Não é por causa delas (como se fossem divinas) que o cristão se lhes submete, mas por uma causa externa a elas, Jesus Cristo. Uma vez, pelo exemplo que ele deu (cf. 2.21-25), e outra vez pelo interesse na salvação dos outros, que permeia o nosso trecho (cf. 2.12). Temos, assim, na menção do *kyrios*, por um lado um forte motivo para a sujeição às autoridades, e por outro lado uma forte relativização destas mesmas autoridades.

As autoridades são citadas agora, começando pelo *basileus*, o *rei*, o imperador, autoridade máxima nos limites do império. O rei tem uma posição superior, e é nessa que se lhe deve submissão (*hōs hyperechonti*, "como alguém colocado acima", *como soberano*).

14. Depois do rei, vêm as *autoridades*, os governadores de vários tipos que exerciam o poder a nível provincial e local no império roma-

---

173. A tendência entre os comentários mais recentes parece ser de considerar *ktisis* como "criatura" (pessoas humanas); W. Foerster, *TDNT* 3, pp. 1034-5, diz expressamente que "se é assim, é um erro interpretar *ktisis* como se referindo à ordem do estado, ou a qualquer outra ordem ou instituição. A referência não é a uma ordem; é a pessoas". Cf. também H. H. Esser, *NDITNT* 1, p. 543. Todavia, o paralelo com Rm 13.1-7, onde claramente estão em vista as autoridades constituídas, não permite uma declaração tão inequívoca nessa direção.

no.[174] Deve-se-lhes submissão na qualidade de *enviadas por ele*, representando-o assim a um nível mais próximo dos súditos na sociedade civil. Eles são comissionados pelo rei para exercer a ordem pública, e isso significa *para castigo dos malfeitores*, por um lado, e *para louvor dos que praticam o bem*, por outro lado. Nestes dois polos concentram-se o motivo da existência das autoridades públicas. A palavra *ekdikesin* (castigo) tem na sua raiz o conceito de justiça. Faz parte da administração da justiça punir os *kakopoiōn* (os que fazem o mal); é um termo antitético ao próximo, o grupo dos *agathopoiōn* (os que fazem o bem). Nem *mal* nem *bem* são aqui definidos, ficando subentendidos. Naturalmente a vivência comum do autor e dos leitores dentro de um mesmo contexto sócio-político dava-lhes essa compreensão comum de bem e de mal, que talvez num outro tempo e em outro tipo de sociedade já não seja exatamente o mesmo. Certo é que bem e mal são aqui entendidos não no sentido especial da revelação bíblica, mas do senso comum, da organização civil, que envolve crentes e não-crentes.

Para os que praticam o bem, o tratamento dispensado pelas autoridades é de *louvor* (gr. *epainos*). Na vida pública do império, o recebimento de honrarias especiais era um fato comum, mais ou menos como hoje o são as entregas de medalhas e condecorações aos cidadãos, pelos mais diversos motivos (sempre por "prestarem serviços relevantes" à nação).[175] Tais honrarias, pode-se imaginar, eram muito cobiçadas, e conferiam grande honra a quem as recebia.

É improvável, como nota Kelly, que no nosso texto o autor esteja pensando realmente que os seus leitores poderiam receber tais honrarias, dado o seu modesto *status* social, e as tensões existentes (ao menos, isso não seria muito comum). "Ao reproduzir este axioma (cf. Rm 13.3), ele está simplesmente lembrando-lhes, de uma forma bastante geral, que os governos se inclinam a olhar com aprovação para *cidadãos de boa conduta*".

---

174. *Hegemon* é "um termo administrativo de caráter geral, sendo usado de forma abrangente para designar um dirigente com grande responsabilidade, usualmente um rei. O seu escopo inclui o prefeito ou chefe de uma cidade, um governador de uma província ou território" (J. E. Hartley, *ISBE* 2, p. 547). Na organização romana, ele designava tanto os governadores das províncias imperiais como das senatoriais (os dois tipos de província do Império).

175. Schwank observa que "não devemos pensar em condecorações, como são conferidas modernamente, mas na inclusão do nome no rol daqueles que se fizeram beneméritos de uma cidade, ou, ainda, em ereção da estátua do mesmo cidadão na Praça do Mercado".

É interessante notar os deslocamentos dos conceitos dentro do texto. Em 2.12, pessoas estão falando mal dos cristãos, como sendo eles *kakopoiōn* (malfeitores), o tipo de gente que aqui recebe castigo por parte das autoridades. Em 2.15, Pedro mostra o procedimento que espera dos leitores, ou seja, que eles sejam *agathopoiōn* (fazedores do bem), gente que aqui é elogiada pelas autoridades. Não se diz, então, que os cristãos estão sendo condenados legalmente (pelas autoridades) como gente que faz o mal, mas que, pelo contrário, espera-se que pelo seu procedimento obtenham louvor público. Poderia eventualmente isso indicar que casos esporádicos de "prática do mal" entre os cristãos pudessem estar acontecendo, e que, portanto, era justo o castigo que recebiam; mais provavelmente, contudo, a indicação é de que por esse tempo os maiores problemas dos cristãos não eram tanto com as autoridades constituídas, mas com pessoas da sociedade civil, que, por vários motivos, se opunham a eles, e visavam denunciá-los como praticantes do mal na sociedade.

15. Há alguma dúvida quanto à pontuação correta do trecho que vai da parte final do v. 14 até a metade do 15. E a interpretação varia um pouco, de acordo com o modo de ler a frase. A primeira possibilidade é de se colocar uma simples vírgula no fim do v. 14, e entender o começo do 15 como continuação do pensamento. Ficaria então: "Submetei-vos às instituições humanas (13) ... (14) porque esta é a vontade de Deus". O imperativo da submissão à ordem estabelecida ficaria assim reforçado pelo apelo à vontade de Deus. Uma redação como essa fez história na história das doutrinas políticas, em lugares onde a influência cristã era marcante nos negócios do Estado. Problematicamente, porém, porque muitas vezes tal redação (ou o seu sentido) foi usada para acobertar governos francamente contrários a se deixarem dirigir realmente pela busca da vontade de Deus. Exegeticamente, todavia, a leitura mais provável não é essa, mas a que põe o ponto no fim do v. 14. O v. 15 começa, então, um novo pensamento (todas as versões portuguesas lêem assim este trecho).[176]

---

176. O uso retrospectivo de *hutos* é realmente mais usual tanto no NT como em 1 Pedro, como notam alguns. Goppelt, todavia, insiste em que ele introduz aqui as palavras que seguem, conforme *tuto* em 1 Ts 4.3; Jo 6.40, e a passagem formalmente parecida com a nossa, de Mt 18.14, "assim, pois, não é da vontade de vosso Pai celeste que pereça um só destes pequeninos".

Está em vista aqui o dado mais fundamental da ética cristã: *a vontade de Deus*, que o autor sintetiza aqui numa palavra: *agathopoiuntas* (pela prática do bem). Como o evangelho de Cristo não é uma nova lei, a vontade de Deus não é prescrita detalhadamente, à maneira do farisaísmo judaico. Ela é enunciada de forma geral, a *prática do bem*, e os próprios cristãos é que terão de decidir em cada caso o que isso significa, e qual a atitude concreta e específica a ser tomada. Há riscos nisso, mas trata-se do risco da liberdade, liberdade que existe onde se encontra o Espírito de Deus (2 Co 3.17). O âmbito específico em que aqui se fala da vontade de Deus é o da vida na sociedade e das relações inter-pessoais.

Praticando o bem, eles farão *emudecer a ignorância dos insensatos* que são os mesmos que, no v. 12, estão falando mal deles. *Emudecer* é "tapar a boca" (conforme as outras versões portuguesas);[177] a conduta dos cristãos se comprovará como auto-evidente, sem necessidade de maiores defesas, mostrando a ignorância daqueles que não a reconhecem. Isto deixa aberto, então, que há os que mesmo assim não reconhecerão como boa a conduta dos cristãos (e muitas vezes esses podem ser a grande maioria dentro da sociedade, fazendo cair em desgraça os crentes). O termo *agnōsian* (ignorância)– já havia aparecido em 1.14, descrevendo lá a condição em que se encontravam os próprios crentes antes da sua conversão a Cristo. Ignorância, então, é a própria condição em que se encontram os gentios sem Cristo, vivendo como escravos das mais diversas paixões (4.2,3). Em Ef 4.17-19, temos uma passagem que fala do mesmo modo, sintetizando a vida dos não-cristãos como "ignorância" (4.18). O texto deixa aberta, então, a possibilidade de que, nessa ignorância, pessoas e governos não-cristãos possam tratar mal os cristãos, contrariamente aos próprios princípios da vida na sociedade, enunciados em 2.13,14.

Esses que vivem na ignorância são descritos como *insensatos* (gr. *afronōn anthrōpon*). É um conceito muito usado nos livros de sabedoria, especialmente em Provérbios, designando aquelas pessoas destituídas de bom-senso, de senso comum. Primariamente, isso é um juízo "secular", ou seja, são pessoas que não possuem bom-senso suficiente para proceder de modo adequado no contexto social. Mas isto se deve, para a sabe-

177. A expressão aqui pode estar aludindo a algum provérbio popular entre judeus e cristãos, o que explicaria a forma como ela é colocada aqui dentro da passagem.

doria bíblica, ao fato de que eles não conhecem a Deus e não se preocupam com a sua vontade.[178]

16. O v. 16 continua a frase iniciada no 15. À primeira vista, não parece haver uma relação bem clara na seqüência do pensamento. A introdução do tema da "liberdade" parece mudar o assunto. Contudo, logo se começa a perceber a ligação do pensamento com os vv. 13-15, que expressa a relação entre submissão e liberdade, relação bastante delicada. O texto faz uma constatação de fundamental importância: *como livres que sois*; ou seja, "sois livres" (ecoando um dos grandes temas paulinos, cf. Rm 8.2; 2 Co 3.17; Gl 5.1). A ética cristã principia na libertação do homem de toda forma de escravidão que o subjugava. Logo, não pode ser uma ética legalista ou imposta.[179] É devolvido às pessoas o direito à liberdade (como vimos antes, sem Cristo todos se encontram escravizados por todo tipo de paixões; cf. 1.14; 4.2,3).

Há uma possibilidade, como já vimos em outros lugares, de que o termo *eleutheroi* (livres) possa estar se referindo simplesmente a uma das classes da estrutura social em que viviam o autor e os leitores. Os "livres" eram trabalhadores não-escravos que, no entanto, não tinham plenos direitos de cidadãos, tais como os *paroikoi* (estrangeiros residentes), que aparecem em 2.11. A interpretação mais provável, no entanto, é que, embora possa isso estar como pano de fundo, o sentido aqui é o da liberdade que usufruem os cristãos com relação à sociedade e às autoridades. A sua decisão de um viver honrado e submisso é uma decisão voluntária de pessoas livres, e nessa mesma liberdade está o limite de sua submissão.

O v. 16 tem uma estrutura bastante clara, marcada pelo tríplice uso da partícula *hōs* (como). Após a declaração da liberdade dos crentes, vem agora uma exortação quanto ao uso ou exercício dessa liberdade. Essa exortação é dupla, com uma parte negativa e uma positiva. Primeiramente, a negativa: *não usando, todavia, a liberdade por pretexto de malí-*

---

178. Assim, também, a única forma de eles se livrarem dessa ignorância (o que faria com que deixassem de ser insensatos, e mudassem de atitude) seria pelo conhecimento de Deus e da Sua vontade. Isso representa, para os cristãos, uma compreensão da situação, e o desejo de "proclamar-lhes as virtudes de Deus" (2.9).

179. O seu princípio é estimular os cristãos a, como *livres* que são, "cumprirem as exigências das relações sociais na quais se encontram, por princípio de cidadania ou por escolha. Como isto deve acontecer não é estabelecido através de regras; aquele que é livre deve antes, por sua própria responsabilidade, deduzir este "como" da própria natureza das relações em questão" (Goppelt).

cia (lit.: "não tendo a liberdade como véu que cobre a malícia"). *Epikalimma* é um véu, tal como as mulheres na época usavam, sendo, num sentido um pouco mais amplo, uma coisa que encobre outra (IBB: "capa"; BJ e ARC: "cobertura"). *Malícia* é *kakia* (o mal), que assim define os limites da liberdade; ela é para o bem. No instante em que a liberdade tende para o mal, tende a deixar de ser liberdade, tende a se tornar escravidão (o mal escraviza). O sentido exato de malícia aqui deve estar ligado tanto às paixões de que falam várias passagens da carta, como à má conduta no âmbito da sociedade. Vemos assim que a liberdade está condicionada à atitude diante do próximo, e que nunca ela pode ser pretexto para se atravessar o limite da liberdade e da dignidade das outras pessoas. Liberdade num contexto de maldade pode facilmente degenerar em libertinagem. Como vemos em algumas cartas de Paulo (aos coríntios, p. ex.), este era um risco mesmo entre os cristãos, e o próprio Paulo parece que, às vezes, era acusado de propiciar isso com a sua doutrina da libertação em Cristo (cf. Rm 6.1,2).

O exercício responsável da liberdade não é assim tão fácil. As paixões interiores podem se sentir sem amarras que as limitem, e assim, liberadas, voltar a escravizar a pessoa. Por isso, só uma exortação negativa não é suficiente; não é conseguindo dominar-se a si própria que a pessoa será livre. A verdadeira liberdade supõe uma outra atitude: ser *servos de Deus*. Temos aqui um evidente paradoxo: como se pode dizer que alguém é livre e servo ao mesmo tempo? Não são as duas posições irreconciliáveis? Sem vergonha nenhuma, o autor aqui defende que liberdade tem a ver com ser servo de Deus.[180] Conforme a iluminadora passagem de Paulo em Gl. 5.1-15: o cristão é livre para servir! A relação entre os dois conceitos não é descrita, mas pode ser entendida como uma relação direta, ou seja: à medida que alguém é servo de Deus, é livre; e à medida que não aceita ser servo de Deus, também não é livre. A liberdade, então, em termos absolutos, é uma ilusão. Liberdade é um conceito relacional, e a relação é com a posição da pessoa diante de Deus, o que também irá determinar a relação dela com o mundo e com as outras pessoas. Fora de

180. O cristão se sabe "comprado para a liberdade" (1.18-19, pelo sangue de Cristo derramado na cruz) por Deus, para ser "povo de propriedade exclusiva de Deus" (2.9). Nisso ele é livre. Como observa Selwyn: "a liberdade do cristão não se fundamenta na negação do servir, mas numa mudança de senhorio".

Deus, então, a liberdade não é possível (só uma liberdade ilusória). Ser plenamente consagrado a Deus é ser plenamente livre. Algumas conclusões disso no nosso contexto são: a supremacia de Deus sobre as autoridades humanas (que são, assim, "desdivinizadas"), a relatividade da submissão às autoridades humanas (em primeiro lugar a submissão a Deus), a participação na ordem da sociedade como uma opção voluntária do cristão, movido justamente pela sua relação com Deus.

17. Por fim, temos uma série de exortações curtas que sintetizam a conduta dos cristãos na direção de todos os seus relacionamentos: Deus, os irmãos, as outras pessoas, o governo. As quatro máximas são perfeitamente paralelas, e a estrutura também é clara: os dois elementos de fora (o primeiro e o quarto) dizem respeito às pessoas de fora do círculo cristão (todos e o rei); os dois elementos centrais (o segundo e o terceiro), à interioridade do círculo (Deus e os irmãos). Diante de "todos" e do rei (os de fora do círculo cristão) pede-se "honra" (honrai-os). Diante dos irmãos, amor; e diante de Deus, temor.

Para manter o paralelismo, seria melhor traduzir *tratai a todos com honra* por "honrai a todos" (cf. BJ), o que nada muda no sentido. É difícil dizer se há algo de intencional nos tempos dos verbos neste versículo. Aqui se usa o aoristo, ao passo que as outras três exortações estão no presente. Poderia ser que a primeira é geral e que as outras três a especificam, mas este não parece ser o caso; parecem ser quatro grupos distintos, cada um abordado propriamente. *Honra* aqui parece ser sinônimo de respeito, consideração, dignidade. O mesmo termo aparece em 2.7 (*timē*), sendo traduzido por "preciosidade" (conforme o adjetivo, "precioso", que aparece em 1.19, e numa forma um pouco diferente em 2.6). Esse, então, é um princípio geral do relacionamento na sociedade: reconhecer a dignidade das pessoas e tratá-las de acordo (todas as pessoas!).

Os cristãos têm um vínculo especial entre si: mais do que a honra devida a todos, há entre eles o vínculo do *amor* fraternal (*agapē*). *Adelfotēta* significa "a irmandade", o grupo de pessoas que são irmãs umas das outras; não é um laço sangüíneo, mas espiritual. A relação entre eles é de amor "agápico", um amor que surge de bases diferentes daquilo que comumente entendemos por amor. São todos irmãos na família de Deus, que é o Pai (1.17).

Os dois primeiros grupos representam, assim, as relações dos leitores num plano mais "horizontal", o plano das relações inter-humanas, sociais, entre iguais. Os dois "grupos" restantes estão agora no singular: Deus e o rei. A autoridade maior, o supremo soberano (*Deus*) e a autoridade "temporal", a autoridade política, encarnada na figura do *rei*, que

no sistema político de lá sintetizava o poder. São, então, relações num plano mais vertical. *Temei a Deus* é uma exortação que reflete um ensinamento que perpassa a Bíblia. "O princípio da sabedoria", diz o ditado, "é o temor do Senhor" (Pv 1:7; 9.10). *Temor* é aquela atitude a ninguém mais reservada, senão a Deus (cf. Mt 10.28; naquele contexto, é significativa a constante repetição do "não temais!", com relação aos homens e seu poder, inclusive o das autoridades). Neste ponto, o cristianismo é claramente uma superação do conceito de soberania política da época. A tendência, fartamente conhecida no Oriente Médio e no mundo árabe em geral, era de divinização do rei. O mesmo passou a se dar no império romano, onde os imperadores passaram a ser adorados como deuses. O cristianismo desmistifica este conceito. A posição aqui em 1 Pedro não é a de um anarquista ou de um revolucionário, mas também não é de "absolutização" do *status quo*, de virtual sacralização do poder humano. Diante do *rei*, pede-se que o honrem. É o mesmo que se pede com relação a todas as outras pessoas, nem menos nem mais. Sobretudo, a relação para com o rei é diferente da relação para com Deus (cf. Mc 12:17: "a César o que é de César, a Deus o que é de Deus". Isso não significa a independência do domínio do rei, que é claramente colocado dentro do âmbito maior do domínio de Deus. É bem provável que por trás do nosso texto esteja Pv 24.21: "teme ao Senhor, filho meu, e ao rei". A mudança aqui, então, não deixa de ser significativa. Há um tipo de relação que a ninguém mais deve ser dispensado, só a Deus; e o rei, por mais respeito e honra que mereça, não é Deus.[181]

4.3. *Nas relações de trabalho* (2.18-20)

Tendo trabalhado a questão das relações dos cristãos na sociedade de um modo geral, e mais especificamente nas relações políticas, Pedro passa agora a afunilar o âmbito das suas exortações. O cenário que agora se estabelece é o da comunidade doméstica, a *oikos*, uma instituição fundamental na estrutura social da época. Ela abrange mais do que o núcleo familiar ocidental de hoje, incluindo parentes e trabalhadores. Como vimos acima, o modelo rural colonial brasileiro (casa grande, senzala e benfeitorias) poderia nos servir para dar uma idéia da *oikos* do primeiro

181. Sobre 1 Pe 2.13-17, temos em português uma preparação homilética por R. Wangen, *PL* 1 (1976), pp. 109-18; e sobre 2.15-17, com um forte cunho sócio-político, Werner Fuchs, *PL* 6 (1980), pp. 13-18.

século (guardando-se as devidas proporções e diferenças). Temos visto que tais comunidades domésticas foram de grande importância para a expansão do cristianismo naquela época, servindo ao mesmo tempo como um modelo para ilustrar a natureza da comunidade cristã.

18. Em primeiro lugar, o autor dirige-se aos *servos*. Dada a ausência de uma exortação direta aos patrões, poderíamos supor que a grande maioria dos cristãos pertencia às classes mais baixas, o que parece ter sido um fato. *Servos* aqui não são os *douloi* (a palavra que normalmente no N.T. é traduzida por "servos"); são os *oiketai*, os serviçais domésticos (BJ: "criados"). São os trabalhadores da *oikos*. O tratamento que recebiam não era uniforme, e talvez hoje fossem considerados escravos, devido ao fato de que o sistema da época não considerava os direitos do trabalhador como hoje. Certamente o poder que sobre eles exercia o patrão era bem maior do que é comum nas relações de trabalho hoje. Residiam dentro dos limites de propriedade da *oikos*, formando assim parte da comunidade doméstica.

O simples fato de haver uma seção na carta dedicada à conduta destas pessoas já é muito eloqüente e significativo. Nos catálogos éticos da época não temos nenhum exemplo disso, pois os servos simplesmente não contavam como pessoas que tivessem qualquer direito, sendo desnecessário instruí-las dessa forma; eles não eram dignos de menção. Na comunidade cristã, por outro lado, eles sempre são considerados (cf. as listas de Ef 6.5-8 e Cl 3.22-25). Por princípio, eles são considerados iguais a todas as outras pessoas, dignos da mesma atenção e dos mesmos direitos (cf. Cl 3.11 e Gl 3.28, onde o tema geral é o mesmo: em Cristo se constrói uma nova sociedade, em que as distinções de classe, sexo, cor e educação desaparecem). Eloqüente é ainda o fato de eles serem interpelados diretamente pelo autor, na 2ª pessoa; bem como a colocação das exortações a eles no começo da lista dos grupos específicos que são endereçados nesta seção da carta. A isto podemos acrescentar ainda a observação de que a descrição de Cristo como grande modelo dos cristãos (2.21-25) vem ligada às palavras dirigidas aos servos, e em termos que retratam Cristo como o Servo Sofredor do Antigo Testamento.

Sede submissos é a mesma palavra para "sujeitai-vos" em 2.13, que é o verbo principal de todo o trecho até 3.7, como vimos. O sentido literal é de "colocar-se abaixo" (gr. *hypo-tassein*), numa relação de subserviência para com os *senhores*. Estes são os *despotais*, palavra que ainda não tem a conotação negativa de que se revestiu mais tarde, principalmente no português "déspota". Trata-se dos donos da casa, os senhores da *oikos*, chefes da família e controladores dos negócios da comunidade

doméstica (o próprio Deus é chamado assim em Lc 2.29; At 4.24).

Fica assim estabelecida uma relação de submissão dos empregados para com os patrões. Devemos, contudo, ter cuidado quando lemos esse texto hoje, a fim de considerar as diferenças nas relações trabalhistas. O texto fala de um princípio, de uma decisão de submissão dentro de uma relação de trabalho. Hoje, quando a liberdade dos empregados é bem maior, e mais consideráveis os direitos de que dispõem, o princípio não deve ser forçado a uma relação cega, que poderia servir de justificativa por parte de empregadores. Esta submissão deve se dar *com todo o temor* (gr. *en panti fobō*). Há dois modos de se ler isso: a) o temor é com relação aos senhores, os patrões, enfatizando ainda mais a sujeição dos servos; b) o temor é com relação a Deus. Dentro do contexto gramatical, a proximidade parece favorecer a primeira alternativa, temor dos patrões. Todavia, ampliando-se um pouco mais o contexto, percebe-se que no trecho 2.13-17 o temor é uma atitude com relação somente a Deus, sendo que diante do rei e dos outros homens mudam os termos (cf. 2.17). Dois textos bastante parecidos, Ef 6.5 e Cl 3.22, podem nos ajudar. No primeiro fala-se de "temor e tremor", sendo que o contexto, se pender para um lado, tende a relacionar isso com os "senhores" (contudo, o antecedente bíblico dessa expressão, Sl 2.11, a refere inequivocamente a Deus). Em Cl 3.22, a referência é claramente a Jesus como o *kyrios*, o que favorece essa interpretação também aqui, por ser a mais clara das referências. O sentido, então, fica "submetei-vos aos patrões, no temor do Senhor". De novo, isso coloca uma motivação para os cristãos fora do âmbito em si; não é por causa dos patrões que os cristãos se submetem a eles; sujeitam-se devido à sua consciência para com Deus.

E essa submissão não depende, em si, do caráter do patrão. Ela deve ser prestada *não somente aos bons e cordatos, mas também aos perversos*. Indicam-se, assim, dois tipos de patrões. Os primeiros são *bons e cordatos* (gr. *epieikesin*, uma virtude muito apreciada naquele tempo; cf. 1 Tm 3.3; Tt 3.2). As versões portuguesas refletem a dificuldade de achar uma palavra que transmita os matizes da palavra grega (ARC: "humanos"; IBB: "moderados"; BJ: "razoáveis"; BLH: "compreensivos"). Barclay estuda esse termo sob o título "mais que justiça", procurando expressar o que está contido nele. São, em suma, os *bons* patrões. O verdadeiro teste começa quando a submissão é para com os maus patrões, os *perversos* (ARC, IBB: "maus"). O termo *skolios* significa "torto", sendo, em sentido figurado, a pessoa de mau caráter, de inclinações perversas.

A situação aqui parece incluir, então, servos em comunidades domésticas com orientação cristã (onde a maioria é crente, ou pelo menos

os senhores) e cristãos servos em casas não-cristãs (podendo ser até contrárias ao cristianismo). Certamente, para esses a situação é bem mais difícil, e parece que eles são os principais destinatários nesse trecho.

19. Temos agora a fundamentação para a aparente incondicionalidade da exortação de submissão aos patrões, que gramaticalmente é expressa pela partícula *gar* (porque). A possibilidade do sofrimento injusto é considerada; não sendo, porém, motivo para a submissão. ***Porque isto é grato*** (ARC, IBB: "é coisa agradável"; BJ: "louvável"). Talvez seja melhor aqui manter o termo *charis* como substantivo, dando um sentido mais literal, "isto é graça". Em 1.10, a *graça* é todo o pacote de bênçãos que os profetas anunciaram, a se cumprir em Jesus Cristo e naqueles que nEle cressem. Em 1.13, a graça é a bênção escatológica da consumação da salvação, ainda no futuro, objeto de espera. Aqui, ela representa a possibilidade de se sofrer por causa de Cristo, por causa da consciência com Deus. Não devemos ver aí uma inspiração masoquista, mas a expressão de uma realidade. "... vos foi concedida a graça de padecerdes por Cristo", diz Paulo (Fp 1.29). Nisso, os crentes vêem reiterada a sua identificação com o seu Senhor e a certeza de estarem no caminho certo. E isto é graça. É graça *que alguém suporte tristezas* (ARC, IBB: "sofra agravos") *por motivo de sua consciência para com Deus*. Como já vimos em 1.6, *lype* (tristeza) é um termo carregado de sentido escatológico no N.T. Na tradição judaica, a vinda do Messias é precedida pelas "dores do parto", sendo que o seu povo passará por sofrimento. No Apocalipse, esta tradição se reflete vividamente. É muito importante que consideremos este aspecto, para entendermos porque o sofrimento pode ser relacionado com a graça. *Sofrendo* é *paschon*, uma palavra usada para indicar sofrimento de um modo geral, nada específico. É um termo importante na concepção geral de 1 Pedro. Aqui, os crentes estão *sofrendo injustamente* (gr. *adikōs*).[182] A referência no contexto sempre é aos servos nas

182. Como muitos têm observado, o próprio fato de se supor que um tratamento dispensado a um escravo possa ser considerado *injusto* já representa uma posição de vanguarda para a época. Aristóteles, certamente um dos homens mais perceptivos do seu tempo, podia ainda dizer que não há injustiça no trato de um amo (*despotes*) para com seu servo (a palavra é *ktema*, propriedade, que indica bem em que conta era tido um escravo), por este não ter direito algum (*Ética a Nicômaco*, 5,6,8-9; texto grego, ed. I. Bywater, Clarendon Press, Oxford, 1894; versão portuguesa na série *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 130).

comunidades domésticas, mas o *tis* (alguém) parece sugerir uma aplicação mais geral a todos os cristãos. O que se entende por *injustamente* é explicado no v. 20.

A causa desta tristeza que eles têm de suportar, deste sofrimento injusto, é a sua *consciência para com Deus*. Ao nível exegético, isso pode ser lido de dois modos, uma vez que *syneidēsin theu* está aberto a isso. Por um lado, isso pode significar "consciência para com Deus" (cf. ARA), ou seja, a consciência, aguçada pela relação com Deus na qual se encontra a pessoa, impede que ela aceite fazer determinadas coisas, atraindo assim a animosidade de parte de outras pessoas, conduzindo-a ao sofrimento; a consciência, então, é aquele elemento antropológico ao qual costumeiramente nos referimos (tal como coração, mente, etc.). Por outro lado, consciência poderia significar aqui con-ciência, o conhecimento que a pessoa tem de Deus e da Sua vontade, não sendo então um termo antropológico, mas um termo de relação (cf. Barth: "por causa do seu conhecimento de Deus") Os crentes sofrem, então, pelo fato de serem crentes, de se relacionarem com esse Deus.[183] É difícil decidir qual das duas alternativas é a melhor, uma vez que ambas cabem na leitura de 1 Pedro como a temos feito até aqui; a primeira é mais comum em 1 Pedro (cf. 3.16,21).[184] Certo é que os crentes (no caso, os servos crentes) são distintos por sua fé em Deus, e isso lhes traz problemas dia-a-dia, ao se relacionarem (e aqui de forma subordinada) com pessoas não-cristãs, com princípios e lealdades diferentes. E sua atitude diante de tal situação deve ser a de considerá-la como graça diante de Deus, pois reafirma a sua identificação com seu Senhor, e a certeza de estarem vivendo nos últimos tempos, tempos que trarão a plena manifestação do Senhor e a reabilitação deles.

20. Uma pergunta retórica estabelece agora o que se entende por "sofrer injustamente". Há um sofrimento que é justo, é motivado por transgressões feitas, e que justamente atraem sobre elas o castigo. *Pois*

---

183. Best cita C. A. Pierce defendendo esta segunda interpretação, sendo o sentido então "porque vocês são cristãos, e como tal compartilham do conhecimento certo de Deus que possui a Igreja".

184. Goppelt, indo na direção da primeira das interpretações, descreve *syneidesis* aqui como "o eu pensante e crítico (discernidor) da fé, que prova e decide o que vem a ser para o crente, na situação dada, a vontade de Deus". Uma definição mais simples, igualmente acurada, é dada por Holmer: consciência é "o saber acerca de mim mesmo e dos meus atos, em responsabilidade diante de Deus".

que glória há: o termo traduzido por *glória* é *kleos*, que aparece só aqui no N.T.; o significado é "crédito", "louvor", alguma coisa pela qual a pessoa pode ser elogiada. O que há de meritório nisso, então, *se, pecando e sendo esbofeteados por isso, o suportais com paciência?* A chave aqui está no *hamartanontes* (pecando), que indica tanto uma relação com as pessoas ao redor como com Deus. Aqui o termo não tem conotação religiosa, pelo menos na ênfase, sendo usado "no sentido profano, para delitos e enganos que existem na vida diária do escravo" (Barth). Um servo que pecava (fazia algo de errado), naquele tempo, era simplesmente surrado (*kolafizomenoi*: esbofeteados), pois o patrão tinha esse direito. Novamente 1 Pedro se adapta a uma situação, sem por isso afirmá-la ou referendá-la. Trata-se apenas de que a lição que ele quer incutir vai em outra direção. Suportar com paciência o castigo, diz o autor, é bom; mas se o castigo foi justo, não há nada de mais nisso.

A construção perfeitamente paralela anuncia duas hipóteses (se assim, se assado..). A primeira, então, que vimos acima, não tem nada de especial. Já a segunda fala daquele "sofrendo injustamente" do versículo anterior. De novo os servos são castigados, e de novo o suportam (aqui agora aparece o termo *paschontes*, mais geral, *sois afligidos*). Isto indica que a vida deles não era muito fácil. A diferença agora é que, ao invés de terem pecado, eles fizeram o bem (*praticais o bem*: gr. *agathopoiuntes*. Isto pode ser entendido como: a) fizeram o bem, em termos humanos (como o termo é entendido em 2.14,15), então o seu castigo é injusto também nesses termos; b) fizeram o bem com relação a Deus, embora isso pudesse se opor à vontade dos seus patrões. Dado o contexto, parece que a primeira hipótese é preferível: o problema é realmente que os patrões são "tortos" (perversos, 2.18). Sendo esse o caso, novamente eles são assegurados do favor divino para com eles. *Isto é grato a Deus*: como no v. 19, é melhor traduzir *charis* por "graça"; *para theō* significa "aos olhos de Deus", representando uma outra perspectiva dentro da situação conflitiva que estão vivendo. Já observamos esse jogo de perspectivas dentro da carta. O que aos olhos humanos pode parecer uma situação insuportável, aos olhos de Deus pode parecer uma situação em que a Sua graça se revela de forma bem nítida. Mais adiante, Pedro dirá que "os olhos do Senhor repousam sobre os justos" (3.12), assegurando-os de que Deus está presente dentro dessa situação de conflito, e isso por si só já é graça.

4.4. *Cristo, o supremo modelo para todos* (2.21-25)

Dentro da seqüência exortativa que vai de 2.13 – 3.7, e que com-

passa vários níveis de vivência, temos um trecho que pode ser destacado dentro da seqüência, e estudado por conta própria. Naturalmente, ele está relacionado de perto com o trecho anterior, 2.18-20, que trata dos servos em sua relação com os patrões. Ler, porém, 2.21-25 como continuando a aplicar-se unicamente a este grupo, seria limitar demais o trecho. O seu conteúdo, na seqüência de 1 Pedro, é evocado sem dúvida pela situação conflituosa em que se encontram os servos, tendo muitas vezes que padecer injustamente. Cristo, então, lhes é apresentado como modelo: Ele se fez servo, e sofreu injustamente; o Seu exemplo deve ser seguido. Evocado dentro dessa situação, o pensamento de 2.21-25 logo a ultrapassa, transbordando em sua aplicação a todos os grupos cristãos endereçados em 1 Pedro, e mais: a toda a cristandade dos séculos seguintes, numa expressão de perpétua validade. Por isso, já no fim do v. 24 e no v. 25 é toda a comunidade cristã que é endereçada.

Esse relativo isolamento de 2.21-25, somado ao largo uso que esse trecho faz do Antigo Testamento, e ao estilo solene e a cadência das frases, pareceria indicar um material que já tinha uma existência anterior, na tradição do cristianismo primitivo. Esse é um tipo de coisa sempre muito difícil de atestar, e também de discutível importância. Bem poderia ser que houvesse por trás do texto, como o temos, algum hino cristão daquele tempo, utilizado aqui na expressão do que o autor tinha a dizer dentro do fluxo de pensamento da carta. NA^{26} e BJ trazem o texto em forma poética, seguindo essa linha da pesquisa. Em termos de estrutura formal, parece que temos no v. 21 o enunciado do tema (ao mesmo tempo fazendo a ligação com o trecho anterior); nos vv. 22-24, o canto ou a declaração do exemplo dado por Cristo no Seu sofrimento (sendo as últimas linhas já de aplicação direta aos leitores); no v. 25, uma conclusão que relembra a experiência de conversão dos leitores, reafirmando assim o incentivo a terem agora a Cristo como modelo supremo de suas vidas.

Ao longo do trecho, as expressões são elaboradas em cima do conhecido cântico do Servo do Senhor, de Isaías 53. A experiência de sofrimento de Jesus é descrita nas palavras da experiência do Servo de que fala este capítulo de Isaías, identificando assim este personagem com o Cristo morto e ressurreto. Muito se tem escrito sobre essa identificação; parece que ela foi assumida na leitura que os cristãos primitivos, a partir do evento de Cristo, passaram a fazer do Antigo Testamento. Isto é ilustrado, por exemplo, em At 8.26-35: o etíope vinha lendo o profeta Isaías, e se perguntava sobre quem seria o Servo ali mencionado; Filipe, explicando-lhe o trecho, falou-lhe de Jesus. É muito provável que o próprio Jesus foi quem primeiro tenha feito essa identificação, assumindo para a

sua vida o destino do Servo sofredor de Isaías.[185] É natural, assim, que os primeiros cristãos, ao meditar na morte do seu Senhor, o fizessem em termos desse cântico do A.T., que muito bem expressa o sentido por trás daqueles acontecimentos tão difíceis de serem compreendidos nos primeiros momentos posteriores à Paixão (cf. Lc 24.14-21).

21. A continuidade no pensamento é assegurada pelo uso de *porquanto*, que assim refere as próximas palavras, de modo preferencial, aos servos dos vv. 18-20. Certo é que a ação e o modelo de Cristo não se esgota neles, como vimos, mas também não podemos deixar de notar essa identificação do Cristo sofredor com aqueles que certamente estavam entre os mais pobres e sem recursos, à margem da sociedade organizada. O próprio Cristo havia feito a Si próprio servo (Mc 10:45; Jo 13.1-5), e, pelo modo como viveu e sofreu, se tornou um exemplo fácil de ser compreendido pelos desprivilegiados sociais (sendo que o inverso talvez também seja verdade, que os poderosos deste mundo têm dificuldades para compreender realmente o Cristo).

Para isto mesmo fostes chamados retoma o tema do chamado cristão, que já apareceu em 1.15 e 2.9. De novo isso realça que o discipulado cristão implica em um abandono da vontade de determinar o rumo da vida, aceitando o rumo que Deus quer dar a ela. Chamado à santidade de vida, a viver na luz de Deus; chamado à disposição ao sofrimento, se isso realçar melhor diante dos outros a imagem do Cristo que a eles pregamos.[186] *Pois que também Cristo sofreu*: o sofrimento injusto parece ser o destino dos mensageiros de Deus (Mt 5.11,12; 23.34,35). O verbo *épathen* (sofreu) vem da mesma raiz da forma usada para o sofrimento dos leitores, no v. 19. Na carta aos hebreus, o tema do sofrimento de Cristo como uma experiência Sua que O identifica com aqueles que sofrem é

185. Sobre os cânticos do Servo sofredor, e sua interpretação no Novo Testamento, ver o meu artigo "A importância dos cânticos do Servo de Javé para a Cristologia do Novo Testamento", no *Boletim Teológico*, 6. Ver também o artigo de Enrique Dussel, "Universalismo e Missão nos Poemas do Servo de Javé", em *Caminhos de Libertação Latino-Americana*, IV (São Paulo: Paulinas, 1985), pp. 51-85; e a obra de Carlos Mesters, *A Missão do Povo que Sofre* (São Paulo: Vozes, 1981).

186. Conforme a bela formulação de Brox: "Sofrimento é chamado, porque ser cristão é o seguimento nas pisadas daquele que é o modelo, as pegadas que o Cristo sofredor deixou atrás de Si... é essa situação de dor que significa o seguimento nas Suas pegadas. E estas palavras dão direito à esperança, porque implicam que as Suas pegadas conduzem à glória (4.13)".

explicitado como fonte de encorajamento aos cristãos (cf. Hb 2.18: "pois naquilo em que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados").

A experiência de sofrimento de Cristo em parte não se pode repetir, e em parte é paradigmática (servindo como modelo para os Seus discípulos). É importante compreendermos isso claramente. Por um lado, ela é única, porque foi um sofrimento vicário pelos pecados da humanidade, e neste sentido só a Sua morte teve o poder de perdoar os pecados dos outros (foi o *justo* pelos injustos, num sacrifício válido para sempre, não precisando mais se repetir, Hb 7.25-28 cf. 1 Pe 3.18). Esse aspecto é claramente expresso aqui pelo *em vosso lugar* (gr. *hyper hymōn*, uma fórmula que se tornou quase técnica com esse sentido no cristianismo primitivo). Contemplar o sofrimento e a morte de Cristo neste prisma é cair aos Seus pés e adorá-lO, cheios de gratidão.

Por outro lado, o sofrimento de Jesus tem um caráter exemplar, devendo se repetir na experiência dos Seus discípulos. É neste sentido que Paulo pode falar de passar ele próprio "o que resta das aflições de Cristo" (Cl 1.24), a parte do sofrimento que Cristo ainda tem de padecer no mundo, agora no corpo dos que O seguem, no Seu corpo, a igreja. Assim, Pedro fala agora que Cristo sofreu ... *deixando-vos exemplo para seguirdes os seus passos*. O sentido geral dessa frase é claro, mas convém analisar mais detidamente o texto para uma compreensão mais precisa. *Deixando-vos* traduz uma expressão que só aparece aqui no NT grego, significando literalmente "deixando para trás", "deixando para os que vêm atrás". *Exemplo* é *hypogrammos*, um termo da esfera pedagógico-literária, usado em dois sentidos: como algo a ser reproduzido, copiado (sem dar margem à inventividade), ou como uma espécie de traçado geral, um esboço, deixado para ser preenchido ou completado (dando algum espaço à criatividade). Para o discipulado cristão, ele é significativo, por expressar a importância de um modelo de vida que sirva como exemplo a ser seguido. O supremo modelo do cristão é Cristo, mas por referência a Ele também os Seus consagrados seguidores se tornam exemplos para as gerações mais novas (cf. Hb 13.7). Neste sentido, Paulo podia conclamar os coríntios a serem seus imitadores (1 Co 11.1; a palavra grega é outra, mas o sentido não é muito diferente). Na primeira epístola de Clemente (16.17; 33.8) volta-se a falar do *hypogrammos* de Cristo, e significativamente usa-se ali a mesma palavra acerca de Paulo (5.7), como exemplo a ser seguido. Isso é importante porque muitas vezes "um gesto fala mais que mil palavras", uma vida consagrada pode ser mais eloqüente do que muitas pregações. Naturalmente, e mesmo que a palavra grega seja usada no sentido mais restrito de cópia, não se está falando de uma tentativa de

imitação servil de outras pessoas, que descaracterize a singularidade de cada um.

Para seguirdes os seus passos apresenta uma expressão muito viva: trata-se de seguir as pisadas que alguém deixou na areia (num deserto onde para os quatro lados a visão é a mesma, e grande a possibilidade de se perder, podemos imaginar o que isso significa). Mas aqui a expressão já adquiriu um sentido mais técnico de "seguimento", "discipulado", enfatizando que o exemplo de Cristo deve ser seguido, e que isso envolve uma decisão ativa e uma determinação por parte do discípulo (o que poderia estar enfatizado aqui pelo aoristo grego).

Há um aspecto profundamente desafiador nesta passagem de 1 Pedro, e que por vezes pode passar despercebido. Todos temos a tendência à imitação de modelos, comportando-nos conforme determinadas imagens que construímos. Isto não acontece só com as crianças; com elas é só mais espontâneo e declarado. Importante, então, é a pergunta acerca de modelos e imagens de Cristo e de cristão que temos construído em nossas mentes, e que nos têm sido passadas. A história da igreja ilustra muitas vezes como o tipo de cristianismo em determinado grupo ou lugar segue o modelo do tipo de Cristo que se adora. Imagens comuns de Cristo são a do Cristo guerreiro, o Cristo monarca, o Cristo bebê de presépio, e, talvez pudéssemos acrescentar, o Cristo administrador bem sucedido, etc.[187] Poucas vezes, contudo, os cristãos têm se identificado de coração com um Cristo sofredor como o de Isaías 53 e como o da nossa passagem. Estamos sendo fiéis à verdadeira imagem bíblica de Jesus Cristo?

22. Os vv. 22-24 descrevem agora como Jesus se portou diante do sofrimento. Cada um dos versículos é introduzido pelo pronome relativo *hos*, "o qual", o que confere uma estrutura clara e até artística ao trecho; cada versículo descreve um aspecto importante da atitude de Cristo face aos Seus antagonistas. Grande parte da forma de expressão, como vimos, remonta ao capítulo 53 de Isaías. No v. 22, é Is 53.9 que é citado literalmente; só há uma diferença do texto grego da LXX, que traz *anomia* (i-

187. Ver, quanto a isso, o livro editado por J. Miguez Bonino, *Jesus: nem vencido, nem monarca celestial.* Sobre imagens de Cristo e de Deus, J. B. Philips, *Deus e deuses* (São Paulo: Mundo Cristão, 1975); e também o capítulo "A conversão ao Deus de Jesus", no livro de Segundo Galilea, *A Igreja das Bem-aventuranças* (São Paulo: Paulinas, 1982), pp. 51-60.

legalidade, iniqüidade) quando aqui se fala de *hamartia* (pecado), talvez por ser um termo mais compreensível, no significado, aos leitores.

O qual não cometeu pecado: é tradição corrente no cristianismo primitivo que Jesus foi sem pecado, conforme a explícita asseveração de Hb 4.15: "foi tentado em todas as coisas, à nossa semelhança, mas sem pecado". Aqui isso serve para ressaltar quão injusto foi o seu sofrimento (seguramente não havia motivo algum justificado para fazer o que fizeram com Ele). *Nem dolo algum se achou em sua boca.* O termo *dolos* já apareceu antes (2.1), como coisa a ser deixada de lado pelos cristãos. Significa de um modo geral "falsidade", e o fato de estar ligado à fala reflete a preocupação do A.T. com coisas como usar o nome de Deus em vão, dar falso testemunho (ambos incluídos nos Dez Mandamentos), torcer a mensagem proclamada (por um profeta), etc. Na boca de Jesus não se achou nada disso.[188] O uso de *eurethē* (se achou) parece expressar o resultado de algo como uma ação judiciária, um exame. Era firme crença da cristandade primitiva que nunca ninguém pôde (com justiça) apontar qualquer coisa de errado em Jesus (cf. o desafio lançado em Jo 8.46); as acusações no Seu julgamento demonstraram-se falsas (Mc 14.56,57,63), e o próprio Judas reconheceu que traiu um inocente (Mt 27.4). Com efeito, todas as palavras de Jesus foram verdade (Jo 8.40); pois só falou aquilo que o Pai quis que falasse (Jo 7.16; 14.10), e a palavra do Pai é a verdade (Jo 17.17). Sim, Ele é em pessoa a negação de todo *dolos*: Ele é a verdade (Jo 14.6).

No contexto de 1 Pedro, além de ressaltar que o sofrimento de Jesus foi realmente injusto, estas palavras podem ter um propósito específico de exortar e encorajar os irmãos que sofrem, a não deixar que o sofrimento os faça incorrer em pecado, sendo assim uma tentação. Podemos imaginar os sentimentos dos servos ao serem espancados injustamente, tratados de uma forma tão aquém de um tratamento justo e digno, que Deus quer para todos. De uma forma mais ampla, a passagem também vale para cristãos levados a interrogatório (talvez diante de tribunais), tentados a negarem ou diminuírem sua fé.

23. Neste versículo, as alusões ao texto de Isaías tornam-se mais longínquas; o autor poderia estar relatando de forma poética algo que ele

---

188. Goppelt procura distinguir os dois termos, aqui em 1 Pedro: *hamartia* significaria a falta contra Deus; e *dolos* a conversa que engana os outros, e assim perturba as relações com os homens, e conseqüentemente com Deus".

mesmo viu (no caso de Pedro, isso seria natural). *Quando ultrajado* refere-se sem dúvida, em primeiro lugar, aos acontecimentos em torno do julgamento de Jesus, quando se cumpriu a Sua previsão de que haveriam de "escarnecer e cuspir nele, açoitá-lo e matá-lo" (Mc 10.34; 15.16-20). Contudo, os verbos no imperfeito podem dar a entender algo que aconteceu mais de uma vez, ou que pelo menos naquele dia de sofrimento isso não foi coisa de uma vez só. Interessante na construção é que os dois verbos, que descrevem a ação que Jesus sofreu (ultrajado, maltratado), estão no presente, ao passo que os que descrevem a sua reação estão no imperfeito. A ação injusta contra os cristãos (em especial no caso dos primeiros endereçados de 1 Pedro) é algo presente, está se dando; a reação deles ainda está por se dar (na mente do autor), e para influenciá-la ele os lembra do modo como Cristo reagia quando tratado de forma semelhante. *Ultraje* pode representar todo tipo de agressão verbal, de ofensa à honra de alguém. Jesus não devolvia na mesma moeda, o que a lei de Moisés o autorizaria a fazer (cf. Mt 5.38,39). Na linguagem de Paulo, "não tornava mal por mal" (Rm 12.17), antes "vencia o mal com o bem" (Rm 12.21), deixando o julgamento e qualquer sentimento de vingança a Deus (cf. Rm 12.19). *Maltratado* é de novo *paschon* (ver 2.19,20), "sofrendo", uma palavra que identifica assim muito intimamente os leitores com o seu Senhor. Sofrendo, Jesus não fazia ameaças, uma atitude muito comum e natural diante do sofrimento (ainda mais injusto). O exemplo de Estevão diante do martírio vem logo à mente (At 7.55-60), com o destaque de que ele estava "cheio do Espírito Santo" (v. 55), o Espírito de Jesus.

Em lugar de invocar o julgamento e o inferno sobre os Seus algozes, Jesus *entregava-se àquele que julga corretamente*, ou seja, colocava-se nas mãos de Deus. Pode-se ler a frase grega como significando "entregava o caso a Deus" (fazendo distinção entre entregar a si próprio e entregar *o caso* a Deus); na prática, a diferença não existe. Uma terceira possibilidade é "entregava o julgamento a Deus (mais ou menos na direção de Rm 12.18,19). Materialmente, contudo, também a diferença é pouca, se existe. O que se ressalta é que Ele não tomou em Suas mãos a solução do caso, da injustiça (talvez retribuindo a violência com violência). Conforme Mt 26.53, Jesus tinha consciência do poder de Deus em lidar com este tipo de situação e facilmente resolvê-lo, e por isso a Sua atitude foi de repelir a violência retributiva (26.52), preferindo deixar Deus agir. No capítulo 4 de Atos, onde Pedro e João são ameaçados pelas autoridades (4.17,21), a sua reação foi de colocar a questão em oração na presença de Deus, junto com os irmãos (4.29); também nesse contexto aparece o tema de Deus como o juiz (cf. At 1.17; 4.17,18). Este último

tema é ainda mais realçado aqui em 1 Pedro pelo uso do presente, Deus *que julga. Retamente* é *dikaiōs*, "com justiça" (BJ). A verdadeira justiça é um lugar onde não é fácil de se chegar, e isso serve como advertência a toda participação precipitada ou impensada em movimentos de revolução. Justiça verdadeira e abrangente sempre pertence a Deus.

24. Ficou claro, então, que nada do que Jesus sofreu chegou a propiciar ocasião de cair em pecado. A sua atitude foi a única que realmente é superior, é a única que tem condições de superar o impasse criado na humanidade pelo círculo vicioso da violência e da injustiça. Neste sentido, esse tipo de atitude, exatamente esse, é o único que representa verdadeiramente uma possibilidade e uma esperança para a humanidade, pois só ele consegue impor uma ruptura radical e um novo curso aos acontecimentos. Assim, ela se torna a atitude mais revolucionária que poderia haver, por paradoxal que isso pareça. Esta seria a verdadeira revolução, a única que vai suficientemente longe para mudar radicalmente a situação.

Depois de dizer o que Jesus não fez, ou deixou de fazer, o autor passa agora a falar positivamente do que Ele fez diante da injustiça. Jesus não só se guardou do mal, mas "contra-atacou" com o inesperado, com o bem (cf. Rm 12.21). Em vez de ceder ao pecado, Ele o carregou como um fardo para dele se desfazer. O autor está citando de Is 53.4,12, (lembrando o sacrifício vicário do Servo do Senhor). O verbo *anaferein* (carregar) era também um termo técnico dos rituais de sacrifício do A.T., relacionado com a expiação do pecado.[189] Jesus carregou o pecado (o nosso) em Seu próprio corpo. O uso do aoristo e as referências concretas apontam especificamente para a crucificação, como o lugar em que Jesus fez a grande revolução de que acima falamos. A referência ao Seu *corpo* é bastante significativa. O corpo representa a existência concreta e histórica pela qual lutamos. Nesse corpo real e vivo é que a revolução de Jesus acontece. *Madeiro* é literalmente "árvore", tendo o termo adquirido um sentido técnico para "cruz", entre os cristãos primitivos (cf. At 5:30; 10:39; Gl 3:13). Jesus resolveu o problema do pecado, então, da forma mais radical possível, levando-o à cruz, que representa assim a negação mais forte ao pecado, a recusa de se situar em seus domínios, o

189. "Em que sentido, podemos perguntar, Cristo 'carregou' os nossos pecados? No sentido de que Ele tomou sobre Si a culpa que estava ligada a eles; sofreu a "maldição" que eles atraíam (cf. Dt 21.23, citado em Gl 3.13), e que é separação de Deus; e sofreu as conseqüências penais que eles acarretavam" (Selwyn).

rompimento radical com toda a sua estrutura.

E efetivamente a cruz tem esse poder de romper com o pecado. A partir daquele dia, todos que recebem o evangelho de Cristo têm parte nessa Sua vitória sobre o pecado, saindo também fora dos domínios deste, do círculo em que o pecado é senhor absoluto. Isso é o que se quer dizer com *mortos aos pecados* (o aoristo ressalta a natureza concreta de um evento, a conversão, o novo nascimento de 1.3,23). *Mortos* é *apogenomenoi*, verbo que fala de "partir" no sentido de morrer. É sem dúvida o término de uma relação, de um estado de coisas, que está indicado. Isso não significa, naturalmente, que o pecado não mais está presente como possibilidade e realidade (senão todas as exortações da carta não teriam sentido). Mas mudou a forma como os cristãos se relacionam com a grandeza "pecado"; não é mais uma relação de domínio e de subserviência. Paulo explica muito bem essa questão em Rm 6, um capítulo que serve de comentário à segunda parte do nosso versículo aqui (cf. os paralelos em Rm 6.11,18).

Há um contraste marcado entre *mortos* e *vivamos*, bem como entre *pecado* e *justiça*. *Vivamos*[190] é um futuro no gr., o que espelha essa tensão entre morte e vida em relação com o pecado. *Pecado* e *justiça* são duas esferas vivenciais, dois âmbitos dentro dos quais a pessoa pode se mover (em Rm 6, numa perspectiva temporal, se fala de vida antiga e nova). O modo terminado como Pedro fala aqui é uma maneira de exprimir a radicalidade da experiência cristã, com as profundas transformações que dela decorrem. No dia a dia da experiência, essa ruptura radical com o pecado e a radical adesão à justiça (que estão aí para o cristão como possibilidades) sempre se dão em ambigüidade, em maior ou menor grau, em uma luta em direção a algum lugar. Mas o importante é que o cristão já fez a radical passagem de uma esfera a outra, não se encontrando mais dominado pelo pecado, e estando aberto à possibilidade da justiça. *Justiça* (gr. *dikaiosynē*) é um termo muito abrangente. Na Bíblia, ela é uma

---

190. Pode ser significativa para o autor de 1 Pedro a distinção entre *zen*, que é o verbo empregado aqui, e *biosai* que aparece em 4.2 ("no tempo que vos resta na carne, já não vivais..."). Este último designa a vida no sentido do passar do tempo, da existência humana. O primeiro, por sua vez, tenderia a enfocar a qualidade da vida que se vive (sendo, por isso, um termo preferido pelos cristãos para realçar a vida que recebem em Cristo; conforme as palavras do próprio Cristo, Jo 10.10: "eu vim para que tenham vida (*zoe*), e em abundância"). *Zoe* também aparece em 3.7 (com claro significado de "vida escatológica") e em 3.10, sendo assim um termo importante em 1 Pedro.

característica de Deus. Deus a encarna em Si. Justiça é o que Ele pede também do Seu povo, e temos muitas explicitações do que isso significa. Certamente, poderemos compreendê-la melhor vendo as dimensões em que ela deve se manifestar: a) para com Deus; no N.T., ser justo diante de Deus é ser justificado por Jesus Cristo, pela aceitação do Seu sacrifício a nosso favor e o perdão dos pecados que é oferecido; é um dom, então, do qual podemos nos apropriar por fé; b) para com o próximo, significando respeitar os seus direitos e a sua dignidade em todos os aspectos; poderíamos ver o seu modo de expressão em relação ao próximo em dois níveis: o nível das relações interpessoais, onde temos contato direto com as pessoas, e o nível estrutural, onde somos responsáveis por que haja uma estrutura política, econômica, etc., que propicie e assegure ao próximo a sua dignidade. Segundo 1 Pedro, então, essa é a finalidade da nossa nova vida em Cristo, daqueles que não estão mais presos ao pecado: viver para a justiça, dando-se a si próprios para que a justiça possa se expressar no mundo, de todas as formas possíveis.

E os cristãos têm essa justiça diante de si como possibilidade, pois passaram por uma radical e profunda intervenção em suas vidas, que os cura da doença do pecado e da injustiça. *Por suas chagas fostes sarados* pode soar como uma conclusão do versículo, ou de todo o trecho de 22-24. É uma citação de Is 53.5, assim visto como tendo se cumprido em Jesus. *Chagas* é, nas outras versões, traduzido por "feridas": é o vergão produzido por açoites (Taylor), provavelmente aqui representando todo o sofrimento físico pelo qual Jesus passou. Justamente nas suas experiências humilhantes, os servos (também submetidos a isto) encontram o Cristo que com eles se identifica. É interessante que as feridas de um representam a saúde e a cura para os outros. Temos que captar o movimento aqui: as feridas de Jesus são físicas, a cura nos crentes começa sendo espiritual (na raiz do problema), e daí parte para se impor como física também neles (esta é a expectativa escatológica dos cristãos). A vivência da justiça vai fazendo com que essa cura espiritual vá se expressando concretamente na cura física, na cura do mundo. O evangelho de Cristo não pode ser cortado ou reduzido neste ponto. Em Isaías, o triunfo com que encerra o capítulo 53 irá se expressar nos capítulos 54 e 55 na antevisão da renovação escatológica, na libertação da humanidade, culminando no mundo totalmente renovado, descrito em 65.17-25.

25. O v. 25 descreve mais precisamente como o sacrifício redentor de Jesus incidiu efetivamente sobre a vida dos leitores; serve também como uma conclusão aos vv. 21-25. O *porque* faz uma ligação com o que precede: "fostes sarados", implicando que havia uma doença na vida de-

las, havia algo do que ser curado. *Estáveis desgarrados como ovelhas*: devia ser uma imagem bastante comum para o pessoal a quem 1 Pedro foi endereçada. Os Evangelhos também fazem uso dela para ilustrar a situação de perdição dos homens (cf., p. ex., Mt 9.36). *Desgarrados* indica a ovelha que se afastou do rebanho e se perdeu, andando a esmo, sem rumo (cf. Sl 119.176; Ez 34.6).

A segunda parte do versículo fala da transformação que se deu na vida destes perdidos (conforme o enfático *agora, porém*; no gr., o *alla* tem o reforço do *nyn*, "agora"). *Vos convertestes* é um aoristo passivo: "fostes convertidos". Não foi a ovelha que, por sua intuição ou capacidade, encontrou o caminho; o fiel pastor é que saiu a procurá-la diligentemente, até encontrar (Lc 15.4), e quando a encontrou a trouxe de volta ao redil, onde agora é apascentada junto com as outras (Jo 10.14,15). Jesus mesmo se apresenta, em João 10, como o Pastor do rebanho, tal como, no Salmo 23, Deus é o bom Pastor do Seu povo.

É difícil conceituar exata e abstratamente a Igreja, este ajuntamento daqueles que creram na mensagem do evangelho e a deixaram frutificar em suas vidas. O N.T. fala da Igreja quase só por imagens, quando tenta descrevê-la. E são muitas as imagens, o que mostra a riqueza e a diversidade deste grupo e da sua identidade.[191] Também do Senhor da Igreja muitas vezes se fala através de imagens que demonstram aspectos do Seu caráter e da Sua atuação. Aqui, Cristo é *Pastor*; a Igreja, o Seu rebanho, ovelhas antes desgarradas mas agora congregadas e nutridas por Ele. É também *Bispo das vossas almas*, uma expressão que devemos ter o cuidado de entender bem no contexto de 1 Pedro. O que se pode depreender ao longo da carta acerca da organização e da liderança na igreja não nos permite pensar em um bispo no sentido que mais tarde o termo veio a ter na instituição chamada igreja. *Episkopos*, aqui, ainda preserva bastante o sentido etimológico, de "alguém que olha por outros", não denotando necessariamente um cargo numa estrutura hierár-

---

191. Paul Minear, em seu estudo *Images of the Church in the New Testament* (Filadélfia: Westminster Press, 1960) analisa em torno de cem imagens usadas no NT para expressar o fenômemo "igreja", suas origens e modo de existir no mundo. Cf. também Ralph Martin, *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979). Especificamente sobre a imagem da igreja em 1 Pedro, Karl Philipps, Das Bild der Gemeinde, em *Kirche in der Gesellschaft nach dem 1. Petrusbrief* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1971), pp. 21-30; e também o estudo já citado de H. Schlier, em *Mysterium Salutis* IV/1, pp. 163-8.

quica.[192] Aplicado a Cristo aqui, e ao lado de Pastor, significa "guardião", "guarda" (Bíblia Vozes), "aquele que cuida e supervisiona", que zela tanto pelo cuidado dos crentes como pela disciplina e boa ordem entre eles. Embora o termo não seja usado lá, é algo muito semelhante ao que aparece em Ap 2.1, onde se descreve o Senhor glorificado como tendo a Igreja em Sua mão, e estando a andar no meio dela. O que Ele faz é descrito a seguir, nos capítulos 2 e 3 do Apocalipse: Ele incentiva, adverte, exorta, conhece os problemas das igrejas e revela as soluções para eles, julga, condena e absolve. Em tudo isso, demonstra o profundo cuidado que tem para com aqueles que O seguem. *Almas*, como em 1.9,22, é *psychōn*, no sentido de "o ser" (não estando subentendida uma divisão entre alma e corpo, que privilegiaria a primeira); é um sinônimo de "vós", e a mensagem aos cristãos sofredores é que Cristo está atento ao que acontece com eles, que está ao lado deles e sobre eles.[193]

4.5. *Em casa* (3.1-7)

O último setor específico da vida dos leitores aqui abordado é o do círculo mais íntimo: a família, mais exatamente as relações entre o homem e a mulher, marido e esposa. Como vimos, em 1 Pedro passa-se sucessivamente da esfera mais ampla (as relações sociais e políticas como um todo, 2:13-17), através do âmbito mais estreito das relações de trabalho na comunidade doméstica (2.18-20), ao último e menor círculo conjugal (3.1-7). Encravado no meio dessa série de exortações, temos o "cântico" de louvor a Cristo, supremo modelo de conduta para todos os cristãos, especialmente os que mais sofrem (2.21-25). Esse fato é fundamental para a ética cristã: ela não é uma série de regras que se pudessem cumprir, mas o seguimento de Jesus Cristo, pautando pelo Seu exemplo a nossa conduta. Cristo é o modelo para os cristãos, fracos e marginalizados, nas suas relações sociais; Ele é o modelo também para as mulheres, cuja vida ao lado dos maridos nem sempre é muito fácil (especialmente quando estes não compartilham da sua fé); Ele serve também de modelo

---

192. Bigg diz categoricamente: "*episkopos* aqui é uma descrição, não um título". Cf. também Barth, que acrescenta que este termo "designa aqui, ao lado do pastor, o "protetor" das almas, i.é, aquele que melhor as conhece e por elas se preocupa".

193. Sobre 2.21-25, ver também os auxílios homiléticos escritos por Dario Schaeffer (*PL* V (1979), pp. 91-96) e por Marli Lutz/Valdir Frank (*PL* XI (1985), pp. 229-34), ambos com forte conotação sócio-política.

para os homens, no que diz respeito ao tratamento que eles dispensam a suas mulheres.

Dentro deste último segmento, é digno de nota o considerável espaço dedicado às mulheres (3.1-6), quando comparado ao espaço dedicado aos homens (3.7). Como vimos, 1 Pedro dedica-se em especial aos mais fracos e desprotegidos dentro da sociedade, e parece que é com estes que Jesus Cristo se identifica de uma forma toda especial, e são estes os que mais facilmente conseguem captar o Seu espírito e identificar-se com Ele. O terceiro grupo a ser abordado é o único aqui em 1 Pedro em que ambos os lados são exortados diretamente (tanto as esposas como os maridos).

4.5.1. *As esposas* (3.1-6)

Este trecho poderia ainda ser dividido da seguinte forma: 3.1-2: mulheres crentes com maridos descrentes; 3-4: a questão da aparência; 5-6: o exemplo de Sara. Como no trecho anterior, dedicado aos servos domésticos, também aqui as mulheres são abordadas ora na terceira ora na segunda pessoa. Só o fato, contudo, de ele se dirigir às mulheres diretamente na segunda pessoa já é digno de nota, pois assim as coloca em pé de igualdade entre os leitores e ouvintes da carta.

1. Tanto o *igualmente* como a forma participial do verbo (no grego), ressaltam a continuidade no fluxo do pensamento do autor, ligando muito de perto este trecho com os anteriores. *Gynaikes* são todas as mulheres (o termo é indicador de sexo, tal como o *andres* de 3.7), não só as casadas. A tônica do trecho está nestas últimas, mas os vv. 3-4, por exemplo, podem ser aplicados também às solteiras. *Sede submissas* continua na linha geral de 2.13, onde está o verbo principal de toda esta seção da carta. O fato de que as mulheres deviam ser submissas aos homens era um conceito geral no mundo em que viviam tanto o autor como os seus leitores. Até poderíamos dizer que ele não faz mais do que se adaptar ao seu mundo; mesmo o exemplo de Sara e das "santas mulheres de outrora" não parece vir a ele diretamente do Antigo Testamento, mas mediado pela tradição judaica do seu tempo. Contudo, é indiscutível que também no A.T. o conceito auto-evidente era o da submissão das mulheres. Discutível é, no entanto, se podemos fundamentar isso numa ordenança direta de Deus. Nos relatos da criação (Gn 1 e 2) não o encontramos. Em Gn 1.27, homem e mulher são criados como uma unidade, uma parceria; fala-se de sujeição dos animais aos dois, mas não de sujeição de um ao outro (1.28). Em Gn 2.18-25, uma posição inferior da mulher só poderia ser depreendida do texto a partir do argumento de que ela foi criada depois do ho-

mem e a partir dele (mas nisso não há nada de inferioridade); pelo contrário, o relato parece colocar os dois em posição de igualdade (sendo que funcionalmente a mulher é auxiliadora do homem; Gn 2.18).[194] Não devemos confundir a maneira como viviam os patriarcas e o povo de Israel com ordenanças divinas (nesse caso, teríamos que concordar com poligamia, divórcio e outras coisas mais). Quando em 1 Pedro se conclama os cristãos a uma posição de "se colocar abaixo" (sentido etimológico de "submissão"), isso é feito como uma decisão e um posicionamento voluntário dos cristãos, a partir do exemplo do próprio Cristo. Em um mundo onde todos querem estar por cima (como o próprio Jesus indicou muitas vezes), a verdadeira revolução só se consegue quebrando esse padrão, e sendo assim a atitude de submissão de Cristo e dos cristãos chega a ser um fermento revolucionário, uma atitude que revela maturidade e verdadeira superação de condicionamentos que prendem toda a humanidade. É nessa perspectiva que devemos meditar em textos como este de 1 Pedro.

Em 2.13 foi dito que os cristãos devem se submeter a todas as pessoas, como um princípio fundamental (conforme o "sujeitai-vos uns aos outros, de Ef 5.21). Funcionalmente, porém, as mulheres se submeterão *aos seus próprios maridos*, para que a vida do lar possa ser conduzida de uma forma organizada. Em vez de ver isso como fator de fraqueza, parece que o trecho vê nesta atitude justamente a força das mulheres. Da perspectiva da mensagem cristã, não seria a aparente fraqueza a verdadeira força, e a busca de uma posição de força um enfraquecimento?

Parece que muitas mulheres cristãs eram casadas com homens descrentes, aqui caracterizados (cf. 2.8) como aqueles que *não obedecem à palavra* (não aceitam a palavra do evangelho e não vivem por ela). Certamente uma relação assim pode ser muito delicada. No mundo da época, o costume era que as mulheres seguissem a religião dos maridos, e nesse sentido já há uma ruptura aqui. A exortação às mulheres é que sejam submissas (o que equivale a dizer, nos termos da época, que sejam boas esposas), mas continua a tensão da religião diferente. O autor parece supor que os maridos aqui mencionados já tenham ouvido a mensagem do evangelho, de uma forma ou outra, mas que não a aceitaram até agora.

---

194. Havia uma corrente dentro do judaísmo, e que pode ter influenciado os cristãos, que remontava o princípio da submissão da mulher a Gn 3.16: "o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará". Textos como esse, porém, devem ser lidos sempre se levando em conta a nova perspectiva vislumbrada em passagens como Gl 3.28 e Cl 3.11, a que já nos temos referido.

Decisivo é, então, o procedimento das esposas; *sem palavra alguma* (elas não são chamadas a pregar para os maridos) a palavra de Cristo brilhe em suas vidas, na maneira como demonstram no dia-a-dia a palavra de Deus, diante dos maridos. *Procedimento* é *anastrofē*, termo que, como já vimos, é muito importante na concepção geral de 1 Pedro (cf. 1.15,17; 2.12), e que abarca toda a conduta e maneira de viver de uma pessoa. *Sem palavra* (gr. *aneu logou*) quer dizer: sem que as esposas tentem converter os maridos com palavras (que eles já ouviram, ou poderão ouvir em outro lugar). Numa sociedade que entende como desonroso que as mulheres ensinem aos maridos, esse conselho é apropriado. Pois o alvo é que os maridos descrentes sejam ganhos para o evangelho. O termo *ganhos* (gr. *kerdēthēsontai*) tem um sentido técnico no cristianismo primitivo, na pregação missionária (cf. 1 Co 9.19-22, onde aparece 5 vezes).

2. As mulheres são, assim, casos específicos de aplicação da orientação geral dada em 2.12, onde ao "manter exemplar o seu procedimento" em meio aos descrentes, os cristãos podem levá-los a Deus. Lá é dito que os não-crentes estão "observando" as obras que os cristãos praticam, e é por aí que podem ser atraídos. Assim também aqui os maridos observam o procedimento das esposas (o mesmo verbo é usado, *epopteuein*, que significa observar atenta e reflexivamente). O que caracteriza o *comportamento* (*anastrofē*, a mesma palavra do v. 1) das mulheres é, em primeiro lugar, o *temor* (gr. *fobōs*). Aqui, como em 1.17 e 2.17, e num caso semelhante a 2.18, o significado é temor a Deus (não aos homens). Em segundo lugar, o comportamento é *honesto; hagnē* significa "puro", "limpo", englobando a fidelidade e a decência, também a transparência nas motivações e no comportamento em geral (ARC, IBB e BJ traduzem por "casto", talvez limitando demais o termo à esfera sexual). Esta é a verdadeira força do evangelho: o poder que ele tem de transformar vidas; e essas vidas transformadas, mesmo caladas, são muito eloqüentes no seu testemunho.

3. O pensamento concentra-se agora naquilo que as mulheres têm de mais característico: a sua beleza. O eixo em torno do qual a questão se move aqui é o *kosmos* (adorno, enfeite: dessa palavra se origina "cosmético"), e a pergunta é: o que verdadeiramente enfeita e deixa graciosas as mulheres? No v. 3, nega-se a resposta que as pessoas geralmente dão: que o que embeleza as mulheres são coisas como *frisado de cabelos* (BJ e IBB: "trançado dos cabelos"); trata-se de penteados especiais e muitas vezes bastante caros, vistosos (e por isso mesmo muito apreciados pelas mulheres). A BLH dá um sentido um pouco pejorativo, que provavel-

mente não está no texto, quando traduz por "penteados exagerados". Além dos penteados, temos os *adereços de ouro. Periteseōs* é tudo aquilo que uma mulher pode trazer pendurado em seu corpo: colares, braceletes, brincos, etc.; a maioria das versões portuguesas traduz por "jóias", muito acertadamente. São as jóias de ouro, que sempre são objetos de muita cobiça. A ênfase provavelmente está no ouro, ressaltando assim que se tratam de jóias caras. O terceiro item é o *aparato de vestuário* (BJ: "trajar de vestes finas"; IBB: "o luxo dos vestidos"). De novo o foco está no luxo e no custo dos vestidos, ou seja, a "alta costura". A BLH expressa bem o foco dos dois últimos itens mencionados, ao falar de "jóias ou vestidos caros".[195]

O fato de as mulheres se preocuparem com a sua aparência é muito natural, e não é disputado aqui. Nem a Bíblia como um todo o condena (cf. Gn 24.22,53, ou o relato da igreja como "noiva adornada" em Ap 19.7). O que é condenado é o excesso, e especialmente as situações onde os pobres são oprimidos enquanto os mais ricos gastam exageradamente em jóias e vestes (por isso a ênfase aqui nos aspectos econômicos da questão; já temos visto que a grande maioria dos cristãos endereçados em 1 Pedro vinha das classes pobres e marginalizadas). A questão é levantada de uma forma até um pouco chocante em Is 3.16-26 (texto que talvez pudesse estar na mente do autor) e é também polemizada em Tg 2.1-6 (especialmente os vv. 2,3).[196] Além do mais, e isso é o principal, toda essa preocupação com a beleza reflete que o acento está colocado no lugar errado. Tudo isso é *exōten (o que é exterior)*; infelizmente, o homem costuma dar mais valor ao exterior (cf. 1 Sm 16.7), à materialidade dos sentidos (que, não sendo maus, podem ser enganosos). Na sabedoria do A.T., encontramos algumas observações muito perspicazes sobre o assunto (p. ex., Pv 31.30: "enganosa é a graça, e vã a formosura; mas a mulher que teme ao Senhor, essa será louvada"). Dito isto, já passamos para a segunda resposta à pergunta acima, e que está no v. 4.

---

195. Goppelt nota que os genitivos do texto grego indicam atividade, enfatizando o trabalho e o tempo requeridos para que a pessoa possa se embelezar desta forma. Também isso deve ser levado em conta quando pensamos na questão hoje.

196. Deve-se observar que também entre os poetas e escritores helenistas há freqüentes críticas ao luxo desmedido e à carência de verdadeira perspectiva que ele evidencia. Ocorre também o contraste com as virtudes do espírito, que são mais incentivadas. Isso demonstra, por outro lado, que a questão era viva na época, e que devia haver uma tendência à supervalorização da aparência e do vestuário, especialmente das mulheres.

4. A resposta que Pedro dá à questão sobre o que torna as mulheres graciosas é bastante diferente. Agora não é mais tanto o exterior que é considerado (embora ele não seja desprezado). A verdadeira beleza está no interior da pessoa, ou, na linguagem do autor, *o homem interior do coração* (gr., lit.: "o homem oculto no coração"). É o íntimo da pessoa, aquilo que ela é por dentro, o jeito que ela realmente é. E o que vale aí é o *incorruptível de um espírito manso e tranqüilo.*. Talvez não devamos fazer distinção aqui entre *coração* e *espírito* (como ARA aparentemente faz), pois parecem se referir à mesma coisa, ao íntimo da pessoa. A não ser que vejamos em *pneumatos* (espírito) uma referência à influência do Espírito Santo sobre o espírito humano;[197] mas ainda assim o que é comparado aqui é o exterior com o interior, e não há sentido em desmembrar este último em duas partes. *Kryptos tēs kardias* (o oculto do coração) está em paralelismo com *exōten* (exterior), do v. 3, representando este contraste entre a aparência exterior da pessoa e o que ela realmente é por dentro. *Incorruptível* (gr. *afthartōs*, ver 1.4) destaca, por via indireta, que tudo que foi mencionado no v. 3 é corruptível, fadado a desaparecer (no caso das mulheres, tal como a flor em 1.24, a beleza exterior só dura um tempo, depois vêm inevitavelmente as rugas). E quando desaparecer, o que restará? Por isso, a mulher é sábia se pensar mais na beleza interior, aqui descrita como *um espírito manso e tranqüilo.* A combinação *praeōs kai hēsíchios* vai aparecer diversas vezes nos escritos dos chamados Pais Apostólicos, quase sempre numa clara alusão a Is 66.2, onde Deus diz: "o homem para quem olharei é este: o aflito e abatido de espírito, e que treme da minha palavra" (ARA, conforme o texto hebraico). Na versão grega da LXX, essa pessoa é descrita como "humilde e quieta (tranqüila)", e é muito provável que nessa forma esta passagem esteja por trás da descrição aqui em 1 Pedro. O que é ressaltado é a paz interior, a serenidade, e isto é *de grande valor diante de Deus* (conforme Ele diz na Sua Palavra). *Polyteles* (de grande valor) lembra passagens anteriores na carta em que o conceito de valor é repensado (1.7: a fé vale mais que o ouro; 1.19 e 2.6,7: Jesus Cristo e a sua salvação são o maior valor possível). Assim, aqui a beleza interior de uma mulher tem muito mais valor que todas as jóias, vestidos e maquilagem que ela possa ter.[198] De novo, te-

---

197. Assim Goppelt e Michl; Schelkle, seguido por Best, insiste em que se trata aqui do Espírito Santo, e que o sentido seria que o adorno seja "o homem interior, habitado pelo Espírito de mansidão e tranqüilidade". Essas leituras não podem ser descartadas, em todo caso.

198. "A santidade tem a sua própria beleza, o seu próprio charme" (Selwyn).

mos o contraste entre a valoração feita por Deus e a que é comumente feita pelos homens (cf. 2.7, em relação a Cristo).

Devemos nos cuidar, todavia, para não fazermos um contraste ascético entre o exterior e o interior, como se só este último valesse. A razão pela qual a Palavra de Deus tem de insistir tanto no aspecto interior não é por que só esse é importante mas porque justamente os homens tendem a esquecê-lo, privilegiando o aspecto exterior. Assim, parece que Deus privilegia o interior, mas isto não é assim. Os dois são a expressão única e indissolúvel de uma mesma pessoa, e qualquer privilégio a um, às expensas do outro, representa um desprezo à criação de Deus. A relação entre o íntimo da pessoa e o que ela parece ser externamente, de todos os modos, é ineludível ao observador perspicaz. "O coração alegre aformoseia o rosto, mas a tristeza do coração deixa a pessoa abatida" (feia), diz o provérbio (Pv 15.13).

5. Para reforçar a sua exortação, o autor lança mão de um exemplo da tradição do A.T., buscando modelos no passado para as mulheres cristãs no presente. E ele começa fazendo isso de forma geral. *Pois foi assim também que a si mesma se ataviaram outrora as santas mulheres.* Esse *outrora* também permanece indefinido; o gr. *pote* significa "antes", "em outros tempos"; aqui provavelmente com o sentido mais específico de "nos tempos dos pais da nossa fé" (i.e., do Antigo Testamento). *Foi assim,* conforme o descrito no v. 4, ou seja, com espírito manso e tranqüilo, que as santas mulheres (*santas* por fazerem parte do povo de Deus, e talvez também pensando na sua piedade) daquele tempo *se ataviaram* (gr. *ekosmoun,* a mesma palavra que é traduzida por "adorno", no v. 3). Isto quer dizer que elas optaram entre as duas possibilidades de considerar a beleza conforme descritas nos vv. 3 e 4, e ficaram com a segunda; nisso são modelos para as mulheres cristãs de hoje.

Sobre essas mulheres de outrora são ditas ainda duas coisas. Em primeiro lugar, elas *esperavam em Deus.* À primeira vista, é difícil entender a relação imediata disso com o fluxo do pensamento até aqui. Talvez o autor esteja pensando já em Sara, mulher de Abraão, que introduzirá logo a seguir; esta, como seu marido, adquiriu fama por aprender a esperar em Deus, no caso do nascimento de um filho.[199] Por outro lado, a

199. O premiado escritor judeu Isaac B. Singer, incidentalmente, reflete de modo muito belo, num dos seus contos, a expectativa das mulheres piedosas do povo

expressão pode indicar que era característica destas mulheres não tanto a preocupação com a sua beleza, mas o fato de se voltarem a Deus; talvez confiando nEle, e não nos seus próprios atrativos físicos, para seguirem adiante na vida. Em segundo lugar, elas estavam *submissas aos seus próprios maridos*. A frase é literalmente idêntica à do v. 1, ressaltando com isso que aquelas mulheres de antigamente são modelos para as de hoje nas duas coisas que o autor abordou com elas aqui na carta: a questão da submissão aos maridos e da sobriedade na aparência, dando a devida atenção ao cultivo da personalidade interior.

6. Do exemplo mais geral, passa-se agora a um caso específico, o de *Sara*. Como Abraão era o pai do povo judaico (Mt 3.9) e depois pai da fé para os cristãos (Rm 4.11-17), assim também aqui Sara é considerada a mãe das mulheres do povo de Deus. Assim, Pedro pode dizer às mulheres das congregações cristãs às quais se dirige: *dela vos tornastes filhas*. O aoristo gr. provavelmente indica uma ocasião específica na qual isto aconteceu (a conversão? o batismo?). O sentido é que elas passaram a fazer parte do povo de Deus, povo este de longa tradição. Continuamos a notar a dignidade com que as mulheres são aqui tratadas, o que podia não ser muito comum naquela época.

Sara é elogiada porque *obedeceu a Abraão*, seu esposo. *Obedeceu* (gr. *hypēkousen*) é uma palavra diferente do que as empregadas para falar de submissão, mas provavelmente no contexto tem o mesmo sentido. O verbo ainda é um aoristo, mas é difícil saber exatamente qual o acontecimento específico que estaria em vista na vida deste casal, se é que há algum (em 1 Pedro o aoristo é às vezes usado em sentido mais linear, não se fixando tanto a casos específicos). Mas se houver um em vista, então seria o que é imediatamente citado, ao dizer que Sara chamou Abraão de *senhor*. Isto se encontra em Gn 18.12, mas é difícil ver a relação com a obediência. Parece que a tradição judaica posterior ressaltou bastante esta atitude de Sara, e não devemos esquecer que o autor se situa dentro dessa tradição (e é por isso que essa história tem tanto significado para ele). De qualquer forma, era costume entre os orientais que a mulher

---

judeu, de chegarem a dar à luz o Messias. Era com essa oração como pano de fundo que dormiam com seus maridos, e que davam à luz seus filhos homens. Cada geração esperava ser a geração do fim dos tempos, a geração do cumprimento das promessas. O conto de Singer está em *Breve Sexta-Feira* (São Paulo, Círculo do Livro, 1978).

considerasse o marido como seu senhor, dirigindo-se a ele como tal. O que deve estar em vista é a atitude de reverência que Sara demonstra, e que o autor está tentanto incutir nas mulheres cristãs do seu tempo.

A relação exata entre a última parte do versículo com aquilo que precede não está bem clara. A tradução de ARA poderia dar a entender que as mulheres se tornam filhas de Sara, praticando o bem, etc. BJ e BLH vão ainda mais claramente nessa direção; a primeira diz: "dela vos tornastes filhas, se praticardes o bem..." Mas isso seria introduzir aqui uma concepção que é diferente no resto da carta. Os cristãos são cristãos pela sua fé em Jesus Cristo (2.7), pela aceitação do evangelho (1.25,12; 1.22), pelo novo nascimento por que passaram (1.3,23), e não por procederem de determinada forma. A relação, então, deve ser entendida de outro modo: *vos tornastes* filhas de Sara (i.e., membros do povo de Deus), e por isso agora (o verbo está no presente) podeis viver praticando o bem, etc.

Dois aspectos da vida das mulheres cristãs são indicados então, também servindo-lhes como exortação. O primeiro é a *prática do bem*, e nisso elas se inserem no que foi dito a todos os cristãos em 2.14,15. Ativamente, deve ser isso que elas estão continuamente a fazer. Muito provavelmente o pano de fundo não explícito aqui é a passagem da mulher virtuosa, em Pv 31.10-31, que parece estar por trás de todo o nosso trecho. O segundo aspecto é *não temendo perturbação alguma.* Aqui, o verbo da raiz de *fobōs* é usado no sentido mais negativo de "medo". O termo *ptoēsin* (perturbação) aparece só aqui no N.T., e o sentido geral da frase é que as mulheres não tenham medo de algum problema que possa lhes acontecer. (cf. BJ, que fala em "não vos deixardes dominar pelo medo").[200] É provável que o foco volte novamente às esposas de maridos não-cristãos, e que poderiam estar sujeitas a algum tipo de ação repressiva por partes destes, pelo fato de seguirem uma religião diferente.[201] Para elas, Pedro recomenda a persistirem na prática do bem (que em 2.15

---

200. Por trás dessa expressão pode bem estar Pv 3.25, que no texto grego da LXX traz "e não temerás a *ptoesin*, quando vier"; ARA traduz por "pavor repentino", mas o sentido é o mesmo que aqui em 1 Pe 3.6.
201. Barth pensa numa possibilidade de "uma intimidação por parte do marido gentio, que tenta dissuadi-la de sua fé". Como a lei previa que as mulheres seguissem a religião dos maridos, estes poderiam até levá-las aos tribunais num caso como o que estamos analisando aqui em 1 Pedro.

pode "fazer emudecer a ignorância dos insensatos", e em 2.12 pode levar os não-cristãos a glorificarem a Deus, ou seja, à conversão), e não temerem problemas que pudessem advir. Talvez aqui entre com mais força a questão do "esperar em Deus", do v. 5, que talvez tenha aparecido lá já sob a influência da situação atual das mulheres a que o autor aqui se dirige. Elas devem colocar o seu futuro nas mãos de Deus, e dEle esperar o bom andamento da jornada.[202]

4.5.2. *Os maridos* (3.7)

Depois de se dirigir mais longamente às mulheres, o autor faz agora uma curta exortação aos maridos cristãos; curta, mas muito rica de conteúdo. Novamente aparece o *igualmente*, que estabelece a seqüência do pensamento. Aos homens, a conclamação é: *vivei a vida comum do lar com discernimento*. No gr., isso é *synoikuntes kata gnōsin*, lit. "morando juntos segundo a sabedoria". A construção gramatical é um tanto difícil. O *tō gynaikēio* (com a mulher) deve se referir primeiramente a "morando juntos", dizendo assim com quem acontece essa vida comum, "vivendo junto com a mulher, como vaso mais fraco, segundo a sabedoria". Vamos, então, por partes.

Synoikuntes é "morando juntos", "vivendo juntos na mesma casa", marido e mulher. A mulher é *a parte mais frágil*, gr. "vaso mais fraco". *Skeuos* é um vaso, mas a palavra é bastante usada em sentido figurado, tendo várias significações. A partir de textos como Jr 18.1-11, onde Deus é comparado a um oleiro, e o Seu povo a vasos, o termo passou a ser usado para pessoas (At 9.15; 2 Tm 2.20) especialmente designando a natureza frágil do homem (2 Co 4.7, "vasos de barro"). Textos rabínicos designam a mulher como "vaso", e é nesse sentido que o termo é usado também em 1 Ts 4.4 (onde ARA o traduz por "corpo", e o refere ao homem). Dificilmente se estaria fazendo, com isso, uma avaliação depreciativa da mulher, o que já o contexto aqui em 1 Pedro impede. Ao se falar que ela é o vaso *mais frágil*, isso quer dizer que também o homem é um vaso. No que consistiria a sua maior fragilidade? Embora a questão seja disputada, não há dúvida de que desde sempre se tem reconhecido, por exemplo, que a mulher é muscularmente mais frágil que o homem, sendo que os trabalhos mais pesados ficam com este; também a guerra geral-

202. O problema de mulheres crentes casadas com maridos descrentes é abordado também em 1 Co 7.12-16. Parece que a tensão poderia chegar ao ponto de se buscar o divórcio, o que o apóstolo não recomenda como primeira opção. 1 Pedro nada fala sobre isto.

mente é feita por homens. 1 Pedro pode não estar sugerindo mais que isso, ou poderia estar indicando também que a mulher é de natureza mais delicada (no trato e no aspecto sentimental). De qualquer forma, esta era uma questão indisputada na época, e o que Pedro está pedindo é que os maridos saibam viver com a mulher "segundo a sabedoria". *Sabedoria* é *gnōsis*, um termo importante na história do cristianismo primitivo. O sentido aqui não é tanto intelectual, mas se aproxima mais do sentido dado em 1 Co 8, onde Paulo faz um jogo, contrapondo sabedoria à sabedoria. A sabedoria cristã é a sabedoria do amor, a sabedoria no sentido que lhe dá o Antigo Testamento: discernimento para a vida; e o vigor intelectual não se divorcia dessa sabedoria vital. A tradução de ARA, *discernimento*, é justificada neste contexto.

A conseqüência dessa sabedoria do homem no relacionar-se com sua mulher deve ser tratá-la *com dignidade*. *Aponemontes timēn* seria lit. "conferindo honra". *Timēm* (dignidade) é a mesma palavra que já apareceu várias vezes na carta, ora como "honra" (em 2.17 é a atitude que se pede dos cristãos para com as pessoas em geral, e especialmente para com o rei), ora como "preciosidade" (1.19; 2.7). A mulher é preciosa, e o homem deve tratá-la com honra, com dignidade. A BJ propõe uma tradução muito bela desse versículo, e que procura sinalizar para vários aspectos e nuanças aqui discutidas: "do mesmo modo vós, maridos, agi com sabedoria em vossa vida conjugal, tributando às vossas esposas a honra devida a companheiras de constituição mais delicada, co-herdeiras da graça da vida".

A segunda parte do versículo leva ainda mais adiante a razão de tal tratamento dos homens para com as esposas. Se o que foi exposto até aqui poderia ser visto como uma espécie de princípio geral válido para todos, quanto mais o deve ser para os cristãos, que devem acrescentar a isso o fato de que ambos, marido e mulher, são *juntamente herdeiros da mesma graça da vida*. *Synklēronomois* é "co-herdeiros", sendo assim usado em Rm 8.17 acerca dos cristãos como co-herdeiros com Cristo, do mesmo Pai. Se nada tivesse sido dito até aqui sobre isso, só esse *syn* (com) já bastaria para firmar a posição de igualdade entre homem e mulher, sendo as diferenças entre eles funcionais. Juntos, eles herdam a graça da vida, uma composição muito eloqüente: a *vida* é *graça*, entra-se nela por graça; a graça é vida.

Há uma última frase no versículo, *para que não se interrompam as vossas orações*. Gramaticalmente, ela está um tanto suspensa, não ficando bem claro a que ela se liga diretamente; provavelmente a relação com o resto do versículo é coordenada, sendo a ligação com o todo. Em foco estão as *orações*, que podem ser as orações dos homens (já que o versí-

culo se dirige a eles); o sentido seria então de que as orações deles ficam prejudicadas se o relacionamento com a mulher não se dá da forma indicada. *Egkoptesthai* significa "cortar", "impedir", e assim poderia dar a entender que um mau relacionamento do casal pode levar ao corte das orações por completo (ou que elas não são feitas, ou que, feitas, não são ouvidas). Mas as orações podem ser também as do casal em comum, pensando na comunhão espiritual entre eles. Esta é prejudicada ou até cortada quando o relacionamento entre eles deixa a desejar, no sentido acima. Sendo a frase aberta, devemos deixá-la como tal, passível de ser aplicada nos dois modos.

Sintetizando, então, o rico conteúdo desse versículo: marido e mulher vivem juntos, e o homem é chamado a ter sabedoria no modo de tratar a esposa, por ser ela mais delicada; deve tratá-la com honra, com dignidade, mais ainda quando ambos são cristãos, co-herdeiros da vida de Deus. Finalmente, há as orações, que devem ser uma constante, e que devem estar em consonância com o relacionamento deles (sendo que uma coisa interfere na outra, para bem ou para mal).

4.6. *Formulação geral: aprendam da Palavra de Deus a viver em harmonia* (3.8-12)

Fecha-se aqui, em termos de análise, mais uma parte da carta. Esta parte exortativa começou em 2.11, também com uma formulação geral (2.11-12), para depois passar a conselhos específicos, com destaque para quatro grupos: todos os cristãos na sociedade, os servos das comunidades domésticas, as esposas e os maridos. No meio deste ciclo exortativo, a descrição de Cristo como supremo modelo de conduta a todos os cristãos. Agora vem uma espécie de síntese de tudo que foi dito, repisando o que o autor considera o essencial, mas ao mesmo tempo transbordando o que já foi dito, e colocando-o sob nova luz.

Toda esta parte se fecha, então, com uma longa citação da Palavra de Deus, reiterando a Sua promessa de que o caminho até aqui apontado é o que dá na vida e na bênção de Deus; vida e bênção das quais os leitores já participam, e que podem se tornar cada vez mais efetivas para eles, à medida que aprendem da Palavra de Deus a viver em harmonia com Ele e com o próximo.

Interessante na primeira parte do trecho (vv. 8,9) é o estreito paralelismo (mais a nível de conceitos do que propriamente verbal) com a passagem de Rm 12.9-21, onde também se fala de "virtudes recomenda-

das" (título de ARA).[203] isto pareceria indicar a existência de uma tradição de orientação moral mais ou menos fixa entre os primeiros cristãos, com raízes na sabedoria do Antigo Testamento e especialmente nas palavras de Jesus, que encontramos ao longo do Evangelhos. Também há vários pontos de contato com a moralidade helenista da época, embora claramente superando-a em vários lugares. Dentro do salmo citado nos vv. 10-12, destaca-se a repetição do contraste entre "fazer o bem" e "fazer o mal", um elemento-chave de todo o trecho que começa em 2.11.

8. Quando em grego se usa *to de telos* (finalmente), isso pode significar duas coisas, ou as duas juntas (o que parece ser o caso aqui): como se fosse encerrar o que está dizendo, o autor introduz um pensamento-chave, que coroa o seu arrazoado; ou então vai dar um resumo do que foi dito, finalizando as suas palavras. Temos observado que desde 2.13 os parágrafos da carta estão organicamente relacionados pelo uso de orações participiais, que vão até 3.7. Agora, então, vem o fecho desta parte. A atenção volta-se novamente a *todos* indistintamente, todos os "peregrinos e forasteiros" (2.11) cristãos espalhados por aí; no caso aqui, aqueles grupos da região da Ásia Menor.

No grego, o v. 8 não tem verbo, só uma lista de cinco adjetivos, destacando características dos cristãos principalmente nas relações entre eles próprios, como é indicado pela terceira delas, e que está bem no centro da lista: eles são chamados a ser *fraternalmente amigos*, o que em gr. é uma palavra só, *filadelfoi* (que expressa o amor entre irmãos). Já em 1.22 houve um chamado a um ardente amor fraternal, e ele será repetido em 4.8, evidenciando a suprema importância desse amor nas relações internas do grupo cristão. Se considerarmos o contexto das comunidades cristãs endereçadas em 1 Pedro, comunidades que, segundo parece, não poderiam esperar muito amor dos de fora, vemos que essa insistência não é sem mais. O amor é uma necessidade de todos, e os cristãos devem compensar entre eles a hostilidade com que muitas vezes são tratados pelos não-cristãos.

As outras quatro características mencionadas são: a) *homofrones* (de igual ânimo), termo que aparece só aqui no NT. A idéia básica é de unanimidade (cf. a tradução da Vulgata Latina: *unanimis*, assim também

---

203. Goppelt, depois de uma comparação sinótica das duas passagens, diz que "os cinco adjetivos aqui no v. 8 apresentam numa formulação helenística o que em Rm 12 é dito de uma forma mais veterotestamentário-judaica".

BJ; ARC e IBB: "de um mesmo sentimento"). At 4.32 parece pintar de forma expressiva o que isso significa na comunidade cristã: "da multidão dos que creram era um o coração e a alma" (cf. também as diversas exortações neste sentido, em Fp 2.2 e Rm 12.16: *to auto fronuntes* "pensai a mesma coisa"). Naturalmente, isso não quer dizer que não há espaço na comunidade cristã para divergência de opiniões em questões menos fundamentais. b) *sympatheis* (compadecidos), de onde vem a nossa palavra "simpático"; esta, porém, mudou um pouco o sentido da palavra grega, que reflete mais o que colocamos no termo "empático", de empatia. É a capacidade que uma pessoa tem de sentir junto com outra, de se identificar profundamente com ela na situação em que encontra.[204] Embora não sendo um paralelo verbal, Rm 12.15 expressa muito bem o que o termo significa: "alegrai-vos com os que se alegram, e chorai com os que choram". c) depois do amor fraternal (que é o terceiro adjetivo, e de que já falamos acima), vem agora *eusplanchnoi* (misericordiosos), de significado bastante parecido com a palavra anterior. Em se fazendo uma distinção entre as duas, como aqui, possivelmente *misericordiosos* designe mais uma certa disposição interior, um modo de ser. Literalmente significa "de boas entranhas", e no seu uso no NT é influenciado pelo termo hebraico *rahamim*, que expressa a misericórdia; talvez, nas relações interpessoais, se refira mais à atitude para com pessoas de uma ou outra forma inferiorizadas, mas isso não é regra. d) *tapeinofrones* (humildes); a BJ tenta distinguir entre este termo e o outro mais comum, *tapeinos*, traduzindo o primeiro aqui por "humildes de espírito". O termo designa uma pessoa de sentimento humilde. Na epístola de Inácio aos efésios, há uma passagem que ilustra bem o sentido da palavra (InEf 10.2): "ante a ira deles, sede mansos; ante as suas conversas de grandeza, sede humildes (*tapeinofrones*)". Na mesma direção, temos várias passagens no NT, como Fp 2.3; Rm 12.3, "que não pense de si mesmo mais do que convém", e especialmente Rm 12.16: "em lugar de serdes orgulhosos, condescendei com o que é humilde" (*me ta hypsēla fronuntes, alla tois tapeinois*; lit.: "não pensando coisas grandes [a vosso respeito], mas humildes").

---

204. Como observa Stibbs, "no seu nível mais profundo, esta característica (compaixão) deve seguir a característica precedente (unanimidade). Aqueles que são unidos por uma mente espiritual comum deveriam ser movidos por, ou ser sensíveis às mesmas emoções espirituais. É por esta razão que cristãos podem se unir com fervor ao cantar hinos que confessam a sua fé, ao louvar a Deus, etc.".

9. Depois de instruir os seus leitores acerca das relações entre eles (o que obviamente não exclui que mostrem estas mesmas características para com os não-cristãos), Pedro passa agora para as relações com os de fora da comunidade cristã, relações que, como temos visto, têm sido marcadas por hostilidades de parte dos não-cristãos. Retomando o que havia dito em 2.23 sobre o modo como Cristo reagia quando era insultado e maltratado, ele fala da atitude dos cristãos em dois aspectos. Primeiramente, o aspecto "defensivo"; o que não devem fazer quando alguém se comporta mal para com eles. *Não pagando mal por mal, ou injúria por injúria.* O *mal* é *kakon*, sobre o que vimos alguma coisa em 2.12,14. Instruções nessa direção eram uma característica do cristianismo primitivo (cf. Mt 5.38,39; 1 Ts 5.15; Rm 12.17). *Apodidóntes* é a palavra gr. usada em referência a "devolver", "retribuir". Assim, a lei do talião (encontrável de uma ou outra forma no direito de quase todos os povos; cf. Ex 21.24,25) é substituída, na tradição cristã, pela magnanimidade no suportar o mal feito a si próprio. *Injúria* é *loidoria*, a mesma palavra que em 2.23 é traduzida por "ultraje". Se houver uma distinção entre *mal* e *injúria*, talvez o primeiro inclua danos físicos e materiais, enquanto o segundo se refira mais ao aspecto moral; mas esse tipo de distinção não pode ser forçado.

Em segundo lugar, vem o aspecto do "contra-ataque". *Antes, pelo contrário* exprime uma enfática negação de uma coisa em favor de outra. A aceitação da mensagem do evangelho deve levar a uma conduta condizente com o mesmo e com o exemplo do Senhor que este evangelho anuncia. Jesus demonstrou a possibilidade de toda uma nova atitude para com a vida, uma nova postura face aos problemas que ela encerra, e a Sua palavra é que nesse novo tipo de vida estão a libertação e a esperança para os homens. *Bendizendo* é a mesma palavra de 1.3, onde é dirigida a Deus. Na relação com outras pessoas, o sentido muda um pouco, sendo aqui o de "abençoar". Poderia estar incluído uma negação do "falar mal" dos outros (cf. 2.1), que é o que outros fazem acerca dos cristãos (2.12); seria, então, ou não falar, ou "falar bem" dos outros. Mas a tônica está na atividade positiva de "abençoar", mesmo quando amaldiçoado, o que é mais do que simplesmente falar bem ou mal. Paralelos encontram-se, por exemplo, em Mt 5.44 e Lc 6.28, "bendizei aos que vos maldizem". Paulo demonstra isso muito bem: "quando somos injuriados, bendizemos" (1 Cor 4:12). Talvez até houvesse alguma alusão, mesmo que inconsciente, ao ancestral chamado de Abraão (Gn 12.1-3: "em ti serão benditos..."). Neste caso, esta atitude se torna também missionária.

Pois para isto mesmo fostes chamados pode se referir tanto ao que vem antes como ao que vai depois, sendo mais provável que se refira ao

que vai depois, na seqüência do pensamento.[205] Já se falou na carta sobre o chamado dos cristãos. Em 2.15, Deus é "aquele que vos chamou" (para ser Seu povo, o que é explicitado em 2.9,10). Aqui, os cristãos são chamados para *herdar a bênção* (da parte de Deus). Sobre a *herança* dos crentes também já se falou na carta. Em 1.4, fala-se dela como estando-lhes reservada no futuro; em 3.7, marido e mulher são co-herdeiros da vida de Deus, já no presente (essa tensão entre o presente e o futuro deve ser sempre mantida). A *bênção* aqui, então, abarca em si todo o dom escatológico que Deus destina àqueles que crêem no evangelho e são o Seu povo. Ela está em continuidade com a sucessão da bênção de Deus que vai perpassando o Antigo Testamento, sendo o cumprimento maior dela (que começa na bênção de Abraão, Gn 12.1-3, sobre a qual falamos acima). Os recebedores da bênção de Deus, por conseguinte, sendo tão ricamente presenteados, não podem fazer outra coisa que comunicar bênção aos outros, mesmo os que no presente os hostilizam (estes necessitam dela ainda mais!).[206]

10. Nesta altura, o autor é levado às palavras de um salmo que já antes havia estado na sua mente (cf. 2.3). Todo o trecho que segue é uma citação de Sl 34.12-16, seguindo o fraseado da versão grega da LXX. Só que lá essa passagem aparece em forma de pergunta e resposta (vv. 12-14): "qual o homem que quer amar a vida...? etc., e a partir daí dirigindo-se diretamente ao ouvinte ou leitor, na 2ª pessoa: "refreia a tua língua...", etc.. E inútil conjecturar sobre as razões que levaram Pedro a mudar a forma de apresentar o conteúdo da passagem, pois essa é adaptada e encaixada no fluxo do seu pensamento de forma livre. Ele também não diz explicitamente que está citando a Bíblia, mas dá por assentado que os leitores sabem disso.

Quem quer amar a vida é uma expressão que, aparentemente, é

---

205. Uma interpretação alternativa é apresentada por J. Piper; seguindo Knopf, ele lê o *tuto* como se referindo ao que precede, ao "amor ao inimigo". O sentido fica, então: "bendizendo, pois para isto fostes chamados; para que possais receber a bênção (= vida eterna) por herança" (pressupondo que se não bendizerem, não alcançarão a vida eterna, pois é só uma atitude como essa que leva à vida eterna). Nas suas palavras: "a gente tem que bendizer àqueles que nos injuriam, porque a nossa herança do Senhor depende disso" ("Hope as the motivation of Love: 1 Pe 3.9-12", *NTS* 26 [1980], p. 227).

206. "O fato de que Deus os chamou em Cristo para herdarem a bênção que Ele tem preparada para ele é tanto a razão pela qual devem responder ao mal com o bem, como também a fonte do seu poder para assim proceder" (Cranfield: 1962).

inesperada. Afinal, até aqui a tônica estava no sofrimento, e nas atitudes a serem tomadas diante de hostilizações. E aí vem à mente passagens como Mc 8.35: "quem quiser salvar a sua vida, perdê-la-á..." Certo que o autor não criou essa expressão, já a extraiu pronta do salmo. Mas é ela que comanda o trecho citado, e por isso deve fazer sentido aqui no contexto de 1 Pedro. Também não podemos simplesmente dizer que o pensamento é escatológico (no sentido de "futurista"); ao menos no salmo não o era, e a idéia de "ver dias felizes" parece ser bem terrena. Parece estranho, então, que numa carta que procura fazer os seus leitores voltarem os olhos para a eternidade, tendo consciência de que a vida no mundo é fugaz e passageira, (por isso não importando o sofrimento que se tenha de passar nela), numa carta assim entre subitamente, com aprovação, o tema do "amar a vida". Ainda mais por que parece que, a seguir, ele dá uma receita de como se pode chegar a isso. O salmista citado aparentemente havia se livrado de uma situação em que sua vida esteve em risco (Sl 34.6, 19-20), e viu nesse livramento a mão do Senhor; por isso o louva. *Vida*, então, é a existência de alguém nesse mundo, sendo aqui em 1 Pedro, em parte, sinônimo de "o tempo da vossa peregrinação" (1.17) e de "o tempo que vos resta na carne" (4.2). Contudo, essa vida tem agora uma dimensão escatológica, que não exclui a vida no mundo presente (pelo contrário, lhe dá uma qualidade nova), mas que ao mesmo tempo a transcende, tendo a marca do eterno.[207]

A vida é dom de Deus, por isso deve ser amada.[208] Isto não significa colocá-la acima do próprio Deus. Todo tipo de sofrimento imposto a outros, que os impeça de desfrutar a vida, é intrinsecamente mau. Assim, os cristãos não devem aspirar masoquisticamente ao sofrimento, como se ele trouxesse alguma forma especial de santificação. Devemos aspirar por *dias felizes* ("dias bons", cf. ARC e IBB), sendo que o louvor que neles se eleva a Deus não é menos santo do que o louvor do sofrimento (que, quando inevitável, tem sua própria forma de trazer compensações no sentido espiritual).

---

207. Um bom número de exegetas insiste em que a referência a *zoe* aqui denota claramente um pensamento escatológico (leia-se futurista), no sentido de "vida eterna". Mas o fato é que o escatológico, para 1 Pedro, já se faz presente, e assim a vida que vivemos neste mundo já é escatológica, num sentido. E certamente é nela que iremos expressar já aqui a benção futura.

208. Cf. Schlatter: "Pedro se dirige àqueles que gostariam de se alegrar acerca da vida, como de um bem, o que lhes acontecerá quando os seus dias forem serenos e felizes. Eles não gostariam de estar entre aqueles para os quais a vida é um fardo, porque os seus dias só lhes trazem amarguras" (Schlatter: 1937).

No salmo aqui citado, como vimos, agora vem a resposta à pergunta feita, com a instrução de como se pode alcançar essa vida feliz. A primeira coisa a fazer é: *refreie a sua língua do mal.* O verbo gr. *pausatō* significa "parar de", "deixar de"; o tempo é aoristo, que, usado ao longo desse trecho, certamente implica em algum elemento de decisão, de vontade ativa; ou seja, é necessário fazer alguma coisa, lutar por aquilo que se almeja, tomar atitudes concretas. A epístola de Tiago não poupa termos para advertir sobre a importância do controle da língua, este pequeno órgão difícil de ser dominado, e que pode "pôr em chamas toda a carreira da existência humana", isto é, comprometer irremediavelmente uma vida inteira (Tg 3.1-12). Nos livros de sabedoria do A.T., este é um tema bastante freqüente (cf., p. ex., Pv 10.19,32; 13.3). Algum tipo de mau uso da língua, da capacidade de falar, é também um elemento constante nas listas de "vícios" do N.T. (p. ex., Rm 1.29-31; Ef 5.3,4; Cl 3.8; Ap 21.8), como podemos ver aqui em 1 Pe 2.1.

A frase seguinte, *e evite que os seus lábios falem dolosamente*, diz mais ou menos a mesma coisa em outras palavras, o que é típico na poesia do A.T. No gr., a frase não tem verbo, que continua sendo o *pausato* (refreie) da frase anterior. *Falar dolosamente* é "falar dolo" (que em 2.1 é uma coisa de que o cristão deve "se despojar"); quer dizer, "mentir", "não falar a verdade", "ser falso nas palavras". É significativo que a primeira coisa de que se fala na busca de uma vida digna e boa é algo aparentemente tão insignificante como o falar de cada um. Se considerarmos, porém, o poder da palavra numa sociedade moderna como a nossa, e o que tudo depende desse poder, vemos que não há nenhum exagero aí, nenhuma ingenuidade piedosa. Um falar autêntico e dirigido ao bem de todos significaria, em nosso mundo, uma revolução de imensas proporções.

11. *Aparte-se do mal* representa um rompimento decidido com toda forma conhecida de *mal* (*kakos*, a mesma palavra de 2:1 e 3:10 e ainda 2:12,14). Como em nenhum lugar da carta o mal é definido, supõe-se que isso seja desnecessário, todos sabem o que significa. Dentro do nosso mundo, hoje, isso não mais seria possível, pois um individualismo extremo nos deixou, no máximo, com uma concepção de "mal é o que é mau para mim", podendo não ser o mesmo (e até o contrário) do que é para o outro. Dentro de uma moldura bíblica mais ampla, o mal é tudo aquilo que não está de acordo com a vontade revelada de Deus; e há um entendimento comum de que, não estando de acordo com a vontade de Deus, também não é bom para o homem (mesmo que este sinta de forma diferente no momento).

Na estrutura poética do salmo, duas frases se correspondem de alguma forma; aqui, antes como sinônimos, agora como opostos. Se antes a exortação foi de abandonar o mal, agora é *pratique o bem.* Pois a verdadeira vida não pode ser resultado de uma mera negação de coisas, mas implica na positiva construção de alternativas. O *bem* também não é definido em 1 Pedro, e biblicamente poderíamos simplesmente inverter a definição acima, dizendo que o bem é tudo que *está* de acordo com a vontade revelada de Deus; o que, conseqüentemente, é bom para o homem. Esta contraposição de bem e mal (não em termos metafísicos, mas éticos) é um elemento central em 1 Pedro, como já pudemos ver.

Há mais duas frases paralelas neste versículo, sendo que o paralelismo agora é de reforço (é sinônimo, mas intensificado). *Busque a paz*: como vimos em 1.2, o judeu quando falava de paz tinha em vista o *shalom*, uma concepção englobante de harmonia, mais do que o que comumente entendemos por "paz". Pode haver *paz*, no sentido de não-violência, sem necessariamente ser *shalom*, com tudo que isso representa na direção de Deus, do próximo, de si mesmo, da natureza e das estruturas sociais em que vivemos. A partir de Jesus, sabemos que a paz está relacionada de perto com a Sua pessoa. Ele é o príncipe da paz do A.T., que traz "paz sem fim" ao mundo (Is 9.6,7). Para isso, sacrificou a Si próprio pelas culpas da humanidade, sacrifício que "nos traz a paz" (Is 53.5). Os anjos que anunciaram o Seu nascimento proclamaram a paz na terra entre os homens (2.14), e em Jo 14.27 Ele confirma que pode conceder a paz, a "Sua" paz, diferente da paz do mundo (14.27). Esta diferença não pode ser esquecida, se queremos evitar desilusões no esforço pela paz. Finalmente, Ele disse que as pessoas realmente felizes são as "pacificadoras", as que fazem da paz o objeto da sua atuação (Mt 5.9). As cartas dos apóstolos falam bastante dessa paz e do que ela significava para as primeiras comunidades cristãs.

Muitos não-cristãos em nosso mundo estão ativamente empenhados num movimento pela paz, mesmo que o seu conceito possa ser deficiente. O que assusta é ver cristãos que não dão a devida importância a essa busca, preferindo permanecer num conceito, muitas vezes egoísta, de "paz interior", como se o interior e o exterior pudessem ser assim desmembrados um do outro. Ter paz nos compromete a sermos lutadores pela paz, em todos os níveis, num esforço constante e persistente. Por isso, o salmista acrescenta: *empenhe-se por alcançá-la* (lit.: "persiga-a", um termo muito eloqüente). Um aspecto importante da paz (e digno de ser uma bandeira de luta para os cristãos) é aquele do lema afixado junto à entrada do prédio das Nações Unidas, em Nova Iorque: "Converterão as suas espadas em relhas de arados, e suas lanças em podadeiras; uma

nação não levantará a espada contra outra nação, nem aprenderão mais a guerra" (que é uma passagem de Is 2.4, cf. Mq 4.3). Por outro lado, ela é insuficiente quando esquecemos as palavras que o profeta falou imediatamente antes, sobre aceitar a instrução do Senhor e andar nos Seus caminhos (Is 2.2,3), andar na Sua luz (Is 2.5). A impotência das organizações e dos tratados de paz feitos sem essa base sólida salta aos olhos; mas estão os cristãos empenhados no esforço pela paz, eles que sabem o que ela significa em toda a sua amplitude?

12. O trecho citado do Salmo 34 encerra com uma declaração solene, que, dentro do contexto, contém o efeito de uma advertência. O efeito de representar a Deus como tendo olhos e ouvidos é, de imediato, de separá-lO de todos os outros deuses e ídolos das nações, cujas imagens "têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não vêem; têm ouvidos, mas não ouvem" (Sl 135.16,17).

A piedade bíblica é muito consciente de que "os olhos do Senhor estão em todo lugar" (Pv 15:3; 2 Cr 16:9), vendo tudo que um homem faz, e que os Seus ouvidos ouvem toda palavra que se profere neste mundo. Um dos grandes problemas é que muitas vezes aqueles que estão empenhados em prol da paz mundial (grandes projetos) esquecem essa dimensão pessoal e mais corriqueira. E infelizmente o contrário também se verifica: os cristãos que dão valor a essa dimensão da piedade pessoal se enclausuram nela, e esquecem o horizonte maior do mundo criado por Deus e que Ele quer redimir.

Para os leitores de 1 Pedro, é muito importante saber que *os olhos do Senhor repousam sobre os justos*. Isso tem um aspecto "ameaçador", de juízo; mas para aqueles cuja culpa foi carregada sobre a cruz por Cristo (2.24) o outro aspecto é mais significativo: Deus vela pelos Seus (como o expressa de forma muito bela o Sl 121, retratando a Deus como um guarda que cuida atentamente do Seu povo). *Justos* são, na linguagem do N.T., aqueles que foram justificados pela fé em Jesus Cristo, tendo todos os Seus pecados perdoados, e que agora "vivem para a justiça" (2.24). Os olhos protetores do Senhor estão sobre eles, guardando-os de todo mal (Sl 121.7; Mt 6.13); e certamente estão vendo os insultos e as afrontas que lhes são feitas, e o sofrimento que eles enfrentam.

Os seus ouvidos estão abertos às suas súplicas. Pelo contexto do salmo, *deēsis* (súplica) indica, como muitas vezes na Bíblia, súplicas a Deus pelo atendimento de alguma necessidade, por livramento de algum perigo. A ARC tem um termo mais geral, "orações", ao passo que a BJ traduz por "prece" (o que num contexto católico serve bem para expressar o significado da palavra). A palavra hebraica usada no salmo po-

de ser até mais intensa, significando "clamor". Mais adiante, Pedro praticamente tira uma conseqüência do que diz aqui através do salmo, quando convida os leitores a "lançar sobre Deus a sua ansiedade, porque Ele tem cuidado deles" (5.7).

A contrapartida do que foi dito acima ver agora: *mas o rosto do Senhor está contra aqueles que praticam males.* De novo temos aqui o *poiein kakos* (fazer mal), isto é, fazer o que não está de acordo com a vontade de Deus, e (aqui em 1 Pedro) com a consciência do bem comum. Sobre (*epi*, que ARA traduz por contra) eles está *o rosto do Senhor*, o que é a coisa mais temível que um israelita podia imaginar. Ver a face de Deus era a mesma coisa que morrer, pois ninguém resiste à Sua santidade (cf. Jz 13.22; Is 6.5; 1 Rs 19.13; Gn 32.30). Portanto, aqui o significado dessa expressão é de julgamento, um julgamento irresistível. O livro de Apocalipse descreve vividamente a reação dos que assim têm de se confrontar com a face de Deus, no julgamento (Ap 6.16,17). Com essa advertência de caráter bem geral, termina a citação do salmo, e também a parte da carta em que o autor mais concentra as suas exortações específicas aos leitores.

5. RELAÇÕES COM OS NÃO-CRISTÃOS (3.13-4.6)

Em termos de uma visão geral da carta, podemos notar neste ponto uma pequena mudança de direção, embora o tom continue a ser basicamente exortativo. Predominam nessa seção da carta as relações gerais entre os cristãos e os de fora da comunidade cristã (não se falando em áreas ou em grupos específicos, como na seção anterior). E essas relações são (ou pelo menos potencialmente o são) claramente de hostilidade, não da parte dos crentes (que não desistem do seu empenho missionário) mas da parte dos outros. De qualquer modo, isso não deve levar a reações negativas, mas sempre à prática do bem, que, de todas as alternativas, é sem dúvida a melhor. Julgamento, deixa-se com Deus.

A primeira parte (3.13-17) e a terceira (4.1-6) praticamente abrem e fecham este bloco de instruções sobre o comportamento diante de hostilidades dos de fora. A parte central (3.18-22) novamente procura levar os leitores a tirar os olhos da situação delicada que enfrentam, elevando-os para o alto, para Cristo (tal como a parte central da seção anterior, 2.21-25). Mais uma vez, Ele é apresentado como modelo, não só suportando o sofrimento, mas superando-o, pelo bem que trouxe a todos. O mal que tenta perturbá-los já foi vencido por Cristo, que hoje reina soberano. Os que estão nEle, portanto, nada mais têm a temer, estando li-

vres para a superação do mal pelo bem.

5.1. *Comportem-se de forma respeitosa, mesmo quando não são tratados com respeito* (3.13–17)

Este trecho continua, em parte, alguns pensamentos do anterior, mas tomando uma outra direção. Continua a preocupação com a conduta dos crentes para com os não-crentes, e a contraposição entre "fazer mal" e "fazer bem", tão característica da parte anterior da carta. No que toca aos crentes, estes devem buscar uma boa consciência que resulta de uma boa conduta, da prática do bem, aproveitando as oportunidades para dar testemunho daquilo que os move. Isto é o melhor que eles têm a fazer.

13. *Ora* capta bem a força do *kai* grego, do início do versículo, que significa "além do mais...", como se o que vem a seguir fosse uma coisa muito óbvia. *Quem é que vos há de maltratar, se fordes zelosos do que é bom?* Idealmente, isto é lógico, e assim deveria ser nas relações entre os homens. Mas a situação real dos leitores e várias coisas ditas na carta até aqui contradizem este princípio: e assim, não é fácil de entender este súbito otimismo do autor.

Uma possibilidade seria de entender a palavra *maltratar* como se referindo àquilo que fala Mt 10.28 e outras passagens, no sentido de "causar mal ao ser espiritual da pessoa", o que seria impossível, pois o crente é protegido disso pelo Senhor. Se eles se mantiverem "em Cristo" (3:16) e zelosos do que é bom, o mal não conseguirá alcança-los. Embora viável, e claramente simplificando as coisas, esta interpretação apresenta alguns problemas. O verbo *kakoo* é usado várias vezes em Atos (7.6,19; 12.1; 14.2; 18.10) no sentido comum de "perseguição", sem se restringir a um tipo especial de mal. Além do mais, já em 2.14,15 o autor deu evidências de uma certa confiança de que a sociedade como um todo, e as suas autoridades, possuem a vocação do bem (repreendendo o mal e elogiando o bem). E em nenhuma parte da carta se apresenta uma perseguição generalizada aos cristãos (menos ainda oficial, de parte das autoridades). Esta é muito mais causada por grupos de pessoas dentro da sociedade que não gostam dos cristãos, por motivos vários. Parece melhor, então, interpretar este versículo como demonstrando confiança em que a sociedade como um todo tem noção do bem, e que é claro que quem pratica o bem não será maltratado. *Zelosos* é *zelotai* no gr. um termo que na Palestina da época era carregado de implicações políticas. Zelotes eram os zelosos guerrilheiros palestinos que lutavam pela libertação de Israel do jugo romano. A revolta deles culminou na invasão de Jerusalém pelas

forças imperiais e na destruição da cidade no ano 70 d.C.. Não sabemos se Pedro poderia estar fazendo qualquer alusão a isto aqui;[209] certo é que ele recomenda aos crentes que sejam zelosos, mas numa outra direção, a do bem, crendo que é por este caminho que o mundo pode ser transformado. Numa passagem que também tem afinidades com 2.9, a carta a Tito lembra que o povo de Deus deve ser um povo "zeloso de boas obras" (Tt 2.14).

14. *Mas ainda que venhais a sofrer* abre, então, a possibilidade de que, mesmo que a instituição social como um todo se apegue ao bem, grupos dentro dela podem agir de forma contrária. *Sofrer* é *paschoite*, da mesma raiz que apareceu já em 2.19, 20, 23. O verbo está no optativo, caso muito raro no N.T., e que exprime possibilidade. Como já vimos, para uma parte dos crentes isso já é uma realidade (os servos, 2.18-20), mesmo que ocasionalmente. As comunidades cristãs já conhecem vários tipos de provação dentro da sociedade (1.6), e que lhes causam tristezas. Parece que aqui se coloca a possibilidade de que os maus tratos se intensificam (o *kakoō*, maltratar, do versículo anterior, parece ser uma palavra mais forte que implica em atos de violência).

Este sofrimento é *por causa da justiça*, o que aqui claramente tem a ver com a religião dos cristãos (em 4.14, eles sofrem "pelo nome de Cristo"; e em 4.16, "como cristãos"). A escolha da palavra muito provavelmente se deve a que o autor está aludindo ao conhecido dito de Jesus (Mt 5.10). O sentido, então, seria algo como "sofrer por procurar fazer a vontade de Deus". Mas *justiça* não se limita ao religioso, como hoje tendemos a fazer, divorciando a religião da vida na sociedade. Estar do lado da justiça significa se opor a toda forma de injustiça; e, certamente, num mundo em que esta tende a se impor de mil e uma maneiras, optar pela justiça pode representar sofrimento (como revela a vida de muitos profetas do A.T.) Quando isto acontecer, *bem-aventurados sois!* As bem-aventuranças que Jesus anunciou, e que Pedro está citando, revelam um novo conceito de "felicidade". Aqui, são os infelizes deste mundo que são "felizes", aqueles que anseiam por "dias bons", como vimos acima (3.10), mas que na sua luta pela paz (3.11) e pela justiça (2.24) não obtêm o que buscam, mas só a perseguição e o sofrimento. Estes chegam a co-

---

209. É conhecida (e criticada!) a insistência de Reicke em que a questão dos zelotes está por trás das palavras de Pedro. Por outro lado, o simples uso do termo não exige esta inferência (cf. o seu uso em At 21.20; 22.3; Gl 1.14, p.ex).

nhecer um outro tipo de felicidade, que traspassa os limites do nosso horizonte de existência, e que tem a ver com a profunda identificação com Deus, com todo o bem que disso resulta.

A segunda parte do versículo, depois da citação do dito de Jesus, é moldada em cima de uma passagem do profeta Isaías (Is 8.12,13) e, como sempre, da versão grega do A.T. O sentido, no entanto, é levemente adaptado à nova situação. A versão grega já havia mudado um pouco o texto hebraico (que é o que encontramos em nossas Bíblias). Neste, o profeta exorta os fiéis do povo a não temer o que o povo teme (conspirações?), mas sim temer a Deus. Na versão grega, isso passa a ser uma exortação ao povo para que não tenha medo dos adversários (os assírios); e assim o texto é usado aqui. Literalmente, seria "não temais o temor deles", ou seja, não tenham medo deles (aqueles que estão perseguindo vocês). O sentido é bem preservado na tradução de ARA, *não vos amedronteis, portanto, com as suas ameaças* (este último elemento não consta no texto grego, mas é uma interpretação plausível). *Nem fiqueis alarmados* (gr. *mēde tarachthēte*: "não vos deixeis abalar", "não se deixem perturbar"). A reação normal de alguém diante de uma perseguição que pode ter implicações quanto a emprego, situação financeira, etc., se não até risco de vida, é de medo e perturbação. Justamente aí é hora, para os crentes, de meditarem nas palavras do seu Senhor, e em passagens bíblicas como essa aqui lembrada.

15. O começo do versículo está em estreita ligação com o versículo anterior, levando adiante o pensamento iniciado, e ainda apoiado na passagem citada de Isaías. "Não vos amedronteis ... nem fiqueis alarmados"; *antes santificai a Cristo*. Temos aqui um uso não muito comum do verbo "santificar". Geralmente na Bíblia os homens são santificados, e Deus ou Cristo operam essa santificação. Aqui as coisas se invertem. Este tipo de linguagem vem da Bíblia grega, por influência do hebraico, onde encontramos várias vezes um uso causativo (hifil) da raiz *qadash*, aplicando o termo a Deus (cf. Nm 20.12; 27.14; Is 29.23). No N.T., esta expressão significa "não somente reverenciar e honrar a Deus, como também glorificá-lO mediante a obediência aos Seus mandamentos".[210] Aqui em 1 Pedro, uma olhada mais de perto no restante da frase nos irá ajudar a compreender melhor o sentido, que basicamente é o mesmo.[211] Este

---

210. David Hill, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 136.
211. Cf. Barth: "santificai Cristo, i. e. levai uma vida santa, digna da santidade de Cristo".

"santificar a Cristo" recebe duas cláusulas adicionais. A primeira é *como Senhor*. No grego não temos este *como*, e a tradução poderia também ser "santificai a Cristo, o Senhor".[212] Mas o *como* ajuda a perceber melhor o sentido dessa santificação: santificar a Cristo é honrá-lO como Senhor que Ele é, é reconhecer o Seu senhorio sobre o mundo, e também, algo mais imediato aos leitores, sobre as circunstâncias da vida deles, inclusive a perseguição e o sofrimento. O segundo acréscimo, *em vossos corações*, define ainda melhor o que o autor quer dizer. E "no coração" (como sede das afeições e dos sentimentos) que sentimos medo e somos perturbados. Portanto, é "no coração" também que Cristo deve ser reconhecido. Isto tem o efeito de substituir o medo e a preocupação pela confiança e o apego a Cristo. E pelo que vimos antes, em 2.22-23, sobre o modo como Ele enfrentou a perseguição, "santificá-lO" nessa situação significa também seguir o Seu exemplo.

A segunda parte do versículo continua dentro da situação dos leitores, hostilizados por não-cristãos. *Estando sempre preparados* indica uma contínua disposição interior para alguma coisa; na linguagem mais plástica que o autor usou antes (1.13), é "cingir o entendimento", estar com a cabeça pronta. Aqui, no caso, prontos a dar uma resposta acerca da fé em Cristo a quem quer que pedir. O que ARA traduz por *para responder* é, em grego, *pros apologian*, "para uma defesa". Mas a palavra *apologia* não tem primariamente em vista o sentido mais técnico que posteriormente adquiriu, em termos de uma apologética filosófica e especulativa. Trata-se tão somente de uma palavra de esclarecimento *a todo aquele que vos pedir* uma palavra sobre a fé e o porquê de determinadas atitudes e pontos de vista dos cristãos. Mais especificamente, *da esperança que há em vós*.

Esperança poderia estar aqui como um sinônimo de "fé", "o evangelho", que é o que esperaríamos que estivesse escrito. Mas o mais provável é que se trate mesmo da esperança dos crentes como aquela coisa que chamou a atenção dos não-crentes. Isto significa duas coisas: uma, que a esperança era um fator central na fé e na pregação dos cristãos (cf. 1.3). Nova vida era essencialmente esperança, uma "viva esperança", mas sempre esperança, não ainda realização completa. E muito importante que analisemos o que é central hoje na nossa fé e pregação, para ver se isso confere. Segundo, essa vida na esperança tinha tão profunda sig-

---

212. É digno de nota a aplicação do *kyrios* do AT (Javé, o Deus de Israel, de que fala o texto de Is 8) diretamente a Jesus, mantendo-se a mesma palavra.

nificação no dia a dia deles que atraía a atenção dos não-cristãos, a ponto de perguntarem a respeito. Sabemos que em termos econômicos, políticos e também religiosos havia um clima de desesperança quase generalizado nessa época, a aí o cristianismo ocupou um espaço fundamental; o que deve ter sido, sem dúvida, uma das causas da sua espantosa expansão naqueles dias.

Como temos visto, em 1 Pedro a esperança escatológica é central, determinando o modo como vivem os cristãos entre eles e na sociedade (cf. 1.3-5,7,13,21, etc.). E isso era notado. O contexto da pergunta dos de fora não é explicitado, e por isso é bom deixá-lo em aberto. A linguagem (e também certas passagens dos Evangelhos que parecem ter estreita ligação com a nossa; p. ex., Lc 12.2-12) parece fazer alusão a tribunais (onde *apologia* era a defesa do acusado). E é possível que alguns cristãos pudessem estar sendo levados a tribunais por causa da sua fé. A esta altura, o cristianismo já se desligava do judaísmo aos olhos de muitos, entrando assim na categoria de "religião não-lícita" (não aceita oficialmente no âmbito do império). Contudo, isso estaria acontecendo de forma mais local, e não de modo generalizado (como seria em uma perseguição oficial, movida pelas autoridades, o que não parece estar no horizonte aqui). Por outro lado, o contexto parece indicar que muitas vezes essa "pergunta pela esperança deles" acontecia de modo mais informal, no dia-a-dia.[213] De qualquer forma, "santificar" a Cristo em tais situações seria dar testemunho claro acerca da fé e da esperança nEle, com disposição inclusive para o sofrimento, por causa dessa esperança e desse testemunho dado.

Este versículo é um dos mais conhecidos de 1 Pedro, de uma forma geral, por ser bastante usado nas igrejas e na vida devocional para ressaltar, por um lado, a necessidade do conhecimento do conteúdo da fé, para poder explicá-los a outros, e por outro lado para incentivar os cristãos à evangelização. Nessa sua aplicação, ele nos diz algumas coisas: primeiro, a vida dos cristãos era tal que a sua esperança transparecia no seu modo de vida, chamando a atenção dos outros e, assim, oferecendo uma ponte muito natural para o esforço evangelístico. Segundo, o im-

---

213. Entre outros, Selwyn e Goppelt mantêm que aqui se trata principalmente de interpelações informais. O primeiro insiste em que "*aitunti* é um termo bem informal, e indica antes uma conversa do que uma inquirição policial". Para Goppelt, "os termos podem ter conotação jurídica, mas a descrição da situação neste contexto aponta aqui para as corriqueiras discussões com gente que pensa de outra maneira, no dia-a-dia".

portante em tudo não era um credo ou um conteúdo intelectual a ser transmitido, mas uma forma de vida, uma vida na esperança. Temos de ter essa esperança, deixar que nossas vidas sejam determinadas por ela e saber como relacioná-la aos problemas do indivíduo e da sociedade em que vivemos e tornarmos concreta essa vida na esperança. Terceiro, temos que descobrir de novo que dar testemunho dessa maneira é também uma forma de culto, uma forma de santificar a Cristo, que é o que pedimos que seja feito quando fazemos a oração do Senhor.

16. Continuando a questão do testemunho cristão, também é importante a forma como ele é dado. *Fazendo-o, todavia, com mansidão e temor*; quer dizer, há uma postura adequada a esse testemunho. Numa situação de ansiedades e animosidade, muitas vezes palavras podem ser ditas de uma forma que dissipe muito da eficácia que poderiam ter. O cristão perseguido, e preocupado com sua vida e de sua família, ou com seu patrimônio, facilmente pode ou deixar de dar testemunho (e negar a sua fé) ou fazê-lo de forma indevida (talvez com ameaças e expressões de vingança ou de retribuição divina); isso em situações extremas. Em situações normais, também há muitas maneiras de cercear a eficácia do testemunho. Numa situação inversa, em que os cristãos tenham poder em suas mãos, essa palavra dada pode vir a ser uma imposição arrogante.

Mansidão é uma das virtudes mais recomendadas no N.T., e também uma das que mais se presta a mal-entendidos. Numa perspectiva machista, pode às vezes ser considerada como falta de varonilidade. Há indícios de que isso acontecia já naquela época. O significado exato de *praytētos* não é fácil de exprimir. O Léxico alista "gentileza", humildade, cortesia, consideração, amabilidade" como sinônimos. Associado a isso, vem o *temor* (gr. *fobos*), que em 1 Pedro é usado tanto no sentido de "temor a Deus" (1.17; 2.17) como de "medo" (3.6,14); um terceiro sentido pode estar subentendido em algumas passagens em que o termo pode significar tanto "temor a Deus" como simplesmente "respeito" (diante de pessoas), o que pode ser o caso em 2.18, 3.2 e aqui. O melhor, então, é associar as duas idéias: testemunhar com respeito e com temor a Deus.

O falar de Cristo deve, então, vir acompanhado e sublinhado por uma vida coerente com ele. Mais uma vez aparece aqui o tema do *bom procedimento* (gr. *agathén anastrofen*, que é sinônimo de *kalēn anastrofēn*, 2.12). *Anastrofē* (cf. 1.15,17,18; 3.1) é "modo de vida, estilo de vida" (*Léxico*), acentuando não tanto atos específicos mas um padrão regular de conduta. Um tal modo de vida tem efeitos em duas direções: primeiro, sobre a própria pessoa, resultando numa *boa consciência* (tema que já apareceu antes na carta: 2.19, com um sentido um pouco diferente,

e aparecerá em 3.21, com o mesmo sentido deste aqui; nesse sentido, também em At 23.1; 24.16; 2 Co 1.12; 2 Tm 3.9). Segundo, sobre as pessoas ao redor, aqui especialmente aquelas que no momento estão *falando mal* dos crentes, *difamando*. Não nos é dito acerca do que, especificamente, falavam mal. A lista de 4.15 poderia representar coisas de que alguns acusavam os cristãos (embora isso não seja dito no texto, e resulta até difícil de acreditar). A acusação de que eles se excluíam de práticas de que todos participavam (4.3,4) pode estar em vista, bem como a acusação de At 16.20,21, em Filipos, de que os cristãos "propagam costumes que os romanos não podem aceitar". Ou ainda a acusação de que os cristãos "desencaminham a muita gente", fazendo-os deixar de prestar culto aos deuses locais (At 19.25,26). O termo *epēreazein* (difamar) aparece só em Lc 6.28 no N.T., também num contexto de caluniar ou difamar os cristãos. Pode incluir acusações explícitas diante de um tribunal, o que não é descartado aqui. Os motivos para tais acusações, nos textos acima mencionados, podem ser um falso "humanismo", conflito de religiões, ou questões financeiras (às vezes até pretendendo se apossar dos bens que os cristãos possuem, cf. Hb 10.34, "o espólio dos vossos bens").

Trata-se, assim, de duas maneiras de avaliar a conduta dos cristãos. Para esses que os hostilizavam, ela era anti-social e má. Para o autor, era *um bom procedimento em Cristo*, além de ser bom em termos da concepção ética da sociedade como um todo, como já vimos em vários lugares da carta (disso ele também estava convencido). E provavelmente ele ainda espera um reconhecimento público disso (que as acusações são falsas e que a conduta dos cristãos é socialmente boa), como já deu evidências em 2.12,15. Esse é o sentido primário de *kataischyntōzin* (sejam envergonhados), quando ficar claro diante de todos que as difamações eram falsas. E se isso não acontecer, se a sociedade como um todo também não se deixar reger mais pelo bom senso e pelos ideais éticos do bem? Essa hipótese também aparece em 1 Pedro, talvez de forma mais velada, estando as duas em clara tensão. O uso do termo Babilônia para identificar Roma como perseguidora dos cristãos é um indício dessa segunda forma de se posicionar dentro da sociedade. Se isso acontecer, continuamos, é bem provável que o termo *envergonhados* contenha uma referência implícita ao julgamento de Deus (é várias vezes usado assim na Bíblia grega). Em 4.5, se fala desse julgamento a que estes caluniadores terão de comparecer, diante de Deus (ainda 4.18).

17. De qualquer forma, para os crentes fica uma certeza: o melhor que se tem a fazer em todos os casos é seguir praticando o bem. De novo aparece a contraposição entre *agathopoiuntas* (praticando o bem) e *kako-*

poiuntas (praticando o mal), que já apareceu em mais de um lugar na carta, especialmente 2.12,14. Praticando o bem, eles podem ter certeza de estar agradando a Deus e esperar que esse bem seja reconhecido pelos outros como tal. E se tiverem mesmo de sofrer, é *melhor que sofrais por praticardes o que é bom, do que praticando o mal* (cf. 2.20, uma passagem muito semelhante).[214] *Se for da vontade de Deus* introduz novamente o tema de que Deus controla a história humana e, portanto, também o que acontece a eles não escapa a esse controle (cf. 1.6, "se necessário"). Mas isso não implica numa resignação passiva e escapista por parte do cristão em ocasiões que chamam a sua participação ativa; significa, sim, o reconhecimento de que Deus está por trás do que nos acontece, e presente também aí onde temos dificuldade em vislumbrar a Sua presença soberana. O grego parece redundante ao dizer, literalmente, "se assim o quiser o querer de Deus", mas com isso reforça essa noção da soberania ativa de Deus sobre as circunstâncias humanas.[215]

5.2. *De novo, Cristo é o modelo: Ele se deu em amor, e assim venceu os poderes do mal* (3.18-22)

A passagem que temos à nossa frente é uma das mais difíceis de todo o Novo Testamento, em termos das múltiplas possibilidades de interpretação e dos elementos obscuros que ela contém. Se analisarmos as diferenças em detalhes, o repertório de interpretações que lhe têm sido sugeridas ao longo da história do cristianismo é enorme, e praticamente impossível de resenhar.[216] No cenário da pesquisa, contam-se às dezenas

---

214. Uma interpretação alternativa que deve ser levada em conta aqui é a que recentemente foi ressuscitada por J. R. Michaels ("Eschatology in 1 Peter 3.17", *NTS* 13 (1966), pp. 394-401). Segundo ele, "bem" e "mal" não podem ser interpretados aqui em termos puramente cívicos, representando antes o bem e o mal na perspectiva do juízo final. Quer dizer, é melhor sofrer por praticar o bem aqui neste mundo, do que praticar o mal e sofrer o mal no dia do juízo. Nas suas palavras: "é mais fácil suportar a ira dos homens do que a ira de Deus, e é melhor sofrer por fazer o bem no tempo presente do que sofrer no dia da visitação, por ter praticado o mal". E conclui: "Trata-se, na verdade, da resposta familiar e simples, mas ainda relevante, que Pedro dá ao antigo problema bíblico do justo sofredor" (p. 401).
215. Sobre 1 Pe 3.8-17, ver a preparação homilética de Rolf Duebbers, *PL* V (1979), pp. 256-63.
216. Uma útil resenha em português, embora talvez um pouco confusa, encontra-se em Champlin, pp. 141-50. Interpretações mais modernas faltam ali, e sobre essas procuramos dar um apanhado neste estudo.

as monografias e dissertações que têm sido escritas em torno destes poucos versículos.[217] O melhor que temos a fazer é caminhar passo a passo dentro deles, examinando as possibilidades de leitura, e assim tentando montar um quadro de interpretação que possa ser sustentado, e que seja o mais possível coerente com o texto e com os dados da pesquisa de que hoje dispomos.

A primeira coisa que se deve ter em vista, é, naturalmente, o contexto imediato onde esta passagem aparece dentro de 1 Pedro. Na análise que estamos fazendo da carta, vimos que a partir de 3.13, mesmo seguindo seu pensamento, o autor muda um pouco a direção das suas exortações aos leitores. Se antes ele falava a grupos específicos dentre eles, agora se dirige novamente a todos, e tendo particularmente em vista as relações entre eles e os de fora da comunidade, os não-cristãos. Com efeito, essa é a tônica desse trecho, que vai até 4.6 (a partir de 4.7, volta-se na direção das relações internas na comunidade). Essa mudança de direção em 3.13 já havia sido preparada, de certa forma, na passagem intermediária de 3.8-12, que na estrutura serve de ligação entre os dois trechos maiores que o antecedem e o seguem.

Estas relações com os não-cristãos são marcadas por hostilidades da parte destes últimos. É só disto que se fala aqui, e de como os crentes devem reagir diante disso. *Por que* isso é assim, já se falou em 1.13 – 2.10, onde se fala do novo *status* dos que, pela fé em Cristo, passam a fazer parte do povo de Deus e das conseqüências que isso tem para o resto das suas vidas. Uma delas é a estranheza que tudo isso causa para muitos não-cristãos, que por motivos vários assumem uma postura hostil para com essa "nova religião" e aqueles que a ela se convertem (muitos, talvez, antigos conhecidos ou parentes). Diante de tais hostilidades (que, levadas a extremos, podem até pôr em risco a vida de cristãos), a instrução é que eles prossigam "praticando o bem", que em qualquer caso é a melhor opção. Isto porque, talvez, a falsidade dos motivos daqueles que se opõem aos crentes venha a ficar exposta diante da sociedade; isso no aspecto externo, porque internamente eles experimentarão a realidade das palavras de Jesus, que os perseguidos e os que sofrem por causa da justiça gozam a bem-aventurança divina.

---

217. São conhecidos os trabalhos de, p. ex., Bieder, Reicke e Dalton. Em português, além dos comentários, temos apreciações ao tema em *NDB* 1: pp. 399-400 (S. Smalley), em *DTB* 1. pp.517-22 (J. Kuerzinger), e um trabalho muito bom de Hans Ur Von Balthasar, em *Mysterium Salutis* III/6 (São Paulo: Vozes, 1974) pp. 98-126 (sobre 1 Pedro, especialmente as pp. 105-7).

Mas há um motivo ainda mais importante para eles se manterem no lado do bem, da paz e da justiça: é o exemplo de Jesus Cristo, seu Senhor. Já anteriormente, Pedro havia lhes falado do modelo de paciência diante do sofrimento injusto, que temos em Cristo (2.21-25). É "olhando firmemente para Ele", como diz plasticamente o autor da carta aos hebreus, que os crentes devem viver sua vida aqui na terra, pois Jesus "em troca da alegria que lhe estava proposta, suportou a cruz, não fazendo caso da ignomínia" (Hb 12.2). Agora, de novo, Cristo é apresentado como modelo de conduta para eles, como mostra o começo do v. 18, que faz essa importante ligação com o contexto da carta: "pois também Cristo sofreu".

Esse, então, é o contexto da nossa passagem dentro de 1 Pedro, e a suposição mais acertada que podemos fazer é que ela deve se encaixar dentro dele, e que a partir dele deve ser interpretada. Qualquer idéia nova que surgir, será para confirmar os crentes nesse caminho de "superação do mal com o bem" do qual resultará, bem no fim, a suprema superação: a da morte pela vida. Este foi o caminho de Cristo, e é exposto aqui para que o sigam.

Todas as tentativas de ler o nosso trecho a partir de um hino do cristianismo primitivo, ou de uma confissão de fé ou litúrgica sobre a qual ele estaria baseado, ficam meio no ar, pela própria natureza da coisa. Certo é que a linguagem do autor aqui se torna mais formal, quase litúrgica, e que é muito possível que na sua maneira de expressão ele tenha sido influenciado por um credo ou um hino; ou seja, o autor estaria fazendo uso de um material já conhecido, o que também lhe dispensa muitas explicações (que de fato não aparecem no texto; se aparecessem, a interpretação dele seria mais fácil).

Pedro aqui está fazendo uso de tradições correntes no mundo judaico-cristão, cujas origens remontam à Bíblia, ao Antigo Testamento, mas que se apresentam misturadas com a longa história da intepretação da Bíblia no mundo judaico do período entre os dois Testamentos, até o tempo dos apóstolos. Uma vasta literatura que ficou preservada ao longo dos séculos nos deixa conhecer esse mundo judaico de então, com seus conceitos próprios de realidade e história. E foi dentro desse mundo que os apóstolos receberam a mensagem de Cristo e a transmitiram; e certamente o fizeram nos termos e símbolos próprios desse mundo no qual foram criados e viviam.

Em termos de estrutura formal da passagem, é sintomático o uso três vezes repetido da partícula grega *kai* (sempre traduzido em ARA por *também*): nos vv. 18, 19 e 21. Parece que é isso que nos deixa entrever a estrutura interna da passagem, com uma temática tripla entrelaçada: a

paixão e ressurreição de Cristo, o seu anúncio ao reino espiritual, e a sua apropriação e "re-vivência" por parte dos cristãos no batismo.

18. *Pois também* refere as palavras que vêm a seguir no texto ao que nele foi dito antes: "porque é melhor que sofrais por praticardes o que é bom" (v. 17). *Pois também Cristo sofreu* (praticando o bem e a justiça). Formalmente, o começo desse novo trecho é literalmente igual ao começo do trecho 2.21-25, de que já falamos acima: *oti kai Christos ... epathen*, sublinhando assim a identidade entre as duas passagens, bem como o seu papel semelhante dentro da carta.

Já de início temos uma dupla possibilidade de leitura dentro do texto grego, que se reflete nas diferenças entre as versões portuguesas: uma parte dos manuscritos gregos antigos traz a palavra *apethanen*, que significa *morreu* (cf. ARA e a maior parte das nossas versões), e outra parte traz *epathen*, *sofreu* (nesse sentido ARC traduz por "padeceu"); esta última é a leitura adotada em NA^{26} (nisso diferindo da edição anterior), e que parece ser mais provável. O sentido, na verdade, não muda muito, senão que *epathen* tem, conforme o uso, aqui, um sentido mais abrangente, pois se refere ao sofrimento de Jesus incluindo a Sua morte, que é o que *apethanen* especifica. Em 2.21, numa frase paralela, como já vimos, também aparece *epathen*, "sofreu", e pouco depois a morte na cruz é incluída na perspectiva. E como o tema no contexto é o sofrimento dos crentes, sofrimento injusto, dizer que *também Cristo sofreu* tem certamente um impacto maior nos leitores, que vêem reiterada a identificação deles com seu Senhor (como já ocorreu em outras partes da carta). O fato de que Ele, finalmente, morreu, também serve-lhes como indicação, se preciso, a também ir até aí na sua identificação com Ele.

Há um aspecto na Paixão de Cristo, todavia, que não é paradigmático, sendo "único e intransferível". Ele sofreu e morreu *pelos pecados*, aqui claramente os pecados de toda a humanidade (cf. 2.24, "carregando ele mesmo em seu corpo, sobre o madeiro, os nossos pecados"; e 1 Jo 2.2, "pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos próprios, mas pelos do mundo inteiro"). Isto quer dizer que Jesus morreu por causa dos pecados da humanidade, e para carregá-los, removendo-os de sobre nós (essa abrangência de sentido é possibilitada pela preposição grega *peri*, "pelos"). E nesse sentido a sua Paixão foi única. Essa morte substitutiva, esse sacrifício que realmente tem poder para carregar o pecado, só precisou acontecer *uma única vez* (gr. *hapax*; nesse sentido a palavra é usada em Hb 9.26, 28;10.10). Isso ressalta aqui, como em Rm 10.6, "que os pecados que separam de Deus finalmente foram superados, e que o caminho para Deus, no qual Cristo nos leva com Ele (v. 18c), por fim está

aberto" (Goppelt). Este *hapax* (único) é muito significativo na concepção geral do cristianismo. Pois, ao insistir o Novo Testamento em que Cristo lidou com o problema do pecado de uma vez por todas, ele também nega que o sofrimento passado por qualquer outra pessoa, seja no passado ou no presente, tenha esta eficácia ativa de redimir o homem das suas culpas e dos seus pecados. A religiosidade popular em todas as épocas esteve impregnada da concepção da necessidade de se fazer alguma coisa para expiar os pecados da pessoa e da sociedade. E muitas vezes o meio para isso é o sofrimento, de uma ou de outra forma (auto-inflingido ou passivamente aceito, quando as causas são externas). Entram nessa categoria todo tipo de mutilações e "castigos" auto-impostos (físicos ou psicológicos), bem como concepções que acompanham certas catástrofes, de que pessoas ou grupos "estão expiando o mal que cometeram". A própria religião do A.T. deixa entrever aqui e ali traços disso, e certamente se prestava a ser manipulada nessa direção (contra o quê os profetas se levantaram). E mesmo no seu caráter de instituição na qual Deus agiu numa determinada época da história, a expiação dos pecados que ela podia oferecer era sempre parcial e provisória, apontando mais para frente (para o dia de Cristo) do que realmente resolvendo de forma adequada o problema do passado.

Nesse sentido, o cristianismo é uma alternativa radical às religiões do homem, desmistificando-as, bem como todo esforço por querer resolver sozinho o problema da culpa e do pecado, esforço persistente que, quando desmascarado, revela-se nos atos e concepções mais inusitados da vida humana. A proclamação desse versículo, portanto, ao mesmo tempo que anuncia a melhor notícia que jamais ouviremos, anuncia também um juízo radical a todas as formas humanas de dissimular o problema do pecado ou de orgulhosamente querer resolvê-lo sozinho, construindo todo tipo de substitutos de Cristo, os ídolos que fazemos para usurparem o lugar da graça de Deus.

A morte de Cristo foi a morte *do justo pelos injustos*. Somos colocados aqui numa situação em que toda a humanidade, sem exceção, está colocada de um lado, e Cristo, sozinho, do outro. O termo *dikaios* (justo) apareceu há pouco na carta, em 3.12, referindo-se aos cristãos, os que aceitaram por fé o sacrifício redentor de Jesus por eles, sendo assim "justificados", tornados justos e passando agora a "viver para a justiça" (2.24). Estes são contrastados lá com "aqueles que praticam males" (no mesmo versículo, 3.12), e que basicamente são os mesmos que aqui são os *injustos*, sendo que devemos acrescentar dentro dessa designação, aqui em 3.18, também os que lá são chamados "justos"; ou seja, todos são "injustos" (cf. Rm 3.10-12: "não há justo, nem sequer um ... não há

quem faça o bem, não há nem um sequer"). Cronologicamente, então, o que é dito em 3.18 vem antes do que o que é dito em 3.12; nesse meio tempo, os cristãos (justamente por aceitarem o sacrifício de Jesus em favor deles) passaram de "injustos" para "justos", possibilidade esta que, em virtude de que o mesmo sacrifício de Cristo (único que é) vale ainda para todos, está aberta a todos (esta é, em síntese, a proclamação missionária dos cristãos; é o "grande feito de Deus", que chama agora a todos "das trevas para a luz", 2.9).

Este caminho aberto das trevas para a luz é conseqüência da morte de Cristo pelos pecados da humanidade. Estes, nas palavras do profeta Isaías (que, como estamos vendo, de vez em quando surge na mente do autor), "fazem separação entre os homens e Deus", "encobrindo o rosto de Deus", ou seja, não permitindo o acesso até Ele (Is 59.2). Agora, como a conseqüência maior da morte salvífica de Cristo, o acesso a Deus fica aberto (cf. Rm 5.2). Simbolicamente, o véu que separava o lugar da presença de Deus do lugar em que ficavam os sacerdotes e os adoradores, no templo de Jerusalém, é rasgado ao meio (Mt 27.51) no exato momento da morte de Jesus na cruz, proclamando assim que, agora, todos têm acesso a Deus por intermédio da fé em Jesus. Essas passagens ilustram essa coisa tão fundamental e ao mesmo tempo tão simples de que se fala aqui: tudo isso é para que o homem possa novamente desfrutar da comunhão livre e desimpedida que tinha com Deus quando foi criado, antes de o pecado separá-los (uma bonita relação de comunhão que está implicada na narrativa de Gn 3.8-10, por exemplo). Esta comunhão desimpedida com Deus é a bênção maior, ápice de tudo que a Bíblia descreve (cf. o belo modo de mostrar isso no Apocalipse, onde a partir do capítulo 21 o relato vai num crescendo, de fora para dentro, chegando cada vez mais perto e tendo seu clímax em 22.4,5, na visão de Deus face a face pelos salvos, para todo o sempre). A mediação de Cristo neste processo é mostrada de uma forma descritiva: Ele é quem nos leva até Deus, quem nos *conduz*.[218]

Pois Cristo foi morto, sim, mas ressuscitou (logo, está vivo). Isso é dito em duas frases justapostas e perfeitamente paralelas (talvez aludindo a algum hino cristão, ou uma confissão de fé). *Morto, sim, na carne.* O verbo *thanatōtheis* está no passivo, e isso é significativo: Ele "foi morto" (é o verbo geralmente usado para morte violenta causada por outros).

---

218. O verbo *prosaguein* significa literalmente "levar para diante de", expressando aqui o papel de Cristo como mediador para restabelecer o nosso acesso a Deus.

Também nisso Ele é o exemplo maior de muitos cristãos (talvez vários entre os leitores) cuja fé os leva ao martírio. Morto *na carne*. São comuns nos escritos bíblicos, e mesmo na literatura grega da época, as oposições entre "carne" e "espírito" (que tanto podè ser *pneuma*, como aqui, ou *psychē*). A *carne* é *sarx*, e tanto *carne* como *espírito* estão aqui no modo que na sintaxe grega se chama "dativo de referência". Isso quer dizer que a oposição não é entre o corpo e a alma (o espírito) de Jesus (pensando na imagem de um corpo morto e uma alma desencarnada que é imortal), mas sim entre duas "esferas" de existência, dois modos de existir.[219] Cristo foi morto na "esfera da carne", e é importante que isso seja dito: Ele realmente morreu, como qualquer um de nós morrerá um dia, no atual modo de existência que temos. Essa foi a realidade daquela sexta-feira: Jesus Cristo morreu, e foi sepultado (cf. Mc 15.44-46). Até quanto se pode ver com os olhos "desta carne", tudo terminou aí, e talvez seja o que pareça também para aqueles cristãos sujeitos à morte por causa da sua fé (o que talvez não estivesse acontecendo ainda entre os leitores de 1 Pedro, mas certamente era uma possibilidade que se antevia no horizonte). Nesses casos, sempre é mais fácil falar do que viver na pele uma tal situação. Mesmo o sentido redentor da morte de Jesus não se deixa descobrir se a isolamos na história. O que vem a seguir é que determina também a compreensão que podemos ter do significado dessa morte (o mesmo valendo, guardadas as proporções, para os cristãos que morrem).

E o que vem a seguir é: morto, sim, na carne, *mas vivificado no espírito*. A interpretação dessa frase deve seguir o mesmo caminho da outra, por serem paralelas. Cristo foi *vivificado* (passivo), isto é, recebeu nova vida, *no espírito*, ou seja, na "esfera espiritual"; Jesus começou uma nova existência em um outro estado, o estado "espiritual" (o que está prometido a todos os salvos, cf. 1 Co 15.52-54). Isto se dá pela ressurreição. Assim, *vivificado* é sinônimo de "ressurreto", sendo que as duas frases paralelas apontam para os dois momentos climáticos da Paixão e mesmo da história como um todo: a morte e a ressurreição de Jesus. Certo que o termo não se aplica a Jesus em mais nenhum lugar do N.T.;

---

219. Cf. R. T. France: "...assim aqui o contraste é entre a morte de Cristo na esfera natural e a Sua vida ressurreta na esfera eterna, espiritual. A Sua vida terrena terminou, mas foi sucedida pela Sua vida celeste" (no seu estudo sobre 1 Pe 3.18-22, no art. "Exegesis in Practice: Two Samples", in: I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 267.

por isso, muitos o têm interpretado como significando algo como um despertar do espírito de Jesus antes da Sua ressurreição (ou seja, entre a morte e a ressurreição), num estado intermediário em que o espírito de Jesus estaria vivo, mas ainda sem corpo, sem o corpo da ressurreição. Mas essa interpretação não se mostra a mais plausível, mesmo porque parece que as duas frases podiam já estar juntas, como vimos, em algum hino ou fórmula litúrgica, e que Pedro assim fizesse uso delas aqui (o que lhes daria o sentido simples de morte e ressurreição). Pois a interpretação do "vivificado mas ainda não ressurreto" tem em vista principalmente a harmonização do v. 18 com o que vem a seguir na passagem que estamos analisando.

O sentido da morte de Jesus ficou claro, então, a partir da Sua ressurreição. Ela era necessária para pôr fim à velha ordem e dar passagem à nova ordem de Deus. Sem morte para o velho, não haveria nascimento para o novo. E com Jesus começa, por ter Ele acertado as nossas contas com o passado, o novo tempo em que as pessoas ressuscitam depois de morrer, e entram numa outra dimensão de existência completamente nova. A morte não é o fim de tudo para aquele que está "em Cristo" (3.16), pois com Ele a barreira da morte é superada para dar passagem a um novo tipo de vida, "incomparavelmente melhor" (nas palavras de Paulo, Fp 1.23), que os olhos não podem ver, mas que aos olhos da fé é uma realidade certa (Hb 11.1). E essa é a mensagem aqui no contexto de 1 Pedro, para encorajar a todos os cristãos, que "amam a vida" e "querem ver dias felizes" (3.10), mas que sabem que não podem trocar por uma vida boa no presente o que está reservado para eles "nos céus" (1.3-4); e mais, que sabem que a única verdadeira esperança para o mundo está na paz (3.11) e na justiça (2.24; 3.14) que, a partir da vitória de Cristo, certamente haverão de ser implantadas definitivamente no novo mundo de Deus. E para que isso se torne realidade, vale a pena morrer.

19, 20a. Apesar de ser bem pequeno, o v. 19 é um dos mais controvertidos de todo o N.T. Praticamente cada uma das suas nove palavras (no grego) tem sido objeto de intenso debate na pesquisa bíblica. Aparentemente, esta é a única passagem do N.T. que fala (ao menos de forma tão "clara")[220] de um tema que mais tarde foi incorporado ao segundo artigo do Credo Apostólico: "foi crucificado, morto e sepultado; *desceu*

220. Há um elenco de passagens que podem também estar se referindo ao mesmo tema (embora não haja consenso a este respeito). São elas: Ef 4.8-10; Rm 10.6-

ao inferno, ressuscitou dos mortos ao terceiro dia". Esse fato tem condicionado de várias maneiras a interpretação dessa passagem em muitos segmentos da igreja universal, sendo a passagem lida (conscientemente ou não) à luz do credo. Este delimitaria, então, a interpretação em dois aspectos: a) que o "foi" do v. 19 significa "desceu", e que o lugar para onde Ele foi é "o inferno"; b) cronologicamente, que isso se deu entre a morte e a ressurreição de Jesus (quer dizer, entre a sexta-feira santa e a páscoa).

Com respeito a esta passagem do Credo e de sua relação com 1 Pe 3.18-22, é importante frisar o seguinte: é um fato marcante que na literatura patrística dos dois primeiros séculos, apesar de encontrar-se muito difundida a concepção da descida de Cristo ao inferno, em nenhum lugar ela é relacionada diretamente com a passagem de 1 Pedro; a primeira vez que isso ocorre é com Clemente de Alexandria, no fim do segundo século. Mas essa é uma discussão muito complicada, e fora do nosso horizonte aqui. Basta mencionar o fato, e salientar que não há necessariamente relação entre a passagem de 1 Pedro e a do Credo (embora mais tarde essa relação tenha sido feita; o importante é que a doutrina que entrou no Credo pode ter vindo primeiramente de outro lugar que não o texto de 1 Pedro). Isto para deixar claro, desde logo, que o texto de 1 Pedro deve ser interpretado independentemente.

No qual também parece se relacionar diretamente com "no espírito", a palavra imediatamente anterior (fim do v. 18). Uma outra possibilidade é que se refira ao conjunto dos acontecimentos de que fala o v. 18 (a Paixão). A expressão *en hō* (no qual) é usada assim, aparentemente, em outros lugares da carta (1.6; 2.12; 3.16; 4.4). Se for tomada nesse último sentido, significa então "durante os eventos da Paixão" (com isso deixando lugar para que a ida de Jesus aos espíritos em prisão possa ter ocorrido entre a Sua morte e ressurreição, conforme diz o Credo). Mas o modo mais natural de ler *en hōkai* (no qual também), aqui, parece ser mesmo se referindo a *pnēumati* (no espírito), a palavra anterior, assim levando adiante o pensamento começado.

8; Fp 2.10; Ap 1.18; 5.13; 1 Tm 3.16; Jo 12.31. Ao que Kuerzinger acrescentaria todas as passagens que descrevem a ressurreição de Cristo como *ek nekron* (dentre os mortos) (pp. 518-19 do art. mencionado acima). Selwyn interpreta estes dados positivamente, concluindo que "as crenças, então, de que o nosso Senhor foi ao mundo inferior logo após a Sua morte, e de que a Sua obra redentora encompassou aquela região também (não só o céu e a terra) são parte da moeda corrente do ensino do NT" (p. 322, no excurso sobre o tema).

Conforme já vimos, "vivificado no espírito" (v.18) refere-se à ressurreição, e assim o que aqui é dito é que o Cristo ressuscitado "foi..." *Foi é poreuthēis*, que traduz o ato de ir, sem indicar direção (o Credo explicita "desceu"). O mesmo verbo é usado no v. 22, e lá se diz "ir para o céu" (ou seja, para cima); é claro que não necessariamente deve ser este também o sentido aqui. A direção, então, não é dada, só o lugar para onde Cristo foi.

Aos espíritos em prisão é a parte mais difícil do versículo. *Espíritos* é *pnēumasin*, e a discussão mais imediata é se se trata de pessoas ou seres angélicos. O uso do termo para pessoas é muito raro (e em nenhum caso aparece absoluto, como aqui); no N.T. só se encontra em Hb 12.23, referindo-se aos "espíritos dos justos aperfeiçoados". Apesar disso, Bauer, 1338, interpreta o termo aqui em 1 Pe 3.19 como tendo esse significado (cf. o *Léxico,* 169). As suas palavras são: "depois da morte do homem, o *pnēuma*, continua a viver como entidade independente, no céu ... no mundo inferior ... ou no espaço do ar"; assim, se trataria dos espíritos dos que já morreram, e que se encontram por aí, em algum lugar, e aos quais Cristo, também "no espírito", se dirigiu. Mas isso conflita em parte com a interpretação que demos aos termos "na carne" e "no espírito" no v.18. Vemos, assim que se vai chegando a encruzilhadas onde tem que se tomar uma decisão para se poder prosseguir, e que daí em diante os caminhos tomados vão determinando um ao outro.

O uso mais comum de *pnēumasin*, contudo, não é se referindo a pessoas, mas a "*um espírito* como um ser independente, que não pode ser percebido pelos sentidos físicos" (*Léxico*, 169). Nesse sentido, o termo é usado para: a) Deus (só em Jo 4.24); b) bons espíritos, anjos; c) maus espíritos, demônios (tanto um como outro se encontram várias vezes no N.T.). É melhor deixar a questão aberta, e prosseguir.

Em prisão é tradução de *en fylakē*, e pode estar se referindo, como um adjetivo, à situação ou estado em que se encontram os mencionados espíritos; ou então, o que é mais provável, como um substantivo, ao lugar em que eles se encontram, uma *prisão*. Foi a este lugar, então, que Cristo se dirigiu, aos espíritos que lá estavam. Como não temos nenhuma pista do que seria isso, nem de onde seria, o melhor é prosseguir e voltar depois para uma vista geral.

A segunda questão maior na interpretação do v. 19 é o conteúdo de *pregou* (gr. *ekēryxen*). Usualmente, no N.T., o verbo *kerykssein* (de onde vem "querigma", a mensagem do evangelho) é usado quase como um

termo técnico para a proclamação do evangelho. Mas ele também pode ser usado em sentido neutro, de "proclamação" (sem implicar nada sobre o conteúdo). Como veremos adiante, entendê-lo aqui em um ou outro sentido fará bastante diferença na interpretação.

A primeira parte do v. 20 deve ser lida junto com o v. 19. Continuando acerca dos espíritos em prisão, surge mais uma pista. Estes são aqueles que *noutro tempo foram desobedientes, quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca.* A expressão *noutro tempo* é a mesma que já apareceu em 3.5, referindo-se lá às "santas mulheres de outrora". Significa "no passado", e aqui é claramente delimitado como *nos dias de Noé.* Naquele tempo, os citados espíritos *foram desobedientes* (gr. *apeithēsasin*, cf. 2.8), e parece haver uma relação entre essa desobediência e a sua prisão. Isso é tudo que nos diz o texto, além da menção à história de Noé, que se encontra em Gn 6-9.

Estes, então, são os dados exegéticos com os quais temos que jogar para conseguir uma leitura coerente da passagem que temos à nossa frente. Juntando-os, vamos perceber o seguinte: há duas possibilidades principais de leitura dessa passagem, ambas coerentes em si mesmas, bem argumentadas, e dando conta dos dados do texto; é possível, além disso, mais um bom número de combinações com elementos das duas, mas com variações mais para um ou mais para o outro lado. Ambas apresentam ainda, e isso é importante, uma interpretação relevante para o contexto de 1 Pedro. Mas as duas seguem em direções distintas, interpretando os dados de forma diferente, e assim chegando a conclusões bem diversas. Vamos, então, ler o texto, primeiro por uma e depois pela outra.

1) Começamos lendo *en hō kai* (no qual também) no sentido mais amplo a que nos referimos acima. A expressão, então, indica todo o evento da Paixão (da morte até a ressurreição) de que fala o v. 18. Neste período, Cristo foi aos espíritos em prisão, que foram desobedientes nos dias de Noé. Trata-se da geração que viveu nos dias de Noé, que "não obedeceu" à sua pregação de arrependimento, preferindo continuar na maldade em que vivia (e que é bem descrita em Gn 6). Lá não se diz que Noé pregou para os seus contemporâneos, mas a tradição judaica é bastante clara nesse sentido (cf. 2 Pe 2.5, "Noé, pregador da justiça").

Em vários lugares de 1 Pedro fica evidente que o autor, mesmo sendo judeu, faz uso de uma terminologia helenista (mesmo que mais na forma que no conteúdo, às vezes). Nesse sentido, a carta aproxima-se da Epístola aos Hebreus e dos escritos de Lucas. E nesse grupo de escritos encontramos um uso de *pnēuma* (espírito) que se aproximaria do uso do termo no período clássico grego, onde ele era intercambiável com *psychē*,

representando a "alma" (a parte invisível do ser). Cf. Hb 12.23; Lc 24.37,39. Este seria, então, o sentido de *pnēumasin* aqui em 1 Pedro 3.19: os espíritos daqueles que morreram (especificamente, nos dias de Noé). O v. 4.6 parece corroborar isto, ao falar que "o evangelho foi pregado a mortos".

Onde estariam estes espíritos? Há várias passagens, em escritos do período pós-apostólico, que falam que os espíritos dos descrentes são aprisionados no mundo dos mortos (significativamente, são escritos relacionados de perto com a comunidade cristã de Roma, de onde 1 Pedro foi escrita).[221] No imaginário comum a todo o mundo antigo, os mortos continuavam tendo algum tipo de existência em algum lugar (geralmente este é localizado nas regiões subterrâneas, a partir do fato de que os mortos são enterrados). Na tradição do A.T. e do judaísmo, este lugar era chamado Seol; em grego, Hades. A evolução desse conceito, e os posteriores refinamentos, não nos interessam aqui, só o fato em si. Os mortos, então, iam para o Hades, onde, segundo a tradição que aparece aqui em 1 Pedro, os desobedientes se encontravam aprisionados.

A estes, então, Cristo foi e pregou. O termo *kerysseín* (pregar), quando usado no N.T. a respeito de Cristo ou da mensagem cristã, significa sempre a pregação do evangelho, de boas-novas, a oferta do evangelho. Assim, esse seria também aqui o conteúdo da pregação: à geração desobediente dos dias de Noé, Cristo pregou o evangelho, dando-lhe oportunidade de arrependimento. O fato de se falar justamente dessa geração de Noé não é casual. Na tradição rabínica, a geração do dilúvio era considerada particularmente má, e eternamente perdida, sem possibilidade alguma de redenção. Pedro, aqui, coloca justamente essa geração (os últimos que se esperaria que fossem alcançados pelo evangelho) como tendo tido a possibilidade de se defrontar com o evangelho de Cristo. Com isso, esta geração serve de paradigma para todos os que morreram sem ouvir a boa-nova, sem ter tido a oportunidade de arrependimento.[222]

---

221. Os exemplos encontram-se especialmente em 2 Clemente e Hermas. É significativo que também os livros de Enoque saibam de uma prisão para os mortos (especialmente os desobedientes); cf. 1 En 21.12 (em 21.9, os espíritos dos justos estão em lugares diferentes dos "pecadores"). Há uma edição em português, *O Livro de Enoch* (São Paulo: Ed. Hemus, 1977).

222. Schneider acha que "nos vv. 19-20 pela primeira vez se tenta dar uma resposta à questão do que acontece àqueles que, durante a sua existência terrena, não tiveram a oportunidade de ouvir a mensagem da salvação". Este ponto de vista é largamente difundido, mas não podemos estar certos de que realmente seja isto que está em vista nessa passagem.

Os "piores dentre os piores" foram alcançados por Cristo (incluindo assim todos os outros). E efetivamente a limitação aqui expressa seria desfeita em 4.6, onde "todos os mortos" puderam ouvir o evangelho. Não precisa estar implícito aqui nenhum tipo de universalismo, no sentido de que todos foram salvos. Tiveram a sua oportunidade de ouvir o evangelho, isso é que é dito (a decisão seria com eles).

Na seqüência da leitura dentro dessa linha, tornam-se ainda significativos os seguintes fatos: a) ao se caracterizar a geração de Noé como "desobedientes", há uma identificação entre ela e a geração em meio à qual vivem os cristãos do primeiro século, entre os quais o autor e os leitores de 1 Pedro. A geração deles também é "desobediente à palavra" (2.8), "não obedecem ao evangelho de Deus" (4.17). b) assim como o grupo de Noé era uma insignificante minoria no meio da sua geração, assim também são os cristãos na Ásia Menor (vv. 20, 21); mas são eles que são salvos, pela ruptura e passagem "das trevas para a luz" representada pelo batismo (assim como foi o dilúvio para o grupo de Noé). c) a proclamação da vitória de Cristo ao mundo angélico poderia estar contida no v. 22; por ocasião da Sua ascensão ao céu, depois da ressurreição, Ele teria passado pelas "regiões celestes" (Ef 6.12), no "ar" (Ef 2.2), onde se encontram os poderes demoníacos, e anunciando a eles a sua derrota irreversível e o Seu senhorio sobre todo o universo, pelos méritos da Sua morte e ressurreição.

Temos, assim, uma leitura fluente, onde os dados se encaixam, e que ao mesmo tempo seria de grande significação para os leitores de 1 Pedro. Eles devem seguir "praticando o bem", optando pelo caminho de Cristo, estando dispostos ao sofrimento injusto e até à morte, por causa do evangelho (pois à morte na carne se segue a ressurreição, vivificação no espírito, a suprema vitória). A geração em meio a qual vivem pode ser muito corrupta, mas ainda assim Deus quer que lhe seja pregado o evangelho (como Cristo fez à geração de Noé, a mais corrupta de todas). Isto acrescenta uma nota importante à teologia missionária de 1 Pedro, à dimensão missionária da presença dos cristãos na sociedade, em palavras e ações (mesmo tendo que sofrer por isso). O fato de eles serem uma pequena minoria também não precisa ser visto negativamente, pois já uma vez na história Deus salvou só uma pequena minoria. O importante é estar do lado certo, do lado da obediência ao evangelho de Cristo, o Senhor glorificado e soberano do universo.[223]

---

223. Basicamente, essa é a maneira como Goppelt lê a nossa passagem; sem dúvida,

2) Uma segunda leitura de 1 Pe 3.19-20 privilegiará desde o começo uma outra direção, constituindo-se assim numa alternativa de interpretação do mesmo texto. A primeira questão, de como se lê *en hō kai* (no qual também) fica em aberto, embora, como vimos mais acima, pareça que o mais natural é referir essa expressão à última palavra do v. 18, "no espírito" (=ressuscitado). O Cristo ressurreto, então, é quem foi ao "lugar" onde estão os "espíritos em prisão". Aqui começa a primeira grande e decisiva diferença da leitura anterior. A partir do fato de que raras vezes o termo *pnēuma* significa (tanto no N.T. como no mundo contemporâneo) "espírito" de gente que já morreu, ou, no sentido popular, as almas dos mortos, e de que a grande maioria das vezes em que o termo se refere a seres distintos ele está ligado a criaturas angélicas (anjos ou demônios), fica-se com a suspeita de se *pnēumasin* não deve ser lido assim também, aqui em 1 Pedro. Tratar-se-iam, então, de anjos aprisionados, que teriam sido desobedientes "nos dias de Noé". Seria essa uma idéia nova, ou mesmo absurda?

A narrativa de Gn 6-9, que conta a história dos "dias de Noé", não fala de anjos, nem de desobediência. Fala, sim, da maldade espraiada e corrupção generalizada que havia naqueles dias na terra (Gn 6.11, 12), e que por isso Deus chegou a se arrepender de ter criado o homem (6.5). O incidente que parece ter levado a isso foi o obscuro episódio dos "filhos de Deus" que seduziram as "filhas dos homens", sendo que destas uniões (claramente consideradas ilícitas e repudiáveis) nasceram os "gigantes" que havia na terra (6.1-4). Em repulsa, Deus decidiu destruir a raça humana pelo dilúvio.

É evidente, porém que Pedro lia essa passagem, e a história que ela narra, como homem do seu tempo. E como ela era lida no seu tempo? Já os Evangelhos dão evidência de que a história de Noé e do dilúvio era largamente usada no tempo de Jesus e dos apóstolos. Era uma característica judaica (e isso se reflete na literatura daquela época) que a crença de se estar vivendo nos últimos dias estimulava a especulação acerca dos "primeiros dias". Pois o começo da história era tido como protótipo do fim dela (assim, no Apocalipse o fim da história humana é descrito com

---

de forma muito bem fundada e arrazoada. Esta abordagem parece também predominar hoje entre os exegetas alemães em geral (é claro que com inúmeras variantes pequenas).

imagens do começo de Gênesis). Não é por acaso, então, que vamos encontrar a história de Noé e do dilúvio sendo usada por Jesus dentro dos Seus discursos escatológicos, com a declaração de que "assim como foi nos dias de Noé, também será a vinda do Filho do homem" (Mt 24.37-39).

Em vários lugares da literatura judaica da época encontramos referências aos dias de Noé, estruturando-se toda uma tradição ao redor do núcleo básico formado pela história do Gênesis. Estas tradições e esta literatura tiveram muita influência no cristianismo primitivo desde o próprio Jesus, sendo um fator significativo na interpretação do Novo Testamento (pelo menos em partes dele). Isso podemos sentir, por exemplo, em 2 Pedro e Judas (duas cartas de especial importância para a interpretação da nossa passagem, especialmente 2 Pedro). Não seria, portanto, nenhuma novidade se aqui em 1 Pedro se fizesse uso de tais tradições a serviço da pregação do evangelho. Paulo também o fizera, anteriormente.

Com efeito, temos várias indicações de que Pedro se situa dentro dessa tradição, tal como encontrada, por exemplo, nos livros de Jubileus, e especialmente 1 e 2 Enoque, livros apocalípticos dos dois séculos anteriores à era cristã. Parece que os livros de Enoque eram tidos em alta conta pelos primeiros cristãos, como o indica a referência em Judas 14 (que o cita como as demais Escrituras). É bem possível que nestes escritos (bem como 2 Pe 2 e 3) tenhamos a chave para interpretar 1 Pe 3.19-20, que parece estar se referindo a esta tradição, sem mencionar explicitamente que está citando alguma coisa (em vários lugares da carta textos do A.T. também são introduzidos assim sem mais, sem explicitação). E é muito provável que os cristãos da Ásia Menor (ou pelo menos parte deles) conhecia bem essa tradição, identificando logo o que Pedro estava dizendo, e podendo extrair das suas palavras várias significações que a nós, num primeiro momento, passam despercebidas.

A história de Gênesis 6, de que falamos acima, era interpretada na apocalíptica judaica e por, pelo menos, parte dos primeiros cristãos, como de anjos que "não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio" (Jd 6); estes são os "filhos de Deus",[224] de Gn 6.2,4, que, assim, em desobediência, abandonaram o seu "domicílio" (para Paulo isso seria "as regiões celestes", Ef 6.12, ou sim-

---

224. Pode ser significativo que o Codex Alexandrinus (A) da LXX traga em Gn 6.2 a leitura *angeloi* (anjos) em vez de "filhos de Deus", que é o que consta no texto de Rahlfs.

plesmente "o ar", Ef 2.2) e vieram à terra, seduzindo mulheres e tendo filhos com elas. Neste ponto tais anjos "pecaram" (2 Pe 2.4), e isso teve efeitos negativos na vida da humanidade da época, sendo um sintoma (ou a causa, como parte dessa tradição o explica) da maldade reinante, que apressou o julgamento de Deus. A reação de Deus, então, foi: "precipitando-os no tártaro, os entregou a abismos e trevas" (2 Pe 2.4), tendo-os assim "guardado sob trevas, em algemas eternas" (Jd 6) até o dia do juízo (2 Pe 2.4; Jd 6). Na tradição (e conforme a seqüência da narrativa em Gênesis) isso veio a ser associado com Noé e o dilúvio (a mesma associação temos em 2 Pe 2.5).

O livro de 1 Enoque é o que mais detalhadamente aborda essa história (que ocupa vários capítulos dele), sendo que aqueles anjos são, em vários lugares, chamados de *pnēumata* (a mesma palavra de 1 Pe 3.19). A tudo que vimos acima, Enoque acrescenta a ordem que ele próprio recebeu de ir a estes anjos decaídos, no lugar em que estavam aprisionados, e proclamar-lhes seu castigo.

Assim, todos os detalhes da nossa passagem podem ser explicados a partir dessa tradição, que devia ser amplamente conhecida (conferindo, com isso, significação a estes versículos). A referência à longanimidade de Deus (v. 20) aponta para outro aspecto importante, que também aparece em 2 Pe 3.5-13. Ali se fala do julgamento futuro de Deus sobre a terra e a humanidade. Assim como estes já passaram por um julgamento, quando foram "afogados em água" (2 Pe 3.6, referindo-se ao dilúvio dos dias de Noé), um novo julgamento os aguarda, desta vez pelo fogo (v.7), que destruirá a terra e os homens ímpios (v. 7). Se esse julgamento ainda não ocorreu, é por causa da *longanimidade de Deus* (v. 9), que espera (cf. o aguarda em 1 Pe 3.20) que todos cheguem ao arrependimento (v. 9). Esta mesma expectativa do fim iminente se faz sentir aqui em 1 Pedro, como temos visto, e isso acresce significado à referência aos dias de Noé e do dilúvio, sinalizando para o juízo de Deus, que está para começar a qualquer momento (1 Pe 4.17).

O efeito da nossa passagem, então, nessa linha de leitura, é de sinalizar que este juízo de Deus já começou com a Paixão de Jesus. Ao passar pela morte e pela ressurreição, Jesus teve uma vitória completa. O diabo e as forças do mal foram derrotadas na cruz (Cl 2.15), e a morte (último inimigo a ser derrotado, 1 Co 15.26) foi derrotada na ressurreição (cf. Ap 1.18; 3.21; 5.5). Essa Sua vitória, e a derrota das forças do mal, foi o que Cristo foi anunciar aos anjos aprisionados (ou seja, o julgamento deles, para o qual haviam sido presos, 2 Pe 2.4; Jd 6). O termo *keryssein* (3.19) é, então, entendido no sentido neutro, de proclamação (cf. Ap 5.2, onde um anjo faz uma proclamação, em alta voz), o que,

mesmo não sendo usual, poderia se admitir.[225] Este anúncio, então, é ao mesmo tempo a proclamação do julgamento de Deus que começou (iniciando no mundo angélico, que na concepção bíblica está na raiz do pecado que contaminou toda a humanidade e o mundo). Como aqueles anjos (demônios, anjos maus) eram considerados os mais corrompidos e perigosos (por isso estavam aprisionados), eles servem como paradigma para o conjunto total dos demônios, que assim é julgado por Cristo.

Quanto ao "lugar" em que se encontravam aprisionados estes demônios, poderia ser algum "lugar" nas "regiões celestes" ou no "ar" (como Paulo diz em Efésios), por onde Jesus teria passado na Sua ascensão ao céu (sendo que 3.22 repete que, nesta ocasião, "foram-Lhe submetidos" anjos, potestades e poderes, todas as forças espirituais). E de fato, a maior parte dos escritos em que encontramos a tradição dos anjos aprisionados no tempo de Noé, localiza a sua prisão nas esferas celestes, no ar (na região que separa Deus dos homens).[226] Mas há uma outra tradição, que vamos encontrar em Ap 9, que parece situar um agrupamento de anjos num lugar subterrâneo, fechado com chave, que é chamado "o poço do abismo" (9.1). São descritos como "gafanhotos", mas é evidente pela descrição de 9.7-10 que eram mais que isso; além disso, o seu chefe é chamado de "o anjo do abismo" (9.11). Parece que é o mesmo lugar em que, mais adiante, o próprio Satánas é preso (Ap 20.1-3). Essa tradição, então, se situaria na linha da de 1 Pedro, prevendo um período no final da história em que estes anjos, julgados por Cristo, saem à terra, onde serão finalmente destruídos (Ap 19.19-21). O mesmo ocorre com o príncipe dos demônios, Satanás, que, já julgado na cruz, também recebe a proclamação deste julgamento e é expulso do céu, atirado à terra (Ap 12.9, 12; Lc 10.18), para ser finalmente castigado (Ap 20.10). Assim, dentro desta última tradição, Cristo poderia ter "descido às regiões subterrâneas" para proclamar a Sua vitória e o juízo aos demônios lá encarcerados, e depois ir ao céu, fazendo no caminho o mesmo

---

225. Estudos sobre os termos mais relevantes de 1 Pe 3.19-20 encontram-se em vários trechos do *NDITNT*. P. ex.: "espírito" (J. Dunn, 2. p.129); "*kerysso* – proclamação" (L. Coenen, 3. pp.739-48); "inferno" – *hades*" (H. Bietenhard, 2. pp. 431-33); "Noé" (F. F. Bruce, 3. pp. 274-76).

226. Essa é a opinião de R. Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*. Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1968, p. 179). Fitzmyer, seguindo as indicações encontradas em 2 Enoque 7.1-5, localiza os espíritos (para ele = espíritos angélicos) no "segundo céu" (dentro da concepção existente, de sete céus superpostos, sendo que no sétimo céu estava a morada de Deus).

com as forças espirituais das "regiões do ar".

Assim, a tônica nessa passagem seria que as forças espirituais do mal foram julgadas por Cristo na morte e na ressurreição, e que Ele próprio proclamou-lhes a Sua vitória, ficando elas submetidas a Ele desde então, como soberano celeste, que governa à destra de Deus. A mensagem seria, assim, a mesma do quadro pintado em Cl 2.15, de uma procissão triunfal em que Cristo expõe "os principados e potestades" derrotados na cruz. Para os cristãos da Ásia Menor, aos quais 1 Pedro foi escrita, certamente esta era uma mensagem de tremenda significação. A Ásia Menor era conhecida como uma região em que grassava todo tipo de artes mágicas e envolvimentos com forças ocultas. Como exemplo, pode-se ver At 19.19, que menciona os que praticavam artes mágicas em Éfeso, antes da sua conversão a Cristo, e como queimaram os livros de magia. Em Pérgamo, segundo Ap 2.13, encontrava-se "o trono de Satanás"; e em Tiatira muitos se gabavam de conhecer "as cousas profundas de Satanás" (Ap 2.24). Pelo menos em parte, a oposição que se levantava contra os cristãos a quem foi escrita 1 Pedro devia ter sido interpretada como se devendo, em última análise, a essas forças do mal que se opõem a Cristo e aos cristãos. As declarações de Paulo aos efésios sobre as "ciladas do diabo" que eles teriam de enfrentar (Ef 6.11), os "dardos inflamados do maligno" que contra eles eram lançados (Ef 6.16), lembravam que "a nossa luta não é contra o sangue e a carne, e sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra as forças espirituais do mal" (Ef 6.12), e certamente seriam relevantes para os cristãos de 1 Pedro, que sabem que "o diabo, vosso adversário, anda em derredor, procurando alguém para devorar" (1 Pe 5.8).

Numa situação como essa, o anúncio da vitória de Cristo sobre todas as forças do mal, na Sua morte e ressurreição (vitória já proclamada no mundo demoníaco), certamente é muito encorajador.[227] Estas forças angélicas haviam se tornado objeto de culto por toda a Ásia Menor.[228]

---

227. Como observa France, a relevância desse tema no contexto é "que os cristãos perseguidos, ao se defrontarem com as forças do mal, podem saber que estes poderes estão já derrotados, e que eles compartilham do triunfo do seu Mestre, ao qual todos os poderes estão agora sujeitos. A aparente derrota da morte foi para Jesus o início da vitória. E assim é para o mártir cristão: a morte leva à ressurreição e ao triunfo..." (p. 266).

228. Toda a polêmica contra os "rudimentos do mundo" e o culto aos anjos teve um papel importante no conteúdo de cartas como Gálatas, Colossenses e Hebreus. Cf. as referências específicas ao "culto dos anjos" (Cl 2.18) ou a "adorar os demônios" (Ap 9.20). Sobre o tema, ver Ralph Martin, *Colossenses: introdução e comentário* (São Paulo: Vida Nova, 1985), pp. 24-25, 102-103.

Aqui, então, são proclamadas a sua derrota e a superioridade incontestável de Cristo sobre todas elas. Estar do lado de Cristo é estar do lado do Senhor do universo, do lado da vitória, da vida, sem se deixar intimidar por quaisquer forças malignas que se levantem contra aqueles que "em Cristo" (3.16) "passaram das trevas para a luz" (2.9). É até natural essa última reação enfuriada das forças do mal, mas este é o seu último estertor, antes de serem finalmente destruídas. E aqueles que, no meio da sociedade, se levantam contra os cristãos, são (sem saber) instrumentos dessas forças de oposição à luz do evangelho.

Esta segunda leitura de 1 Pe 3.19-20a parece-nos ser a que melhor sintoniza com os dados e, principalmente, com a carta como um todo, da qual ela ganha o seu sentido maior, e para a qual também contribui ricamente.[229] É, por isso, a leitura que privilegiamos, sem com isso eliminar a possibilidade da primeira leitura que analisamos, que deve permanecer. As forças e as possibilidades de cada uma delas foram expostas, bem como as diferentes perspectivas que tomam do texto e tentam traduzir num relato coerente. Devemos mencionar ainda, por fim (como já notamos acima), as várias interpretações "mistas" que modernamente têm sido apresentadas, tentando casar elementos de ambas as leituras que analisamos. O resultado tem sido um expressivo leque de significações que, por um lado, dificulta a interpretação da passagem e, por outro, a enriquece.[230]

---

229. É grande o número de exegetas que hoje aderem a esta interpretação de 1 Pe 3.19-20. Entre outros, Selwyn, Kelly, Elliott e Fitzmyer (também Dalton, no seu grande trabalho sobre essa passagem). Era também o ponto-de-vista de antigos pesquisadores alemães, como Gunkel e Bousset.

230. As propostas mais fortes são as que vêem nos *espíritos* de 3.19 tanto anjos caídos como espíritos dos mortos, da geração de Noé. Esta, por sua vez, representa a totalidade dos mortos (geralmente esta interpretação está ligada à leitura de *mortos* em 4.6 como sendo aqueles aos quais Cristo pregou). Situam-se nesta posição, entre outros, Reicke e von Balthasar. O conteúdo da pregação de Cristo é interpretado de forma variada, podendo ser de juízo aos demônios e graça aos humanos, ou de graça a todos, ou ainda de juízo a todos. Uma bem arrazoada interpretação nos é oferecida por Barth (pp. 87-92, 97-100). Com J. Jeremias, ele defende que o sentido primordial de *espíritos* no v. 19 é seres angélicos, mas que a referência em 4.6 inclui os seres humanos, tendo Cristo visitado tanto uns como outros. A proclamação, segundo ambos, é do evangelho, sendo que esta passagem testemunha, então, "o poder ilimitado da morte salvífica de Jesus". Esta ênfase na universalidade do alcance da redenção oferecida em Cristo certamente é salutar e evangélica; já uma implicação de que toda a humanidade e todo o mundo angélico foi automaticamente salvo com isso vai muito além do que o autor está afirmando aqui, e contradizendo outras passagens da carta, onde se espera o julgamento dos desobedientes ao evangelho (4.5,17).

20b. Foi *nos dias de Noé* que aqueles "espíritos" foram desobedientes, *enquanto se preparava a arca*, quer dizer, enquanto se ia construindo o meio de salvação para Noé e sua família. Sobre a arca, ver Gn 6.14-16. Em linha com a interpretação tipológica que encontramos no v. 21, muitos têm visto na arca um tipo ou prefiguração da igreja, tal como o conhecido símbolo do barco (igreja) que singra pelo mar (dos povos), em meio a tempestades. Mas isto não está no texto, e parece claro que os que querem enxergá-lo aí vêem uma imagem de igreja (institucional, depositária da salvação) que não parece ser a mesma que ainda encontramos em 1 Pedro.[231] O melhor é deixar a arca como simples referência histórica, sem equivalente no esquema tipológico.

Na qual poucos, a saber, oito pessoas, foram salvos exprime algo muito significativo: uma pequena minoria, sem importância no cenário maior, foi salva, enquanto o grande restante pereceu no dilúvio. O número *oito* segue literalmente a história de Gênesis (6.18), que coloca na arca Noé e seus três filhos (4) mais as mulheres dos quatro (8). Mas a mensagem para os cristãos da Ásia Menor seria inconfundível: o fato de serem uma minoria desprezada e marginalizada na sua sociedade (aos olhos humanos) não os impedia de ser o grupo dos salvos, dos construtores da nova sociedade de Deus, depois do julgamento que Ele estava por trazer.[232] Este *poucos* é significativo também no N.T. Vários ditos de Jesus referem-se ao pequeno número dos que são salvos (cf. Mt 22.14, "poucos são escolhidos"; Mt 7.14, "estreita é a porta, e são poucos os que acertam com ela"). *Foram salvos* é *diesōthēsan*, que significa "trazer em segurança" (*Léxico*), literalmente: "foram salvos através". Através da água indica este "através do que" foram salvos. A repetição

---

231. Uma concepção diferente temos em Schwank, segundo o qual a arca "não vem a ser, nessa passagem, símbolo da Igreja, e sim, do lenho redentor da cruz (cf. 2.24)".

232. É muito discutível também se o número *oito* tem aqui alguma conotação simbólica, como afirmam alguns. Certo é que mais tarde essa conotação foi referida ao nosso texto. Numerologicamente, oito seria "o número da perfeição" (Reicke), mais até do que o sete, que tradicionalmente é entendido assim (também no NT). Assim, segundo o mesmo Reicke, "Noé e sua família são um tipo da perfeita totalidade a ser salva através da nova arca, a igreja". O *oito* veio a ter um particular significado entre os cristãos por representar o dia do Senhor (domingo, o oitavo dia). Juntando o texto de 1 Pedro com o domingo (dia em que eram realizados os batismos nas igrejas), temos a razão da forma octogonal dos antigos batistérios de algumas igrejas dos séculos posteriores. Mas isso tudo é mais um dado da história da interpretação do que propriamente do significado primário de 1 Pe 3.20.

da preposição *dia* (através) provavelmente não tem significado maior; água é o dilúvio, a enxurrada que lavou a terra e destruiu a humanidade nos dias de Noé, representando o juízo de Deus sobre aquela geração corrompida.

21. A expressão *a qual*, em ARA, deve ser entendida com relação à "água", do fim do v. 20. No grego, a partícula é indefinida, sendo melhor traduzida por "o que", cf. IBB e BJ, o que ressalta que não é só a água, mas todo o fato relatado no v. 20 que serve como figura do batismo. A construção grega é difícil, mas a idéia é clara: a salvação daqueles poucos dentro da arca, por sobre ou através das águas do juízo e da purificação, serve como um exemplo, uma figura para os cristãos de hoje.

Estabelece-se, assim, a relação dilúvio – batismo. A palavra usada é *antitypon* (figura), "antítipo", um termo técnico teológico referente a este tipo de relação. A interpretação tipológica do A.T. era muito difundida entre os primeiros cristãos. Nas cartas de Paulo temos vários exemplos de como ela é feita (p. ex. 1 Co 10, Rm 4, Gl 3,4, etc.). Boa parte da carta aos hebreus também ilustra isso, sendo a lei e as ordenanças do A.T. tratadas como "sombra" e "figura" (8.5) de algo superior que se manifestaria no futuro (Cristo), "uma parábola para a época presente" (9.9), a época do cumprimento escatológico das promessas de Deus. Assim também Paulo se refere às histórias do A.T. como "exemplos", coisas "escritas para advertência nossa, de nós outros sobre quem os fins dos séculos têm chegado" (1 Co 10.11). O que está no A.T., então, é o "tipo" da realidade que hoje existe ou acontece na igreja (esta é o "antítipo"); ou, numa linguagem mais moderna, aquela é o protótipo deste, que é o modelo acabado.

Aqui, então, o episódio do dilúvio está em relação tipológica com o batismo (ou, cf. a tradução de BJ: "aquilo que lhe corresponde é o batismo"). As águas do dilúvio representaram juízo, por um lado (para os que nela foram afogados) e, por outro lado, purificação (para a terra). Não devemos forçar a imagem como se representasse purificação para Noé e sua família, o que não é dito (foi por estarem "puros", Gn 6.9, que foram salvos). O que corresponde *agora*, então, ao dilúvio, é *o batismo*. O texto grego diz: "que é antítipo do batismo, o qual também agora vos salva". *Salva* é *sōzei*, não mais o termo composto do v. 20; é termo técnico para a salvação, no N.T.

A menção do "batismo que vos salva" logo faz acender uma antiga disputa dentro da igreja cristã, acerca dos sacramentos e de sua eficácia. Tomada isoladamente, esta expressão pode levar a extremos na sua compreensão, que vão bem mais longe do que o autor diz aqui (tanto que ele

mesmo se apressa em explicar um pouco o que está dizendo). Temos que cuidar aqui com dois extremos: primeiro, o texto *diz* que o batismo salva, e isso deve ser levado a sério. Todo menosprezo e depreciação do batismo é julgado aqui; ele *é* um fator no processo da salvação. Segundo, uma concepção do batismo como fator auto-suficiente no processo de salvação fica excluída, tanto pelo que vem logo a seguir, como por outras passagens da carta (cf. as que falam da fé e da obediência à verdade como "causas primeiras" do lado humano do processo; 1.5, 9,21,22; 2.7; bem como a incredulidade e a desobediência como o impedindo, 2.7,8;. 3.20; 4.17,18). Muitos interpretam o "novo nascimento", de que fala 1.3,23, como simultâneo ao batismo, o que, visto por um lado, pode ser certo; por outro, ele também está ligado à fé, à ocasião em que eles creram na mensagem do evangelho, "sendo convertidos ao Pastor", Cristo (2.25).

O batismo, assim, é parte do processo de salvação, mas não é o todo desse processo. Nessa perspectiva ele deve ser visto também ao longo do N.T. (nem mais e nem menos). *Não sendo a remoção da imundícia da carne, mas a indagação de uma boa consciência para com Deus.* Toda esta sentença funciona como um parêntese à declaração anterior, "o batismo vos salva". E é assim que deve ser lida. A tradução da BJ (apoiada pela nota de rodapé) não é justificada: "o batismo, não aquele que consiste em uma remoção da imundície do corpo, mas em um compromisso solene..." Supõem-se, assim, dois tipos de batismo (um negado e o outro ratificado). Nega-se o batismo das lavagens rituais, ratifica-se o batismo feito conforme o rito cristão antigo (ao que se refere o "compromisso solene"). A este, então, o texto estaria conferindo eficácia sacramental, sendo que a nota do rodapé diz explicitamente que essa eficácia é ilimitada na regeneração da alma. A tradução de ARA, que temos acima (com a qual IBB e ARC estão essencialmente de acordo), ressalta bem o contraste feito no grego (entre *u* e *alla): não sendo* a remoção da imundícia da carne, *mas* a indagação de uma boa consciência...

O batismo, então, não é um simples banho, não é *a remoção da imundícia da carne*. No sentido mais simples, essa expressão descreve os efeitos de um banho (limpeza do corpo). Mas a escolha dos termos parece sinalizar para algo mais. *Apothesis* era quase um termo técnico entre os primeiros cristãos para a designação daquilo que tinha de ser "removido", "despojado", as coisas que os cristãos tinham de abandonar por não serem compatíveis com a nova vida em Cristo. Nesse sentido, o verbo é usado em 2.1, "despojando-vos, portanto..." *Sarkos rypou* (a imundícia da carne) representa, então, todos os pecados da carne, todos os vícios (não limitando essa palavra!) e coisas más de que o cristão é chamado a se

desfazer. Então, dizer que o batismo não é essa remoção do mal em nós, poderia significar aqui até uma advertência contra uma concepção mágica do batismo. O rito batismal não é, por si, eficiente contra o pecado em nós, e não garante a sua remoção.

O batismo é, antes, *a indagação de uma boa consciência para com Deus*. O sentido exato de *syneidēseōs agathēs eperōtēma* (indagação de boa consciência) é debatido. É bastante provável que o termo esteja se referindo ao que veio a se tornar parte da cerimônia de batismo na antiga igreja. Numa altura da cerimônia havia uma troca de perguntas e respostas entre o oficiante e o batizando (aquele perguntando e este respondendo) que encerrava com uma espécie de voto do batizando, um compromisso solene que ele assumia de manter uma boa consciência para com Deus. *Eperōtēma* (traduzido em ARA por "indagação") era esse voto, esse compromisso expressado verbalmente. O termo poderia ter um significado diferente (embora o contexto seja esse), em várias direções: a) um compromisso assumido *a partir* da "boa consciência" (pressupondo-a, e só sendo válido se ela existisse, sendo que esta boa consciência seria um equivalente da conversão e do perdão dos pecados); b) *eperōtēma* não seria uma resposta, mas uma "indagação", uma pergunta feita pelo oficiante ao batizando, sobre o estado da sua consciência (esse parece ser o sentido implícito em ARA, IBB e ARC, sendo que esta última traz, no rodapé, "interrogação"); c) num sentido ainda diferente, o termo representaria não um compromisso, mas um pedido do batizando (cf. Bíblia Vozes: "pedindo a Deus uma boa consciência"), uma oração e súplica a Deus "por uma boa consciência" (ou oração do oficiante pelo batizando). Todos estes sentidos têm seu grau de possibilidade, mas o mais provável é que *eperōtēma* signifique mesmo o voto ou compromisso solene que o batizando assume no seu batismo, de viver em boa consciência para com Deus (cf. BJ: "um compromisso solene de uma boa consciência para com Deus").[233] Essa compreensão também lança luz so-

233. Este parece estar se tornando o ponto-de-vista mais aceito hoje em dia. Cf. Spicq, p. ex.: "*eperotema* é uma estipulação, sob a forma de uma declaração solene de compromisso (*allegiance*)... que corresponde à *homologia* (confissão) batismal (cf. Rm 10.10; 1 Tm 6.12; Hb 4.14; 10.23)". Cf. também D. Hill ("On Suffering and Baptism in I Peter", *NT* 18 (1976), pp. 188-9): "A caracterização do batismo em 3.21 seria então uma firme resposta a Deus, um compromisso a manter diante do mundo uma vida reta, da qual não seja preciso se envergonhar". Ou ainda O. S. Brooks ("I Peter 3.21 – The Clue to the Literary Structure of the Epistle", *NT* 16 (1974), p. 305): "o batismo como aquele momento em que o convertido declara abertamente que ele entende a sua nova vida como um chamado à santa obediência, seguindo o padrão do exemplo deixado por Cristo".

bre passagens anteriores da carta que falam da "boa consciência para com Deus" (cf. 2.19, acerca dos servos; 3.16, dos cristãos na relação com os de fora). Esse era um tema importante nas primeiras igrejas, a ponto de em 1 Tm 1.19 a rejeição da boa consciência ser considerada como causa do "naufrágio na fé". Certamente isso não supõe que a pessoa deixe de ser pecadora, mas que luta contra todo pecado que lhe é consciente, e que busca sempre o perdão de Deus, procurando viver em tudo conforme a vontade de Deus (cf. Paulo em At 24.16, "esforço-me por ter sempre consciência pura diante de Deus e dos homens").

O batismo, então, não é uma remoção automática do pecado, mas envolve um compromisso de boa consciência[234] para com Deus, o que naturalmente supõe no batizando a fé em Deus e o conhecimento do evangelho, para que ele possa assumir o compromisso de viver por ele. E nesse sentido o batismo *salva*, sendo parte integrante do processo de salvação. Essa disposição de abandonar o pecado e viver segundo Deus só é possível pelo fato de que a pessoa foi regenerada "mediante a ressurreição de Cristo" (1.3). Também o batismo só é eficiente *por meio da ressurreição de Jesus Cristo*. Esta ressurreição, como vimos em 3.18, é o começo da nova era, do novo tempo em que a humanidade pode finalmente romper com o círculo vicioso e com a estrutura do pecado e começar uma nova vida, que é comparável (na experiência humana) a um novo nascimento. O poder da ressurreição de Cristo é que torna isso possível, pois a morte e o pecado foram vencidos nela. O mesmo poder de Deus, que ressuscitou a Cristo, faz nascer de novo os cristãos (Ef 1.19,20), para uma vida eterna (porque a morte não tem força contra ela). O batismo, então, é um sinal visível da operação deste poder da ressurreição. Gramaticalmente, este *por meio da ressurreição* pode estar ligado a *"vos salva"* ou a *"compromisso de boa consciência"*; na prática, é só a ressurreição que dá sentido tanto a uma como a outra. E isso é tão real que Paulo pode falar nos crentes batizados como "ressuscitados" (Cl 2.12), embora

234. Alguns preferem ver o sentido de *consciência* aqui como o mesmo que eles conferem ao termo em 2.19 (ver o comentário), ou seja, de "con-ciência de Deus", de consciência da existência e presença de Deus (Brooks usa o termo *awareness* para expressar isto). Todavia, embora este sentido possa estar implícito, parece que o melhor é entender o termo no sentido que usualmente lhe damos (ainda mais por estar ligado a *agathe*, boa; o que parece supor que se pode ter "má consciência", também no sentido que usualmente damos a esta expressão).

em Rm 6.1-11 ele prefira falar em "novidade de vida", com a garantia de serem ressuscitados como Cristo ressuscitou.

22. A passagem finaliza, agora, com um segundo movimento de Cristo, se aceitarmos a interpretação acima da Sua descida às regiões subterrâneas para proclamar vitória aos demônios lá encarcerados. O segundo movimento, então, subseqüente, é a Sua subida aos céus, a Sua ascensão. Ou, alternativamente, o movimento descrito no v. 19 seria o mesmo que aqui, sendo ratificado agora, pela declaração de que todo o mundo angélico veio a ser submetido a Cristo. A insistência, todavia, em outras passagens do N.T. em uma "descida" de Cristo às regiões inferiores da terra parece confirmar a leitura que aqui estamos fazendo (cf., p. ex., Rm 10.6,7 e Ef 4.8-10).

O Cristo ressurreto, então, depois de proclamar o juízo aos demônios encarcerados, sobe ao céu, onde, no imaginário bíblico, existem multidões de seres angélicos, tanto bons como maus, que estão em liberdade, e que exercem influência nos negócios da terra. O texto diz *ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes.* Há várias listas semelhantes de seres angélicos no N.T. (p.ex., Ef 1.21; 6.12; Cl 1.16) e não há um critério certo para o uso de determinados nomes. Por isso, é sempre muito difícil dizer qualquer coisa com clareza. Uma leitura alternativa aqui seria tomar anjos como a designação principal, e potestades e poderes como duas sub-divisões explicativas: "anjos, tanto potestades como poderes". Mas isso também não resolve a questão. O melhor parece ser entender os nomes que aqui aparecem como representantes de todo o mundo angélico, todas as forças cósmicas que tanto temor suscitavam no mundo antigo (e que na Ásia Menor, como vimos, eram cultuadas). Estariam incluídos aí tanto anjos bons como maus, o conjunto dessas forças.

Tal interpretação vem acrescentar significação a essa passagem da carta, já tão densa. Cristo, após a Sua vitória sobre estes poderes na morte (Cl 2.15) e sobre a própria morte na Sua ressurreição, é recebido agora nas esferas celestes, de onde o universo é governado, e entronizado como regente do universo, à destra de Deus Todo-poderoso. Por todos os cantos do universo é feita a proclamação: "o reino do mundo se tornou de nosso Senhor e do seu Cristo, e ele reinará pelos séculos dos séculos" (Ap 11.15). E todas as forças cósmicas deste universo são colocadas debaixo dele (numa desmistificação radical).

Depois de ir ao céu é literalmente "tendo ido ao céu", sendo que o verbo é o mesmo do v. 19, *poreutheis* (lá traduzido por "foi"). Isso poderia indicar que se trata de um mesmo movimento, mas também pode indicar dois movimentos diferentes, sem explicitar direção (que aqui é expli-

citada por *ao céu*). *Está à destra de Deus*, tal como quase todo o conteúdo deste versículo, é linguagem estereotipada no cristianismo primitivo, cedo passando à liturgia e aos hinos. O lugar à direita de Deus, o Soberano supremo do universo, é o lugar do Seu regente, daquele que executa o Seu governo (segundo o modelo das cortes orientais do mundo antigo).[235] Fecha-se, assim, este ciclo de exaltação cristológica que começou no v. 18, num movimento de baixo para cima (no sentido de posição, *status*). "Cristo sofreu" (morreu), no v. 18, representa o estágio mais baixo a que Ele poderia ter chegado na Sua experiência da humanidade, o estágio mais baixo para qualquer criatura humana (ainda mais com o tipo de morte que Ele teve). O Cristo entronizado à direita de Deus, com todas as forças cósmicas do universo sob Seus pés, do v. 22, é o outro lado da história, o ponto mais alto de chegada. Estas imagens devem ter sido muito poderosas para os primeiros leitores de 1 Pedro, que na sua identificação com Cristo estavam passando, também pelos estágios da Sua experiência (talvez tendo como próximos passos sofrimento e morte injustos).

5.3. *Por isso, vivam o novo, estimulados pelo exemplo de Cristo* (4.1-6)

Continuando dentro do tema geral dessa parte da carta, as relações dos cristãos para com os não-cristãos, mais uma vez se busca para tirar conclusões para o viver dos crentes, a partir do modelo dado em Cristo (3.18,22). Fecha-se, assim, um novo círculo dentro da carta, onde novamente dois trechos exortativos (3.13-17 e 4.1-6) são ligados por um trecho de exaltação de Cristo como o supremo modelo de vida dos cristãos. Mas o movimento interno não é propriamente de círculo, mas de espiral, sempre levando o pensamento para a frente.

Os vv. 1-2 tratam das virtudes do sofrimento no que tange ao pecado, os vv. 3-4 falam concretamente de como este pecado deve ser abandonado e os vv. 5-6 apontam para o julgamento que a todos aguarda no final da jornada da vida.

1. A seqüência do pensamento é notificada pela partícula *ora*, que

---

235. Como nota Elliott (1982): "... em 1 Pedro isto forma a base cristológica para a subordinação dos fiéis (2.13ss), bem como para a asseveração em 4.5,17,18 de que os não-crentes desobedientes, que no presente os oprimem, tal como os espíritos desobedientes, serão julgados por Deus".

indica que aí vêm conseqüências do que foi dito antes. *Tendo Cristo sofrido na carne* parece retomar o pensamento de 3.18, fazendo assim com que o trecho de 3.19-22 fique como uma espécie de parêntese. *Tendo sofrido* é um verbo da mesma raiz do usado no começo de 3.18, "Cristo sofreu". Vimos que este sofrimento inclui, e provavelmente destaca, a morte, dizendo o que é dito com "morreu", e ainda mais, pois inclui os sofrimentos que levaram à morte. Assim, a expressão *tendo sofrido na carne* é virtualmente idêntica à de 3.18, "morto na carne". Esta é retomada, para dela se tirar conclusões para os cristãos.

No grego, o *também vós* é enfático, ressaltando de novo o "destino comum" que liga Mestre e discípulos. *Armai-vos* parece um tanto estranho num contexto de não-violência como esse. *Hoplisasthe* é um termo militar, levando-nos assim a imaginar uma guerra em que os cristãos se encontram envolvidos, e para a qual devem se armar adequadamente. Este tema aparece mais vezes no N.T., principalmente em cartas de Paulo. A vida cristã é vista como uma constante batalha para se manter fiel a Deus. O cristão é descrito, por exemplo, como um "soldado"cujo objetivo é "satisfazer aquele que o arregimentou" (2 Tm 2.3,4). Para tanto, deve se revestir de "toda a armadura de Deus" (Ef 6.11). Nestes textos, o inimigo maior nessa guerra são as forças do mal, que estão por trás daquilo que no presente se opõe aos cristãos aqui no mundo. Visto, então, que o principal inimigo "não é carne" (deste mundo), assim também o cristão "não faz guerra segundo a carne" (2 Co 10.3); as armas para esse tipo de combate "não são carnais" (2 Co 10.4); são armas divinas.

Como 3.19-22 está provavelmente falando justamente dessas forças espirituais do mal, estas imagens não ficam fora de contexto. Aqui a arma é *tēn autēn ennoian*, "a mesma disposição mental" que Cristo teve (ARA: *mesmo pensamento*). Essa palavra é rara no N.T., só aparecendo mais uma vez em Hb 4.12; pode expressar tanto os pensamentos (como resultado da ação de pensar) como uma determinada disposição mental (algo mais duradouro, constante; cf. BJ, "convicção"). Literalmente significa "aquilo que está na cabeça (mente)". Esse modo de Cristo encarar o sofrimento já foi descrito antes, em 2.21-25, e resumido em 3.18. Essa mesma perspectiva que Ele teve deve ser a dos cristãos, face ao sofrimento e ao martírio.

Pois aquele que sofreu na carne deixou o pecado soa, a princípio, bastante ousado. Vamos por partes: em primeiro lugar, a questão de "deixar o pecado" (BJ: "rompeu com o pecado"). O significado da palavra grega é realmente "parou de pecar", abandonou o pecado. Declarações como essa aparecem em mais lugares do N.T., especialmente em 1 João (p. ex., 3.6, "todo o que nele permanece, não peca"; 3.8, "todo o

que pratica o pecado, é do diabo"). Essa mesma carta, no entanto, contrabalança tais afirmações com outras como "se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós" (1 Jo 1.8); "se dissermos que não temos cometido pecado, fazemos a Deus de mentiroso" (1 Jo 1.10). Temos, então, dois tipos de declarações: numa, o cristão não peca mais, no sentido de "uma vida em pecado" (justificando a tradução de ARA em 1 Jo 3.6, "não vive pecando"); estaria em vista o pecado como um hábito contínuo, uma atitude de não se importar com a vontade de Deus. Nesse sentido, o cristão rompeu com o pecado, e "não peca mais". Por outro lado, o cristão continua e continuará lutando com o pecado por toda a sua vida, necessitando sempre de novo ser exortado e livrar-se dele, não permitindo que ele volte a dominá-lo.[236]

Aqui na nossa passagem, o termo pecado está no singular, mas mesmo assim parece que está em vista o primeiro dos dois sentidos que vimos acima: o dos pecados concretos e conhecidos, as faltas voluntárias e conscientes contra a vontade de Deus. Neste sentido, o pecado foi abandonado na conversão e nos votos assumidos no batismo (3.21). Mas aqui há mais uma coisa ainda: a relação do pecado com o sofrimento. O texto parece estar supondo uma concepção, corrente no judaísmo da época, de que a pessoa só se liberta do pecado pela morte da carne, do corpo. A morte representa juízo, e nela se é libertado das fraquezas associadas à vida na carne. Também o sofrimento podia ter esse efeito purificador, especialmente quando por motivos religiosos.

Há três possibilidades de se entender este versículo: a) todo ele se refere a Cristo; "aquele que sofreu na carne" seria Cristo (cf. 3.18 e a primeira parte de 4.1). Ao morrer, Cristo "fez cessar" o pecado, ou seja, o seu poder na vida daqueles que estão "em Cristo". b) a referência seria à morte do cristão, como marcando a definitiva ruptura dele com o pecado (por isso, morrer tem suas "vantagens"). c) o cristão já rompeu com o pecado, e o sofrimento pelo qual ele tem que passar por se colocar publicamente ao lado de Cristo afirma definitivamente essa ruptura com o pecado, tendo efeitos purificadores sobre ele. Este último parece ser o sentido mais apropriado no contexto; o versículo parece mesmo se re-

---

236. "O sofrimento, portanto, não é só uma investida do mal a partir de fora, do mundo, mas ao mesmo tempo a luta contra o mal na própria carne; tal como a separação do mundo (cf. 2.11) sempre também implica em separação dos desejos e paixões dentro da própria pessoa" (Goppelt).

ferir aos cristãos e supor que eles continuam vivos depois dessa ruptura com o pecado.

2. Este rompimento com o pecado deve se mostrar concretamente agora, no dia-a-dia dos cristãos. Estes têm um tempo para viver na terra, antes de morrerem, e esse tempo é importante para Deus: nele, os que ainda não crêem podem chegar a fazê-lo (2.12; 3.1), e a forma como os crentes vivem este tempo é decisiva para isso. *No tempo que vos resta na carne* diz a mesma coisa que "o tempo da vossa peregrinação" (1.17), referindo-se ao "resto de suas vidas aqui na terra" (BLH). Eles têm suas vidas colocadas diante deles próprios, e têm que decidir como querem vivê-las. As duas opções são: a) viver *de acordo com as paixões humanas* A palavra *epithymias* (paixões) tem, em si, um sentido neutro; pode representar tanto aspirações válidas como paixões doentias. No N.T., geralmente tende a este último sentido, e assim também já foi usado em 1.14; tratam-se, então, daquelas "paixões" que dominam a pessoa, não sendo necessariamente de natureza sexual (o v. 3 vai detalhar um pouco o que o autor quer dizer). b) viver *segundo a vontade de Deus*, tema importante em nossa carta. Às vezes, fala-se dela como de algo claramente revelado, que eles sabem bem o que é (como aqui e em 2.15, a vontade de Deus é isso e não aquilo). Outras vezes, só o curso dos acontecimentos a vai revelando (cf. 1.6, onde isso está implícito no "se necessário" e 3.17, "se for da vontade de Deus"). Aqui ela está em oposição às paixões que dominam a pessoa. Como o cristão já rompeu com o pecado, não se deixará mais dominar por elas, submetendo-se voluntariamente à vontade de Deus, que, por um lado representa a negação das paixões e, por outro, a liberdade de poder viver um curso alternativo (numa época de anti-autoritarismo como a nossa, é importante lembrar isso).

3. A vontade de Deus, então, é que eles se libertem definitivamente das "paixões que tinham anteriormente, na sua ignorância" (1.14), as "paixões carnais, que fazem guerra contra a alma" (2.11). Agora a vontade de Deus é colocada em contraposição direta à *vontade dos gentios,*[237] que é de continuar vivendo nas paixões próprias do homem. Esta é explicitada numa série de coisas negativas que os gentios fazem, mais

---

237. *Vontade* aqui é *bulēma*, ao passo que no v.2 é *thelēmati*. Não fica claro se o autor vê alguma diferença substancial entre os dois termos, ou se é só um recurso de estilo.

ou menos como em 2.1 os leitores foram exortados a "se despojar" de uma série de coisas. Executar a vontade dos gentios é, então, tomar parte ativa (*kateirgasthai*) em coisas como *borracheiras*, *orgias* e *bebedices*, três palavras que designam festas onde os participantes se dão a excessos de comida e bebida.[238] Provavelmente, quando os limites da sobriedade eram ultrapassados, nestes eventos, nada mais continha os participantes. Dava-se vazão às *concupiscências*; o termo é novamente *epithymiai*, como no v. 2, sendo agora num sentido mais especializado, e não mais como um resumo ou designação geral do modo de viver dos "gentios"; mas a palavra significa a mesma coisa, as "paixões", os desejos dos sentidos, quando estes dominam a pessoa. A estas, ninguém mais colocava freios; e elas se expressam no que aqui se chama de *dissoluções*. A palavra *aselgueia* é definida no Léxico por "licensiosidade, sensualidade, libertinagem, insolências". Trata-se dos excessos, principalmente de natureza sexual (BLH: "imoralidade"), sendo que o termo enfatiza esse desregramento em atitudes concretas.

O último item da lista é *detestáveis idolatrias*, dando uma conotação religiosa a toda a questão. É bastante provável que todo o versículo esteja se referindo ao que acontecia em cerimônias de cultos pagãos, que podiam ser reconhecidamente devassas, incluindo banquetes, bebedeiras e orgias sexuais. Tudo tem relação, então, com a falsa religião dos gentios, que só pode ser vista como *idolatria* para quem a analisa na convicção de que o Deus da Bíblia é o único Deus. *Detestáveis* (gr. *athemitois*) está provavelmente enfatizando o aspecto da devassidão das cerimônias religiosas, dos "cultos aos ídolos" (idolatria).

Os cinco primeiros itens da lista poderiam também ser separados deste último, assumindo uma conotação mais "secular", mas o contexto parece estar indicando eventos específicos, cerimônias, nas quais os que agora são cristãos antes também participavam. *Tendo andado* é, no grego, um tempo perfeito, o que talvez reforce a insistência na ruptura completa com esse tipo de vida. Tudo isso os crentes fizeram, como todo

---

238. *Borracheiras* é *oinoflyguiais*, termo que se usa para os excessos de bebedeiras (vinho); *bebedices* é *pótois*, e não está bem claro a distinção entre os dois termos, que a grosso modo significam a mesma coisa (talvez a diferença fosse que o primeiro indica mais um hábito e o segundo, ocasiões mais específicas). *Orgias* é *komois*, as festas públicas que geralmente degeneravam em verdadeiros bacanais. Um fator agravante aqui no contexto (conforme a menção de idolatria) é a ligação dessas festas com o culto a certos deuses, como p. ex. Dionísio e Baco (o deus do vinho).

mundo, antes de conhecer a Cristo. Agora, porém, *basta*! Já chega que eles participaram nisso até aqui, de agora em diante é tempo de servir ao Deus verdadeiro, custe o que custar.

4. Romper com esse modo de vida dos "gentios" é romper, em parte, com a sociedade na qual se vive, com vizinhos, com colegas de trabalho, parentes e amigos, que nada conseguem ver de errado naquilo que praticam (pois todo mundo faz, e sempre se fez assim). A expressão *por isso* é *en hō* no grego, que literalmente significa "no que", representando aqui a seqüência normal da vida dos gentios. É assim que eles vão vivendo, e, *difamando-vos, estranham que não concorrais com eles ao mesmo excesso de devassidão*. Eles falam mal dos cristãos, que não mais querem participar com eles nas suas festas. Podemos imaginar a situação. Os crentes podem estar sendo acusados de separatistas, orgulhosos, de desprezar os veneráveis costumes dos antepassados, etc., de quererem ser melhores do que os outros. E não precisamos imaginá-los sempre mal-intencionados. *Estranham* poderia significar "não entra na cabeça deles", "não conseguem entender". Não entendem por que os cristãos não mais concorrem com eles, não estão mais junto com eles nessas festas e cerimônias. O termo "concorrer" significa "correr junto com", tendo aqui o sentido simples de "participação". *Tēn autēn* (o mesmo) ressalta essa ruptura ocorrida nas relações entre cristãos e não-cristãos: estes estranham o fato de que os cristãos agora não são mais como eles continuam sendo. *Excesso de devassidão* é mais uma vez uma síntese de tudo que foi dito no v. 3 (tal como as "paixões", do v. 2). *Anachysin* é transbordamento, excesso, tal como um rio que na enchente desborda pelas margens. Devassidão é *asōtia* uma palavra com a mesma raiz da palavra "salvação", só que ao contrário; representa a falta de freios, o estar totalmente dominado pelos instintos.

5. Mas a questão de viver de um ou de outro modo, de acordo com a "vontade dos gentios" (dominado por todo tipo de paixões) ou de acordo com a vontade de Deus, não é tão relativa assim, nem simplesmente uma questão de gosto. Há implicações, já nesta vida e principalmente na outra, futura. Hoje, uma pode representar a vida boa, o prazer, o ser bem visto socialmente; e a outra, a discriminação, a marginalização, o ser tratado com incompreensão e hostilidade. Mas a história não é tão somente um círculo que vai girando, voltando sempre para o mesmo lugar, e começando tudo de novo, sem que nada seja definitivo ou final. É para gente que crê que as coisas são assim que Paulo prega: "agora, porém, Deus notifica aos homens que todos em toda parte se arrependam [mu-

dem de vida]; porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça" (At 17.30,31). O atual estado de coisas chegará ao fim em breve, e não devemos nos esquecer de que aqueles que vivem "na devassidão" (v. 4) *hão de prestar contas a Deus*. A expressão *apodōsein logon* é usada comumente para referir-se a "acerto de contas" (cf. Lc 16.2), e reflete a idéia (que aparece em algumas parábolas de Jesus, por exemplo) de que somos responsáveis pela forma como vivemos a nossa vida no mundo e pelos atos que praticamos. Disso teremos que prestar contas ao Criador que nos deu vida e "talentos". O Juiz neste julgamento é *aquele que é competente para julgar vivos e mortos*, podendo isso se referir tanto a Deus como a Cristo, que também é apresentado no N.T. nessa função. É mais provável que seja Deus Pai, que em 2.23 é quem julga também a causa do próprio Cristo (cf. 4.19). Mas, como Cristo está agora "à destra de Deus" (3.22), isso o torna como um executivo neste julgamento (cf. At 17.31), que será feito por meio dEle.

Competente é *hetoimōs echonti*, "tem tudo preparado", "está prestes a" (cf. 1.5), sendo melhor traduzido nas outras versões (BJ: "está prestes a"; BLH: "pronto"; IBB: "preparado"). Há um senso de urgência e iminência transmitido por essa expressão, que precisa ser captado. Por toda a carta, Pedro fala do julgamento final como estando aí, podendo se dar a qualquer momento. *Vivos e mortos* inclui todos os que já viveram e viverão na face da terra, sem exceção (cf. Rm 14.10, "pois todos compareceremos perante o tribunal de Deus"). Este julgamento é descrito vividamente em Ap 20.11-13; e a reação daqueles que não viveram conforme a vontade de Deus, em Ap 6.15-17.

6. Sem dúvida foi a menção dos *mortos* que trouxe à mente do autor o que ele diz agora. *Pois* faz a ligação com o v. 5, e *para este fim* refere-se ao que vem depois ("para que, mesmo julgados..."). A frase *foi o evangelho pregado também a mortos* tem sido interpretada de várias maneiras. Ela poderia se referir a "mortos espirituais" (cf. Ef 2.1,5), aos quais o evangelho foi e está sendo pregado, para que, mesmo que morram no corpo, "vivam no espírito segundo Deus". O problema é que no v. 5, se fala em mortos em termos físicos, aqueles que não vivem mais; e não há nenhum indício de que aqui o autor pense em algo diferente.

A segunda interpretação, então, considerando os mortos neste sentido físico, faz uma ligação com o trecho 3.19-22, a ida de Cristo ao mundo do além. Este trecho é interpretado, assim, como Cristo tendo pregado aos mortos (pessoas que morreram), o que é uma das possibilidades de se entendê-lo, como vimos. A razão de Pedro retomar o tema aqui é interpretada de vários modos, sendo o principal que aqui agora se

diz, complementando, que Cristo pregou a todos os mortos, não só à geração de Noé (3.19,20). Lá se falou desta por ser "a mais pecadora e sem esperança" entre todos, e aqui se completa o tema, dizendo-se que todos os mortos tiveram oportunidade de ouvir a pregação do evangelho feita por Cristo. Essa leitura, junto com a primeira que apresentamos da passagem 3.19-20, parece bastante plausível, e deve permanecer aberta. No contexto, ela seria significativa, pelo fato de acrescentar responsabilidade a todos os julgados (pois todos ouviram a pregação do evangelho). A implicação de que todos seriam salvos por isso (como o fim do versículo poderia dar a entender), como já temos visto, não parece compatível com outras partes da carta (e mesmo o tom do v. 5), que parecem implicar em condenação no julgamento (cf. 4.18, por exemplo).

A terceira possibilidade de interpretação é de se entender os *mortos* no mesmo sentido do v. 5, porém mais restrito (lá incluindo todos, aqui só os mortos "em Cristo"); estes seriam aqueles cristãos que já morreram, que já foram "julgados na carne segundo os homens". A preocupação com o destino destes aparece também em 1 Ts 4.13-17, uma passagem relevante para a compreensão deste versículo. O evangelho foi pregado a estes enquanto vivos, e eles o receberam. Depois, morreram. A especulação acerca do destino dos mortos estava bastante acesa em alguns lugares, na época, e devia se constituir em preocupação também para alguns cristãos (em Corinto, isso é exemplificado na questão do batismo em favor dos mortos [1 Co 15.29]). A intenção de Pedro, então, seria de dar alento aos leitores, face às perseguições que estão sofrendo, tal como já fez no v. 1 (quem morreu "em Cristo", deixou o pecado e, portanto, se encontra em melhor situação que nós aqui).

As duas últimas leituras são bem plausíveis. Dentro da seqüência no contexto da carta toda, preferimos privilegiar esta última. O evangelho fora pregado nesta região havia vários anos, e muitos dos que o aceitaram já haviam passado para a outra vida (vários, talvez, por motivo de perseguições contra os cristãos). Estes se encontravam numa situação invejável, em que estavam finalmente livres de todo pecado (v. 1). Aos olhos humanos, eles foram *julgados na carne*. Os que hostilizavam os cristãos podiam até ver nisso um sinal da fraqueza da posição dos crentes, e talvez até usar isso contra ele: "Morreram, e daí? Que adiantou tudo isso? Vão para o mesmo lugar de todos!" (Já vimos como estavam curiosos acerca da "esperança" dos cristãos, 3.15). Mas a expressão pode significar simplesmente que morreram, como todos os humanos (no judaísmo, a morte era interpretada como um julgamento, como vimos acima). Há, porém, uma realidade que não se vê com os olhos humanos, mas que em Deus é absolutamente certa. Estes que morreram "em Cristo"

estão destinados a *viver no espírito segundo Deus*. O uso do tempo futuro poderia sinalizar para o dia da ressurreição dos mortos, em que os crentes que morreram viverão novamente, e os outros serão condenados. De qualquer forma, o contraste é entre o que parece ser a sua situação aos olhos humanos e a realidade da sua situação na perspectiva de Deus.[239] Isto serve de alento àqueles que devem, como eles, estar dispostos até a morrer por causa da sua adesão a Cristo. Se isso acontecer, certamente passarão para um estado melhor do que este em que vivem agora.

Há um paralelismo muito importante entre o fim do v. 3.18 e o fim de 4.6. Lá se diz de Cristo que Ele foi "morto na carne, mas vivificado no espírito". A mesma oposição entre *carne* e *espírito* se acha aqui; parece, então, que em ambos se fala da mesma coisa. Tal como Cristo morreu e ressuscitou, também os crentes que morrem ressuscitarão com Ele. Novamente este senso de profunda identificação entre o Mestre e os discípulos tem uma dimensão pastoral muito significativa. A mensagem lembra, então, Rm 6.1-11, que também reflete um contexto batismal, como é o nosso (cf. 3.21). Ali, Paulo afirma que "se fomos unidos com ele na semelhança da sua morte, certamente o seremos também na semelhança da sua ressurreição" (Rm 6.5).

6. RELAÇÕES ENTRE OS CRISTÃOS (4.7-11)

É perceptível a mudança entre os vv. 6 e 7 do cap. 4 de 1 Pedro, embora o tom continue a ser de exortação. Nos últimos parágrafos (3.13 – 4.6), o assunto eram as relações dos cristãos para com os não-cristãos, principalmente em face das hostilidades que estavam sofrendo da parte destes. Agora, o autor dirige as suas vistas para as relações dentro da comunidade cristã, as relações mútuas entre os cristãos. Podemos imaginar que uma situação como a deles podia levar a divisões internas,

---

239. O sentido exato da preposição *kata*, que aparece duas vezes nesta parte do versículo, tem sido discutido. Selwyn, p. ex., pensa que na primeira vez ela significa "conforme" (julgados conforme a perspectiva humana) e na segunda "como" (vivam como Deus vive, i.e, no espírito). Já Brox lê o sentido de "como" nas duas: julgados como todos os homens o são (i.e, mortos fisicamente), vivam como Deus vive (no espírito). Contudo, parece que o mais simples, e mais encaixado no contexto, é entender *kata* como "na perspectiva de", "aos olhos de", "segundo" (como fizemos acima); e é muito provável que o sentido seja o mesmo em ambas as ocorrências.

devido às tensões naturais que eles estavam vivendo. Por outro lado, as dificuldades comuns os tornariam mais unidos. É em meio a tal tensão, e também porque o julgamento final está próximo, que se fazem muito necessários a sobriedade e o discernimento, a oração e um profundo amor entre eles, numa vida de serviço que, afinal, resulte na glorificação de Deus.

Três outras passagens do Novo Testamento são especialmente relevantes na leitura do nosso texto, sendo importantes pela luz que lançam sobre ele: 1 Ts 5.1-10, depois de tratar da questão dos cristãos que já morreram (como aqui), fala da expectativa da iminente chegada do dia do Senhor, sendo necessários a vigilância sóbria e o apego às virtudes fundamentais do cristianismo, a fé, a esperança e o amor; Rm 12.6-8, que trata da questão dos dons num contexto onde aparecem os principais temas da nossa passagem; e Tg 5.7-20, que ressalta a paciência, a oração e o amor que cobre pecados, em vista do fim próximo.

7. Pela primeira vez se diz abertamente o que já várias vezes estava implícito na carta: *o fim de todas as cousas está próximo*. Dentro da tradição apocalíptica judaica e cristã, o fim da história está marcado por uma poderosa intervenção de Deus, do que aqui em 1 Pedro fazem parte o retorno de Cristo (a sua "revelação", 1.7 e 1.13) e o juízo final (4.5; cf. 4.17,18). A palavra *telos* (fim) tem várias nuanças de sentido, o que se pode notar ao longo de 1 Pedro. Em 1.9, ela designa o alvo, o objetivo ("o fim da vossa fé, a salvação"); em 4.17, designa o modo como termina a vida de alguém ("qual será o fim daqueles que não obedecem ao evangelho?"). Aqui, o significado é claramente o de ponto final da história, "o fim".

Está próximo é tradução de *ēnguiken*, termo comumente usado por Jesus nos Evangelhos, para anunciar a proximidade do Reino de Deus (cf. Mc 1.15), sendo assim desde logo associado à expectativa escatológica da comunidade cristã. O verbo está no perfeito, e literalmente seria "chegou", o que dá uma idéia do senso de iminência do fim que tinha o autor. Nesse mesmo sentido, temos o seu uso em Tg 5.8, "a vinda do Senhor está próxima". Como já temos dito, essa sensação de viver às portas do desfecho da história e de um novo começo radicalmente distinto, é muito importante para a compreensão do cristianismo primitivo, e explica muito da sua vitalidade e da disposição dos cristãos de se desfazerem de tudo que seja obstáculo para essa virada na história. Uma pergunta que surge logo é: como já se passaram quase dois mil anos desde então, e este fim ainda não chegou? Muitas respostas têm sido tentadas, e provavelmente a melhor é a que é dada em 2 Pedro (3.3-13), passagem que deve-

ria ser lida.

Ao longo da história do cristianismo, sempre se tem visto que esta perspectiva de viver "no tempo do fim", da "utopia presente", de se estar às portas de uma grande virada histórica, tem alimentado a fé dos cristãos; quando ela falta, a comunidade cristã tende ao esmorecimento e ao comprometimento com o mundo. Tal perspectiva tem implicações no todo da vida, pois tudo é visto com olhos diferentes. Não menos afetada por ela é a espiritualidade dos crentes, pois ela significa a participação já, aqui e agora, daquela comunhão com Deus que é a marca mais forte da era vindoura (Ap 21.3; 22.4). A característica da espiritualidade cristã é esse desfrutar antecipado da vida futura, o que reforça a capacidade de viver a vida presente sob o signo do futuro, do mundo novo e da vida nova de Deus.

Sede, portanto, criteriosos e sóbrios a bem das vossas orações. São as *orações* dos cristãos que mantêm os seus olhos voltados na direção certa, para que vivam nela as suas vidas.[240] O texto grego é bastante breve, dando margem a leituras um pouco diferenciadas, embora o sentido geral seja o mesmo. A BJ o traduz por "levai, pois, uma vida de autodomínio e de sobriedade, dedicada à oração" (sem dúvida uma boa tradução). A ARC e IBB falam em "e vigiai em oração", acentuando assim de novo a dimensão escatológica (cf. 1 Ts 5.6). Os dois verbos gregos, *sōfronēsate* (sede criteriosos)[241] e *nēpsate* (sede sóbrios), apontam para uma mesma coisa: a necessidade de moderação, de sobriedade e de discernimento, não deixando que alguma coisa venha a perturbar a capacidade de ver e pensar claramente.[242] Isto se coloca em relação a essa perspectiva do futuro iminente, de que tão facilmente podemos ser desviados, para dentro do nosso pequeno mundo centrado em nós mesmos.

8. *Acima de tudo* é um modo de chamar a atenção a alguma coisa

---

240. Como nota Windisch (referindo-se também ao exemplo de Jesus no Getsêmani, diante do fim, Mt 26.41), a oração é o modo verdadeiramente adequado de se preparar para o fim próximo. "Importa entabular, primeiramente, e desde já, ligação com o outro mundo, sempre mais próximo" (Schwank).
241. *Sofronein* "conota a cabeça fria e mente equilibrada, que é o oposto de toda *mania* (insensatez) ou excitamento indevido" (Selwyn). Isso estaria expresso de forma negativa em 2 Ts 2.2: "que não vos demovais da vossa mente, com facilidade, nem vos perturbeis" (também num contexto de expectativa do fim).
242. "Aquele que está *sóbrio*, como já se disse em 1.13, não se perde como um bêbado no seu ser-neste-mundo, mas vê tudo sob a perspectiva da esperança" (Goppelt).

de especial importância no contexto. *Tende amor intenso uns para com os outros* é literalmente "o amor que tendes uns aos outros, seja intenso"; quer dizer, o amor entre eles é pressuposto, não precisa ser criado; precisa, sim, ser sempre mais *intenso*.[243] É a mesma coisa que foi dita em 1.22. Esta ênfase no amor talvez seja a maior característica do cristianismo, e nunca devemos nos esquecer disso. Segundo Jesus, o amor é a síntese e o cumprimento de toda a lei de Deus (Mt 22.36-40). Paulo igualmente o apresenta como a maior das virtudes (1 Co 13). Numa situação como a dos leitores, de uma minoria marginalizada e hostilizada dentro de uma sociedade, esse amor entre eles é fundamental, tanto para mantê-los unidos como para compensar a inimizade com que são tratados pelos de fora.

Porque o amor cobre multidão de pecados é uma formulação um tanto enigmática, e que tem sido interpretada de várias maneiras. Ela aparece também em Tg 5.20, numa forma um pouco diferente, mas cujo sentido deve ser o mesmo. Muito provavelmente, trata-se de um dito de Jesus, não encontrado nos Evangelhos, mas que (dentro da tradição que aqui analisamos) era popular no meio dos primeiros cristãos. Primeiramente, pode ser entendido no contexto do dia-a-dia das relações entre os irmãos: o amor encobre a transgressão, não tem necessidade de se fixar nas faltas cometidas pelos crentes uns contra os outros. Assim a expressão parece ser interpretada mais tarde por Clemente de Roma (1 Clemente 49.5), e este poderia também ser o sentido de uma passagem de Provérbios que pode ser o pano de fundo desse conceito, Pv 10.12 ("o amor cobre todas as transgressões").[244] Ou então, se dermos um peso maior à palavra *pecados* (que parece ser mais do que simples faltas no relacionamento, tendo usualmente no N.T. uma relação para com Deus), o que poderia estar em vista é que o amor que o crente pratica cobre os pecados que ele cometeu. Largos segmentos do cristianismo têm interpretado assim esse texto;[245] as conseqüências práticas que daí se podem

---

243. *Ektēne* também tem a conotação de "perseverante", contínuo. Como nota Barth, "o problema não consiste em os cristãos desconhecerem o mandamento, mas em desistirem pouco a pouco daquele amor (cf. Ap 2.4!)".
244. No judaísmo, também dar esmolas (só para dar um exemplo) era visto como um gesto que tinha poder para perdoar pecados. A exposição de Pv 10.12 pelos rabinos (cf. Billerbeck) demonstra a base bíblica que davam a essa interpretação.
245. É nesse sentido também que encontramos um dito muito parecido no Testamento de José 17.12: "por isso, amem uns aos outros, e com suportadora paciência encubram as faltas (deficiências; o termo gr. é *elatomata*) uns dos outros".

tirar podem ir contra a noção bíblica de que os pecados são perdoados pelo sacrifício de Jesus na cruz, que é suficiente para cobrir todos os pecados de todo o mundo. Sem ignorar a possibilidade dessa leitura, só devemos nos precaver contra falsas conseqüências a que ela poderia conduzir. Uma terceira possibilidade é que o amor cobre os pecados *dos outros*; isso não precisa ser entendido num sentido exclusivo, como se só a minha prática de amor fosse suficiente para garantir o perdão dos pecados de outrem (o que contraria o que é claramente ensinado na Bíblia, sobre a responsabilidade de cada um pela sua vida). No texto de Tiago de que falamos acima, provavelmente é este terceiro sentido que está em vista, sendo que lá o amor é o esforço pela conversão do pecador (quem o converte, cobre multidão de pecados); o "pecador" é um irmão desviado. O amor de Deus cobre pecados, e o mesmo se aplicaria ao amor de Deus concretizado por nosso intermédio.

No contexto, o melhor parece ser não dar ao termo *pecados* essa dimensão mais ampla. Ele aparece porque o autor está citando um dito conhecido por todos (de Pv 10.12, ou algum dito de Jesus nessa direção), dentro do contexto do amor entre os irmãos, e por isso a primeira leitura acima mencionada faz bom sentido aqui (e, dentro dessa perspectiva, as outras duas também). A atitude de amor de uns para com os outros deve superar os problemas de relacionamento que possam surgir, ainda mais pela tensão que todos suportam face às hostilidades dos de fora. Isso pode levar alguns a verem certas coisas de modo diferente do que outros, e levar até a ressentimentos. E mesmo aqueles que fraquejaram, e por algum motivo se desviaram, devem ser tratados com amor, que encobre os pecados e ressalta o amor de Deus por todos.

9. A tônica da nossa passagem nas relações entre os cristãos é marcada pela repetição de *eis heautus* (entre vós) nos vv. 8 e 10, e *eis allēlus* (uns aos outros, mutuamente) aqui no v. 9. A próxima coisa de que se fala, e que tem relação direta com o amor entre eles, é a prática da hospitalidade. *Sede mutuamente hospitaleiros.* O termo *filoxenoi* significa literalmente "amigo de estranhos", e descreve uma realidade de grande importância na nossa compreensão do cristianismo primitivo, tanto no aspecto da missão como da vida comunitária. As viagens eram bem mais demoradas que hoje, e bem mais difícil levar dinheiro junto consigo para atender às necessidades durante a viagem (havia muitos assaltantes nas estradas; o próprio Paulo se refere a isso, em 2 Co 11.26). Assim, os missionários cristãos que constantemente estavam viajando tinham de ser sempre hospedados por alguém, que também suprisse as suas necessidades (cf. Fm 22; Rm 15.24; 1 Co 16.6). 2 e 3 João abordam essa questão, a

primeira alertando a que não se receba em casa pregadores que tragam uma doutrina diferente (2 Jo 10,11) e a segunda exortando a que se recebam os "irmãos estrangeiros", encaminhando-os "de modo digno" (provendo as suas necessidades) para o restante da sua jornada (3 Jo 5-8). Hospedar os missionários cristãos, então, era tarefa sumamente importante e tecnicamente fundamental para que o cristianismo pudesse se espalhar pelo mundo. Incluía também prover todas as suas necessidades enquanto eles estivessem presentes, e para que pudessem chegar até a próxima cidade em sua viagem. Houve gente que se aproveitou disso, e fazia "turismo" às custas dos cristãos. Podemos imaginar os inúmeros problemas que poderiam surgir tanto para os candidatos a hóspede como para os potenciais hospedeiros.

Mas, à parte dessa perspectiva da missão, a hospitalidade também era importante para a vida da comunidade.[246] Não havia templos, e todas as reuniões eram feitas em casas, que teriam de estar abertas para receber toda a congregação (com todos os problemas que daí podem resultar, especialmente para os donos da casa). Os lares cristãos eram realmente o centro da vida comunitária e da missão evangelizadora e, por isso, era fundamental que fossem *hospitaleiros*; portanto, essa característica era tida em alta conta. O fato de que ela incluía problemas fica implícito pelo acréscimo de *sem murmuração*, acréscimo que fala por si próprio. Hospitalidade com amor "que tudo suporta" (1 Co 13.7), é o que aqui é solicitado. Para muitos pobres ou empobrecidos por causa da fidelidade a Cristo, isto significava ter já aqui um lar como o que nós é prometido na era vindoura, quando Deus a todos hospedará com amor. As famílias daqueles que perderam os bens ou a vida por causa do evangelho teriam de ser cuidadas, e aqueles que porventura tivessem de fugir por causa de perseguições teriam se ser recebidos. Em tudo isso, a comunidade cristã demonstra o que significa ser "igreja", ser povo de Deus, ser "casa do Espírito Santo" (tradução possível de 2.5), onde este está e onde todos são recebidos.

10. Vida na comunidade cristã é vida de serviço aos outros. Jesus foi o Servo de Deus, Aquele que "não veio para ser servido, mas para servir" (Mc 10.45). Na Sua vida, tal como nos mostram os Evangelhos,

---

246. Selwyn: "...o apóstolo está pensando na vida social comum das comunidades cristãs, onde os constantes encontros e a interação eram essenciais para preservar a coesão da igreja, e o seu testemunho distintivo. E ali os lares cristãos (uma vez que não havia templos) eram as unidades locais do culto cristão".

Ele demonstrou esse princípio, servindo ao Seu povo e aos Seus (como ilustrado em Jo 13.1-17). *Servi uns aos outros* é, assim, um chamado a sair de si mesmo e dos seus problemas, e se dedicar aos outros. É nessa exteriorização que está o fundamento da ética cristã, como vida de serviço aos outros "enquanto outros" (ou seja, não uma extensão de mim próprio, ou "outros" a quem eu comando ou manipulo, e coloco dentro do meu esquema). A palavra grega é *diakonuntes*, de onde vem diaconia, serviço. Aqui, ela tem um significado abrangente, incluindo todo tipo de serviço que se pode prestar a outros (em palavra e ação).

Essa diaconia é possível porque todos receberam *dons* com os quais podem servir aos outros. *Charisma* é o termo usualmente empregado no N.T. para se referir aos chamados "dons espirituais". São várias as definições e especificações deles (cf. 1 Co 12; Rm 12; Ef 4); trata-se de capacidades que Deus concede a todos os cristãos (associadas à habitação do Espírito Santo neles, 1 Co 12.7) para o serviço dentro do contexto da comunidade cristã. Podem se tratar de talentos naturais que recebem um novo impulso e uma nova orientação pela ação do Espírito, ou de capacitações originais, concedidas ao crente para que com elas sirva aos outros. Esta questão dos dons às vezes tem causado polêmicas entre os cristãos. Nunca devemos perder de vista que são dados soberanamente pelo Espírito Santo, e que sua função é servir (nada mais que isso; usá-los para autopromoção é absolutamente contrário à sua natureza, sendo uma atitude exemplarmente repreendida em At 8.18-24).

Importante é também que *cada um* dos crentes *recebeu* um dom, o que, de saída, nivela a todos, e torna todos igualmente importantes uns para os outros. *Cada um* deve colocar o dom que tem a serviço de todos, porque, ao receberem dons, os cristãos se tornam *despenseiros da graça de Deus*. A *charis* (graça) é a fonte dos *charisma* (dons, carismas). Quem os recebe, recebe graça de Deus, e os recebe por causa da graça de Deus que lhes concedeu o Espírito Santo. Ter um dom espiritual, então, é ter um "depósito de graça", que deve extravasar (porque graça é para ser doada). *Despenseiros* é *oikonomoi*, um termo técnico referente ao mordomo, o administrador da casa (lembrando que "casa" é a *oikos* do mundo da época, uma instituição social fundamental, a "comunidade doméstica" que incluía família e trabalhadores, bem como os hóspedes). O *oikonomos* era o encarregado de atender as necessidades de todos, administrando os bens nessa direção. É uma bela figura para o papel dos cristãos na igreja (e note-se que *todos* o são). Todos na "casa de Deus" têm necessidade de "graça", e todos são chamados a suprir essa necessidade mutuamente. E não devemos espiritualizar em demasia a questão, pois essas necessidades muitas vezes serão bem materiais e rotineiras. E o

chamado ainda é para ser *bons* despenseiros, estando implícito que se pode não ser um bom administrador da graça de Deus. Vem a propósito aqui a parábola do bom e do mau *oikonomos* (mordomo), de Lc 12.42-48 (especialmente pelo contexto escatológico).

A *graça de Deus*, por fim, é *multiforme*. Visualmente, isso seria como um cristal que reflete a luz em vários matizes e uma sempre nova e surpreendente combinação de cores e tons. Esse conceito é importante e tem sido desprezado na prática, muitas vezes, pelos cristãos. Está subentendido que a questão dos dons é sempre dinâmica. Não podemos deduzir uma lista fixa de dons a partir das passagens do N.T. que falam sobre o assunto, e mantê-los a todo custo como os únicos dons espirituais. Deus dá os dons de modo multiforme, de acordo com as características locais e as necessidades do momento. Quando a situação muda, quando novos quadros se apresentam, Ele dará os dons de forma apropriada à nova realidade, sempre nos surpreendendo com o Seu agir. *Multiforme* também significa, para um mundo dividido como o nosso em culturas e características regionais bastante diferenciadas, que o Espírito leva em conta essa diversificação e trabalha dentro dela. Indispensável nas relações entre os cristãos (também a nível internacional) é a eliminação de todo resquício de prepotência e espírito de julgamento, e a disposição ao amor e ao serviço ao outro *como outro* (respeitando-o e valorizando-o naquilo em que é diferente de mim ou de nós).

11. Na comunidade cristã, esta graça de Deus (ou a ausência dela) revela-se também na forma como a comunidade é organizada. Todos receberam dons; portanto, todos participam de uma forma ou outra. Não há maiores ou melhores entre os cristãos, todos *receberam* de Deus o que possuem, e isso nivela a todos de forma irrevogável. A distinção entre os dons é funcional, e não de classe (a sociedade cristã é sem classes, Gl 3.28). 1 Pedro apresenta uma divisão muito simples entre os dons. Basicamente há dois tipos de dons, que correspondem às duas formas básicas em que o evangelho de Cristo é divulgado: em palavra e em ação.

Se alguém fala inclui, assim, todos os tipos de ministério na igreja que primam pela comunicação da graça de Deus *em palavra* (pregação missionária, pregação pastoral, ensino, etc.; hoje teríamos de incluir a palavra escrita, a literatura). A estes a exortação é que *fale de acordo com os oráculos de Deus*. A expressão grega é bem breve, e por isso está sujeita a várias leituras. *Hōs logia theu* dá, então, o sentido literal "se alguém fala, como palavra de Deus". O sentido é bem preservada na nossa versão ARA. Quem falar na comunidade cristã, deve fazê-lo em acordo com o falar de Deus. O termo *logia* está se referindo, provavelmente, de

forma bem ampla à palavra de Deus (nas Escrituras do A.T., na pregação de Jesus e dos apóstolos, nas mensagens dos profetas nas congregações cristãs). A Bíblia tem, na igreja cristã, justamente essa função de ser "cânon", regra e critério para o falar de todos os cristãos. Deus falou, e o nosso falar deve se guiar pelo dEle. Naturalmente, o nosso falar terá suas formas próprias de expressão (um apego legalista à "linguagem de Canaã", a linguagem das traduções da Bíblia em português, não seria muito bíblico). Dentro da nossa realidade e situação concreta, o nosso falar será nosso, sem dúvida, mas a partir da inspiração e do critério que representa o falar de Deus (por ele também deverá ser julgado o nosso falar). Isto se aplica à pregação nas igrejas, aos estudos bíblicos comunitários e em grupos, à pregação evangelística nos estádios e na televisão; aplica-se também ao labor teológico dos que a isso são chamados dentro da igreja, pois teologia é pensar e expressar o falar de Deus para dentro de uma nova geração, dentro de um novo contexto sócio-cultural e político, dentro de uma nova configuração psico-cultural representada por cada uma das partes da multiforme igreja de Deus; sendo assim a pregação e a teologia tarefas que perpetuamente se renovam, para poderem ser fiéis tanto ao falar de Deus como ao mundo em que este falar de Deus deve ser anunciado e vivido.

Se alguém serve dá aqui um sentido um pouco mais restrito de *diakonein* do que no versículo anterior (onde ele resumia todo o ministério cristão). Aqui, a palavra designa os dons considerados como propriamente "de serviço", e que já na época podiam ser os mais diversos (exemplos teríamos em Rm 12.8, "o que contribui", "o que preside", "quem exerce misericórdia"). Pode se incluir aqui tudo que a comunidade necessitar para a sua organização, para o seu culto, todos aqueles pequenos itens técnicos que tantas vezes são simplesmente "pressupostos", sem que se dê conta de que foram feitos por alguém (talvez com mais amor do que os serviços que mais aparecem), e sem que, talvez, sejam valorizados adequadamente. O versículo também não exclui (e não vemos razões por que excluir) o serviço prestado para fora da comunidade cristã, onde de muitas maneiras os cristãos podem dar eloqüente testemunho de sua fé, simplesmente servindo aos outros (cf. 3.1, sobre o testemunho de mulheres aos maridos não-crentes). O fator determinante nesse serviço parece ser a "necessidade" concreta e imediata (cf. At 2.45, "à medida que alguém tinha necessidade"), especialmente as necessidades materiais (que é o assunto de que se fala no texto mencionado de Atos; várias vezes no N.T. *diakonia* refere-se a uma coleta em dinheiro que se levantava na igreja para as igrejas e os cristãos mais pobres cf. 2 Co 8.4,20; 9.1,12).

A mesma divisão simples do trabalho na comunidade cristã encon-

tramos também em At 6.1-7, onde os serviços são divididos em "serviço da palavra" e "serviço das mesas" (a distribuição de pão entre os pobres da comunidade). E não há primazia de uns sobre outros; porquanto os que se dedicam à palavra são fundamentais para a igreja, ela também não subsistiria sem estes outros, que igualmente devem ser "cheios do Espírito e de sabedoria" (At 6.3). Também as igrejas de hoje são chamadas a observar este duplo ministério cristão, dando o devido valor ao serviço da palavra, mas não permitindo que ele faça com que o serviço do amor seja negligenciado. Pelo contrário, um ministério da palavra que seja realmente "de acordo com os oráculos de Deus" vai saber privilegiar o serviço de amor como forma eloqüente de presença cristã no mundo, tal como foi a presença serviçal do Senhor da igreja em meio aos pobres deste mundo. Principalmente em realidades sofridas como as do Brasil e do Terceiro Mundo em geral, a presença cristã dessa forma é fundamental.

Quem serve, faça-o na força que Deus supre. O termo *ischyos* (força) na maioria das vezes significa "força física", evidenciando que os serviços são trabalhos que se realizam em prol dos outros, coisas talvez bem "mundanas" e do dia-a-dia, que os cristãos talvez não saibam valorizar direito como dons concedidos pelo Espírito de Deus. Aos cansados neste serviço, fica a lembrança de que *Deus supre* as forças necessárias para ele. Por isso, ele deve ser feito de tal modo que Deus seja glorificado através dele (cf. 2.12, "observando as vossas obras, glorifiquem a Deus; Mt 5.16); ou seja, é importante a humildade daquele que serve, de não atrair para si uma glória que é de Deus, doador da graça e das forças (de todas as dádivas que nos dão e sustentam a vida no corpo). *Em todas as cousas* se refere ao todo do ministério cristão: que tanto no serviço da palavra como no serviço de amor seja Deus glorificado. Como costumamos ver glória a Deus mais na pregação da palavra do que no serviço, não custa insistir em que todos os pequenos trabalhos de amor do cristão em prol dos outros glorificam a Deus, sendo dignos de que a eles nos dediquemos. Cl 3.17 oferece um bom comentário neste ponto.

A *glória* vai a Deus *por meio de Jesus Cristo*, sendo importante que atentemos devidamente para essa mediação, tanto em termos do pensamento e das intenções da pessoa que serve, como em termos de que haja algum tipo de reconhecimento final de que Jesus Cristo está presente no serviço cristão (embora, quanto a isso, Mt 25.31-46). *A quem*

pertence a glória e o domínio pelos séculos dos séculos[247] pode se referir tanto a Deus como a Jesus Cristo. Na verdade, nem parece conveniente tomá-lOs separadamente. A glória e o domínio que pertencem a Deus foram concedidos a Jesus Cristo na Sua ascensão (3.22; Ap 11.15), sendo uma glória que Ele já tinha antes mesmo de vir ao mundo (Jo 17.5). *Amēn* é tanto uma expressão de reconhecimento ("realmente é assim"; cf. o "em verdade, em verdade" de Jesus, Jo 3.5,11, etc.) como de desejo piedoso ("assim seja", não tanto de que "seja" na realidade de Deus, onde já é, mas de que seja reconhecido neste mundo como tal).[248]

7. OS SOFRIMENTOS DO PRESENTE E O QUE ELES SIGNIFICAM (4.12-19)

Neste ponto, há uma visível mudança de direção no pensamento.[249] Tendo assegurado os meios pelos quais os crentes podem buscar forças e amparo, acolhida e ajuda, dentro de uma comunidade cristã unida na força do evangelho, o autor volta-se agora para problemas que eles estão enfrentando no seu dia-a-dia. Devidamente interpretados, estes problemas revelam que os dias estão contados para a manifestação final de Jesus Cristo. De certa forma, eles já são as primeiras evidências de que o

---

247. Muitos têm visto a colocação de uma doxologia neste ponto da carta como indicando que aqui termina a primeira carta que o autor escreveu, à qual depois se acrescentou outra (4.12ss), já tendo em mente uma nova situação. No entanto, perde-se de vista o fato de que quase nunca, no NT, as doxologias estão no fim de uma carta ou livro (isso só ocorre em três casos entre dezesseis: Jd 25, 2 Pe 3.18 e Rm 16.27). Dentro de 1 Pe mesmo temos outro caso, em 5.11, que também não termina a carta (embora tanto lá como aqui elas marquem um importante ponto de transição no pensamento do autor).
248. Sobre 1 Pe 4.7-11, a preparação homilética de Ervino Schmidt, *PL* 5 (1980), pp. 120-25.
249. Como já vimos, muitos interpretam a passagem de 4.11 a 4.12 como sendo a de uma situação completamente nova, em que a perseguição oficial já tenha começado (não se tratando mais de mera possibilidade, como na parte anterior da carta). Seria uma nova carta, acrescentada à primeira e mais tarde unida definitivamente a ela pelas igrejas que as receberam (ou pelo próprio autor). Mas a coisa toda pode ser interpretada de forma bem diferente. Goppelt observa que "a diferença para com o que foi dito até aqui na carta consiste exatamente não em uma nova situação pressuposta, mas em novos aspectos da interpretação do sofrimento" (p. 294). E mais: "até aqui se falou antes de tudo em termos de princípios; agora, o que o autor diz se torna mais concreto, e dirigido de forma direta à situação dos leitores" (p. 295).

grande julgamento de Deus já começou, quando toda a história e toda a humanidade será julgada pelo Criador (4.19) e Juiz (1.17). A vida que vivemos no presente deve ser sempre vista sob este prisma, e assim as decisões que tomamos e a conduta que levamos.

Nessa vida presente dos leitores, destacam-se os sofrimentos pelos quais estão passando, por causa da incompreensão e da oposição que enfrentam da parte de não-cristãos. Tratam-se de provas à sua fé, os últimos ataques concentrados das forças do mal (cf. 5.8.9) sobre toda a igreja de Deus. Devem resistir firmes, contando uns com os outros e prestando solidariedade fraterna mútua, com os olhos fitos na glória que os espera na revelação da glória de Cristo. Esta mesma pressão sobre ele é indício mais que certo de que agora essa revelação de Cristo não demora e, por isso, eles podem experimentar ja, antecipadamente, mesmo em meio a sofrimentos, aquela alegria transcendental do mundo novo que virá depois (cf. 2 Pe 3.13).

12. A expressão *amados*, nas duas vezes em que é usada em 1 Pedro (cf. 2.11), indica uma mudança no rumo do pensamento e a introdução de um assunto de especial importância na situação dos leitores. É a expressão de um coração pastoral e de um vínculo significativo a ligar todos os cristãos de um modo que escapa à inteligência. No meio deles está surgindo um *fogo ardente* (BJ: "incêndio"), que textos paralelos da época nos permitem ver como uma figura de perseguição e sofrimento. Não se sabe ao certo, em termos históricos, a que exatamente o autor está se referindo, mas certo é que se tratam de conseqüências da oposição que a eles devotam pessoas e grupos dentro da sociedade em que vivem. O *fogo* é um símbolo tanto para o julgamento como para a purificação, e aqui as duas coisas estão em vista. As hostilidades que os cristãos estão enfrentando são comparadas a um fogo que surge e se alastra no meio deles, *destinado a provar-vos*. O mesmo termo se acha em 1.6 ("várias provações"), sendo que o que lá era dito em princípio ("se necessário") aqui é dito de um fato concreto, "surge no meio de vós". Os leitores são assim lembrados do princípio antes exposto de que as tribulações que enfrentam são para "confirmar o valor da sua fé" (1.7).

Eles não devem *estranhar* isso, *como se alguma cousa extraordinária estivesse acontecendo* (o gr. repete duas palavras da mesma raiz, "não estranheis como se alguma coisa estranha estivesse acontecendo"). A história do povo de Deus (tal como exemplificada em Hb 11) demonstra que a perseguição já é uma coisa de se esperar, e os evangelistas cristãos certamente advertiram os seus convertidos de que assim seria também com eles (cf. At 14:22). O próprio fato de se falar nisso aqui pode ser

uma evidência de que a maior parte dos leitores é de origem não-judaica; os judeus, por sua própria história, já estavam mais acostumados a perseguições e sofrimentos (e já tinham todo um suporte teológico para enfrentá-las), ao passo que os cristãos de origem gentílica podiam às vezes não saber bem o que fazer dentro de tais situações. Por natureza, eles seriam mais acostumados a viver integrados numa sociedade panteísta e sincrética, e não teriam estrutura para suportar o desprezo e a marginalização (muitas vezes com violência) que vinham, freqüentemente, a partir da sua adesão de fé a Jesus Cristo e ao grupo cristão local. Por isso, nós hoje, que também vivemos assim, não estranhamos que eles se supreendessem com o que lhes estava acontecendo. E a promessa do evangelho, de vida e dias felizes (3.10)? Qual era, então, a vantagem de se tornar cristão? O autor teve sensibilidade para perceber isso, e as suas palavras certamente devem ter ajudado muitos deles a entender melhor o porquê da sua situação, e a reagir positivamente diante dela.

13. O fato de eles passarem por estas dificuldades (já interpretadas como "provações") não deve levá-los à amargura ou à revolta, nem a um senso de estranheza. *Pelo contrário, alegrai-vos.* Isto soa como paradoxal; na verdade, muitas coisas no cristianismo soam paradoxais para a "mente natural" (1 Co 2.10-16); sim, e mais: "escândalo" para uns, "loucura" para outros (1 Co 1.23). Quem, no entanto, aceita o pacote como um todo, pode ter ocasião de verificar que muitas coisas são vistas de maneira diferente quanda analisadas "com a mente de Cristo" (1 Co 2.16). A verdade é que, por trás de coisas que não compreendemos e não conseguimos harmonizar na nossa cabeça, pode haver uma lógica que escapa à nossa presente capacidade de compreensão. E assim é que o *alegrai-vos*, aqui, não vem sozinho, mas acompanhado de um arrazoado que permitirá aos leitores compreendê-lo melhor: *na medida em que sois coparticipantes dos sofrimentos de Cristo.* Para os *sofrimentos* (*tois pathēmasin*) de Cristo, ver 2.21-25, onde eles também são descritos como paradigmáticos para os cristãos. *Sois participantes* é *koinonéite*, de *koinonia* (comunhão). A comunhão dos crentes com Cristo vai até ao ponto de sofrerem as mesmas coisas (cf Fp 3:10, "a comunhão dos seus sofrimentos") que também Ele sofreu injustamente, participando com Ele de um mesmo destino comum (*koinôs*). Ora, esse destino comum com Cristo pode levar a sofrimento e até morte, num primeiro estágio. Num estágio posterior, contudo, traz a garantia de também participar da Sua *glória.* Essa seqüência sofrimento-glória aparece várias vezes em 1 Pedro, e é fundamental na mensagem da carta (cf. 1.11: "os sofrimentos referentes a Cristo, e as glórias que os seguiriam"; 3.18,22: "Cristo sofreu ... depois

de ir ao céu está à destra de Deus"; 5.1: "testemunha dos sofrimentos, co-participante da glória"). Paulo também a expressa em Rm 8.17: "se com ele sofremos, para que também com ele sejamos glorificados", e acrescenta a sua certeza: "tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não são para comparar com a glória por vir a ser revelada (Rm 8.18).

É justamente esta certeza, de que os sofrimentos são um indício da comunhão com Cristo no Seu destino, que traz a alegria jubilosa de que aqui se fala (a despeito da dor do sofrimento). *Para que também na revelação de sua glória vos alegreis exultando.* Sobre a *glória* atual de Cristo, além dos textos acima mencionados, ver 1.21 ("Deus, que o ressuscitou e lhe deu glória") e 4.11 ("Jesus Cristo, a quem pertence a glória"). A sua *revelação* (*apokalypsis*) futura é assunto várias vezes em 1 Pedro (1.7,13; implicitamente em 1.5, 5.1). Aqui, as duas coisas são combinadas: a Sua revelação futura será a revelação da sua glória. Nesta, certamente, haverá *alegre exultação* (uma combinação de dois termos que expressam alegria e júbilo) por parte dos cristãos, pois tal como são co-participantes agora dos sofrimentos de Cristo, também serão co-participantes da Sua glória que há de ser revelada (5.1). Assim, essa exultação jubilosa daquele grande momento, e dos momentos que o seguirão, já começa agora, pela certeza (atestada pelo fato do sofrimento, que a confirma) de finalmente participar dela. Esta alegre certeza permite ver os sofrimentos numa outra perspectiva, que faz com que os cristãos possam se alegrar na medida em que vão sofrendo pela fé cristã.

14. *Se, pelo nome de Cristo, sois injuriados.* A palavra gr. *oneidizein* (injuriar) parece se aplicar mais a ofensas morais do que propriamente danos físicos. Isso está de acordo com a impressão geral que temos tido até aqui de que os problemas que os cristãos da Ásia Menor estavam enfrentando se deviam, em boa parte, ao fato de levarem uma vida marcadamente diferente dos outros ao redor deles, o que a estes vizinhos causava estranheza (4.4) que iria se expressar, por último, em difamações, ofensas e acusações. Naturalmente a violência não está excluída, pois sempre pode resultar de situações como essa; mas parece não ser a tônica. Os motivos da hostilidade estão claros: *pelo nome de Cristo*, isto é, pelo fato de serem cristãos. Ser identificado com o *nome* de alguém era ser identificado com a própria pessoa, e o nome de Cristo é uma identificação preciosíssima para os cristãos (cf. At 4.12; At 4.30, "curas, sinais e prodígios por intermédio do nome de Jesus"; At 5.41, "regozijando-se por terem sido considerados dignos de sofrer afrontas por esse nome"; Ap 2.13, "conservas o meu nome").

Mais uma vez se expressa o paradoxo da alegria em meio ao sofrimento, aqui levado ainda um estágio adiante: *bem-aventurados sois!* Já em 3.14, quem sofre por causa da justiça é declarado bem-aventurado, ecoando um conhecido dito de Jesus (Mt 5.11,12). O termo indica a felicidade maior a que alguém pode aspirar, que inclui mas ultrapassa os nossos conceitos normais de felicidade (e em vários aspectos o contradiz). Aqui, essa expressão funciona quase como um cumprimento, certamente de grande valor. Por que são bem-aventurados? *Porque sobre vós repousa o Espírito da glória e de Deus.* Era uma tradição judaica que o Espírito Santo descia sobre determinadas pessoas em circunstâncias especialmente importantes, e "repousava sobre eles" (sendo que isso resultava em maior poder para fazer determinadas coisas). Cf. Mc 1.10; At 2.1-4 (especialmente o v. 3). Jesus havia dito que os Seus seguidores seriam perseguidos, e que os arrastariam aos tribunais (Mt 10.17,18); mas, não tinham de ficar ansiosos quanto a isso, pois o Espírito Santo os capacitaria de modo especial nessas horas (Mt 10.19,20). Assim também o nosso texto pode funcionar como uma promessa, de que o Espírito de Deus os assistirá nas tribulações. E a bem-aventurança é decorrência disso: se alguém é bem-aventurado, certamente é aquele que assim conta com a presença do Espírito de Deus em sua vida. Digno de nota é o tempo presente do verbo.

O Espírito da glória e de Deus é uma expressão um pouco fora do usual, e da forma como se apresenta em grego pode dar margem a leituras um pouco diferentes, embora o sentido geral não mude. A BJ e a IBB traduzem da melhor maneira: "o Espírito de glória, o Espírito de Deus", pois se de um lado o texto diferencia as duas, de outro lado as identifica. É o mesmo Espírito descrito de duas maneiras. Ou melhor, fala-se no *Espírito da glória* porque a *glória* é um assunto central no contexto imediato (quem tem o Espírito da glória, certamente participará desta quando for revelada, 4.13). E logo se esclarece que este é o Espírito Santo, *o Espírito de Deus* que eles receberam quando creram em Cristo (1.2).[250] O Espírito Santo, assim, faz com que eles tenham, agora, experiência dessa glória futura que aguardam. Ele os introduz no tempo escatológico, trazendo uma antecipação das bênçãos da nova era.

---

250. Um grupo de manuscritos gregos traz o acréscimo de uma frase aqui: "o Espírito da glória e de Deus, que sobre vós repousa... que por eles é blasfemado, por vós, porém, glorificado".

15. Mas, como já fora dito em 2.20, nem todo sofrimento atrai essa bênção. Muita gente, e mesmo muitos cristãos, sofrem por motivos justificáveis. De novo temos aqui a noção de uma consciência geral de bem e mal que move a sociedade. Nela o mal é punido, cf. 2.14. E assim, se algum cristão for apanhado *como assassino, ou ladrão, ou malfeitor, ou como quem se intromete nos negócios de outrem,* o seu sofrimento será um castigo pelo mal que fez.

Não está bem claro se o autor pensa realmente na possibilidade de um cristão fazer tais coisas, mas não deveríamos de antemão excluir tal possibilidade. *Assassino* é *fonéus*, o homicida. Num tempo de agitação social como era aquele em que os leitores estavam vivendo, parece menos remoto que alguém venha a matar por motivos que considere justificáveis. Se a sua casa é atacada por turbas hostis, seus bens espoliados, esposa e filhos maltratados, uma reação violenta pode ocorrer, sem que a pessoa chegue a se dar conta do que faz. Ou pode-se pensar, por exemplo, no movimento zelote na Palestina, que, mesmo um pouco distante da Ásia Menor, devia ter seus admiradores entre os judeus lá (não devemos nos esquecer de que o movimento tinha também um fundamento religioso). Era um movimento de guerrilha que visava tornar a Palestina independente dos romanos. Se analisarmos mais detidamente as causas e a situação da época, não chega a ser impossível pensar que os cristãos pudessem se sentir atraídos por este movimento, e até questionar a validade absoluta do ensino cristão da não-violência. Isso tudo fica como possibilidade, pois o certo é que Pedro de forma alguma está recomendando isso; como fica claro pelo *nenhum de vós. Ladrão* é o *kleptēs*, e se alguém chegasse um dia a estar na situação de milhões de pobres neste Brasil e em outros países mais pobres, perceberia que não é tão difícil chegar a este ponto em defesa da sobrevivência e da sobrevivência da família. Como temos visto, havia muitos pobres entre os cristãos na Ásia Menor (provavelmente a maioria), e como cristãos talvez sofressem ainda mais restrições econômicas e de trabalho do que as que naturalmente já enfrentavam.

Pode ser também que o autor tivesse dado esses dois primeiros apenas como exemplos, sendo que o terceiro item, que vem agora, já apareceu antes na carta (e certamente é contado como possibilidade de estar acontecendo). *Malfeitor* é o *kakopoios* (2.12, 14; 3.12), sempre entendido como aquele que não pratica o bem comum na sociedade, mas aquilo que vai contra ela. O grande chamado aos cristãos em 1 Pedro é de evitar toda forma de mal, e serem zelosos na prática do bem (3.13). *Ou como quem se intromete em negócio de outrem* é tradução de um termo grego, *allotriepískopos*, usado só aqui no N.T., e do qual não se tem notí-

cia em outros textos da época. Enquanto a tradução é clara, o significado não o é tanto assim. Pode ser um cristão que sofre por estar se envolvendo em coisas em que não deveria se envolver, ou simplesmente um bisbilhoteiro e fofoqueiro. A BJ traduz o termo por "delator", e o significado então estaria mais para alguém que procura bajular (talvez com as autoridades, ou pessoas de poder), quem sabe para não sofrer perseguições, delatando alguns "radicais" perturbadores da "ordem", pensando-se numa situação de convulsão e radicalização social, onde também os cristãos inevitavelmente estariam envolvidos. Mas é improvável que o termo tenha um sentido tão específico aqui.[251]

Algo comum aos quatro termos que aqui aparecem é que parece se tratar de acusações sustentáveis judicialmente, ou seja, são acusações por crimes reconhecidos como tais na sociedade. Dos três primeiros, isso é fácil de perceber, e o quarto deve então também ter esse sentido. Talvez pudéssemos pensar em situações como as descritas em At 16.16-24, onde Paulo e Silas foram presos por acusações de se meter nos negócios de outros e prejudicá-los (ainda mais sendo estrangeiros). Ou At 19.23ss., na questão de Éfeso, da qual já pudemos falar, onde os cristãos são acusados de prejudicar os negócios de honrados comerciantes locais. De qualquer maneira, Pedro está recomendando que nenhum cristão seja acusado disso por motivos justificáveis. Os casos agora citados estariam entre os que aqui são "sofrimento pelo nome de Cristo", e por isso também Paulo e Silas podiam cantar e dar louvores a Deus na prisão (At 16.25).

16. *Se sofrer como cristão*, então, é a contraposição ao v. 15, retomando o tema do 14. *Cristão* foi primeiramente um termo mais ou menos pejorativo aplicado aos crentes em Cristo pelos de fora. Gradualmente foi perdendo essa conotação, e sendo um termo de uso corrente por todos. Aqui fica claro que só o fato de alguém ser cristão já o expunha a ser hostilizado de uma ou de outra forma, embora não precisemos pensar numa perseguição sistemática e oficial contra eles. Em 5.9 é dito que isso não era assim só lá na Ásia Menor. *Não se envergonhe disso* parece indi-

---

251. O mesmo se aplica à proposta de Reicke, de que o termo deva ser interpretado como "depositário de bens (créditos) estrangeiros". Seria a pessoa que os romanos chamavam de *sequēster*, que recebia propinas de estrangeiros para ajudá-los a obter aquilo que pretendiam. Numa situação de carência financeira, como a que os cristãos poderiam estar passando, isso seria uma tentação compreensível. Mas é muito difícil que seja este o caso aqui em 1 Pe.

car que alguma espécie de "vergonha pública" podia estar presente no trato dedicado aos cristãos. E isso realmente é um problema; ninguém gosta de ser envergonhado. Poderia até ser o caso de próprios cristãos não compreenderem bem a questão, pois é sabido que as igrejas são conservadoras por natureza em questões de leis e ordem pública. De repente, algum cristão é acusado em juízo ou encarcerado, e logo há os que reagem escandalizados, pensando no íntimo (e talvez falando abertamente) que "devem ter feito algo errado", senão isso não lhes aconteceria. Contudo, se o que levou a isso foi o fato de a pessoa ser cristã e defender os princípios de justiça para os quais agora vive (2.24), ela pode ficar com a consciência tranqüila, não tendo do que se envergonhar. *Antes glorifique a Deus com esse nome.* O *nome* parece ser aqui o nome de cristão, do qual se vinha falando. *Glorificar a Deus* lembra uma expressão usada por Jesus na noite anterior ao Seu julgamento e execução, quando orou a Deus: "glorifica a teuF ilho, para que o Filho te glorifique a ti" (Jo 17.1), certamente pensando na forma como seria morto, e que nisso glorificaria a Deus; cf. também o que é dito de Pedro em Jo 21.19: "com que gênero de morte Pedro havia de glorificar a Deus".

17. O sofrer como cristão, e o glorificar a Deus com isso (sendo "fiel até a morte", Ap 2.10), todas essas provações que os crentes estão enfrentando, esse "fogo" que começa a se alastrar no meio deles, são sinais claros de que o juízo de Deus está começando, o julgamento final da história e da humanidade.[252] *A ocasião* é *kairos*, que, como já vimos em 1.5 e 1.11, indica o tempo numa perspectiva de momentos especiais ou críticos para determinada coisa. Aqui, é o *kairos* do julgamento de Deus que está se iniciando. Esse juízo final é, assim, descrito não como um evento único mas como um período de tempo em que Deus estará julgando a humanidade. As forças do mal do mundo angélico já foram julgadas, como vimos em 3.19,20. O julgamento de "vivos e mortos" (toda a humanidade 4.5) está começando.[253] Há uma tradição, que vem do A.T.,

---

252. E, como observa Barth, se os cristãos reconhecerem que os sofrimentos que estão passando "são parte das fases finais do plano de Deus, terão um significado divino, e o cristão não ficará confuso, nem será surpreendido, nem enfraquecerá na fé".
253. "Antes do irromper do reino de Deus, com a graça e bem-aventurança que o acompanham, vem a revelação do juízo de Deus sobre a maldade humana. Primeiro vem o difícil, depois o livramento (salvação). Primeiro serão derramadas sobre a terra, como o expressa João, as taças da ira de Deus; então virá a festa de Deus, as bodas do Cordeiro" (Schlatter: 1921).

segundo a qual o juízo começará com o povo de Deus, que é o primeiro a ser julgado (Ez 9.6; Jr 25.29; Ml 3.1-5). Assim também aqui ele começa pela *casa de Deus*, a *oikos tu theu* (o termo *oikos*, como já temos visto, é significativo em 1 Pedro). O *juízo* é *to krima*, e quando usado assim, absolutamente, isso só pode significar o juízo final, do qual há uma longa tradição bíblica a respeito. Com isso, a imagem do fogo de 4.12 ganha uma nova luz, uma vez que o fogo é associado ao juízo.

Em Jo 5.24, onde se diz que "aquele que crê, não entra em juízo", o sentido é de "não é condenado"; o fato de que todos (inclusive os cristãos) passarão pelo juízo é tema comum em toda a Bíblia (cf. 4.5; 2 Co 5.10; Mt 25.31-46; Ap 20.11-15). Distinções entre vários julgamentos diferentes que componham um complexo designado "juízo final" não estão em vista aqui, só um processo que se inicia pelo povo de Deus (e já na situação que vivem no presente) e que gradualmente vai se intensificando, até o julgamento final de toda a humanidade.[254] De novo, o autor afirma que *primeiro vem por nós*, mais para contrastar com o julgamento dos não-crentes (o qual já se previu em 4.5), *os que não obedecem ao evangelho de Deus* (cf. 28). Poderia estar em vista aqui um grupo especial de pessoas, aquelas que decididamente se opõem ao evangelho e aos cristãos; mas provavelmente significa todos os não-cristãos (conforme a alternância entre "descrentes" e "desobedientes", em 2.7,8). Para estes, as perspectivas não são nada boas, e o autor se admira do que pode chegar a acontecer no *fim* deles (aqui o termo *telos* é usado como "resultado final da vida", "o que resultará deles?").

18. *Se é com dificuldade que o justo será salvo* significa mais ou menos "não é fácil ser salvo", nem para o justo. O versículo todo é citação de Pv 11.31, na linguagem da Bíblia grega. Trata-se de um provérbio solto, sem ligações maiores com o contexto em que se encontra originalmente. Ele é uma expressão de sabedoria popular que reflete também o ensino de Jesus a respeito desse assunto (cf. Mt 7.14, por exemplo: "estreita é a porta ..."); tanto que os próprios discípulos lhe perguntaram um

---

254. A necessidade do juízo, e o aumento da sua intensidade (severidade), à medida que vai chegando ao seu ponto máximo, são bem expressos por Goppelt, em relação à atitude dos crentes diante do sofrimento que já representa este juízo para eles: "quem se esquivasse ao fardo agora, só teria a esperar coisa mais pesada mais adiante. Quem agora abrir mão da existência escatológica (= nova vida dos cristãos), para se livrar do conflito, será apanhado pelas incomparavelmente maiores calamidades do fim próximo".

dia: "mas se é assim, quem pode ser salvo?" (Mt 19.25). A resposta de Jesus dá a chave: "para Deus tudo é possível". No contexto aqui, Pedro parece estar aludindo às possibilidades de o crente se desviar da fé antes do fim (talvez realçado pelas perseguições que enfrentam, e que tentam a muitos no sentido de abandonarem a fé). O provérbio citado fala do justo (*dikaios*) e do "ímpio e pecador" (*asebes kai hamartōlos*), que são assim as duas classes de pessoas concebíveis na divisão da humanidade, aos olhos de Deus. O *justo* é o cristão, naturalmente, (2.24; 3.12); os outros são, então, os não-cristãos, que na linguagem do A.T. são *ímpios*, porque não reverenciam a Deus, e *pecadores*, porque não ligam para a Sua vontade revelada. *Onde vai comparecer* é uma pergunta retórica, descrevendo o ato de comparecer diante do juiz no tribunal. Como já vimos mais acima, Ap 6.15-17 pinta com cores vivas a reticência deles em comparecer diante de Deus para o julgamento.

19. *Por isso também* introduz uma espécie de conclusão a todo esse parágrafo da carta, reforçando a sua mensagem principal. *Os que sofrem segundo a vontade de Deus* reflete a convicção de que, aconteça aos cristãos o mal que lhes acontecer, isso não está fora dos desígnios de Deus. Não precisamos pensar que o sofrimento deles é da vontade de Deus, mas sim que é um sofrimento *por causa* da Sua vontade, em conformidade com a opção feita por viver de acordo com a vontade divina.

Estes devem *encomendar as suas almas ao fiel Criador. Almas* (gr. *psychas*) é um termo que aparece várias vezes em 1 Pedro, sendo que o sentido mais usual é o próprio ser da pessoa; ou seja, encomendem a si próprios a Deus. Trata-se daquela parte do ser que de alguma forma sobrevive à morte, e que, no caso dos cristãos, "se revestirá de um novo corpo" quando da ressurreição (1 Co 15.42-44, 53). Poderíamos também traduzir por "encomendem as suas vidas a Deus". *Encomendem* é *paratithesthōsan* (apresentem, ofereçam, entreguem). A alusão a Deus como *Criador* neste contexto soa, a princípio, um pouco estranha; mas deve ter um propósito. O Juiz do mundo e da humanidade é também o seu Criador, e assim o ciclo se completa. Isso oferece tambem um critério pelo qual pelo menos parte do julgamento se realizará (por isso, inclui a todos, cristãos e não-cristãos, todas as criaturas). A BJ traz uma nota interessante: "Deus é fiel (1 Co 1.9) como Criador (Gn 1.1), o que implica em Sua onipotência e em Seu domínio sobre os acontecimentos. Os cristãos perseguidos podem apoiar, sobre este motivo (cf. Sl 31.6; Lc 23.46), a sua esperança inabalável". Isso introduz uma referência ao Deus criador em face à situação que os cristãos estavam vivendo naquele momento.

O acréscimo de *en agathopoiia* (*na prática do bem*; "dedicando-se

à prática do bem", BJ), no fim do parágrafo, relembra os crentes da sua vocação ética, a qual não devem perder de vista, mesmo face ao juízo final. Pelo contrário, ele é mais uma motivação para a prática do bem. Assim também a entrega das suas vidas a Deus, e a dependência que isso expressa, não se dão passivamente, mas na busca do bem e da justiça; nunca de forma resignada, ou até se alegrando com o fato de que o mundo vai de mal a pior. Afinal, poderíamos pensar: se o mundo vai mesmo ser destruído por Deus no julgamento (2 Pe 3.10-12), porque se esforçar por fazer o bem? De alguma maneira, o novo mundo de Deus (2 Pe 3.13) guarda alguma relação com o nosso mundo, e por isso todo o esforço pelo bem, pela paz (3.11) e pela justiça (2.24) tem valor permanente aos olhos do Criador.

8. EXORTAÇÕES FINAIS (5.1-11)

Depois das exortações de caráter geral, que encontramos dispersas no trecho de 3.13 – 4.19, voltam agora algumas exortações dirigidas especificamente a grupos dentro da comunidade cristã (tal como em 2.18 – 3.7). O tema dessa última parte continua o mesmo, as relações internas entre os cristãos, e como estas devem propiciar um ambiente de amor e de mútuo apoio, em contraposição às hostilidade dos de fora. A presença de Deus entre eles é assegurada, com toda a força que ela representa; força necessária para se poder reagir corretamente face ao mal que tenta assaltá-los.

8.1. *Aos presbíteros* (5.1-4)

Primeiramente, o autor se dirige ao grupo dos que lideram nas comunidades cristãs. Essa liderança deve ser encarada sempre como serviço (4.10) em humildade (5.5), especialmente da parte dos mais velhos, que são naturalmente modelos para os outros. Também nisso Jesus é o supremo modelo, na forma como Ele exerceu liderança.

1. Presbíteros são aqueles que exercem liderança na comunidade. Não sabemos ao certo como isso se dava. As comunidades cristãs primitivas não tinham uma forma fixa de organização. A palavra poderia significar aqui "anciãos" (IBB), como no judaísmo, em que a liderança da comunidade incidia sobre os mais velhos. Certamente as pessoas de mais idade e mais experiência são candidatas naturais à liderança, embora isso não seja uma regra (como é o caso de Timóteo, 1 Tm 4.12). Especial-

mente no caso do cristianismo, onde o começo da vida de fé é considerado um novo nascimento (1.3,23), o tempo de cristão e a experiência da fé também contam.

De qualquer forma, parece que as comunidades da Ásia Menor tinham os seus líderes instituídos (embora pouco saibamos também sobre o processo de escolha; At 14.23 diz que Paulo "promovia em cada igreja a eleição de presbíteros", o que pode significar que eles eram escolhidos pela própria comunidade). Também não sabemos se se tratava de uma ou mais pessoas por comunidade, embora as evidências se inclinem para um grupo de líderes em cada igreja local. A instituição social da *oikos* (comunidade doméstica) fazia com que os donos de casa (os *oiketes*, 2.18) fossem líderes naturais do grupo que se reunia nas suas casas, sendo assim uma extensão da liderança natural que já exerciam no dia-a-dia. Parece, contudo, que não havia regras, e que a organização das comunidades era bem mais solta do que geralmente acontece hoje.

Também o autor é presbítero: *eu, presbítero como eles* (gr. *sympresbyteros*, "co-presbítero"). Em 1.1, ele se apresenta como apóstolo, e certamente as duas coisas não se excluem. O *apóstolo* tem uma responsabilidade pela igreja universal, por todas as igrejas, ao passo que o *presbítero* tem uma responsabilidade mais restrita ao grupo local de cristãos. A identificação dos dois numa só pessoa faz com que estes dois aspectos sejam unidos, e criem uma interdependência entre as duas funções. Sendo Pedro um apóstolo muito conhecido, com certeza o fato de aqui se fazer um co-presbítero com eles os incentiva no exercício do seu ministério, e o aproxima mais deles.

Rogo é *parakalō*, um termo técnico para exortação entre os cristãos primitivos. Duas coisas o autor diz de si próprio, além do fato de ser também ele um presbítero; e as duas correspondem ao esquema que várias vezes aparece na carta, contrapondo sofrimento e glória (cf. 1.11, 3.18-22; 4.13). Em primeiro lugar, ele é *testemunha dos sofrimentos de Cristo*. A palavra *martys* (testemunha) pode significar duas coisas aqui: a) testemunha no sentido de alguém que esteve presente a um acontecimento, podendo assim testemunhar dele (uma testemunha ocular). No caso de Pedro, pode-se dizer que ele testemunhou, nesse sentido, a paixão histórica de Cristo, que é do que se fala aqui. b) testemunha no sentido de alguém que fala de uma coisa, que dá testemunho dela diante de outros (um mártir é alguém que morre pelo testemunho que dá); nesse sentido, o termo não implicaria em participação histórica no evento. O mais natural aqui parece ser que Pedro está dizendo que presenciou a paixão de Cristo, dando agora testemunho da forma como Ele sofreu e da reação que teve, que tanto impressiona (cf. a descrição em 2.21-25).

No contexto de 1 Pedro, isso parece trazer mais para perto dos leitores e tornar-lhes mais palpável a cena do seu Senhor sofrendo, como eles talvez também estejam.

Em segundo lugar, o autor é *co-participante da glória que há de ser revelada.* O modo como as duas frases são ligadas no grego é digno de nota: *ho kai* como que estabelece uma relação natural entre as duas coisas, o sofrimento e a glória do cristão (tal como foi com Cristo). *Participante* é *koinōnos*, o mesmo termo usado em 4.13, "sois co-participantes do sofrimento de Cristo", acrescentando também a repetição dele certeza de que quem participa de uma participará de outra. *Da glória que há de ser revelada* também lembra 4.13, e aqui tem provavelmente o objetivo de incentivar os leitores, pela afirmação convicta do autor de nela participar quando o momento chegar. No caso de Pedro, poderia também ser uma alusão à sua participação no evento da transfiguração de Jesus (Mc 9.2-8), quando essa glória foi revelada de forma antecipada àqueles que lá estavam e puderam presenciá-la (cf. 2 Pe 1.16-18). Este acontecimento deve ter marcado profundamente a Pedro, e fortalece aqui a fé dos leitores, por saberem que há gente entre nós que já pode ter uma visão antecipada dessa glória, que será em breve revelada a todos, o que a torna mais certa ainda. Por isso, a esperança deles é "viva" (1.3).

2. A partir de agora vem, então, a exortação que foi preparada no v. 1. *Pastoreai o rebanho de Deus que há entre vós.* O grupo dos "eleitos" (1.1), o "povo de Deus" (2.9,10), a "casa de Deus" (4.17) é agora chamado de *rebanho* (cf. Lc 12.32; At 20.28), apelando-se para a imagem do rebanho de ovelhas, que também na Ásia Menor era uma cena comum. O rebanho precisa ter aqueles que o dirigem, e assim também a comunidade cristã. Não devemos nos esquecer, contudo, de que a imagem não corresponde completamente à realidade: os pastores são pessoas como as outras, ao passo que as ovelhas são animais e os que as dirigem são pessoas. No grego, as duas palavras têm a mesma raiz, *poimnion* (rebanho) e *poimēn* (pastor). A ordem aos líderes é, então, *pastoreai*, guiai os outros, atendei-os pastoralmente (com o mesmo cuidado e dedicação de um pastor de ovelhas).[255] O exercício da liderança pode ser marcado

255. O texto grego de NA 26 acrescenta ainda o verbo *episkopuntes*, que não aparece em parte dos manuscritos antigos (não sendo considerado na versão de ARA). O sentido é "cuidando", "supervisionando" (cf. 2.25, onde é usado o substantivo da mesma raiz). Há, assim, uma correlação perfeita entre a descrição de Cristo em 2.25 (Pastor e Bispo) com as funções dos presbíteros aqui ("pastorear" e "bispar", supervisionar). Tanto BJ como a Bíblia Vozes lêem o texto incluindo essa palavra: "apascentai o rebanho...cuidando dele".

por intenções e motivos diferentes, de caso para caso. Alguns podem ser *constrangidos* , pressionados a aceitá-lo, o que não é bom quando tem como conseqüência que eles não o assumem de coração e a ele não se entregam verdadeiramente. Devem fazê-lo sempre *espontaneamente* (gr. *ekusiōs*, de livre vontade, de boa vontade). Assim é *como Deus quer* (gr. *kata theon*, que poderia significar também "da forma como Deus o faz"; mas o mais provável é que o sentido seja mesmo "de um modo que agrade a Deus", "que seja como Ele acha que deve ser").

Nem os presbíteros o devem ser *por sórdida ganância*, lit. "por lucro vergonhoso", isto é, ganho desonesto. Isto implica em que os presbíteros eram de alguma maneira remunerados para o exercício do cargo (cf. 1 Tm 5.17). Por outro lado, os fundos da comunidade deviam ser manuseados por eles, o que poderia dar lugar à tentação de se apropriarem indevidamente de bens a que não tinham direito. Se o caso é citado aqui, deviam acontecer coisas assim entre os primeiros cristãos (cf. as instruções aos diáconos em 1 Tm 3.8, "não cobiçosos de sórdida ganância"). *Mas de boa vontade* (gr. *prothymōs*, que é praticamente um sinônimo de *ekusiōs*; significa "com disposição" [a renúncias, se for preciso], "prontamente", "despojadamente") é o contraponto que, numa forma quase poética, descreve o verdadeiro caráter e as motivações do presbítero cristão. A tradução de BLH desta última parte do versículo é bem expressiva: "não façam seu trabalho para ganhar dinheiro, mas com o verdadeiro desejo de servir".

3. Há mais um terceiro par de características contrastantes acerca da liderança cristã, formalmente parecido com os outros dois. *Nem como dominadores dos que vos foram confiados* lembra as palavras de Jesus (Mc 10.42,43): "os que são considerados governadores dos povos, dominam sobre eles (a palavra gr. é a mesma), mas entre vós não é assim". A isto Ele acrescenta algumas palavras sobre o Seu próprio modo de liderar: "vim para servir" (Mc 10.45). Às vezes, os líderes cristãos têm a tendência a achar que os seus liderados são "ovelhinhas" com as quais se pode fazer qualquer coisa. Os membros das comunidades são aqui descritos como *tōn klērōn*, os que vos foram confiados (lit. "os que vos couberam por sorte", cf. BJ). A imagem agora é a da divisão de uma herança, das partes de um todo, entregues à responsabilidade de alguém ou de alguns. Certamente essas imagens não comunicam a impressão de um grupo passivo de cristãos comandados por alguém que executa todo o trabalho e toma todas as decisões (cf. 4.10,11 sobre os dons na comunidade). O que ocorre é que os presbíteros têm sob a sua responsabilidade a liderança de um grupo de cristãos, parte de toda a igreja universal, os

quais devem instruir e ajudar na caminhada do evangelho.

É apenas natural que os mais novos sigam o exemplo dos mais velhos, e que os líderes do grupo funcionem como modelos. Isso é assim em todo lugar, e não seria diferente entre os cristãos. Mas aqui há uma responsabilidade implícita: *tornando-vos modelos*, ou seja, eles devem viver de tal forma que a sua vida seja um *tipo* (esta é a palavra grega) do viver evangélico, tal como em 3.21 o episódio do dilúvio é *tipo* do batismo cristão (uma prefiguração dele). Os líderes cristãos devem expressar a nova vida do evangelho, de tal forma que o seu modo de viver leve os outros à realidade que "figuram", a da nova vida em Cristo, num modelo de serviço abnegado e amoroso, tal como é descrito em 2.21-25.

4. Pois os pastores não devem esquecer que também eles têm sobre si um *Supremo Pastor* (gr. *archipoimenos*, o primeiro e o maior pastor). De fato, a Igreja tem um só Pastor (Jo 10), que guia todos os crentes ao aprisco celeste. No caráter provisório da caminhada entre o momento em que creram em Cristo e o momento final da Sua revelação no fim da história, eles procuram se organizar para melhor enfrentar as pressões de fora, e para melhor testemunhar dessa fé. Escolhem, assim, alguns como "guias" (Hb 13.7), que se dedicam de forma especial a "conhecer o caminho" e ajudar a todos a trilhá-lo. Estes devem servir-lhes de modelos vivos, a partir do modelo do Supremo Pastor, que é Cristo (2.25, o Pastor e Bispo das vossas almas"). Assim, quando Cristo *se manifestar* (1.7,13; 4.13), o que é esperado para breve (1.6; 4.7, 17), eles receberão a recompensa pelos seus esforços, *a imarcescível coroa da glória*. A imagem da *coroa* como símbolo escatológico é bastante comum no cristianismo primitivo, de sorte que era entendida por si mesma.[256] A *coroa da glória* é a vida eterna com Deus e com Cristo, a participação no mundo novo, no qual a glória dEles irá brilhar por toda a terra (Ap 22.5), e eles participando dela. Não precisamos pensar aqui num símbolo especial, de algo só reservado aos bons líderes cristãos na eternidade. O que eles recebem é a mesma graça que todos recebem afinal (cf. 4.13), e que, por ser indescritível ao nosso linguajar, é descrita através de sempre renovadas e diferentes imagens, todas procurando expressar a suprema graça

256. É inútil, portanto, ficar discutindo sobre qual o contexto específico ou a que tipo de coroa que o autor está se referindo. No máximo, podemos dizer com Selwyn que "por trás desse símbolo se encontram todas as associações jubilosas e sacrais do feito vitorioso, e de sua recompensa, que a palavra traria às pessoas do tempo de Pedro".

para o homem: poder se relacionar com Deus face a face (Ap 22.4).

Há uma parábola de Jesus que é significativa neste contexto, Mt 24.45-51 (o servo a quem o Senhor confia os seus conservos, no tempo da espera escatológica, para que lhes dê sustento). A palavra *amarantinon* (imarcescível) lembra 1.4, onde a herança futura dos cristãos é descrita como "imarcescível" (a palavra gr. é ligeiramente diferente). O significado é que a glória que os crentes vão receber "não passa" como a glória das flores e das realizações humanas (1.24). Nada pode tirar seu esplendor, pois ela não está sujeita a qualquer das forças que dominam este mundo.

8.2. *Aos membros da comunidade* (5.5)

Tal como em 3.1-7, também aqui as exortações vão dirigidas a ambas as partes que compõem o grupo exortado. Primeiramente, e ao contrário de lá, o autor fala aos presbíteros, aos quais também dedica o maior espaço. Depois, fala daqueles que a estes estão submetidos, e que representam o restante da comunidade. O termo *neōteroi*, que ARA traduz como *jovens*, significa literalmente "os mais moços", em contraste com os *presbyteroi* (os mais velhos). Como já vimos, a idade realmente é um fator de importância na escolha dos presbíteros, e assim vemos que os mais velhos são os que lideram na igreja. Mas também vimos que isso não é regra absoluta. Sendo assim, é mais provável que *neōteroi* represente aqui toda a comunidade, os que não são presbíteros; usualmente eles serão mais jovens que aqueles, e por isso a escolha da palavra é justificada. O paralelismo entre os vv. 1 e 5 parece apoiar essa interpretação.

Então, a exortação a todos os membros da comunidade é: "sujeitai-vos aos presbíteros" (ARA: *sede submissos aos que são mais velhos*). Fundamentalmente, a divisão não é por idade, mas por posição ou não de liderança. *Sede submissos* é *hypotagēte* a mesma palavra de 2.13,18; 3.1, e que é uma característica do comportamento cristão, a decisão de se postar debaixo da liderança de outros, por amor à ordem e para a prática do bem. O versículo é o contraponto exato dos vv. 1-4. Se os presbíteros liderarem segundo o modelo de serviço de Cristo, e se os membros a eles se sujeitarem segundo o modelo de submissão do Servo de Deus, a comunidade cristã será um daqueles lugares na terra que dão testemunho de que "alguma coisa há, mais além".

Outrossim reflete bem uma mudança temática dentro do mesmo versículo, relacionada à anterior, mas diferente. *No trato de uns com os outros* é só *allelois* no grego, palavra que expressa reciprocidade, mutualidade. No caso, é entre os membros da comunidade, que aqui estão sen-

do interpelados (embora não se precise excluir os presbíteros, aos quais não fazem mal estas palavras). *Cingi-vos todos de humildade* introduz uma figura bastante parecida com a que encontramos em 1.13. A palavra *enkombōsasthe* significa "vestir um avental", cingir-se bem firmemente com alguma peça de roupa; é uma figura para a disposição firme com relação a alguma coisa. O que é vestido aqui é a *humildade* (gr. *tapeinofrosyne*, "disposição mental humilde, simples"). Uma exortação à humildade já encontramos em 3.8. Portanto, no relacionamento de uns com os outros, entre os cristãos, eles devem ser humildes, modestos (ver Rm 12.3; Fp 2.3, "humildade, considerando cada um os outros superiores a si mesmo").

O motivo para isto é teológico: é *porque Deus resiste aos soberbos, contudo aos humildes concede a sua graça*. Isto é uma citação bíblica, de Pv 3.34, que tem assim o efeito de tornar mais solenes as palavras do autor. Ele não diz que está citando da Bíblia, mas provavelmente todos os leitores iriam ver isso logo. A passagem contrapõe dois tipos de pessoas: os *soberbos* (gr. *hyperēfanois*; cf. Rm 1.30; Lc 1.51; Tg 4.6, "aqueles que se mostram por cima, por sobre os outros") e os *humildes*, o que todos os crentes são chamados a ser. Deus reage de modo bem diferente aos dois: aos primeiros Ele *resiste* (gr. *antitassetai*, "se opõe", "se coloca como contrário"), ou seja, eles não têm acesso a Deus, Ele não se põe do lado deles. Aos humildes, Deus *concede* (a sua) *graça*, que é então o contrário disso: Deus se põe do lado deles, é-lhes acessível, é seu ajudador. *Graça* é o ser aceito por Deus. O interessante neste versículo é que os dois tipos de atitudes (soberba e humildade) não são dirigidas a Deus (embora secundariamente o possam ser também), mas aos outros. Deus reage para conosco de uma ou de outra forma, a partir da atitude que temos para com nosso próximo.[257]

8.3. *Diante de Deus e diante do diabo* (5.6-11)

O tema da humildade no relacionamento com os irmãos leva agora à questão da humildade diante de Deus, que está implícita no provérbio bíblico citado. Os vv. 6-7 falam de como eles devem se relacionar com Deus, em meio às tribulações que enfrentam. E os vv. 8-9, da atitude a tomar diante do diabo, que quer se aproveitar da situação para "devo-

257. Sobre 1 Pe 5.1-5, a preparação homilética de Joachim Fischer, *PL* 3 (1978), pp. 27-33.

rá-los". Os vv. 10-11, por fim, contêm uma promessa do agir de Deus em meio ao sofrimento deles, suprindo-os com tudo que necessitam e fortalecendo-lhes a fé. Estes dois versículos também terminam formalmente a carta, quase dando um resumo do conteúdo e da mensagem que o autor nela quis transmitir.

6. A passagem bíblica citada no v. 5 pode se aplicar tanto às relações interpessoais, como ali era o caso, como à relação com Deus. É nesta direção agora que Pedro vai aplicá-la. *Humilhai-vos, portanto, sob a poderosa mão de Deus.* É significativo que, ao falar de Deus, fale aqui da Sua *mão poderosa.* Essa expressão ressoa em vários lugares do A.T., lembrando os grandes feitos de Deus em prol do Seu povo, ao longo da história (especialmente no êxodo, na libertação do Egito). Com "mão poderosa e braço estendido" Deus libertou o Seu povo da escravidão e dos que o oprimiam (Sl 136.10-12; Ex 3.19, 6.1, 13.3-16; também contra o povo de Israel: Jr 21.5). Pode ser que o texto esteja refletindo alguma coisa de Ez 20.33ss., onde o Senhor promete intervir "com mão poderosa" na situação de cativeiro do povo, para "entrar em juízo" com ele e depois abençoá-lo. Certamente, no contexto de 1 Pedro, *a mão poderosa de Deus* é uma lembrança do Seu poder de salvar e libertar o Seu povo, e também da Sua prontidão para intervir na situação que eles estão vivendo. Então, as tribulações devem levar os crentes a buscar a Deus humildemente, na certeza do poder que Ele tem para guardá-los e livrá-los.

À exortação segue-se uma promessa, embora não venha formulada expressamente como tal. É o reverso da situação, o que eles podem esperar de Deus. Deus, quando intervir, reverterá a situação presente. A Sua intervenção dá-se *em tempo oportuno,* o que, em grego, é *en kairō,* no tempo de Deus, na hora em que Ele, na Sua infinita sabedoria, achar que deve intervir. Isso os coloca na dependência dEle e dos planos que Ele tem para com a história e para com eles. Quando finalmente intervir (na volta de Cristo) Ele os exaltará (*hypsoō*, uma palavra que indica o movimento contrário a *tapeinoō* [se humilhar]: uma fala de se "abaixar" diante de alguém, a outra de ser "levantado"). É bem provável que haja aqui um eco das palavras de Jesus, registradas em Lc 14.11, as quais também completam o pensamento (falando dos que agora se exaltam): "pois todo o que se exalta, será humilhado; e o que se humilha, será exaltado". O mesmo tema aparece também em Tg 4.10, o que mostra que se trata de um tema bastante divulgado entre os primeiros cristãos.

7. É a continuação do pensamento já começado. De novo, em duas frases, vem primeiro a atitude deles diante de Deus e depois a declaração

ou promessa da Sua intervenção a favor deles. A parte deles é descrita como *lançando sobre ele toda a vossa ansiedade*. Cf. o Sl 55.22, que deve estar na mente do autor. É digno de nota que se parte do suposto de que haja *ansiedade* neles, o que é mais que natural numa situação de tensão e pressões sociais como aquela. A negação da ansiedade, numa tentativa heróica de ser o que na realidade não se é (ainda), não iria ajudar nesta situação. Claro que o caminho da fé é o caminho da libertação das ansiedades (*tōn merimnōn*), como é descrito em Mt 6.25-34, um trecho muito relevante neste contexto. Mas o próprio reconhecimento de se estar a caminho implica em não ter chegado e, portanto, continuar apresentando os sintomas do pecado neste mundo. A ansiedade aqui não é negada, antes se oferece um tratamento para ela: *epirripto* (lançar) dá a idéia de tirar de si uma coisa e lançá-la de si (aqui, no caso, lançar sobre Deus). É um gesto de libertação possível, *porque ele tem cuidado de vós* (gr. *melei peri hymōn*, "se importa com vocês", "se preocupa com vocês", "se importa com aquilo que se passa na vida de vocês").

É um dever das comunidades cristãs propiciar um ambiente onde as pessoas possam se libertar da sua ansiedade, um dos maiores problemas que quase todos enfrentam. Deus quer ver toda ansiedade projetada sobre Ele, mas muitas vezes as pessoas necessitam, para que isso se concretize, da mediação da comunidade cristã, à qual o próprio Deus doou meios para isso. Não é sem razão que este versículo é um dos que mais são lembrados nos hinos cristãos em todos os tempos.

8. Buscar a Deus, e a libertação que Ele pode conceder, torna-se ainda mais importante quando a gente se lembra de que os problemas que os cristãos enfrentam não têm uma explicação tão somente sociológica, embora seja no meio social que eles se expressem. Há forças espirituais em movimento, e elas não devem ser desconsideradas. As forças do mal já foram derrotadas por Cristo, e sabem disso (3.18-22); pouco é o tempo que lhes resta, antes de serem finalmente destruídas (Ap 12.12), por ocasião da tão esperada revelação de Jesus Cristo, quando Ele dará fim ao presente curso da história. Nesse tempo, elas estão se mobilizando para de alguma maneira lutarem ainda contra o seu fim, já irremediavelmente decretado; e lutam contra Deus e o Seu povo (todo o capítulo 12 de Apocalipse é iluminador no nosso contexto). Os cristãos têm de reconhecer esta realidade, tomando suas precauções, e sobretudo voltando-se para Deus, firmes na sua fé em Cristo (Senhor sobre todas as forças espirituais deste mundo, 3.22). Aí, nada têm a temer.

Sede sóbrios e vigilantes é uma conduta recomendada em vários lugares do N.T., especialmente em contextos escatológicos (Mc

13.33-35; 1 Co 16.13; 1 Ts 5.6; este último texto combina os dois elementos aqui mencionados). *Nēpsate* (sede sóbrios) já apareceu antes em 1.13, onde é combinado com o esperar a revelação de Cristo, e em 4.7, onde a isso são acrescentadas as orações (importantes nesse processo). *Vigilantes* indica a atitude de esperar de olhos abertos, acompanhando o que se passa e sempre perscrutando o horizonte na expectativa da chegada do Senhor. Novamente é relevante aqui a parábola de Mt 24.45-51.

Aqui há mais uma razão, bem próxima deles, para este estado de alerta e de sobriedade criteriosa. *O diabo, vosso adversário, anda em derredor.* As forças do mal são, assim congregadas e representadas na pessoa de um só, o "maioral dos demônios" (Mc 3.22, aplicado a Belzebu, que é a mesma entidade aqui mencionada). No N.T., vários nomes são dados a esse "príncipe" dos demônios, que encarna em si a maldade e o poder da corrupção e do pecado (cf. Ap 12.9, onde recebe cinco designações: "o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo"). Em Jo 14.30 ele é ainda "o príncipe deste mundo". *Diabo* que se tornou o seu nome mais comum, muitas vezes nem lembra mais o sentido deste nome (acusador, difamador, aquele que traz confusão). A sua principal característica, no tocante ao povo cristão, é que ele é o seu *adversário* (gr. *antidikos*, palavra que descreve o movimento de que se fala em Ap 12.10; um acusador num tribunal), ou seja, aquele que está tentando derrotá-los, apesar de ser ele próprio o grande derrotado por Cristo. Ele *anda em derredor*, sempre presente, na espreita, *como leão que ruge procurando alguém para devorar.* Esta figura lembra o Sl 22.13, que era lido pelo cristãos como se referindo à paixão de Cristo. Não se está querendo dar importância demasiada ao diabo, ao representá-lo como um leão, mas simplesmente descreve-se o modo como ele se movimenta. O seu rugir poderia ser interpretado pelos leitores como as acusações e difamações que contra eles são feitas, as ameaças que eles sofrem. *Katapiein* (devorar) sintetiza o objetivo do diabo com relação aos crentes: dissuadi-los da sua fé, fazê-los desviarem-se de Deus, o que representa a sua perdição, a sua morte. Ao negarem a sua fé, eles estariam sendo tragados para dentro daquela massa informe do mundo sem Deus, onde o mal os irá despersonalizando e fazendo com que, no fim, percam de todo o propósito para o qual foram criados por Deus.

9. "Resisti ao diabo, e ele fugirá de vós", diz Tiago (4.7). Esse mesmo apelo ressoa aqui. O diabo está de tocaia, sempre pronto para causar problemas; *resisti-lhes firmes na fé.* Em 5.5, Deus resiste aos soberbos; essa mesma resistência é recomendada aqui aos crentes com relação ao diabo. É não lhe permitir acesso, opor-se às sugestões que vêm do

mal, "não dar lugar ao diabo" (Ef 4.27), é ficar firmes, irredutíveis, diante dos métodos do diabo (Ef 6.11) que impregnam a cultura e a sociedade, a economia e a política, as ideologias e as religiões do mundo ao redor. *Resistir ao diabo* é sobretudo resistir ao mal que ele injetou na sociedade, em todas as formas, visto que estes são os meios mais concretos pelos quais ele se apresenta aos cristãos. Para isso, é necessário estar *firmes na fé*, o que aqui significa tanto uma firmeza interior, subjetiva, da fé como marco de espiritualidade, como uma firmeza no conhecimento da fé e no apego à perspectiva com que a fé entende a vida e as estruturas da sociedade. Essa firmeza vem de Deus (v. 10), e isso é mais uma razão de buscá-lO com humildade, pois Ele "concede graça" aos que O buscam assim (v. 5).

Certos de que é literalmente "sabendo que" (BJ). O que está acontecendo aos cristãos da Ásia Menor não é nenhum fenômeno isolado, alguma estranha confluência de circunstâncias que faz com que estejam sofrendo no momento. *Sofrimentos iguais aos vossos estão se cumprindo na vossa irmandade espalhada pelo mundo.* Dispersos (1.1) pelo *mundo* (o mundo conhecido deles; não devemos forçar o termo, pois se trata de um modo de falar, como nós próprios fazemos hoje), todos os cristãos sentem esta estranheza por parte da sociedade em que vivem, e que faz deles estrangeiros e forasteiros, mesmo em sua própria casa ou vizinhança. Os *sofrimentos* aqui aludidos (sempre o mesmo termo, *tōn pathēmaton*, que aqui em 1 Pedro tem um significado bastante abrangente) resultam desse estado diferente dos cristãos. Ao irromper dentro da antiga ordem, a nova era de Deus traz tensões que logo passam a se verificar no concreto. É essa tensão, essa luta entre o novo e o velho, que se verifica também dentro do próprio cristão, que aqui vemos dentro do meio social em que vive o grupo dos renascidos, dos que já vivem agora no espírito da nova era, do novo mundo de Deus.

Os cristãos espalhados pelo mundo, mesmo que não se conheçam, que falem línguas diferentes e provenham de culturas distintas, são constituídos uma *irmandade* (gr. *adelfotēta*; a mesma palavra aparece em 2.17). Também este fato não deve passar despercebido aos não-cristãos, talvez suscitando inveja ou recriminação (p. ex., ao ver como recebem estranhos em suas casas). Esta irmandade constitui-se ao redor de um Pai comum a todos, que é Deus (1.17), e na qual Jesus Cristo é "o primogênito dos irmãos" (Rm 8.29). Esta solidariedade no sofrimento também é um elo a mais que os une, e certamente para os cristãos da Ásia Menor é importante saber que não estão sozinhos, mas que o que se passa com eles é realmente resultado da seriedade do seu discipulado cristão, e que em qualquer parte do mundo se pode esperar este tipo de reação da

parte dos outros.

10. *Ora*, aqui, vai introduzir a última conclusão do autor, das muitas que tirou na carta, após declarar certas coisas. Neste momento, estamos no clímax de 1 Pedro, e aqui é dito em poucas palavras o que o autor quis comunicar ao longo da carta aos seus leitores. *O Deus de toda a graça* é uma expressão muito cara e densa a esta altura. Há pouco foi dito que Deus "concede graça" aos que se humilham sob Sua mão. *Graça* foi o que o autor desejou aos leitores bem no início, na sua saudação a eles (1.2). Em 1.10, toda a mensagem dos profetas do Antigo Testamento é sintetizada como "a graça a vós outros destinada". Esta graça, da qual já passaram a desfrutar pela fé em Cristo ("alcançastes misericórdia", 2.10 o significado é, no fundo, o mesmo); da qual foram feitos herdeiros pela fé (3.7), e que inclui até o sofrimento deles (2.19), é por outro lado a sua grande esperança. Nela eles têm os olhos fixos, na graça "que vos está sendo trazida na revelação de Jesus Cristo" (1.13).

O Deus da graça, que concentra em si tudo isso, é o Deus *que em Cristo vos chamou à sua eterna glória*. É o Deus que, antes de O conhecerem, os buscou, chamou-os (1.15). Chamou-os ao sofrimento, se necessário (2.21), chamou-os à sua glória. De novo estes dois aspectos se casam. O chamado à glória implica no chamado ao sofrimento. A eterna glória de Deus também já é uma expressão densa a esta altura. A glória que Deus concedeu a Cristo é mencionada em 1.11,21; 4.11. Ela está por se revelar a todos, de forma visível agora, já que no momento ela é espiritual, só tangível pela fé (que são os olhos que vêem a realidade espiritual); 4.13; 5.1. Dessa Sua glória os crentes já participaram agora (1.8, "alegria cheia de glória"; 4.14, "sobre vós repousa o Espírito de glória") de forma antecipativa, esperando a plena realidade dela na revelação de Cristo; sim, porque é *em Cristo* que eles são chamados a ela, e só em Cristo que dela participam (da glória que também é a do próprio Cristo).

Eles podem estar certos de que o Deus que os chamou também está ao Seu lado neste momento, sempre com "mão poderosa" (5.6), pronto para suprir as suas necessidades. *Depois de terdes sofrido um pouco*: note-se a mesma avaliação diferente do tempo que já vimos em 1.6 ("por breve tempo"). Os sofrimentos que eles suportam podem parecer que duram uma eternidade aos olhos humanos, mas, em contraste com a eternidade da glória que os espera, são breves momentos. Deus quer ajudá-los a ajustarem a sua perspectiva ao modo como Ele vê o tempo e a vida. Note-se também que Deus não está ausente enquanto eles sofrem; a formulação deixa implícito que Ele sabe o que se passa, e o permite.

Ele mesmo vos há de aperfeiçoar, firmar, fortificar e fundamentar.

Uma seqüência de verbos que exprimem agora, de forma muito eloqüente, a intervenção de Deus no processo já neste momento. Ele está muito ativo, trabalhando nas vidas deles. *Aperfeiçoar* sempre significa levar avante um processo já começado (geralmente levando-o ao seu final). Fp 1.6. Deus aperfeiçoará, dentro da situação em que vivem, a sua fé, a sua confiança, os deixará mais maduros e experimentados (1.7), aperfeiçoará gradualmente a expressão da vida nova que neles germinou (1.23). Segundo Paulo, foi para este fim que Deus colocou apóstolos, profetas, pastores e mestres no meio do Seu povo (Ef 4.12). *Firmar* é firmar na fé, como já vimos no v. 8. Deus é quem concede essa firmeza, e também aí muitas vezes faz uso da mediação dos que trabalham para o evangelho (At 14.22; 1 Ts 3.2, num contexto de tribulações da parte dos não-crentes). *Fortificar* é dar forças, forças para amar (1.22; 4.8), para resistir às pressões (5.9), para serem perseverantes na prática do bem (3.13; 2.20), forças para se manterem sóbrios e vigilantes na expectativa do fim próximo (1.13; 5.8). *Fundamentar* é firmar a pessoa sobre o fundamento em cima do qual está construindo a sua vida. Este fundamento é Cristo (1 Co 3.11), e também é descrito no N.T. como o "fundamento dos apóstolos e profetas" (Ef 2.21; Ap 21.14). Estar bem fundamentado (Cl 1.23) é poder suportar com firmeza os dias maus, quando chegarem (Mt 7.24,25). O tempo futuro dos quatro verbos indica que se tratam de promessas de Deus, às quais os leitores são chamados a se apegar.

11. Tal como em 4.11, o pensamento da ação de Deus, da Sua intervenção concreta na vida dos crentes, leva a uma irrupção de louvor espontâneo (como era comum entre os judeus). *A ele seja o domínio*: da glória (em 4.11 os dois estão combinados) o autor já falara no v. anterior. *To kratos* é o poder, uma palavra que entra em vários compostos que descrevem sistemas de governo (demo*cracia*, aristo*cracia*, etc.). O supremo poder neste mundo é Deus e, por isso, certamente Ele cumprirá o que está prometido no v. 10. E o poder de Deus é inabalável, durando *pelos séculos dos séculos* (= sempre).

Também aqui a doxologia é tanto uma declaração como uma expressão de desejo piedoso. Este último aspecto é confirmado pelo acréscimo de *amém* (cf. 4.11). Assim é, e assim seja![258]

---

258. Sobre 1 Pe 5.5b-11, as preparações homiléticas de Edson S. Ferreira, *PL* 5 (1980), pp. 144-49; e de Hans A. Trein, *PL* 11 (1985), pp. 307-14.

9. DESPEDIDAS (5.12-14)

O corpo da carta termina em 5.11, e aí também termina a sua leitura nas igrejas para as quais foi enviada. A última parte agora contêm alguns esclarecimentos sobre o modo como foi escrita, saudações do autor, de companheiros seus e da igreja onde eles estão, e as despedidas.

12. Tem-se discutido o que exatamente o autor quer dizer com *por meio de Silvano ... vos escrevo*. Isso pode significar três coisas: a) que Pedro escreve a carta e a envia por meio de Silvano, que é, então, o encarregado de levá-la até os endereçados. Mas parece muito improvável que o papel de Silvano tenha se limitado a isto; b) que Silvano atuou como uma espécie de secretário de Pedro, como é o caso de Tércio, na Epístola aos Romanos (Rm 16.22); c) que Silvano tenha escrito a carta, a partir das instruções de Pedro, mais ou menos como aquilo que é descrito em At 15.22-29, quando os líderes cristãos reunidos em Jerusalém resolveram mandar instruções por carta às igrejas. Escolheram a Judas e Silas, "escrevendo por mão deles" (quer dizer, eles foram os encarregados de redigir a carta). Os dois foram também os escolhidos para levarem a carta pelas diversas igrejas, e à sua leitura acrescentavam "muitos conselhos" (At 15.32). Isso indica um papel bem ativo na elaboração e entrega da carta.

Parece que (b) e (c) são possibilidades igualmente válidas, e que nunca saberemos bem ao certo o papel exato de Silvano na confecção de 1 Pedro. Certo é que o estilo deve trazer a sua marca, e que, dada a sua própria importância como reconhecido líder cristão, o seu papel deve ter sido mais do que o de um simples copista de ditado. *Silvano* é o mesmo Silas de Atos 15, que também foi companheiro de Paulo durante algum tempo (At 15.40), e que junto com ele escreveu as duas cartas aos tessalonicenses (1 Ts 1.1, 2 Ts 1.1). A diferença no nome expressa a diferença nas línguas usadas na época, o que fazia com que muita gente tivesse dois ou três nomes, todos parecidos, de acordo com o lugar em que se encontrava e a língua usada (Silvano era o nome latinizado; Silas, o nome grego; e é bem provável que os dois sejam ainda adaptações do seu verdadeiro nome, que era judeu).

A primeira parte do versículo pode ser lida como: "por meio de Silvano, *que para vós outros é fiel irmão,* escrevo..." (cf. ARA), ou como: "por meio de Silvano, fiel irmão, a vós escrevo..." (cf. BJ). O que muda é se o que o autor diz é simplesmente que Silvano é um fiel irmão (como ele o considera), ou que Silvano é um fiel irmão na consideração deles (com o que o autor concorda). Uma implicaria em que Silvano é

conhecido deles, a outra não. Ambas as leituras são viáveis, mas parece que, pela forma em que as palavras estão colocadas no texto grego, a primeira poderia ser a mais provável. *Fiel irmão* indica que ele faz parte da irmandade mencionada no v. 10, e que é pessoa de confiança, e que por isso as suas palavras devem ser recebidas como dignas de confiança. *Escrevo resumidamente* pode não ser mais do que um modo de se expressar, já que naquela época não se apreciavam muito cartas por demais compridas. Mas também indica que o assunto foi abordado de forma sintética (provavelmente a pessoa que levava a carta acrescentaria explicações na hora ou depois de ela ser lida nas igrejas (cf. At 15.27,32). Este mesmo fato faz com que nós, hoje, tenhamos alguma dificuldade de entender exatamente o que certas partes da carta querem dizer, como temos visto ao longo da nossa leitura.

Pedro escreveu *exortando e testificando*, ou seja, dando testemunho do ato redentor de Deus em Cristo e da mensagem apostólica, e exortando os leitores a receberem essa mensagem e conformarem suas vidas a ela, dentro da situação concreta em que estão vivendo. *Testificando, de novo, que esta é a genuína graça de Deus.* O seu testemunho, naturalmente, tinha peso e seria aceito. Não está bem claro o que ele quer dizer com *esta*, mas o mais provável é que signifique a graça sobre a qual ele falou na carta (com ponto alto em 5.10), talvez com uma referência também à situação dos leitores no sentido da afirmação de Paulo em Fp 1.29 ("a graça de padecerdes por Cristo"); mesmo que ele não tenha falado expressamente nestes termos, isso está implícito na sua mensagem. *Nela estai firmes* traduz uma palavra diferente da usada em 5.9,10 para "firmes". O sentido aqui é "nela ficai", "sobre ela permanecei", o que lembra as célebres palavras que Lutero teria proferido durante uma disputa de que participou, quando foi intimidado a se retratar da sua pregação: "Aqui (nisso) fico, não posso fazer de outra maneira".

13. *Babilônia* é um nome simbólico para Roma, a capital do império (cf. Ap 17,18). Esse modo de falar era corrente entre os cristãos primitivos, e todos entenderiam (embora os de fora talvez fossem enganados). É o lugar onde o povo de Deus foi levado cativo, e assim representa hoje (no tempo de Pedro) o lugar onde os cristãos estão dispersos "em terra estranha". Certamente este simbolismo tinha muita força para os que viviam dentro daquela situação. É interessante notar também que aqui há uma espécie de contrapeso à exortação de submissão às autoridades, de 2.13,14. O poder romano é inimigo do povo de Deus, e sobre isso não deve haver ilusão. O livro de Apocalipse radicaliza essa imagem, quando prevê a destruição dos poderes do mundo simbolizados pela Ro-

ma da época.

Aquela que se encontra em Babilônia, também eleita: o autor continua usando símbolos para se comunicar. A *eleita* é a igreja (BLH), a comunidade cristã local (cf. também 2 Jo 1,13), a congregação local dos "eleitos" (1.1), ou seja, a comunidade cristã de Roma, de onde o autor está escrevendo.[259] *Vos saúda, como igualmente meu filho Marcos*. Uma igreja envia saudações às outras, e o mesmo faz Marcos, que por essa época se encontra trabalhando com Pedro, sendo um díscipulo (= filho) que o acompanhava (dessa colaboração nasceu também o Evangelho de Marcos). É o mesmo João Marcos de At 12.12; 13.5,13; 15.37, e que também trabalhou com Paulo (Cl 4.10; 2 Tm 4.11).

14. *Saudai-vos uns aos outros com ósculo de amor* é a exortação final da carta. *Ósculo de amor* é *filēma* o "beijo fraternal" (BLH) que os cristãos trocavam como saudação fraterna, e que mais tarde chegou a fazer parte da liturgia cristã. Entre os orientais, esse tipo de saudação é comum até hoje. Para os cristãos, é um gesto que reflete e expressa o sentimento de solidariedade e pertença que há entre eles.

Paz a todos vós que vos achais (=que estais) *em Cristo* retoma a saudação da paz de 1.2, emoldurando assim a epístola dentro dessa característica tão profundamente cristã que é a paz. *Em Cristo* lembra que ela nunca é perfeita e completa à parte dEle. Deixa ecoando também, por serem as últimas palavras, aquele que na sua simplicidade é o segredo maior da vida cristã: em Cristo!

---

259. Elliott entende o termo como se referindo a uma mulher do grupo de Pedro, mas isso não parece muito provável (dado o exemplo de 2 Jo 1).

COMENTÁRIOS BÍBLICOS
DA SÉRIE CULTURA BÍBLICA

Estes comentários são feitos de modo a dar ao leitor uma compreensão do real significado do texto bíblico.

A Introdução de cada livro dá às questões de autoria e data, um tratamento conciso mas completo. Isso é de grande ajuda para o leitor em geral, pois mostra não só o propósito como as circunstâncias em que foi escrito o livro.
Isso é, também, de inestimável valor para os professores e estudantes que desejam dar e requerem informações sobre pontos-chave, e aí se vêem combinados, com relação ao texto sagrado, o mais alto conhecimento e o mais profundo respeito.

Os Comentários propriamente ditos tomam respectivamente os livros estabelecendo-lhes as seções e ressaltando seus temas principais. O texto é comentado versículo por versículo sendo focalizados os problemas de interpretação. Em notas adicionais, são discutidas em profundidade as dificuldades específicas.
O objetivo principal é de alcançar o verdadeiro significado do texto da Bíblia, e tornar sua mensagem plenamente compreensível.

EDIÇÕES VIDA NOVA
EDITORA MUNDO CRISTÃO

ISBN 85-275-0028-0