

Este artigo é parte integrante da Edição v.1, n.2, 2017

eISSN 2595-1971
DOI 10.25188/FLT-GaleriaTeologica(eISSN 2595-1971)v1.n2.2017.p168-233

Licenciado sob uma Licença Creative Commons
Atribuição – Não Comercial – Sem Derivações 4.0 internacional



EXEGESE DE 1 PEDRO 1.13-16

BRUNO BERNARDI HINTZ

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	3
2 ROSTO DO TEXTO	4
2.1 TRADUÇÃO FORMAL	4
2.2 ANÁLISE GRAMATICAL	7
2.3 ANÁLISE LITERÁRIA E FORMAL	11
2.3.1 Delimitação da perícopes	11
2.3.2 Estrutura da perícopes	12
2.3.3 “Amarras” do texto	14
2.4 USO DE FONTES	16
3 OS PÉS DO TEXTO	17
3.1 AUTORIA DA CARTA	17
3.1.1 A Segunda Carta de Pedro	19
3.1.2 Pedro nas Escrituras	20
3.1.3 Silvano nas Escrituras	21
3.2 DESTINATÁRIOS	22
3.3 LOCAL E DATA DE REDAÇÃO	23
3.4 SITUAÇÃO VIVENCIAL E INTENCIONALIDADE DO TEXTO	23
3.5 GÊNERO LITERÁRIO DA PERÍCOPE	25
3.6 TRADIÇÃO DA REDAÇÃO	26
4 CORAÇÃO DO TEXTO.....	30
5 OS OLHOS DO TEXTO	49
5.1 RECEPÇÃO DO TEXTO	49
5.2 DIÁLOGO COM FONTES SECUNDÁRIAS	50
5.3 CONTEXTUALIZAÇÃO E APLICAÇÃO	55
5.4 ESBOÇO HOMILÉTICO	59
5.5 TRADUÇÃO FINAL	60
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	62
REFERÊNCIAS	64

1 INTRODUÇÃO

Os textos bíblicos têm características únicas. Um dos aspectos mais incríveis é a profundidade destes escritos. Embora muitos sejam simples de compreender em uma rápida leitura, quanto mais se debruça sobre um texto, mais ele fala; quanto mais o escutamos, mais ele tem a dizer. O conteúdo ao qual chegamos à medida que penetramos o texto é cada vez mais surpreendente, mais rico, mais denso em sabedoria. Apesar de eles terem sido escritos numa realidade tão distante da nossa, não cessaram de falar ao longo de toda a história para dentro dos diferentes contextos e ocasiões. Há muito a ser explorado e desvendado em um texto bíblico. É em busca destes sentidos profundos que nos propomos a sondar a perícopa de 1Pe 1.13-16.

O resultado da pesquisa, contudo, depende essencialmente na maneira como nos aproximamos do texto bíblico. Foram seguidos os princípios luteranos de que a Bíblia é Palavra de Deus revelada; de que ela interpreta a si mesma em seu conteúdo; e de que, ao lermos um texto bíblico, não somos nós os intérpretes, mas a Bíblia é quem interpreta nossa vida. Chegou-se diante do texto bíblico com respeito, não querendo dizer algo sobre ele, mas com a intenção de ouvir tudo o que ele quer dizer em sua intenção original, e de não falar nada que ele não queira dizer. Sabe-se, contudo, dos limites humanos nessa tarefa, uma vez que toda hermenêutica é influenciada pelos conhecimentos prévios e pela subjetividade.

A Bíblia não caiu do céu, nem foi ditada por Deus. Do mesmo modo, nenhum autor bíblico escreveu seu texto com o propósito de que ele fosse compor parte das Escrituras. E ainda assim, a Bíblia é revelação, é Palavra viva, porque Deus se revela na história. Cada escrito tem uma história, uma intencionalidade, nasce de uma realidade para dentro dessa realidade – cada estrutura literária ou palavra tem o seu porquê de estar lá. Por isso, foram empregados diferentes métodos de pesquisa, que passam pela compreensão e tradução do texto grego, análise de sua forma literária, estudo do momento histórico que o deu origem, interpretação a partir da correlação bíblica e, por fim, uma transposição do seu conteúdo para a nossa realidade. A tarefa de interpretação bíblica que nos propomos a desempenhar o próprio autor de 1Pedro já realizou, interpretando vários textos do Antigo Testamento no conteúdo da carta, inclusive na perícopa a ser estudada. Com Pedro, queremos entender o que significa santidade e quais as implicações que a realidade da volta de Cristo e o fato de receber um chamado de um Deus santo trazem para a conduta do cristão.

2 ROSTO DO TEXTO

O rosto do texto é o primeiro olhar, a primeira impressão a partir do texto grego. Nessa etapa, o texto de 1Pe 1.13-16 será examinado em sua forma, estrutura e gramática, e sua delimitação será esclarecida.

2.1 TRADUÇÃO FORMAL¹

13. Διο. αςναζωσα,μενοι τα.η οςσφυ,αη τ'η διανοι,αη υ'μω/ν ν',φοντεη
Portanto², cingindo os lombos da mente³ de vós⁴, sendo sóbrios^{5,6}

¹ Na comparação das versões bíblicas em língua atual foram usadas as seguintes versões: Almeida Revista e Atualizada (ARA); Bíblia de Jerusalém (BJ); Nova Versão Internacional (NVI); Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH).

² As versões bíblicas em língua portuguesa NVI e NTLH traduzem a conjunção como “portanto”, enquanto que a ARA e a BJ traduzem como “por isso”, não implicando nenhuma mudança na interpretação.

³ αςναζωσα,μενοι τωφωσῃ τῆ/διανοι,αῖ uma expressão idiomática que diz respeito ao aprendizado, tem sentido de “estar com a mente preparada para agir, estar pronto a aprender e pensar, estar alerta”. LOUW, Johannes (Ed.); NIDA, Eugene (Ed.). **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013. p. 298. 27.55

⁴ As quatro versões bíblicas empregadas na comparação traduzem a expressão idiomática “αςναζωσα,μενοι τωφωσῃ τῆ/διανοι,αῖ” de maneiras diferentes. A ARA traduz como “cingindo o vosso entendimento”, dessa maneira preservando a forma verbal do participio e o sentido literal do verbo “αςναζω”ννῶμ que é “cingir”. A BJ utiliza a expressão “com prontidão de espírito”, sendo, portanto, já uma interpretação da expressão grega, porque as palavras “prontidão” (ετοιμασι) e “espírito” (πνευμα) não aparecem no texto original. Dessa maneira, a BJ não traz o sentido cognitivo que o grego quer transmitir, mas deixa um sentido vago. A NTLH traduz por “estejam prontos para agir”, abrindo mão da literalidade através de uma tradução livre que busca manter o sentido, porém, a ideia de ação empregada pela versão parece fugir do sentido que as palavras gregas querem transmitir. A NVI, por sua vez, traduz como “estejam com a mente preparada”, utilizando linguagem mais simples que a ARA, mas dando o mesmo sentido desta outra versão. Percebe-se que nenhuma versão mantém a palavra τα.η οςσφου, seja, “lombos”, antes, todas buscam apresentar apenas o sentido, visto que a expressão literal não diz nada ao leitor atual por estar relacionada com a cultura dos destinatários primários. A ARA é a que está mais próxima da forma original grega, mas as demais versões expressam corretamente o sentido da expressão idiomática através das palavras “prontidão” (BJ) e “estar prontos” (NTLH) e “mente preparada” (NVI). A NVI é a tradução mais adequada, porque preserva muito bem o sentido em linguagem compreensível ao leitor atual.

⁵ Embora a forma verbal grega seja um participio presente ativo, a ARA e a BJ traduzem como o imperativo plural “sede sóbrios”, completando o sentido do participio do trecho anterior (Διο. αςναζωσα,μενοι τα.η οςσφυ,αη τ'η διανοι,αη υ'μω/ν ν',φοντεη). As demais versões interpretam o verbo, transmitindo um sentido figurado: a NTLH traz como “continuem alertas” e a NVI como “estejam alertas”. O estado de sobriedade citado pelo autor do texto grego é interpretado por essas duas traduções como o comportamento de manter-se alerta. Falar “continuem alertas” supõe que os destinatários já tivessem essa postura, o que não é claro no texto.

⁶ Não há nenhuma pontuação ou conjunção entre as palavras e τελει,ωῃ no grego. Por conta disso, numa primeira leitura é mais difícil perceber se “ τελει,ωῃ” se refere a “ ν',φοντεῆου “εξπι,σατε” Contudo, as versões bíblicas em língua portuguesa utilizadas na comparação confirmam a tradução adotada. Para preencher essa lacuna, estas quatro versões adicionam a conjunção “e”, o que é possível por elas traduzirem “ ν',φοντεῆ” como um imperativo, e não como um participio. Como num primeiro momento optou-se aqui por preservar a forma, foi incluída uma vírgula após o participio.

τελει,ωη εσλπι,σατε εσπι. τ̣.ν φερομε,ν̣ν υ̣μι/ν χα,ριν
 por inteiro⁷ colocai a esperança⁸ sobre a graça⁹ que está sendo trazida a vós¹⁰

εσν ασποκαλυ,ψείσοις Χριστου/
 na revelação¹¹ de Jesus Cristo¹².

14. ω̣η τε,κνα υ̣πακο̣ς/η μ̣. συσχ̣ματιζο,μενοι ται/η προ,τερον
 Como filhos da obediência¹³ não vos deixando amoldar¹⁴ aos desejos anteriores¹⁵

εσν τ̣%/ ασγνο̣ι,σι̣ω/ν εσπιθυμιαη
 na ignorância de vós^{16 17}

⁷ Expressão idiomática que significa literalmente “para o fim”, sempre dando sentido de completude. De acordo com LOUW; NIDA, 2013, é uma expressão de grau, que especifica uma posição numa escala. LOUW; NIDA, 2013, p. 616. 78.47.

⁸ O trecho “τελει,ωη εσλπι,σατε” é traduzido de forma bem semelhante pela BJ, NTLH e NVI, que, inclusive mantêm o imperativo. A BJ usa “ponde toda a vossa esperança”; a NTLH utiliza “ponham toda a sua esperança”, e a NVI traduz como “coloquem toda a esperança”. A ARA difere por utilizar apenas um verbo, “esperar”, deixando como “esperai inteiramente”. A ARA preserva melhor a forma, mas “por/colocar a esperança” assume melhor o significado do verbo. Em língua portuguesa, “esperar” tem sentido menos intensivo que “colocar a esperança”.

⁹ Enquanto que a ARA, BJ e NVI traduzem esse termo por “graça”, a NTLH traduz por “benção”.

¹⁰ O verbo “ φερομε,ν̣ν” que está na forma do particípio presente passivo é traduzido corretamente pela ARA como “está sendo trazida”. As demais versões utilizam sentenças no futuro para traduzir esse verbo: “será trazida” (BJ); “será dada” (NVI e NTLH). No grego, o verbo expressa uma ação que já está acontecendo, não que somente vai acontecer num tempo futuro. O verbo “dar” que a NVI e NTLH utilizam corresponde melhor ao verbo grego “δι,δωμι̣” enquanto que o verbo “φω” tem mais o sentido de “carregar, levar, trazer”. Cf. GINGRICH, F; DANKER, F. *Léxico do Novo Testamento*: grego, português. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 56, p. 217.

¹¹ Embora essa palavra pareça ser o verbo ασποκαλυ,ψω no presente indicativo ativo 3ª pessoa do singular por causa da sua terminação, ele é um substantivo dativo (3ª declinação).

¹² ARA e BJ traduzem esse trecho como “revelação de Jesus Cristo” (embora a BJ escreva Revelação, com inicial maiúscula), porém a ARA traduz a partícula “εσ” como “na”, enquanto que a BJ a substitui pela expressão “por ocasião da [Revelação]”. A NVI e a NTLH trazem ambas as mesmas palavras: “quando Jesus Cristo for revelado”. O advérbio de tempo “quando” é uma adição que dá sentido de futuro. Embora ARA e BJ sejam mais literais, as quatro versões trazem o mesmo sentido.

¹³ O fragmento “ω̣η τε,κνα υ̣πακο̣ς/η” é igualmente traduzido pela BJ e pela NVI como “como filhos obedientes”. A NTLH traz “sejam obedientes a Deus”, alterando forma e sentido, pois inclui uma ordem através do verbo “ser”, não mantém “τε,κνα” e ainda inclui “Deus”, embora não apareça θε̣α̣ no texto grego. A versão que melhor preserva forma e sentido é a ARA, que traduz literalmente “como filhos da obediência”, preservando o genitivo. A NTLH tem prejuízo de sentido não empregando a palavra “filhos”, pois é a relação de paternidade que motiva a obediência.

¹⁴ Embora “ μ̣. συσχ̣ματιζο,μενοι” seja um particípio, as versões portuguesas o traduzem como ordem. ARA: “não vos amoldeis”; BJ: “não consintais em modelar vossa vida de acordo com”; NVI: “não se deixem moldar”; NTLH: “não deixem que a vida de vocês seja dominada”. As quatro versões realizam a tradução de maneira bem diferente, em especial a NTLH que usa a forma passiva “ser dominado” enquanto que as outras usam a palavra “moldar/modelar”. ARA, BJ e NVI mantêm a ideia de ter a vida modelada pelos desejos, ou seja, são eles que determinam a forma que se vive. A BJ inclui o termo “vida”, que não aparece no texto grego, sendo parte necessária para o significado da forma verbal “συσχ̣ματιζο,μενοι” que ela quer transmitir.

¹⁵ A palavra “προ,τερον” é relativa a um ponto temporal anterior numa sequência, tendo sentido de “antes”, “anteriormente” ou “anterior”. LOUW; NIDA, 2013, p. 562. 67.18. Ela é traduzida como “anteriormente” (ARA) e “de outrora” (BJ e NVI). Na NTLH ela não ganha uma palavra equivalente, apenas seu sentido é mantido na tradução.

15. ἀλλὰ. κατα. το.ν κἀκεντα υςμα/η α[γιον και αυστοι.
mas¹⁸ conforme¹⁹ o que chamou²⁰ a vós [é]²¹ santo²² também [vós] mesmos

α[γιοι εςν π,ασ^ς ασναστροφ^ς/^ς γεν^ς,θ^ςτε(
santos em toda conduta²³ tornai-vos^{24 25},

16. διο,τι γε,γραπται 'ο[τια[γιοι ε·σεσθε, ο[τι α[γιο,η' ε)ςμι
porque está escrito^{26 27 .28} “santos sereis²⁹ porque³⁰ eu sou³¹ santo”^{32 33}.

¹⁶ O trecho “τα/η προφροναστ^ς/ ασγνωια/ν παθουμ,αλη também é traduzido de maneira variada. A ARA traduz como “às paixões que tínheis anteriormente na vossa ignorância”. A BJ traduz como “as paixões de outrora, do tempo da vossa ignorância”. A NVI traz “maus desejos de outrora, quando viviam na ignorância”. A NTLH traduz por “aqueles desejos que vocês tinham quando ainda eram ignorantes”. Todas as versões adicionam palavras para que a construção da frase fique correta no português. A ARA e NTLH acrescentam o verbo “ter” [as paixões/desejos] (tínheis, tinham). A NVI coloca o verbo “viver” para completar o sentido de “τ^ς/ ασγνωια,α a NTLH, no mesmo propósito, utiliza o verbo “ser” (eram ignorantes) e a BJ inclui o substantivo “tempo” [de vossa ignorância]. NVI e NTLH adicionam o advérbio temporal “quando”, para falar de um tempo passado de ignorância. Traduzir “επιθυμια,αλη como “paixões” (ARA e BJ) ou “desejos” (NVI e NTLH) aparentemente não traz grande diferença de sentido, mas vale ressaltar que a NVI emprega um adjetivo: “maus desejos”.

¹⁷ Alguns manuscritos trazem supressões de palavras no trecho εγ τ^ς/ασινοι,α^ς υ'μω^ς manuscritos 81 e 1243 (texto alexandrino, datados do século XI, portanto, mais recentes) e outros poucos têm a ausência do artigo τ^ς/O papiro 72, que data do século III, portanto, de originalidade bem maior, tem a ausência do conjunção εγ τ^ς/ Nenhum dos dois casos implica em mudança no sentido da frase. A inclusão da preposição e artigo (εγ τ^ς) em textos posteriores ao papiro poderia ser uma correção gramatical. Ainda há a variante do manuscrito 1243, datado do século XII, que exclui todo esse trecho. Caso essa ausência fosse notada em um manuscrito mais antigo, poderíamos considerar o trecho como uma explicação de “ προφροναστ^ς επιθυμια,αλη o que não é o caso, visto que esse manuscrito é bastante recente. Não podemos apoiar a retirada de “ εγ τ^ς/ ασινοι,α^ς υ'μω^ς com base em apenas uma variante, e as mudanças contidas nas demais variantes são irrelevantes ao sentido da frase.

¹⁸ A conjunção é traduzida de diversas formas: “pelo contrário” (ARA e NTLH); “antes” (BJ); “mas” (NVI). Preservou-se a conjunção como “mas”, tradução mais frequente desta palavra.

¹⁹ Traduzido por: “como” (BJ); “segundo” (ARA); “assim como” (NVI e NTLH).

²⁰ As quatro versões comparadas incluem “aquele [que os chamou]”.

²¹ As quatro versões utilizam o verbo de ligação “ser”, necessário para que a frase fique completa na língua portuguesa.

²² A NTLH muda a ordem das sentenças, colocando essa depois da que a segue: “[...] sejam santos em tudo o que fizerem, assim como Deus, que os chamou, é santo”. Aqui a NTLH novamente inclui a palavra “Deus”, embora o texto grego não traga “ θεο,η Essa inclusão é, portanto, uma interpretação e uma explicação, de que aquele “que os chamou” é Deus.

²³ Palavra traduzida como: “procedimento” (ARA); “comportamento” (BJ); “o que fizerem” (NVI e NTLH). As versões NVI e NTLH substituem a palavra por uma expressão de sentido, a princípio, equivalente. “Procedimento/comportamento” dá uma impressão mais completa, como postura incessante, enquanto que “o que fizerem” dá mais o sentido de atos isolados.

²⁴ Enquanto que a ARA e a BJ traduzem este verbo pelo verbo reflexivo “tornar-se”, que é o significado do verbo grego, NTLH e NVI utilizam o verbo “ser”.

²⁵ Exceto as palavras diferentemente traduzidas, as versões não apresentam diferenças a não ser a ordem das palavras em que a frase foi estruturada, sem diferir assim o sentido de uma tradução para a outra.

²⁶ As versões ARA, BJ e NVI traduzem igualmente “está escrito”, mudando apenas a tradução de “ διοτι” sem variar o sentido: ARA e BJ mantêm “porque”, e NVI “pois”. A NTLH tem a tradução mais variada: “Porque as Escrituras Sagradas dizem”. Ela quer dizer onde “está escrito”, abrindo mão da forma do texto, como consequência.

²⁷ Os manuscritos unciais *Sinaiticus* (séc. IV), *Ephraemi* (séc. V) e outros poucos trazem a conjunção διο no lugar de διοτι. Por causa de sua antiguidade, devem ser levados em conta. διο pode ser traduzido como “por essa

2.2 ANÁLISE GRAMATICAL

O versículo 13 inicia com a conjunção explicativa διὸ, que estabelece vínculo com o texto que antecede este trecho, pois o comportamento recomendado no versículo 13 deve acontecer tendo em vista o que foi dito anteriormente. Esse comportamento é expresso por três verbos: ἀσναζωσα,μενοι (ν', φονεῖται) π,ισατε. O verbo ἀσναζωσα,μενοι um particípio aoristo médio no caso nominativo masculino plural, porém, com sentido imperativo, que tem o substantivo feminino plural (com seu artigo) τα.η οςσφω, como objeto direto, visto que se encontra no caso acusativo. Esse substantivo é caracterizado por uma locução genitiva: τ' / η διανοι,αη υ' μω. O substantivo διανοι,αη feminino singular, e é seguido do pronome pessoal υ' μω, / genitivo de segunda pessoa do plural equivalente ao pronome possessivo do

razão”, então, o sentido do versículo seria que a citação está escrita por causa dos destinatários, e com o διὸ, τι seria que os destinatários devem ser santos em função do que está escrito. A interpretação muda, mas o significado final é o mesmo. Os manuscritos minúsculos 33 (séc. IX) e 1243 (séc. XI) não trazem o trecho “διὸτι γεγραπταῖ”. O manuscrito 33, apesar de ser recente, possui uma antiguidade textual muito grande. Essas duas palavras articulam a frase do autor com a citação. A ausência dela não muda o sentido, mas reforça que os destinatários conhecem esse versículo de Levítico. Não existem muitos manuscritos apoiando essas alterações, portanto, não convém adotá-la, e a mudança seria insignificante.

²⁸ A conjunção é omitida pelos seguintes manuscritos: Papiro 72 do século III, quatro manuscritos unciais dos séculos IV ao VI (alexandrinos e bizantinos), os minúsculos 33 (séc. IX, mas com grande antiguidade textual) e 1739 (séc. X), o texto majoritário bizantino, todos os manuscritos latinos e em citação em língua grega de Clemente de Alexandria. Pelo peso e quantidade dos manuscritos, é muito provável que a conjunção foi incluída posteriormente como uma correção gramatical, e não pertence ao texto original. Sua ausência não traz prejuízo de sentido. Os manuscritos que apoiam a opção de Nestle-Aland são três unciais (Séc. IV, VIII e IX), um minúsculo (séc. XV) e poucos outros. Embora manuscritos antigos importantes apoiem a opção de Nestle-Aland, o número de manuscritos que apoiam a ausência da conjunção οἴτι é mais significativo.

²⁹ Manuscritos unciais dos séculos IX e X e diversos minúsculos do século XI em diante apoiam a mudança de εσεσθε por γενεσθε. Existe ainda a variação do texto majoritário bizantino que traz o verbo γινεσθε. Porém, a opção de Nestle-Aland se baseia em um grande número de textos que datam de desde o século III, entre eles manuscritos importantes como o *sinaïticus*, *alexandrinus* e o 33. Optou-se por manter a escolha de Nestle-Aland.

³⁰ No Papiro 72 e nos manuscritos Sinaiticus, 81 (textos alexandrinos de boa qualidade) e outros poucos aparece a conjunção διὸτι no lugar de οἴτι. Em poucos manuscritos e na versão siríaca Peshita aparece $\rightarrow \dots \varnothing$. A primeira variação não traz alterações, e a segunda tem pouco apoio para ser tomada como original.

³¹ O verbo εἶπι não possui o desejado grau de certeza da originalidade que se gostaria. Ele é omitido por alguns manuscritos unciais e por Clemente de Alexandria, mas aparece no Papiro 72, em alguns manuscritos unciais e minúsculos (inclusive o 33), e ainda no texto majoritário, nos manuscritos latinos e na versão siríaca heracleana. Embora não se possa ser certeza da originalidade textual da presença desse verbo, de qualquer forma ele é necessário na tradução em língua portuguesa. A omissão poderia ser explicada se a citação fosse uma tradução livre da Torá hebraica, visto que ela não usa o verbo de ligação “ser” (cf. Lv 11.45 e 19.2). No caso do texto original não ter o verbo εἶπι ele ficaria subentendido de qualquer forma, como no hebraico, por isso, não é preciso retirar o verbo, visto que ele é necessário ao sentido. Uma inclusão posterior talvez ocorresse no propósito de melhoria gramatical do texto.

³² As quatro versões utilizam dois pontos e aspas nessa citação, e mantém a mesma ordem das palavras na frase. A única diferença é que a ARA e a BJ conjugam o verbo na forma “vós” da 2ª pessoa do plural (*sede santos*) e a NVI e a NTLH conjugam na forma “vocês” da 2ª pessoa do plural, conjugada como 3ª pessoa do plural (*sejam santos*). Todas, exceto a NTLH, incluem uma vírgula antes da palavra “porque”, o que não influencia na interpretação.

³³ O Novum Testamentum Graece ainda inclui o v. 17 na perícopa. O trecho 1Pe 1.13-16 é composto por apenas duas frases: uma é o v. 13 e a outra os v. 14-16. As versões em português vão subdividir as frases e pontuá-las de modo a deixá-las melhor organizadas.

português, expressando, portanto, de quem é a $\delta\iota\alpha, \nu\omicron\iota\alpha$. Então, a expressão no genitivo completa o substantivo acusativo definindo-o em relação de posse, e ambas em conjunto, completam o particípio, sofrendo ação desse verbo.

A palavra seguinte na frase, o verbo $\nu^{\prime}, \phi\omicron\nu\tau\epsilon\eta$ que está na forma de particípio presente ativo nominativo masculino plural, também com sentido imperativo como o particípio anterior. Esse verbo atua isoladamente na frase, não se referindo a nenhuma outra palavra, e com nenhuma outra ligada a ela, tendo significado próprio como mais um comportamento dentro dessa lista. A próxima palavra, $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota, \alpha\eta$ inicia um novo conjunto. Ela tem função de advérbio de modo, descrevendo como deve acontecer a ação do verbo $\epsilon\varsigma\lambda\pi\iota, \sigma\alpha\tau\iota$ imperativo aoristo ativo na segunda pessoa do plural. Este verbo é o mais importante da sequência ($\alpha\varsigma\nu\alpha\zeta\omega\sigma\alpha, \mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ($\nu^{\prime}, \phi\omicron\nu\tau\epsilon\eta$) $\lambda\pi\iota, \sigma\alpha\tau\iota$) por ser o único imperativo. O imperativo grego acontece no presente e no aoristo. Isso não implica uma localização temporal, porque de qualquer forma é uma ordem. Porém, o imperativo presente é uma ação linear, contínua, enquanto que o imperativo aoristo é uma ação simples, pontual. Então, esse colocar a esperança é uma ação definitiva e pontual.

A preposição $\epsilon\varsigma$ indica a direção da ação do verbo, em que se deve colocar a esperança, que é $\tau^{\prime}. \nu \chi\alpha, \rho\iota$ substantivo feminino no acusativo que tem função de objeto direto, apesar do verbo ser imperativo. É interessante que, na construção da frase, é intercalado entre este artigo e substantivo o verbo com pronome $\phi\epsilon\rho\omicron\mu\epsilon, \nu^{\prime}\nu \nu^{\prime}\mu\iota/\Theta$ verbo está no particípio presente passivo, no caso acusativo singular, concordando com $\tau^{\prime}. \nu \chi\alpha, \rho\iota$ caracterizando este substantivo. O pronome $\nu^{\prime}\mu\iota$, dativo da segunda pessoa do plural, indica direção, para quem está sendo trazida a graça. Essa intercalação pode acontecer para destacar o verbo $\phi\epsilon\rho\omicron\mu\epsilon, \nu^{\prime}\nu$ deixando claro que a revelação está vindo, ou seja, evidenciando a expectativa da *parusia* iminente.

Seguindo o substantivo $\chi\alpha, \rho\iota$ vem a preposição $\epsilon\varsigma$ que define o tempo, o momento em que vai se consolidar a ação do particípio $\phi\epsilon\rho\omicron\mu\epsilon, \nu^{\prime}\nu$ que é a revelação, $\alpha\varsigma\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon, \psi$ (substantivo feminino singular no dativo), que é de Jesus Cristo, pois $\Gamma\eta\sigma\upsilon\upsilon/ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\upsilon$ genitivo singular, indicando que é ele quem vai se revelar. Todo o versículo 13 é uma única frase, sem nenhuma pontuação além do ponto final. Podemos definir que a frase se dirige à segunda pessoa do plural, portanto, aos destinatários primários, através da conjugação de $\epsilon\varsigma\lambda\pi\iota, \sigma\alpha\tau\iota$ e dos pronomes $\nu^{\prime}\mu\omega/\Theta$ $\nu^{\prime}\mu\iota$, wisto que os outros verbos, por estarem no particípio, são impessoais. O fato de o autor não usar 1ª pessoa do plural não significa que ele não se inclua entre os agraciados – a 2ª pessoa do plural tem um tom pastoral, de ensino à comunidade cristã.

O versículo 14 inicia uma nova frase com a conjunção subordinativa ὡς que aponta para τε, κνὰ ὑπακοή que tem o substantivo nominativo neutro plural τε, κνὰ que está em relação de posse com o substantivo genitivo feminino singular ὑπακοή que não quer descrever tanto uma possessão, mas um atributo dos filhos. Todo esse início é o modo como deve ser executada a ação do verbo συσχματιζομενοι participio presente médio com sentido imperativo no nominativo masculino plural, negado pela partícula μή. Por ser uma forma média, é uma ação do próprio sujeito (que é “vós”). Portanto, é o comportamento de filho em postura de obediência que deve motivar os destinatários a não se amoldarem. O objeto do verbo, ou seja, ao que não se deve amoldar τὰ/η ἐσπιθυμίαι, substantivo dativo feminino plural com artigo definido.

Novamente, vemos um trecho intercalado entre o substantivo e seu artigo: προ,τερον ἐς τὸ ἀγνοίω/ω que caracteriza o substantivo ἐσπιθυμίαι, quanto ao tempo e situação em que ele era existente. O tempo é expresso por προ,τερον adjetivo pronominal comparativo que aqui funciona como adjetivo comparativo no dativo feminino plural. Como um comparativo, ele destaca que a situação atual deveria ser diferente desta anterior. A situação é caracterizada por ἐς τὸ ἀγνοίαι, que inicia com a preposição ἐς que aponta para τὸ ἀγνοίαι, substantivo feminino singular com artigo definido que está no dativo, caso exigido pela preposição ἐς. A preposição quer dizer que é dentro desse estado de ignorância que os desejos tinham espaço. Τὸ ἀγνοίαι está também em relação de posse com o pronome ὑμεῖς segunda pessoa do plural no genitivo, que atua como pronome possessivo, mostrando que a ignorância era dos destinatários da carta, que eles viviam nela (ἐς), no passado.

O v.15 é a continuação da frase iniciada no v.14, visto que não há nenhuma pontuação entre esses versículos, mas uma conjunção adversativa que os separa: ἀλλὰ que dá sentido de oposição articulando os dois versículos – no versículo anterior, o autor apresenta um comportamento que não deve acontecer, e nesse, um que deve acontecer e é contrário ao do v.14, que é introduzido pela preposição κατά. Essa proposição dá a ideia de conformidade na comparação com τον καλῶντα participio aoristo ativo no caso acusativo masculino singular, que, por ter o artigo definido, pode ser traduzido como “aquele que pratica essa ação”, aquele que já concluiu essa ação, nesse caso, visto que se encontra no aoristo. O pronome υς μεῖς segunda pessoa do plural no caso acusativo é o objeto da ação executada pelo agente do participio, ou seja, quem foi chamado.

O adjetivo ἀγιος está no caso acusativo masculino singular, e refere-se ao participio το.ν καλῶντα que tem sua função mais como substantivo que verbo. O advérbιοι que

segue, dá a ideia de adição e introduz a sequência $\alpha\upsilon\varsigma\tau\omicron\iota$. $\alpha[\gamma\iota\omicron]\alpha\upsilon\varsigma\tau\omicron\iota$ é um pronome no nominativo masculino plural que atua na frase como pronome enfático, que destaca a pessoa (nesse caso “vós”, que está oculto), dando o sentido de “vós mesmos”. Repete-se o adjetivo $\alpha[\gamma\iota\omicron]$ que aqui se encontra no masculino plural. Tal repetição relaciona “aquele que os chamou” com “vós mesmos”. A expressão $\epsilon\varsigma\nu\ \pi,\alpha\sigma\acute{\alpha}\ \alpha\varsigma\nu\alpha\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\iota}$ ligada ao adjetivo $\alpha[\gamma\iota\omicron]$ definindo em que se deve ser $\alpha[\gamma\iota\omicron]$. A preposição $\epsilon\varsigma$ se liga ao substantivo dativo feminino singular $\alpha\varsigma\nu\alpha\sigma\tau\rho\omicron\phi\acute{\iota}$ que tem o adjetivo $\pi,\alpha\sigma\acute{\alpha}$ concordando em gênero e número com ele e especificando o substantivo. O sentido da frase é completo pelo verbo colocado no final da sentença, o imperativo aoristo passivo $\gamma\epsilon\nu\acute{\iota},\theta\acute{\iota}\tau\epsilon$, que está na segunda pessoa do plural. O verbo está associado diretamente ao adjetivo $\alpha[\gamma\iota\omicron]$ que completa o sentido da ação – os destinatários devem se tornar santos. A ideia do verbo é intensificada pelo pronome $\alpha\upsilon\varsigma\tau\omicron$ que aponta para quem sofre o verbo, que é “vós mesmos”, tem um tom mais pessoal.

O v.15 termina com uma vírgula, e o v.16 dá a sua continuidade e está em relação direta com o que foi dito no v.15 por causa da conjunção subordinativa $\delta\iota\omicron,\tau\iota$ que introduz uma argumentação que confirma o conteúdo do v.15. O verbo $\gamma\epsilon,\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\epsilon$ está no indicativo perfeito passivo, terceira pessoa do singular. O perfeito é um tempo verbal que expressa uma ação que vem acontecendo desde o passado em direção ao presente. Nesse caso, está expressando algo que aconteceu no passado, foi escrito no passado, mas que a validade disto que está escrito se estende até a atualidade.

A conjunção coordenativa $\omicron[\tau\iota]$ estabelece a relação entre o verbo $\gamma\epsilon,\gamma\rho\alpha\pi\tau\alpha\epsilon$ a citação que segue a conjunção. Nesse caso, a conjunção introduz uma oração direta, o que é comum no koinê, por isso ela funciona como aspas e não deve ser traduzida ³⁴. Essa citação inicia com o adjetivo nominativo masculino plural $\alpha[\gamma\iota\omicron]$ é seguida do verbo $\epsilon\cdot\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon$ indicativo futuro médio, segunda pessoa do plural, que expressa uma ordem, algo que se deve ser no futuro. Novamente se tem a conjunção subordinativa $\omicron[\tau\iota]$ que possibilita a relação dos termos dentro da sentença e coloca uma explicação, uma motivação para que aconteça o que o verbo anterior indica. É interessante que seja empregado o pronome $\epsilon\varsigma\gamma\omega$ que não é muito comum no grego. Essa situação quer destacar a pessoa, que é agente do verbo ativo, no presente, primeira pessoa do singular: $\epsilon\iota\varsigma\mu$. O adjetivo $\alpha[\gamma\iota\omicron]$ refere ao pronome de primeira pessoa, e ganha destaque por o pronome indicar ênfase – quer se destacar que o agente da frase possui essa qualidade.

³⁴ SCHALKWIJK, Francisco. **Coinê**: Pequena gramática do grego neotestamentário. 9 ed. rev. Patrocínio: CEIBEL, 2004, p. 136.

É interessante que nessa citação existe um contraponto entre os tempos verbais do verbo εἰςμὶ pois em um caso está no futuro, e no outro no presente, indicando algo que já acontece e algo que deve acontecer, se referindo ao adjetivo ἀ[γιοι, ἧ] relevante destacar que nesse versículo o adjetivo ἀ[γιοι aparece duas vezes, uma no plural e uma no singular, assim como no versículo anterior. Como seu emprego no plural se refere a “vós”, o uso no singular põe em relação de equivalência o pronome εσγω com o particípio το.ν καλῶντα

Devemos atentar para os verbos ἐσπῖ, σαεγν', θ' τε, que se destacam por serem os únicos imperativos da perícopie, ambos no aoristo, indicando não uma ação contínua, mas pontiliar. Três participios que aparecem no texto (ασναζωσα, μενοι(ν', φοντη(συσχ' ματιζ), têm sentido imperativo³⁵. Embora na tradução primária tenha se mantido os participios, é possível traduzi-los por imperativos, que é o que as Bíblias comparadas fazem. O fato de o autor empregar participios como imperativos é um hebraísmo, pois a prática rabínica utilizava participios para transmitir mandamentos, regras de conduta e preceitos religiosos³⁶.

2.3 ANÁLISE LITERÁRIA E FORMAL

2.3.1 Delimitação da perícopie

A perícopie 1.13-16 é responsável pela introdução de um novo assunto na carta. Após o pré-escrito e saudação (1.1-2), segue o proêmio (1.3-12), que relembra aos destinatários os fundamentos e o valor da sua fé e a promessa da salvação. Os v.13-16 trazem, então, o assunto de como estes, que tem a vida firmada na fé em Cristo, devem se comportar - com santidade, tema trabalhado neste recorte. Tal tema é iniciado através da conjunção Διου, a mais forte das conjunções ilativas³⁷, que tem a função de unir cláusulas independentes, e pode montar um nexos causal, que é a situação deste texto bíblico, sinalizando o deslocamento de assunto. Esta conjunção, traduzida aqui por “portanto”, articula a relação semântica entre a parte anterior e a perícopie em questão: porque o cristão tem a fé alicerçada na regeneração que Cristo dá e na vida eterna, ele precisa viver uma vida de santidade. Ou seja, o conselho dos v.13ss está sustentado na explanação feita até então.

³⁵ De acordo com FRIBERG, Barbara (Ed.); FRIBERG, Timothy (Ed). **O Novo Testamento**: Grego analítico. São Paulo: Vida Nova, 1987.

³⁶ RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave Lingüística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 554.

³⁷ Taylor p. 337.

Pode-se delimitar a perícopé até o v.16 porque ele termina um pensamento, tanto que a sentença traz um ponto final logo após a citação de um texto bíblico, e porque o v. 17 inicia com a conjunção *καὶ*. Esta é a partícula mais usada no Novo Testamento, e possui sentido aproximativo ou aditivo na maioria dos casos, mas também tem um sentido ascendente ou enfático, que é o caso dessa ocorrência. Essa conjunção adiciona uma nova ideia na linha de argumentação, mudando de assunto – o v.17 faz a transição para o assunto do v.18ss, que trata de através do que os destinatários recebem a salvação, fundamentando suas exortações na cristologia. Embora a partícula *καὶ* desloque o foco, ela mantém a dependência entre as partes que une. Portanto, as conjunções *Διὸ* e *καὶ*, juntamente com a pontuação, justificam essa delimitação que forma uma unidade de sentido entre os v.13-16, que, contudo, possuem ainda uma subestrutura interna.

2.3.2 Estrutura da perícopé

O autor lança um padrão de comportamento e atitudes que devem ser seguidas no v.13, que está estruturado em três verbos com sentido de ordem: *ἀσναζωσα, μενῶι φοντερε ες λπι, σατ*. As sentenças que seguem apresentam um crescente de fundamentação da ordem principal. Tal estrutura inicia com a expressão *ὡ ἢ τε, κνα ὑ πακο ἄη* que representa uma identidade, e por consequência, uma motivação para o comportamento do v.13. Os v.14 e 15, que embasam o v.13, estão em oposição entre eles: o v.14 apresenta um comportamento que não deve ser feito, e o v.15, por sua vez, apresenta o que deve se fazer então. “Tornar-se santo” é mais amplo do que o v.13, e por isso se entende que a santidade engloba “cingir os lombos da mente”, “ser sóbrio” e “esperar inteiramente”. Por fim, o autor sustenta a oposição dos v.14 e 15 numa citação do v.16. Por ele falar apenas “está escrito” (*γεγραπτα*), supõe que os destinatários conheciam o Antigo Testamento e sabiam que se tratava de um trecho da Torá. O autor recorre à autoridade das Escrituras para sustentar sua argumentação dos v.14 e 15, e essa, por sua vez, sustenta o v.13. Ou seja, deve-se viver conforme o v.13 por ser filho da obediência e por ter sido chamado, o que significa ser santo, e deve-se ser santo porque assim as Escrituras ensinam. Resumindo: os versículos 14-16 sustentam o 13, que é o pedido do autor.

Colocamos o texto em um diagrama para que fique melhor compreensível sua estrutura:

1 Ordem principal

As conjunções και e ο[τι]fazem a articulação entre as duas partes do texto: a parte que trata de Deus e a parte que trata dos destinatários. A fala do autor é uma repetição do conteúdo e uma ampliação do texto citado, construída em cima deste, provavelmente com a intenção de criar essa estrutura de membros em forma de quiasmo. Essa relação mostra que o Deus santo de Israel que se revelou no monte Sinai dando a Lei aos hebreus é o mesmo Deus que chama os destinatários para uma vida de santidade. Esse paralelismo também explica que tornar-se santo diz respeito a todo o procedimento, à maneira de viver e comportar-se, não a um estado de espírito ou título concedido. Ainda podemos relacionar καταε γε, γραπτου que embasam exortação à santidade – os destinatários devem ser santos porque aquele que os chamou é santo e porque essa exortação também está escrita no Antigo Testamento, que é Escritura Sagrada. Os dois versículos iniciam com uma conjunção, mostrando que a construção gramatical foi observada pelo autor para estabelecer este paralelo.

Percebe-se, então, que essas relações de estrutura formam um todo coeso e perfeitamente amarrado entre os v.14-16. A seguir, apresentamos o texto dentro da estrutura proposta:

1. Portanto, cingindo os lombos da mente de vós, sendo sóbrios, por inteiro colocai a esperança sobre a graça que está sendo trazida a vós na revelação de Jesus Cristo.

1.1 Como filhos da obediência não vos deixando amoldar aos desejos anteriores na ignorância de vós,

mas

1.2 conforme o que chamou a vós [é] santo também [vós] mesmos santos em toda conduta tornai-vos,

1.2.1 porque está escrito: “santos sereis porque eu sou santo”.

2.3.3 “Amarras” do texto

Como fica visível acima, o paralelismo construído dentro do versículo contribui fortemente para formar um todo coeso. Além dos paralelismos, queremos destacar outros elementos que contribuem para formar um “fio vermelho” ao longo da perícopie delimitada. Para isso, observemos novamente o texto bíblico:

13. Διο. αζναζωσα,μενοι τα.η οςσφυ,αη τ’/η διανοι,αη υ`μω/ν ν’,φοντεη
Portanto, cingindo os lombos da mente **de vós**, sendo sóbrios,

τελει,ωη εσλπι,σατε **εσπι.** τ'.ν φερομε,ν'ν υ'μι/ν χα,ριω
 por inteiro **colocai a esperança sobre** a graça que está sendo trazida **a vós**

εσν ασποκαλυ,ψει Ις'σου/ Χριστου/)
na revelação de Jesus Cristo.

14. **ω**η τε,κνα υ'πακο'η μ'. συσχ'ματιζο,μενοι ται/η προ,τερον
Como filhos da obediência não vos deixando amoldar aos desejos anteriores

εσν τ'η/ ασγνο,υ'μω/ν εσπιθυμια,αιη
na ignorância **de vós**.

15. **αλλα.** κατα. το.ν καλε,σαντα **υσμα/η** **αγιον** και αυστοι.
mas conforme o que chamou **a vós** [é] **santo também** [vós] mesmos

αγιοι **εσν** π,ασ'η ασναστροφ'η γεν',θητε(
santos em toda conduta **tornai-vos**,

16. **διο,τι** γε,γραπται **οτι** **αγιοι** ε'σεσθε, **οτι** **αγω,η** 'εισμι
porque está escrito: **“santos sereis porque** eu sou **santo”**.

As palavras destacadas em negrito indicam segunda pessoa do plural. Os participios destacados com o sublinhado, que, em sua forma são impessoais, por estarem no plural, também são associados à segunda pessoa do plural, que é a quem se dirige a fala. Assim, temos, no texto grego, dez palavras indicando segunda pessoa do plural, formando uma unidade dirigida completamente aos leitores. As seis conjunções destacadas ³⁸ em verde e as quatro preposições destacadas em amarelo³⁹ fazem as amarras e articulações internas, conduzindo a argumentação⁴⁰ e dando sentido ao todo. A única palavra que se repete de maneira significativa é o substantivo **αγιοι**, que aparece quatro vezes.

³⁸ A conjunção **διο** não foi contabilizada, pois, como ela inicia a perícopie, não estabelece amarras internas, mas constrói ligação com o texto que antecede a perícopie em análise.

³⁹ Dentre as preposições destaca-se **εσ**, que aparece três vezes.

⁴⁰ **ω'η**(**αλλα** **οτι** são bastante importantes na condução da argumentação. **ω'η** expressa conformidade, e essa sentença é oposta à seguinte pelo **αλλα** por fim **διοτι** coloca tudo em relação com o texto citado.

2.4 USO DE FONTES⁴¹

Para sustentar toda sua argumentação, o autor cita uma palavra do Antigo Testamento, e a estrutura do texto mostra que ele já tinha esse texto bíblico em mente, que ele constrói sua argumentação fundamentando-se nas Escrituras, pela relação entre o v.15 e o v.16, e não na sua própria opinião. Ele deixa claro que está usando material externo, ao escrever “διό,τι γε,γραπῶν” O conteúdo dessa menção, porém, não é de um único versículo, mas faz referência a quatro versículos de Levítico ⁴², de conteúdo extremamente semelhante, que varia apenas na ordem das palavras, e em alguns casos na supressão ou adição do verbo ser/estar ou de alguma partícula, tanto no texto grego da Septuaginta como no texto hebraico da Torá. O texto pode ser uma citação literal do texto de grego de Lv 19.2 na Septuaginta ⁴³, pois possui a mesma ordem das palavras, contudo não traz o verbo εἶςμιτο que, entretanto, não é um problema, visto que a crítica textual põe em dúvida a originalidade deste verbo no texto de 1Pe 1.16⁴⁴. Contudo, é possível ainda que o autor teve acesso ao texto hebraico do mesmo versículo e o traduziu literalmente, pois a ordem das palavras é a mesma e também existe a ausência do verbo ser/estar⁴⁵.

Podemos, portanto, afirmar com alto grau probabilidade que o autor cita o texto de Lv 19.2, e não qualquer outro entre as quatro ocorrências em Levítico, e que ele tinha algum destes textos em mãos quando escreveu a carta. Julgamos mais possível que ele tenha utilizado a Septuaginta, pelo fato de escrever em grego, mas não se descarta a possibilidade de ter sido usado o texto hebraico. Essa informação é mais uma evidência para afirmar que o verbo εἶςμιτο foi incluído posteriormente como aprimoramento gramatical.

⁴¹ O texto do Novum Testamentum Graece traz alguns versículos que possuem relação de tema e palavras, mas não se observa nem se pode sustentar qualquer dependência literária entre esses textos. Pv 31.7 traz o assunto de “cingir os lombos”, e Lc 12.35 fala em “cingir o corpo”. 1Te 5.6, 5.8 e 2Tm 4.5 trazem a exortação de “ser sóbrio”; 1Co 1.17 fala em esperar a Revelação de Cristo, Rm 12.2 fala em não se amoldar ao mundo (como mesmo verbo que 1Pe 1.13 usa para não se amoldar aos desejos de outrora), e At 17.30, Ef 2.2s e 4.18 falam dos desejos ou tempos de outrora.

⁴² Lv 11.44, 19.2, 20.7 e 20.26, de acordo com Nestle-Aland.

⁴³ [...] [Ἀλλὰ σεσθε(σ[εςγωα[γιο,[η.]

⁴⁴ O verbo εἶςμιτο aparece em alguns manuscritos, mas é omitido em outros, então não é possível afirmar com certeza sua presença no manuscrito original.

⁴⁵ [...] קָשַׁת מִדָּבָר וְיָא שׁוֹדְרֵי [...]

3 OS PÉS DO TEXTO

O texto de 1Pe 1.13-16, como qualquer texto bíblico, não está “flutuando”, mas tem seus pés firmados em um momento histórico, em uma situação que o originou, na qual ele também deixou pegadas. Este passo metodológico analisa o contexto literário e o *Sitz im Leben* do texto, o que envolve autoria, destinatário e toda a realidade por trás dele, pois estas são informações importantes para a interpretação.

3.1 AUTORIA DA CARTA

A identificação da autoria está presente logo no início da carta, no cabeçalho. Embora esteja claro no corpo do texto que o autor é Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, alguns autores veem evidências internas no escrito para pôr em dúvida a autoria petrina. Tanto Kümmel quanto Bull afirmam que a carta é de autoria pseudoepígrafa⁴⁶, ou seja, que algum outro cristão escreveu a carta em nome de Pedro, após sua morte, para fazer uso de sua autoridade. Para Kümmel, não é o Pedro testemunha ocular da vida e dos sofrimentos de Cristo o autor da carta, mas um cristão que experimentou sofrimentos por conta de sua fé e por isso pode dar testemunho pessoal⁴⁷. Se fosse o apóstolo Pedro o verdadeiro autor, a carta deveria ter mais evidências da familiaridade com o Jesus terreno, menções da convivência com ele, como meio de ganhar autoridade no discurso, afirma Kümmel, dizendo que esse é um argumento incontestável⁴⁸.

Contra tal afirmação, Carson, porém, declara que a falta de menção aos acontecimentos da vida de Cristo não é evidência forte o suficiente contra a autoria petrina, porque a carta é por completo uma exortação, e não pretende trazer elementos biográficos a respeito de Jesus Cristo⁴⁹. Carson, inclusive, diz que existem várias expressões ao longo da carta que lhe dão caráter distintivo, como que escritas realmente por testemunha ocular⁵⁰. Além de tudo, é muito provável que Pedro era, se não o fundador, ao menos bastante conhecido nas comunidades destinatárias da carta, de modo que sua autoridade já era reconhecida, e ele não precisava falar novamente da vida de Cristo para obter autoridade – é

⁴⁶ BULL, Klaus-Michel. **Panorama do Novo Testamento**: história, contexto e teologia. São Leopoldo: Sinodal, 2009, p. 131. KÜMMEL, Werner. **Introdução ao Novo Testamento**. 17 ed. São Paulo: Paulus, 1982, p. 554.

Kümmel utiliza o termo “pseudonímia” para o fenômeno da pseudoepigrafia.

⁴⁷ KÜMMEL, 1982, p. 544.

⁴⁸ KÜMMEL, 1982, p. 557.

⁴⁹ CARSON, D. A. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 469.

⁵⁰ CARSON, 1997, p. 467.

imaginável que ele já tenha contado muito a respeito desse assunto pessoalmente, e não precise reforça-lo agora, fugindo do assunto pontual da carta.

A primeira carta de Pedro apresenta um grego bastante culto e bem escrito e uma estrutura bem elaborada, que para Kümmel, são complexos demais para um pescador galileu inculto e iletrado⁵¹. No caso de aceitar essa possibilidade, pode-se argumentar, com base em 1Pe 5.12, que Silvano⁵² foi o secretário que redigiu o escrito e deu os retoques e correções finais⁵³, o que é uma teoria bastante plausível. De acordo com Hörster, independentemente de quem a escreveu, a carta foi redigida durante a vida de Pedro e ele está por trás dela⁵⁴. Kümmel levanta ainda outra objeção à autoria petrina, pois a carta é bastante semelhante e dependente da teologia paulina. Para ele, tal conformidade entre Pedro e Paulo seria impossível, diante das desavenças entre os dois. Contudo, Carson mostra que é exagero pensar que Pedro e Paulo seriam em tudo opostos, e que é possível que eles concordassem em vários pontos⁵⁵. Complementando essa informação, Hörster diz que é possível que Pedro tenha tido acesso à carta de Romanos e tenha concordado com seus princípios⁵⁶.

Ainda há um outro argumento “incontestável” que Kümmel traz à discussão: a perseguição de que a carta fala é mais generalizada, e essa só aconteceu no império de Domiciano (81-96 d.C.), depois do período de vida de Pedro. Bull concorda que a perseguição da qual a carta fala é um anacronismo que vai contra a autoria petrina. Contra essa ideia, Hörster e Carson acreditam que não há problema em situar as menções de perseguição no governo de Nero⁵⁷ (54-68 d.C.), que compreende a vida de Pedro (e provavelmente na perseguição empreendida por Nero é que Pedro foi assassinado). Tenney concorda que a perseguição da qual se fala é causada por Nero, e que a carta pode ter caráter de aviso e alerta

⁵¹ A afirmação de que Pedro era iletrado se baseia no texto de At 4.13. Hörster levanta uma objeção contra esse argumento: se Pedro era iletrado em Pentecostes, é impensável que tenha exercido seu ministério de liderança em Antioquia, ou Jerusalém, ou até Roma, sem fazer uso do grego, sem ter evoluído nesse idioma. Cf. HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e Síntese do Novo Testamento**. Curitiba: Esperança, 1996, p. 162. Carson traz a informação de que o grego também era falado na Palestina neotestamentária, então não há problema em um galileu dominar essa língua. Carson também observa que há semelhanças entre a carta e as palavras atribuídas a Pedro em Atos (CARSON, 1997, p. 468).

⁵² Silvano é provavelmente Silas, companheiro de Paulo (cf. 1Ts 1.1, 2Ts 2.2; 2Co 1.19). Cf. KÜMMEL, 1982, p. 554; BULL, 2009, p. 131. Bull levanta a possibilidade de Silvano ser o único autor, sem a participação de Pedro, o que consideramos extremamente improvável, pois se este Silvano era cooperador de Paulo, não há motivo algum para escrever em nome de Pedro. A presença de teologia paulina na carta pode ser explicada pelo fato de Silvano, companheiro de Paulo, ter sido o redator, se aceitarmos essa possibilidade.

⁵³ CARSON, 1997, p. 468.

⁵⁴ HÖRSTER, 1996, p. 162.

⁵⁵ CARSON, 1997, p. 469.

⁵⁶ HÖRSTER, 1996, p. 163.

⁵⁷ CARSON, 1997, p. 469. HÖRSTER, 1996, p. 161.

da possibilidade de perseguição vindoura ⁵⁸. Diante disso, é aceitável situá-la num momento histórico no qual a perseguição ainda não é generalizada em todo o Império Romano.

O fato é que, se negarmos a autoria petrina, não há como identificar algum autor, muito menos o motivo pelo qual alguém apelou à autoridade do apóstolo Pedro. Na opinião de Kümmel, “o fato de constatarmos pseudonimicidade não sofre contradição pela nossa inabilidade em perceber o motivo do recurso a ela⁵⁹. Hörster, porém, afirma que nenhum argumento levantado por Kümmel é forte o suficiente para negar a autoria petrina, e nesse caso ele escolhe dar crédito ao que as Escrituras afirmam⁶⁰. Ao lado de Hörster, Carson e Tenney se posicionam a favor da autoria petrina. Diante da discussão abordada, fica claro de que os argumentos contrários à autoria de Pedro são insuficientes e podem muito bem ser contestados com argumentos perfeitamente aceitáveis. Nesse caso, posicionamo-nos a favor do que as Escrituras afirmam – Simão Pedro, galileu e testemunha ocular da vida de Cristo é o legítimo autor desta carta.

3.1.1 A Segunda Carta de Pedro

A comparação entre a Primeira e Segunda carta de Pedro não nos dá subsídios para afirmarmos uma autoria comum de ambas. Nota-se uma enorme diferença de estilo e vocabulário entre as duas cartas: enquanto 1Pedro apresenta um grego bem escrito, 2Pedro está “escrita em um grego mais forçado e deselegante” ⁶¹, e utiliza linguagem e cosmovisão helenistas⁶². A Segunda carta de Pedro, de acordo com Hörster, é o escrito neotestamentário mais contestado e polêmico em termos de autoria. Há uma grande dificuldade de situá-la historicamente durante a vida de Pedro por conta das evidências internas, como as dependências de conteúdo à carta de Judas, de datação pós-apostólica, tudo isso apesar de ela conter indícios biográficos de Pedro, como o testemunho da transfiguração (2Pe 1.16-18).

Embora a maioria dos estudiosos contestem a autoria petrina de 2Pedro, há aqueles que a defendam, como o próprio Hörster⁶³. Tenney observa, porém, que “nada há nela [2Pedro] que Pedro não pudesse ter escrito” ⁶⁴. Aqueles que defendem que Pedro é o autor de ambas as cartas, explicam a diferença pelo uso de secretários diferentes, ou até pela

⁵⁸ TENNEY, Merrill. **O Novo Testamento**: sua origem e análise. São Paulo: Shedd Publicações, 2008, p. 356.

⁵⁹ KÜMMEL, 1982, p. 558.

⁶⁰ HÖRSTER, 1996, p. 162.

⁶¹ TENNEY, 2008, p. 377.

⁶² BULL, 2009, p. 135; CARSON, 1997, p. 479-483; HÖRSTER, 1996, p. 164-166; KÜMMEL, 1982, p. 564-570; TENNEY, 2008, p. 376-377.

⁶³ HÖRSTER, 1996, p. 167

⁶⁴ TENNEY, 2008, p. 377.

possibilidade de Pedro ter usado um secretário na primeira carta, e ele próprio ter escrito a segunda. A realidade é que seria muito mais improvável que somente a segunda carta tivesse autoria petrina, e a primeira fosse um pseudônimo, do que ser a primeira carta de autoria de Pedro, apesar do bom grego, e a segunda fosse obra de pseudonímia. Conclui-se que a comparação com 2Pedro de nada nos auxilia na confirmação da autoria de 1Pedro, por isso continuamos aceitando que Pedro, apóstolo de Cristo, é o autor dessa primeira carta, e consideramos como válida a hipótese de que ele tenha utilizado da colaboração de um secretário.

3.1.2 Pedro nas Escrituras

Simão Pedro é figura de destaque nas narrativas neotestamentárias. Este pescador galileu, que falava aramaico (Mc 14.70) foi chamado por Cristo para segui-lo (Mc 1.16s), e depois para pertencer ao círculo mais íntimo dos doze (Mc 3.16s). Seu nome original era o hebraico “Simeão”, mas possivelmente adotou o nome grego Simão por sua sonoridade semelhante. Pedro não era originalmente seu nome – este ele recebeu como discípulo. Jesus lhe atribuiu o novo título aramaico *Kefas*, que significa rocha, pedra, e usualmente aparece no Novo Testamento na forma grega *Petros*. Não se sabe ao certo se este título é conferido a ele apenas na ocasião da sua confissão de que Jesus é o Messias ⁶⁵ (Mt 16.18ss) ou se antes já recebera esse nome.

Quanto à sua vida antes de tornar-se discípulo de Jesus, sabemos que é irmão do apóstolo André e filho de Jonas (Mt 16.17). Sua terra natal era Bestaida (Jo 1.44), mas ele também tinha casa em Cafarnaum (Mc 1.21s). Sabemos também que ele era casado, pois possuía uma sogra (Mc 1.30), e inclusive Paulo menciona que a esposa de Pedro lhe acompanhava em suas missões (1Co 9.5). No ministério de Jesus, Pedro é sempre bem presente: ele foi um dos primeiros a ser chamado, aparece em primeiro lugar nas listas de discípulos e sempre estava no círculo dos três discípulos mais íntimos de Jesus (cf. Mc 5.37, 9.2, 14.33, 13.33). Pedro foi testemunha ocular dos milagres de Jesus Cristo, e inclusive andou sobre as águas com ele (Mt 14.28ss), e também testemunhou da transfiguração (Mt 17.1ss).

O Novo Testamento nos deixa perceber muito de sua personalidade impulsiva e desesperada. Situação que a ilustra muito bem é no episódio da prisão de Jesus - o protesto de

⁶⁵ A interpretação de quem é a “rocha” sobre a qual Cristo fala que edificará sua Igreja é controversa: alguns afirmam que Pedro é esta rocha, outros afirmam que a confissão de que Jesus é o Messias é a rocha.

Pedro de lealdade a Cristo foi o mais veemente, contudo sua rejeição ao Senhor foi a mais explícita (Mc 14.66ss). Pedro encontrou-se com o Senhor ressurreto (Lc 24.34, 1Co 15.5), foi restaurado de sua traição e recebeu comissão pastoral (Jo 21.5ss). A partir do livro de Atos, vemos seu amadurecimento e mudança da personalidade em relação ao Pedro dos Evangelhos. Antes de Pentecostes, Pedro já liderava a comunidade de Jerusalém (At 1.15s), e assumia a função de principal pregador e porta-voz (At 2.14ss, 3.12ss, 4.8ss), mostrando-se como alguém muito mais sóbrio e firme. Ele foi, inclusive, o primeiro apóstolo em missão entre os gentios (At 10.1ss). O livro de Atos ainda fala de sua prisão em Jerusalém, da qual escapou milagrosamente (At 12.17), e depois deixa de trazer informações a seu respeito. O Novo Testamento não fala de sua morte, mas a segunda carta de Pedro aponta para sua proximidade. As informações que temos são a de 1Clemente, que dá a entender que Pedro morreu na perseguição empreendida por Nero; e do livro apócrifo Atos de Pedro, que conta do martírio que sofreu, crucificado de cabeça para baixo, mas não temos certeza da veracidade dessas tradições.

Douglas fala que “os discursos de Pedro, em Atos, no Evangelho de Marcos e em 1Pedro apresentam a mesma teologia da cruz, enraizada no conceito de Cristo como Servo Sofredor”⁶⁶. Portanto, 1Pedro está em total conformidade com a vida do apóstolo – isso podemos afirmar pelo tanto que ela relembra dos sofrimentos e do sangue de Cristo, contados por alguém que viveu toda a tensão do momento, ainda agravada pela culpa da traição. O que Pedro fala não pode vir de si mesmo, mas do que ele aprendeu do próprio Cristo encarnado. 1Pedro traz inúmeras referências ao Antigo Testamento, e certamente ele as reinterpreta à luz de Cristo como o próprio Cristo fez, reinterpretando a lei judaica a partir de si mesmo. O Pedro que escreveu a carta é alguém moldado e transformado por Jesus Cristo, por isso, cremos que conhecer a respeito da vida deste apóstolo pode nos ajudar na interpretação da carta adiante.

3.1.3 Silvano nas Escrituras

É válido clarear, a partir do testemunho bíblico, quem é este Silvano, citado por Pedro (1Pe 5.12) como auxiliar na redação da carta. É amplamente aceito que Silvano é a mesma pessoa que Silas, citado em Atos e em algumas cartas paulinas – é bem provável que Silvano é a forma latinizada de Silas. Silas é caracterizado como um membro líderante da

⁶⁶ DOUGLAS, J. D. (Ed. org.). **O novo dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida nova, 2006. 3 ed. rev., p. 1032.

igreja de Jerusalém (At 15.22) e profeta (At 15.32), que juntamente com Judas, foi enviado à Antioquia. Após o desentendimento entre Paulo e Barnabé por causa de João Marcos, Silas é escolhido por Paulo como seu companheiro, para a segunda viagem missionária do apóstolo (At 15.36-41), e o acompanhou pela Síria, Ásia Menor, Macedônia e Tessalônica. Ele é mencionado, pelo nome de Silvano, como autor, ao lado de Paulo e Timóteo, das duas cartas aos tessalonicenses (1Ts 1.1; 2Ts 1.1), e como alguém que esteve pregando aos coríntios (2Co 1.19). Apesar de ser figura bastante atuante no trabalho missionário, em parte alguma Silas é referido como apóstolo. Possivelmente, ele foi um ministro auxiliar, encarregado de funções literárias, que explicam a inclusão do seu nome em epístolas⁶⁷.

Por ser um ministro viajante, não temos por que duvidar que possa ter se encontrado com o apóstolo Pedro, e ter estado junto dele em Roma. Sua menção em 1Pedro também não seria em vão. A partir de todas as evidências até então expostas, aceitamos que Silvano foi coautor de 1Pedro, ao lado do apóstolo Pedro. Essa informação permite explicar a presença da teologia paulina em 1Pedro, pois alguém que trabalhou tanto tempo ao lado de Paulo e foi coautor de algumas de suas cartas, inevitavelmente seria influenciado por sua teologia. Não devemos imaginar que Silvano, como redator, não teria participação ativa no conteúdo da carta, mas que ele, com a permissão de Pedro, é responsável por parte do conteúdo. Ter Silvano como secretário é uma boa explicação para o grego de qualidade da carta, e argumento válido para defender a autoria petrina.

3.2 DESTINATÁRIOS

Assim como o autor, os destinatários também são identificados logo nas primeiras linhas da carta. Não se sabe se as regiões citadas fazem referência às províncias romanas ou a antigas regiões étnicas. De qualquer maneira, podemos localizá-las na região norte da Ásia Menor, atual Turquia. Os leitores são, indubitavelmente, cristãos gentios⁶⁸, o que pode ser comprovado nas inúmeras evidências internas da carta, como as indicações aos desejos antigos e costumes pecaminosos do passado, a menção de que eles foram chamados das trevas, etc.⁶⁹ – sentenças que nunca seriam aplicadas a um judeu. Tenney observa que os

⁶⁷ DOUGLAS, 2006, p. 1265.

⁶⁸ Carson fala que já se acreditou que os destinatários eram cristãos judeus, isso porque se cria que Pedro ministraria somente aos judeus (Gl 2.9). Contudo as evidências apontam para os gentios como destinatários da carta. CARSON, 1997, p. 471.

⁶⁹ Cf. 1Pe 1.14, 18; 2.9, 10; 4.3.

leitores não são chamados de gentios porque a palavra era sinônimo de incredulidade⁷⁰. Antes, utilizam-se referências aos cristãos em geral como o verdadeiro povo de Deus, empregando vocabulário tipicamente veterotestamentário. O autor não está interessado em judeus ou gentios como tais, mas naqueles que em Cristo se tornam povo de Deus.

3.3 LOCAL E DATA DE REDAÇÃO

A data de redação varia conforme os autores pesquisados. Aqueles que aceitam a autoria petrina vão situar sua redação por volta do ano 65, no governo de Nero, e dentro do período de vida de Pedro⁷¹. Os que contestam a autoria petrina datam a carta entre os anos 90 e 95, durante o governo de Domiciano⁷². Nenhum dos autores coloca a carta durante o governo do imperador Trajano (98 a 117 d.C.), embora ele também tenha sido um perseguidor do cristianismo. Como afirmamos a autoria petrina, também situamos a datação em torno de 65 d.C. À favor dessa posição, Carson nota que não há sinal de estrutura eclesiástica na carta, o que indica que ela é bem antiga⁷³.

Quanto ao local, a carta menciona a Babilônia (1Pe 5.13). É extremamente improvável que esta seja a Babilônia mesopotâmica ou uma cidade do Egito. O mais aceito é que Babilônia é um nome simbólico e místico para se referir à cidade de Roma⁷⁴. O fato de a carta ter origem nesta cidade não significa que Pedro fundou a comunidade romana ou atuou ali por período extenso. O único autor entre os pesquisados a contestar o local de redação é Bull, que menciona que “os dados dos destinatários e a recepção da teologia cunhada por Paulo sugerem, porém, que o local da redação tenha sido, antes, a Ásia Menor. Nesse caso, 5.13 seria parte da autoria ficcional de ‘Pedro’⁷⁵. Contudo, este autor não argumenta para defender sua posição. Neste caso, fica aceito Roma como o local da redação.

3.4 SITUAÇÃO VIVENCIAL E INTENCIONALIDADE DO TEXTO

Tenney nota que o tema “sofrimento” é mencionado dezesseis vezes na carta, e que ela se originou à sombra da perseguição. Ele analisa, então, o pano de fundo dessa situação. O

⁷⁰ TENNEY, 2008, p. 355.

⁷¹ CARSON, 1997, p. 471. HÖRSTER, 1996, p. 163. TENNEY, 2008, p. 355.

⁷² BULL, 2009, p. 132. KÜMMEL, 1982, p. 558.

⁷³ CARSON, 1997, p. 471.

⁷⁴ Ap 17.9 também usa o nome “Babilônia” como símbolo para Roma. É provável que esse código bem fosse conhecido pelos cristãos da época.

⁷⁵ BULL, 2009, p. 132.

cristianismo cresceu dentro do judaísmo, que era uma *religio licita*, um culto permitido pelo Estado romano, desde que não se chocasse com seus interesses. Desde que os cristãos não originassem distúrbios, eles eram tão somente ignorados. Os cristãos começaram a entrar na metrópole romana já na primeira parte do primeiro século, e causaram boa impressão, pois tinham por princípio a boa convivência com os governos do mundo. É na década de 60 que a situação começa a se modificar, pois o cristianismo passa a ser visto separado do judaísmo, e também causa antipatia popular, pela natureza das suas reivindicações quanto à salvação, e pela pregação do juízo final. Nesse período começam as investidas do Império contra a fé cristã. Tenney compreende que a perseguição de Nero não foi generalizada, mas entende que “aquela carta era um aviso e um encorajamento que servia de preparação para uma emergência vindoura”⁷⁶, uma situação futura de perseguição. De qualquer forma, os destinatários já sofriam algum tipo de desprezo social por parte dos pagãos, como as evidências internas da carta transparecem. Essa foi, portanto, a demanda que levou Pedro a escrever uma carta incentivando os leitores a permanecerem na fé, pois sabia do risco da apostasia em meio à perseguição.

A primeira carta de Pedro não é endereçada a territórios de missão de Paulo, mas também não há afirmação registrada de que Pedro fundou as igrejas dos destinatários, o que, porém, não impede que isso tenha de fato acontecido. Talvez Paulo não iniciara nenhuma atividade naquela região por já existir um trabalho missionário lá. De qualquer forma, Pedro tinha destinatários reais em mente, mas Carson e Bull afirmam que essa carta é um escrito circular desde o início⁷⁷. Carson diz que pelo conteúdo do escrito ele não pode ser local, ou a uma única comunidade, mas que o formato e conteúdo da carta são pensados para que ela seja aplicável aos cristãos em geral.

Alguns autores, porém, veem na carta uma liturgia batismal enviada em forma de carta, embora o batismo seja mencionado uma única vez em toda a carta (3.21). Kümmel supõe haver rupturas⁷⁸ em 1Pedro: para ele, o texto de 1.3-4.11 não demonstra caráter de epístola, e enquanto em 1Pe 4.12ss o sofrimento é descrito como fato presente, em 1.6-3.17 só se fala da possibilidade de sofrimento. Há quem interprete essa mudança como um sermão pré-batistal e outro pós-batistal que foram compilados. Aqueles que defendem essa posição veem o fato de o autor falar várias vezes em páscoa como uma evidência, visto que os ritos

⁷⁶ TENNEY, 2008, p. 356.

⁷⁷ BULL, 2009, p. 132. CARSON, 1997, p. 472.

⁷⁸ HÖRSTER fala que a carta é um escrito uniforme sem rupturas visíveis, e de conteúdo elaborado e coeso. HÖRSTER, 1996, p. 160-161.

batismais eram executados na páscoa. Kümmel e Carson ⁷⁹, os dois autores que levantam essa discussão, são contra essa teoria, por perceberem que não há sustentação o suficiente para ela. Para Kümmel, a carta é parênese que associa escatologia e sofrimento.

Partindo do fato de considerarmos Pedro o verdadeiro autor da carta, é correto situá-la nessa temática da possibilidade de perseguição. A reação que o autor quer causar em seus leitores é justamente a de deixá-los avisados e prepará-los para que não abandonem a fé. Podemos aceitar que a carta não falava para dentro de uma perseguição já concretizada entre os leitores, mas que Pedro, que já sofria pela perseguição em Roma, estava alertando seus destinatários, prevendo que esse sofrimento possivelmente se estenderia para aquela região. Estes destinatários possivelmente sabiam, inclusive, que os irmãos na fé estavam sendo perseguidos em Roma. Não temos motivos para tratá-la como liturgia batismal, e por isso ela é aceita como uma carta circular, pelo menos em uma área parcial, até porque no cabeçalho ela se destina a toda uma região, e não a uma única comunidade.

3.5 GÊNERO LITERÁRIO DA PERÍCOPE

A primeira carta de Pedro tem longos trechos de exortações, e destes, largas passagens podem ser enquadradas no gênero que Berger chama de “admoestação pós-conversão”, que é um gênero simbulêutico ⁸⁰. Textos simbulêuticos têm por pretensão mover o ouvinte a agir ou a omitir uma ação, e geralmente se dirigem à segunda pessoa. A admoestação pós-conversão, gênero bastante utilizado nas cartas do Novo Testamento, é composto de trechos pareneticamente estruturados “nos quais os leitores são exortados a se comportar de acordo com a conversão já realizada” ⁸¹, com a nova vida em Cristo. De acordo com Berger, todo o bloco de 1Pe 1.13-3.12 pertence a este gênero. Sendo assim, a perícopé em questão é uma admoestação pós-conversão, e dentro dela podemos identificar algumas características comuns deste gênero.

É comum que este gênero estabeleça o contraste entre a vida pré e pós-conversão, elaborando catálogos de vícios tipicamente pagãos do passado ou catálogos de virtudes da nova vida. O v.13 tem característica de catálogo de virtudes. “De acordo com as regras da

⁷⁹ CARSON, 1997, p. 473-475. KÜMMEL, 1982, p. 550-552. Ambos os autores citam essa teoria de que a carta é uma liturgia batismal, mas não citam as fontes. Não tivemos acesso a nenhum autor que defende esse pensamento, apenas a estes que o refutam.

⁸⁰ A palavra vem do grego *symboléuomai*, que significa aconselhar. Cf. BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 21.

⁸¹ BERGER, 1998, p. 122.

retórica antiga, o elemento pareneticamente decisivo está no fim⁸², então, nesse caso, a esperança é a qualidade mais importante desta lista. A perícopie em análise, além de trazer essas listas, também relata a existência destes dois tipos de comportamento. Uma característica bastante comum que está clara no trecho é a oposição entre “outrora” e “agora”, construída nos v.14-15. Muitas vezes se alude à imagem da luta ou da armadura – no v. 13 usa-se a palavra *αζναζωσα,μεν* que vem desse contexto militar de vestir a armadura. A menção da concupiscência, e de não se conformar àquilo que ficou para trás, presente no v. 14, também mostra que esta perícopie pertence a este gênero, assim como a questão da vocação, do chamado, e da santificação como nova ética, no v.15. A fala sobre a revelação futura de Jesus Cristo (v.13) é uma parênese escatológica, que também faz parte da exortação pós-conversão.

Percebe-se ainda, em dois versículos dessa perícopie, o subgênero chamado por Berger de “admoestação fundamentada”: o v.13 é uma “admoestação-apêndice”⁸³ do texto 1.3-12, gênero definido como uma admoestação em forma de aplicação que segue uma longa explicação subjetiva; e o v.16 é uma admoestação pós-conversão fundamentada com dizeres sobre Deus⁸⁴, que utiliza a citação de Lv 19.2.

A macroestrutura da carta também evidencia que a perícopie 1.13-16 faz parte do gênero de exortação pós-conversão, porque ela inicia todo esse bloco de exortações após relembrar as bases da fé – disso entende-se que as pessoas que são aconselhadas já são convertidas, e que por esse motivo é que recebem exortações. Tratar esse texto como pertencendo a esse gênero corresponde completamente com a situação vivencial da carta: os leitores precisam de orientações que os auxiliem a manterem-se firmes diante da perseguição que podem sofrer por serem cristãos.

3.6 TRADIÇÃO DA REDAÇÃO

As palavras são mais do que meras representações, símbolos de uma ideia – elas carregam conceitos complexos, tradições, e possuem toda uma história por trás de seu significado. No Novo Testamento, os significados precisos das palavras trazem profundas informações: algumas palavras são utilizadas no seu sentido histórico, amplo ou restrito; outras são resignificadas a partir da fé cristã. Aqui, foram identificadas as palavras que

⁸² BERGER, 1998, p. 143.

⁸³ BERGER, 1998, p. 149.

⁸⁴ BERGER, 1998, p. 151-152.

carregam alguma tradição, e qual é esta tradição particular. Seguimos a ordem em que elas aparecem na perícope.

1. Lombos (οἰσφύη) designa a parte inferior do corpo de pessoas e animais, mas na Septuaginta, além do sentido literal, dá origem a metáforas profundas: que se usa nos lombos indica dedicação e caráter pessoais (Is 11.5, 1Rs 2.5), os lombos são a origem da descendência e também a sede de emoções intensas, como sofrimento (Is 21.3) e temor (Dn 5.6). Lombos cingidos indicam prontidão (Êx 12.11). O Novo Testamento se mantém na tradição do Antigo Testamento, no significado dessa palavra, tanto literal quanto metafórico⁸⁵.

2. Mente/entendimento (διανοία) – esta palavra é oriunda da filosofia grega. Em Aristóteles, é o entendimento teórico, que pode ser dividido em pensamento prático, criativo e reflexivo, e está em contraste com percepções e sentimentos dos sentidos. Platão também a usou para falar do modo de pensar ou do sentido de uma palavra. Διανοία, faz parte do grupo de palavras derivado de νοῦς, palavra que designa o “órgão do pensamento”, a capacidade de abstração, que no estoicismo e no aristotelismo possui caráter divino. Na tradição bíblica, διανοία, ganha novo significado: na Septuaginta, algumas vezes ela traduz לִבְבִּי, “coração”, que na compreensão semita é a sede da racionalidade e da vontade, e o Novo Testamento está em conformidade com esse significado, expressando entendimento e atos de vontade sem desligar a mente da vida física ou divinizar a razão, como acontecia na filosofia grega⁸⁶.

3. Esperar (ἐσπῆναι) vem da raiz de esperança (ἐσπῆναι), palavra do grego secular que não carrega, fora do Novo Testamento, o significado que entendemos de “esperança”. Esta palavra tem o significado de esperar ou antecipar um evento qualquer, seja bom ou ruim – esperança enquanto atitude religiosa não aparece no uso grego da palavra⁸⁷.

4. Graça (χάρις) – esta palavra, e as outras de mesma raiz, na cultura grega indicam tudo o que promove bem estar ao homem, seja ato dos deuses ou dos homens. Χάρις também indica características amáveis, e origina o verbo ser grato. A palavra aparece na mitologia grega como uma personificação: Charis, esposa extremamente bela de Heféstion. No Novo Testamento ocorre principalmente nos escritos de Paulo, designando o dom imerecido de Deus⁸⁸.

⁸⁵ MOTYER, J. A. οἰσφύη In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v. 1, p. 446.

⁸⁶ HARDER, G. νοῦς In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v. 2, p. 1920-1925.

⁸⁷ HOFFMANN, E. ἐσπῆναι In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v.1, p. 705-708.

⁸⁸ ESSER, H. H. χάρις In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v.1, p. 907-910.

5. Revelação (αζποκα,λυ)θη deriva do verbo καλυπτω (encobrir, ocultar) ligado à preposição απο, que denota a manifestação de coisas previamente ocultas. O substantivo é bem mais recente, empregado somente desde o séc. I a.C, e ocorrendo mais expressivamente nos séc. II e III d.C. e em textos astrológicos e alquímicos posteriores. O uso religioso e teológico dessa palavra é raro no mundo grego-helenista, que preferia outras palavras para designar revelações e manifestações divinas nos oráculos e templos. Até mesmo no Novo Testamento esse grupo de palavras ocorre pouco, porém sempre com significado teológico⁸⁹.

6. Cristo (Χριστο)η – é o equivalente do hebraico *meshia*, pessoa que foi cerimonialmente ungida. A palavra deriva de *chriein*, “esfregar levemente, espalhar”, e requer informações mais exatas quanto àquilo que está sendo empregado. O verbo descreve um processo totalmente secular da vida de todos os dias – ungir o corpo com óleo após o banho, aplicar um cosmético, pintar algo etc. A palavra grega não expressa nenhuma honra, mas no Antigo Testamento, o sumo sacerdote e o rei são ungidos para suas funções, e é por conta dessa tradição veterotestamentária que a palavra ganha sentido tão especial⁹⁰.

7. Filho (τε,κνο)ν – seu uso é atestado a partir de Homero. Refere-se à criança em relação com seus pais e antepassados, sem diferir sexo. O substantivo tem origem em *tiktein*, gerar, dar à luz. Metaforicamente, é uma forma íntima de se dirigir a alguém, e assim também aparece nos evangelhos como figura do relacionamento com Deus. Ainda existem, no grego, as palavras υἱο, η παι/η para falar de filhos⁹¹.

8. Obediência (υπακο)ς – o verbo aparece desde Homero, mas o substantivo é raro, e apareceu no grego secular somente mais tarde (VI d.C.). Na Septuaginta, muitas vezes traduz o verbo hebraico *shema*, que é um ouvir obediente. Esse sentido hebraico aparece no Novo Testamento no verbo grego υπακου⁹²,ω

9. Amoldar (συσχματι,ζω) – vem do grego σχμα “aparência externa, forma, contorno”, podendo significar a mera aparência em oposição à realidade. O pensamento grego não fazia muita distinção entre o externo e interno: o observador via não somente a casca externa, como também a forma interna. O verbo era usado por Aristóteles com o significado

⁸⁹ MUNDLE, W. αζποκαλυπτω: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **O Novo Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1983. v.4. p. 221-226.

⁹⁰ RENGSTORF, K. Χριστοη In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 1079-1081.

⁹¹ BRAUMANN, G. τε,η In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 470.

⁹² MUNDLE, W. υπακου,ω In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.2, p. 1486s.

de assumir a forma de alguma coisa não apenas externamente, identificar-se com outra pessoa de modo essencial⁹³.

10. Ignorância (α·γνω·ια) – significa falta de conhecimento, de informação. É antônimo de γνω·σι·η·e tem por pano de fundo todo o gnosticismo dualista grego. Para os estoicos, α·γνω·ια·era a raiz de todo mal, e no gnosticismo helenista, se referia à falta do conhecimento necessário para obter a salvação da alma⁹⁴.

11. Desejo (ε·σ·πι·θυ·μι·α)·Já ocorre antes de Sócrates, e tem por significado básico, já no grego secular, o emocionar-se acerca de algo, um impulso o desejo. Na literatura helenista, aparece inicialmente num sentido neutro e, mais tarde, ganha um significado eticamente mau. A Septuaginta utiliza esta palavra com o significado grego primário – um desejo tanto ruim quanto bom. No Novo Testamento aparece com conotação neutra ou boa, mas na maioria das ocorrências tem sentido negativo⁹⁵.

12. Santo (α·γ·ι·ο·ι·α)· Não existe etimologia certa para essa palavra. Relaciona-se com hazomai, “ter reverente temor dos deuses ou dos pais”. Ela não aparece em Homero, Hesíodo ou nos escritores trágicos, mas é usada a partir de Heródoto. No grego, seu uso é variado: o santuário de Afrodite é santo, mas um juramento também é santo. Traduz o hebraico *qadosh*, que não implica apenas na separação entre santo e profano, mas postula valores éticos como expressão da santidade de Javé. No Novo Testamento, o sagrado não está mais preso a objetos e lugares, como no Antigo Testamento, e o substantivo, no plural, é utilizado para aludir ao conjunto dos cristãos⁹⁶.

13. Conduta (α·σ·ν·α·σ·τ·ρο·φ·ι·α)·, vem do verbo “derrubar, entornar, voltar para trás”, mas desde Homero é utilizado com vasta gama de significados, sendo empregado figuradamente no sentido de “agir, comportar-se, conduzir-se, viver”. Entre os gregos, a palavra já carregava sentido ético: os gregos julgavam a conduta na vida por padrões específicos, classificando como boa ou ruim. No Novo Testamento, o sentido figurado é o predominantemente empregado⁹⁷.

⁹³ BRAUMANN, G. σχ·μα In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 872-874.

⁹⁴ SCHÜTZ, E. α·σ·γ·ν·ω·ια· In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 405s.

⁹⁵ SCHÖNWEISS, H. ε·σ·πι·θυ·μι·α· In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 524.

⁹⁶ BROWN, C; SEEBASS, H. α·γ·ι·ο·ι·α· In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.2, p. 2257-2263.

⁹⁷ EBEL, G. α·σ·ν·α·σ·τ·ρο·φ·ι·α· In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, v.1, p. 125-126.

4 CORAÇÃO DO TEXTO

Neste passo, será analisado o interior do texto, o conteúdo que lhe dá vida. Cada termo é considerado em sua relação com toda a carta de 1Pedro e com toda a Bíblia, para que se compreenda a mensagem que o autor quis transmitir.

Palavra extremamente central na perícopé em estudo é o substantivo ἀναστροφῆς, geralmente traduzido por comportamento, procedimento ou conduta, pois ele condensa o assunto que o autor da carta desenvolve aos seus destinatários neste trecho. Pedro fala de comportamento, exorta seus leitores e os chama a uma nova maneira de viver. Tal afirmação é confirmada pelo gênero literário da perícopé – admoestação pós-conversão, que é um gênero simbulêutico, ou seja, chama para a ação, e justamente uma ação distinta daquela que se vivia antes da conversão. Tudo que Pedro escreve nessa perícopé, então, diz respeito à ἀναστροφῆς, como marca distintiva do cristão.

Em todo a carta de 1Pedro, o autor toca no assunto do procedimento na vida. A maneira como se portam os cristãos deve ser exemplar⁹⁸, por eles estarem vivendo entre os gentios e sendo criticamente observados por eles (1Pe 2.12): a conduta se torna argumento para contradizer calúnias e acusações por parte dos pagãos. Os pagãos devem se envergonhar das suas calúnias contra os cristãos, porque a conduta destes é considerada boa (1Pe 3.16). Esse comportamento é essencialmente diferente daquele que os gentios vivem e que os próprios leitores viviam antes da fé cristã, considerado fútil (1Pe 1.18). Por ser diferente nos relacionamentos, honesta e cheio de amor, essa conduta cristã serve de testemunho para que estes gentios cheguem à fé cristã (1Pe 3.1-2). Pedro sempre coloca o comportamento sob a perspectiva da volta de Cristo, o que leva os destinatários a entenderem que estão nessa vida por um período de tempo limitado, e a maneira como vivem esse tempo deve ser marcada pelo temor ao Senhor (1Pe 1.17). Em 2Pedro, do mesmo modo vemos claramente o contraste entre o ἀναστροφῆς cristão, que é santo e está na espera pelo Dia do Senhor (2Pe 3.11), e o dos descrentes, que é libertino e vive nas paixões carnis e no erro (2Pe 2.7, 2.18).

O substantivo e o verbo⁹⁹ que dele resulta têm uma larga gama de sentidos, sempre indicando alguma forma de movimento, um virar-se em alguma direção, ou o ato de demorar-se. Porém, ganhou o sentido figurado de modo de vida, conduta, que aparece em todas as regiões do mundo em que este termo ocorreu. Desde então, estas palavras têm sentido ético.

⁹⁸ 1Tm 4.12, Hb 13.7 e Tg 3.13 também fazem referência à conduta cristã, que deve ser exemplo para os demais.

⁹⁹ Um sinônimo, em seu sentido figurado, de ἀναστροφήν é o verbo περιπατεῖν que é usado em 1Pedro apenas no versículo 5.8, contudo no sentido literal.

Nas inscrições gregas “dos tempos romanos, a conduta na vida é julgada por padrões específicos e distinguida por predicados de valor, como ‘boa e louvável’, ‘a todo tempo inculpável e destemida’, ‘boa, responsável e digna da cidade’”¹⁰⁰. Uso muito semelhante acontece no Novo Testamento, como visto acima nas cartas de Pedro. O verbo e o substantivo são em si termos neutros, que ganham uma avaliação positiva ou negativa dependendo das palavras que são empregadas com eles em um texto¹⁰¹.

Voltar-se para Cristo é um virar-se simultâneo contra o modo prévio de vida¹⁰². Nos demais escritos do Novo Testamento, o modo de vida cristão também sempre contrasta com o modo de vida antigo, seja no judaísmo ou no paganismo (Gl 1.13, Ef 4.22), e é ameaçado pelo legalismo ou pelos desejos do antigo modo pagão de viver (cf. 1Pe 1.14). Fica claro que Pedro usa o termo *ασναστροφίης* esse sentido ético e comportamental. A vida cristã da qual Pedro fala aos seus destinatários não se resume a uma convicção interior, mas é fé que ganha expressão bem concreta na maneira de viver o tempo que se está nesse mundo, até a *parusia* de Cristo. Os pagãos também buscavam a virtude, a vida ética, contudo os destinatários, por conta da sua crença, devem superá-los e serem notados pelo seu proceder. O autor fala nesse trecho da carta, portanto, de um cristianismo prático, que envolve e transforma a pessoa em tudo quanto ela fizer. Diante desse conceito, ele dá suas recomendações nesta perícopie.

A perícopie inicia com uma lista de três comportamentos. O primeiro deles é anunciado pela expressão idiomática *ασναζωσα,μενοι τα.η οςσφυ,αη τ´/η.δ.ινειαν,οος* a explicação pelo verbo *ασναζω,ννυοθες* essa é a única ocorrência desse verbo em todo o Novo Testamento¹⁰³, contudo, sua raiz tem outras ocorrências. Sem nenhum prefixo adicionado, existe o verbo *ζωννυ,νν* do qual também deriva o termo “cinta” (*ζω,ν*). Este verbo aparece no Novo Testamento em uma ação do apóstolo Pedro¹⁰⁴, na fala de Jesus¹⁰⁵ e na fala do anjo que liberta Pedro da prisão¹⁰⁶, tendo primeiramente o sentido literal do vestir-se e prender as vestes com o cinto, mas por trás desse sentido está a ideia de aprontar-se para sair, para movimentar-se¹⁰⁷.

¹⁰⁰ EBEL, 2000, p. 125.

¹⁰¹ EBEL, 2000, p. 125-127.

¹⁰² EBEL, 2000, p. 126.

¹⁰³ Na Septuaginta, o mesmo verbo ocorre em Pv 31.17: “ *ασναζωσα,μενοι τα.η οςσφυ,αη τ´/η.δ.ινειαν,οος*”, com a mesma expressão de “cingir os lombos”, indicando, inclusive, que ela possui uma tradição mais longa, e, sendo assim, provavelmente os destinatários conhecem bem seu significado.

¹⁰⁴ Jo 21.7: Pedro, que estava despido, cinge-se para lançar-se ao mar e ir ao encontro de Jesus.

¹⁰⁵ Jo 21.18: Jesus ressurreto conversa com o apóstolo Pedro no famoso episódio da renovação de Pedro. Ele conta, como exemplo, que um jovem é capaz cingir a si mesmo, mas alguém velho precisa da ajuda de outro para ser cingido.

¹⁰⁶ At 12.8: O anjo ordena a Pedro que se cinja e amarre as sandálias para a fuga da prisão.

¹⁰⁷ Esse sentido vem do Antigo Testamento. Cf, por ex., 2Rs 4.29.

A outra ocorrência da raiz, a mais comum delas, é no verbo περιζω, ννυσθα que também tem o sentido de amarrar um cinto em torno do próprio corpo. Com esse verbo temos duas ocorrências de expressões paralelas à αςναζω, ννυσθα τα. η οςφ, Lc 12.35 e Ef 6.14. A primeira delas aparece na boca de Jesus, ao introduzir a parábola do servo¹⁰⁸ vigilante. Jesus ensina seus discípulos que os lombos destes devem estar cingidos como um servo que espera pelo seu Senhor, e fala sobre manter a vigilância até a sua *parusia*. O apóstolo Pedro, quem consideramos o verdadeiro autor de 1 Pedro, está indiscutivelmente presente neste episódio, visto que reage à parábola com uma pergunta (Lc 12.41). Portanto, é bem possível que essa menção de cingir os lombos em 1 Pedro tenha ligação direta com o ensino de Jesus. Em Ef 6.14, o apóstolo Paulo fala metaforicamente em “cingir os lombos com a verdade”, no contexto da armadura do cristão, inspirada na armadura de um soldado romano. Por isso, entende-se que ele usa essa expressão num sentido mais militar¹⁰⁹, mas também indicando a postura de prontidão.

O substantivo οςφ, no seu sentido literal, designa a parte inferior do corpo de animais e de homens, nos quais sempre é a parte cingida com o cinto¹¹⁰. Seu uso vem do Antigo Testamento, tanto com esse sentido, quanto com os sentidos figurados: simboliza descendência¹¹¹ ou sede de emoções profundas¹¹². Na ocorrência em análise, “lombos” faz sentido somente com o verbo αςναζω, ννυσθα, quando em vista o contexto cultural e vestimentas da época bíblica. O cinto de linho ou de couro era cingido em torno do corpo a fim de segurar “as longas abas das vestes que nele eram firmadas para dar maior liberdade de movimentação”¹¹³, principalmente quando era necessário agilidade. Por conta desse hábito, a expressão passou a significar figuradamente a prontidão para realizar alguma atividade.

Para entendermos o significado que o autor dá a essa expressão, é necessário entender também o que ele compreende por διανοα, palavra que ocorre, porém, uma única

¹⁰⁸ Em outra fala de Jesus, em Lc 17.8, ele usa o verbo περιζω, ννυσθα como ordem de um patrão ao seu servo, dando ao verbo o sentido de aprontar-se para o trabalho.

¹⁰⁹ Na armadura romana, o cinto é uma marca distintiva, pois indica a patente do oficial. Esse sentido militar também pode estar ligado ao Antigo Testamento, que relata que os homens que iam para a guerra eram “aqueles que se cingiam”, e o cinto largo de couro era usado como proteção (1Sm 25.13). Em Apocalipse de João, estar cingido com um cinto de ouro no peito é marca distintiva de anjos (Ap 15.6) e do próprio Cristo (Ap 1.13), indicando autoridade. O cinto também representa distinção em João Batista, que usava um cinto de couro, não de linho, costumeiro dos nômades, destacando sua vocação profética (Mc 1.6).

¹¹⁰ MOTYER, 2000, p. 446.

¹¹¹ Cf. At 2.30, Hb 7.5, 10.

¹¹² Cf. Is 21.3, Dn 5.6.

¹¹³ SELTER, F. ζω, ννυσθα: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1902-1904.

vez em 1Pedro. Essa palavra é derivada do grego $\nu\omicron\upsilon/\eta$ (mente, razão), e ambas tem um significado muito próximo. O substantivo $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ designa, na filosofia e religião grega, o órgão do pensamento, a faculdade de raciocinar, que também dá acesso ao divino. Essa palavra, porém, das 75 vezes que aparece na Septuaginta, 38 vezes traduz לֵבבָבְךָ (literal: coração). Contudo, o coração, no pensamento hebreu, é a sede da racionalidade, porém não tanto com o sentido abstração da realidade, mas com um sentido moral, visto que a esfera intelectual é inseparável da vida corporal e da conduta, para os hebreus. Essa compreensão também lança luz para entendermos o que o autor pensa de $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$, visto que vem do ambiente judaico.

No Novo Testamento, nota-se $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ num sentido mais judaico justamente em citações do Antigo Testamento: Quando Jesus pronuncia palavras do *shema* como o grande mandamento¹¹⁵, e quando o autor da carta aos Hebreus cita o profeta Jeremias¹¹⁶. Nas cartas paulinas e gerais, o significado de $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ se aproxima do sentido grego da palavra. O autor de 2Pedro quer despertar com lembranças a $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ esclarecida dos leitores cristãos (2Pe 3.1), o que faz um forte contraste com os gentios, que de acordo com as cartas paulinas são obscurecidos de $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ (Ef 4.18) e assim inimigos de Cristo na $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ (Cl 1.21), pois seguem sua mente obscurecida, fazendo os desejos da carne (Ef 2.3).

A mente dos gentios é obscurecida pelo fato de eles não conhecerem o Evangelho de Cristo, o que é confirmado em 1Jo 5.20, que afirma que o Filho de Deus $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ para conhecer o que é verdadeiro – sentido que se aproxima do grego, como parte humana que dá acesso ao divino. Aqueles que não têm o entendimento iluminado, como os pagãos, não podem ter acesso ao divino. Como o autor de 1Pe vem do meio judaico, é provável que pense nesse termo no sentido da Septuaginta, mas podemos afirmar também que ele usa $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ em oposição ao paganismo, pois, no v.14 fala que seus destinatários, antes de chegarem à fé cristã, viviam na $\alpha\varsigma\gamma\nu\omicron\iota$ (ignorância, falta de entendimento), ou seja, faltava o contato com Deus que esclarece o entendimento.

¹¹⁴ Em Platão e Aristóteles, $\nu\omicron\upsilon\iota$ é a capacidade de pensamento, que é imortal e divina. Os estoicos vinculam $\nu\omicron\upsilon\iota/\eta$ com o divino, e Plutarco colocava $\nu\omicron\upsilon\iota/\eta$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, razão universal divina, em relacionamento mútuo; para Epíteto, $\nu\omicron\upsilon\iota/\eta$ a essência de Deus. A razão, portanto, é divinizada e espiritualizada na filosofia grega, e está muito associada a uma visão dualista de ser humano, que possui uma parte mortal, e outra imortal. Cf. HARDER, 2000, p. 1919-1927. As palavras do grupo $\delta\epsilon\upsilon\omicron\upsilon/\eta$ não têm importância teológica expressiva na Septuaginta e Novo Testamento, e se distanciam fortemente do pensamento filosófico grego por conta da antropologia bíblica, que não é dualista e também não afirma nenhuma capacidade divina no homem que seja inata e permaneça apesar do pecado.

¹¹⁵ Mt 22.37; Mc 12.30; Lc 10.27. O *shema*, escrito em Dt 6, é a confissão básica de fé do povo judeu.

¹¹⁶ Hb 8.10, 10.16. Ambas são citações do texto de Jr 31.33

¹¹⁷ Este termo estabelece negação direta ao substantivo $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota$ na perícopie, visto que ambas provém da mesma raiz, $\nu\omicron\upsilon\iota/\eta$

A partir do exposto, conclui-se que o autor usa uma expressão conhecida da época de maneira inusitada e profundamente metafórica, pois usa a parte física para descrever a mental. Harder entende que cingir os lombos da mente significa pensar ativamente¹¹⁸, Low e Nida compreendem que, pela presença do verbo “cingir”, a expressão faz referência ao preparar-se para aprender e pensar¹¹⁹. O que o autor quer expressar aos leitores originais é que eles mantenham uma postura constante de prontidão para utilizar sua dimensão racional, o que não exclui o aspecto moral (por conta do pensamento judaico), o que tem reflexos na dimensão atitudinal. Essa prontidão do entendimento tem reflexos diretos na ἀσυναστροφία porque o tipo de vida que se vive depende dos pensamentos. Esse comportamento é, ainda, próprio dos cristãos, que já tiveram contato com Deus e agora devem usar a διανοία, de maneira correta. Por isso, Pedro também chama seus leitores a terem todos o mesmo modo de pensar (1Pe 3.8), e assim terem unidade. Interpretando a expressão no conjunto da lista do v.13, vemos que seu sentido se aproxima de νῆ, φεινε εζλπι, ζεινter os lombos da mente cingidos é manter-se alerta, estar em postura de prontidão, manter desperta a dimensão humana que tem o conhecimento de Deus.

A segunda ordem da lista é dada pelo participio do verbo νῆ, φειν que ocorre mais duas vezes em 1Pedro na sua forma imperativa. Originalmente, essa palavra indica o antônimo da embriaguez, o ato de manter-se sóbrio, de abster-se de bebidas alcoólicas. O sentido figurado, mais expressivo no Novo Testamento, indica completa clareza mental e bom juízo que resulta da abstinência¹²⁰. Esse significado já estava presente na língua grega e foi adotado pelos autores bíblicos, que, contudo, dão ao termo um caráter escatológico, presente em 1Pedro nas suas três ocorrências. O cristão deve manter-se “sóbrio” porque “o fim de todas as coisas está próximo¹²¹”, e porque nesse tempo o diabo ameaça¹²². Este sentido de prontidão para a volta de Cristo é bem perceptível em 1Te 5.6-8, que também estabelece um

¹¹⁸ HARDER, 2000, v.2, p.1925.

¹¹⁹ LOW; NIDA, 2013, p. 298.

¹²⁰ BUDD, J. D. νῆ, φειν In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.2. p. 2411-2412.

¹²¹ 1Pe 4.7. Ao anunciar a proximidade cronológica com que se aguardava a volta de Cristo, o autor pede que seus leitores se mantenham sóbrios, demonstrando que essa é uma atitude de espera por esse evento. Essa tônica também é vista na perícopa em análise, que ao final desta lista de três ações faz menção da Revelação de Jesus Cristo (ἀσποκαληνη Ἰς̄σου/ Χρισ̄του) que seria o mesmo evento que o “fim de todas as coisas”, indicando que a atitude de sobriedade está relacionada com a espera por essa Revelação.

¹²² 1Pe 5.8: “Sede sóbrios e vigilantes. O diabo, vosso adversário, anda em derredor, como um leão que ruge procurando alguém para devorar”. BÍBLIA de Estudo Almeida, 2006. Essa ameaça do diabo também está ligada com o fim dos tempos, período no qual a fé sofre provações. Ser sóbrio aqui significa sim esperar pela vinda de Cristo, mas também significa atitude de resistir às tentações, que teriam origem diabólica.

baseada no perdão dos pecados¹²⁸. A esperança em Deus é conteúdo do anúncio profético dos profetas de julgamento, que pregavam salvação apesar da situação aparentemente trágica que lhes aguardava num futuro próximo. Essa palavra é muito importante no período intertestamentário, por conta de uma variedade de expectativas escatológicas quanto à vinda do Messias e restauração do reino de Israel que se tinha.

Sabendo que é um judeu palestino quem escreve essa carta, devemos entender esperança desse modo, como esse esperar pela intervenção de Deus. As demais citações do verbo e substantivo na carta de 1Pedro ajudam a clarear seu significado na perícopes. Na sua saudação, o autor caracteriza a esperança cristã como viva; ela está baseada na ressurreição de Cristo dentre os mortos, se liga com a esperança escatológica¹²⁹ e se sustenta na fé¹³⁰. Deus é aquele em quem se deposita a esperança (1Pe 3.5), e o cristão deve estar sempre preparado para testemunhar a razão de sua esperança (1Pe 3.15). Presume-se então que essa esperança tenha um conteúdo bem definido, que entendemos ser, a partir do conteúdo da carta, a ressurreição de Cristo.

Em harmonia com o conteúdo da esperança segundo Pedro, temos a passagem de 1Tm 1.1, na qual o apóstolo Paulo, identifica Jesus Cristo como “a nossa esperança”, ou seja, a esperança cristã é cristocêntrica, se fundamenta na pessoa e obra de Cristo. Nisto reside a diferença do termo em relação ao Antigo Testamento – a esperança não se fundamenta numa expectativa de salvação futura, mas em algo que já aconteceu na cruz de Cristo, numa salvação que já acontece no presente, mas que terá consumação escatológica. Essa esperança escatológica¹³¹ fica bastante evidente na perícopes em questão pela presença do termo *ασποκαλυψ*. Embora a salvação seja futura, a esperança é confirmada pela fé, que gera a certeza, de acordo com Hb 11.1.

Essa esperança da qual o apóstolo Pedro fala, porém, não é um mero aguardar, mas é um esperar ativo, um aguardar consciente e disciplinado, que acarreta numa vida virtuosa. Como ilustração, temos o texto de 1Jo 3.3, que fala que essa esperança produz pureza. Essa esperança que dura até a revelação de Cristo influencia o modo como se vive até que o evento aconteça, influencia a conduta, com a qual o autor da carta está tão preocupado.

¹²⁸ Cf. HOFFMANN, 2000, p. 706.

¹²⁹ 1Pe 1.3-4. A esperança se sustenta mediante a ressurreição, e tem fundamento na misericórdia de Deus. O autor fala de uma herança incorruptível nos céus, que deve ser entendida como a realidade escatológica após a morte para os cristãos.

¹³⁰ 1Pe 1.21. Novamente o autor relaciona a esperança com a ressurreição, e coloca-a ao lado da fé. A esperança, fé e amor formam uma tríade cristã primitiva, a qual vemos em 1Co 13.13 e 1Ts 1.3. Essa tríade demonstra uma interdependência entre os elementos que a compõem.

¹³¹ Cf. 1Co 15.19, 2Co 1.10: essas passagens mostram claramente que a esperança cristã é para além da vida presente.

Quando o verbo εσλπίζεῖς/seguido por preposição, esta indica o objeto sobre o qual a esperança é depositada, que neste caso é a χάρις que está sendo trazida na revelação de Cristo. Este termo é muito frequente no Novo Testamento, então nos focaremos mais significativamente nas ocorrências em 1Pedro. Ela já ocorre na saudação da carta: “χάρις e εἰρήνη paz vos sejam multiplicadas” (1Pe 1.2). Esse formato de saudação incluindo χάρις e εἰρήνη, é bastante frequente nas cartas paulinas¹³³. Na sequência, em 1Pe 1.10, o autor afirma que esta graça já foi o conteúdo do anúncio profético no Antigo Testamento, a Escritura que os destinatários liam, e o paralelismo construído nesse texto coloca χάρις em equidade com σωτηρία, a salvação. Ou seja, essa graça que vem com a revelação de Cristo é a consumação da salvação. O autor caracteriza esse substantivo, em 1Pe 3.7 como “graça de vida”, da qual os cristãos são herdeiros¹³⁴.

Essa graça da qual o autor fala é propriedade de Deus¹³⁵, caracterizada como genuína (1Pe 5.12) e multiforme (1Pe 4.10). Embora ela faça referência a um tempo futuro, ela já é presente através dos dons, e por isso é caracterizada como multiforme – se manifesta nos diferentes dons que os cristãos recebem (1Pe 4.10). Por ela ser presente, os cristãos devem ficar firmes nela (1Pe 5.12) e nela crescer (2Pe 3.18); a graça permite enfrentar os sofrimentos (1Pe 2.19) e também é conteúdo do anúncio cristão (1Pe 5.12). A graça de Deus é, portanto, salvação presente que influencia na maneira de vida¹³⁶, mas sua consumação é escatológica, na vinda do Reino de Deus com a revelação de Cristo, por isso, de acordo com a perícope em estudo, a graça determina a conduta de esperança em Cristo que Pedro pede aos destinatários da carta.

No Novo Testamento há uma teologia bastante desenvolvida em torno da palavra χάρις nas cartas paulinas - “Para Paulo, *charis* é a essência do ato salvífico de Deus mediante Jesus Cristo, que ocorreu na morte sacrificial d’Este”¹³⁷. Só se pode falar de graça a partir de Cristo (1Co 1.30-31), e o perdão dos pecados e a justificação diante de Deus acontecem

¹³² No seu uso no grego secular, esta palavra e as demais que se originam da mesma raiz indicam coisas que produzem bem estar ao homem, e têm significados bem variados, como graça, favor, beleza, gratidão, agradecimento, deleite, bondade, benefício, etc. Seu uso também aparece na religiosidade pagã, como atitudes dos deuses, mas também dos homens. Cf. ESSER, 2000, p. 907-915.

¹³³ Paulo usa esse formato na saudação inicial de suas epístolas (Rm 1.7, 1Co 1.3, 2Co 1.2, Gl 1.3, Ef 1.2, Fp 1.2, etc.). Em alguns casos, ele faz uma saudação final usando apenas o termo χάρις (1Co 16.23, Gl 6.18, Ef 6.24., Fp 4.23, etc.).

¹³⁴ Cf. 1Pe 1.4: Pela misericórdia de Deus, os cristãos foram chamados para uma herança incorruptível. No grego, é a mesma raiz (κληρονομία) que aparece em 1Pe 3.7. A herança que se recebe, reservada aos céus, é essa graça de vida.

¹³⁵ 1Pe 5.10: “O Deus de toda graça (...)”; 1Pe 4.10, 5.12: “(...) graça de Deus”.

¹³⁶ Isso fica ilustrado no texto de 1Pe 3.7. O autor usa o fato dos destinatários serem herdeiros da graça para exortá-los a um bom procedimento na vida conjugal.

¹³⁷ ESSER, 2000, p. 911.

através dessa graça (Rm 3.21-31). Por conta desse sentido salvífico, é comum que Paulo construa uma antítese entre lei e graça (cf. Gl 2.21, 5.1-6). A graça é, portanto, elo de relacionamento com Cristo, é uma nova realidade que confere nova conduta, pois aqueles alcançados pela graça não devem mais permanecer no pecado (Rm 6.1). Esser afirma que apesar de Pedro não fazer conexão específica entre graça e justificação, ele está bem próximo do conceito paulino de graça¹³⁸.

Essa graça, de acordo com a carta, vai ser manifesta num evento específico, que é o *ασποκαλυψη* em Cristo. Este termo é mais expressivo e significativo na Bíblia do que no meio helênico¹³⁹, porém não possui um significado uniforme em todas as passagens bíblicas que ocorre. O substantivo *ασποκαλυψη* e o verbo de mesma raiz carregam o significado de tornar conhecido, visível o que está oculto, sempre transmitindo algum conhecimento acerca de Deus, e o próprio Deus é o sujeito da ação de revelação. A revelação é dom concedido por Deus¹⁴⁰, acontecimento através do qual Deus se faz conhecido – Paulo sempre usa o termo para falar da visão no episódio de sua conversão¹⁴¹. Os profetas veterotestamentários também receberam revelação diretamente de Deus, a qual compunha seu anúncio profético¹⁴², que, segundo os autores do Novo Testamento, já fala da salvação em Cristo¹⁴³. Isto também o próprio autor de 1Pedro declara: que aos profetas do Antigo Testamento já foi revelado, ou seja, dado a conhecer, algo a respeito do Evangelho e da salvação em Cristo (1Pe 1.12).

Em 1Pedro, porém, assim como em outros textos do Novo Testamento, *ασποκαλυψη* é um conceito escatológico, termo técnico para falar da revelação final de Jesus Cristo. Pedro se refere ao *ασποκαλυψη* como acontecimento pontual e futuro, que acontecerá no último tempo da história¹⁴⁴. A revelação sempre tem um conteúdo, e nesse caso, é Cristo na plenitude

¹³⁸ ESSER, 2000, p. 915.

¹³⁹ *Ασποκαλυψη* é empregado somente desde o século I a.C., com sentido predominantemente religioso. O mundo helênico, contudo, prefere outros termos para falar das manifestações de suas divindades: *επιφαινω* (fazer uma aparição, manifestar de forma visível) e *σημειον* (sinal). O termo é bastante importante no período da apocalíptica judaica, movimento religioso que gerou um movimento literário, tudo em função de uma crescente expectativa messiânica e escatológica. Geralmente, nessas obras, um anjo é o mediador de uma revelação sobre esses assuntos. MUNDLE, 1983, p. 221-226.

¹⁴⁰ Cf. Rm 14.6, 14.26: Ambos os versículos falam da revelação como algo concedido a algum irmão da comunidade que deve ser compartilhado no momento do culto comunitário. Em Ef 1.17 a revelação aparece ao lado da sabedoria como elementos concedidos pelo Deus Pai para que ele seja conhecido pelos crentes, sendo, nessa ocorrência, um dom coletivo, e não um dom que pertence a alguns poucos.

¹⁴¹ 2Co 12.1, 12.7, Gl 1.12, 2.2, Ef 3.3. O relato desse acontecimento do qual Paulo fala pode ser lido em At 9.1-9.

¹⁴² Is 1.1, 2.1, Am 1.1, Ez 1.1, Ob 1: Os títulos desses livros os classificam como revelação, ou seja, o que está sendo anunciado é da parte de Deus, e não da parte daquele que anuncia a mensagem. O paralelo que temos no Novo Testamento é o livro de Apocalipse de João (cf. Ap 1.1).

¹⁴³ Rm 16.25s.

¹⁴⁴ A glória “há de ser revelada” (1Pe 5.1); está “preparada para revelar-se no último tempo” (1Pe 1.5). Cf 1Pe 4.7: “O fim de todas as coisas está próximo”. **Bíblia de Estudo Almeida**, 2006.

do seu poder, no dia em que voltará no céu e manifestará sua glória¹⁴⁵. Nesse dia também será revelado quem são os filhos de Deus (Rm 8.19). Em muitos textos, o acontecimento do *ασποκαλυψις*, chamado de “Dia do Senhor”¹⁴⁶, referência direta ao *יְהוָה* do Antigo Testamento, conteúdo do anúncio profético. O Dia do Senhor pode ser ou não um tempo escatológico, mas sempre é dia de juízo para Israel e as nações, ou juízo para as nações e graça para Israel¹⁴⁷. O Dia do Senhor no Novo Testamento continua sendo dia de juízo¹⁴⁸ agora para os incrédulos, mas ao mesmo tempo dia de salvação para os que creem no Evangelho de Cristo, como Pedro mesmo anuncia em 1Pe 1.5.

Traçando um paralelo entre 1Pe 1.5 e 1Pe 1.13, podemos deduzir que a *χαρις* que está sendo trazida na revelação é a salvação, *σωτηρια*, que será revelada com a volta de Cristo. Isso também se entende a partir de 1Pe 5.4: os destinatários receberão a coroa da glória, expressão para salvação final, na manifestação de Cristo¹⁴⁹. Tendo em vista essa salvação futura, no fim dos tempos, os cristãos devem, de acordo com Pedro, depositar sua confiança e esperança nesse acontecimento, que por conta da fé produzirá alegria, louvor e glória (1Pe 1.7, 4.13), e gera um novo estilo de vida, que permite até o suportar sofrimentos (1Pe 4.13), cientes de que nos últimos dias o mal vai manifestar seu poder (2Ts 2.3-12).

Esta lista de três atitudes coloca essas ações sob a perspectiva da volta de Cristo. A proximidade do Dia do Senhor é o que inspira os destinatários a estarem preparados para fazerem uso de sua capacidade racional, ou seja, agir com inteligência, para manterem-se despertos e sóbrios, em postura de atenção, tudo isso com esperança na graça, na salvação tão aguardada que chegará nesse dia. As três ordens são semelhantes entre si pelo caráter de prontidão que estimulam, mas pelo que foi detalhado logo acima se vê suas diferenças: podemos dizer que elas englobam as dimensões cognitiva, atitudinal e afetiva, respectivamente nessa ordem. Acima de tudo, mais do que ordens e antes de ser lei, o v.13 é uma mensagem de esperança, e coloca a Revelação de Cristo como um dia ansiosamente aguardado e completamente positivo para aqueles que depositam a fé em Cristo – o cristão é uma pessoa que vive esperando o fim dos tempos. O que o autor transmite aqui no início da perícopé é que a espera pela vinda de Cristo deve levar o destinatário a encarar de uma nova maneira a vida presente, diferente da maneira que se conduzia antes de conhecer a Cristo,

¹⁴⁵ 2Ts 1.7, 1Co 1.7

¹⁴⁶ 1Co 1.7, 5.5, 1Ts 5.2, 2Ts 2.2, etc.

¹⁴⁷ COPPES, Leonard. *יְהוָה*: In: Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998, p. 604s.

¹⁴⁸ Cf. Rm 2.5, 2Ts 2.8.

¹⁴⁹ Nessa passagem o autor não usa o verbo *ασποκαλυψις*, mas um sinônimo: *φανερωθι*.

como nota-se no trecho logo a seguir, no qual opõe o comportamento da vida antiga com o que se deve ter a partir do momento em que se é filho da obediência.

Os destinatários são chamados de $\tau\epsilon, \kappa\nu\alpha \upsilon\`{\pi}\alpha\kappa\omicron\acute{\iota}$ essas palavras formam um conjunto, e por isso devem ser entendidas juntas. Esse uso conjunto aparece no Novo Testamento somente nessa ocorrência, por isso não é termo técnico para se referir a este grupo, porém os destinatários certamente entendem o significado da expressão. $\tau\epsilon, \kappa\nu\omicron$ refere-se ao filho gerado, tanto que o verbo “dar à luz” tem a mesma raiz. Num sentido mais amplo, significa “descendência”, por isso, na Septuaginta, muitas vezes traduz o termo hebraico *ben*, empregado nestes dois sentidos. No Novo Testamento, ocorre no sentido literal em textos que falam do relacionamento entre pais e filhos (Ef 6.1ss, Cl 3.20ss). A palavra também é usada sem laços familiares como um tratamento carinhoso (cf. Lc 16.25), o que acontece bastante nas epístolas de João, nas quais chama os seus destinatários pelo diminutivo $\tau\epsilon, \kappa\nu\iota\omicron\nu$.¹⁵⁰

A relação entre pai e filho também é usada na descrição do relacionamento pessoal com Deus (Mt 7.11, Lc 11.13). Também num sentido lato, ser “filho” de algo indica pertença: habitantes de uma cidade são filhos dela (Jl 2.23, Zc 9.13); falsos mestres são filhos da maldição (2Pe 2.14); os incrédulos são filhos da ira de Deus (Ef 2.3); e aqueles que fazem a vontade de Deus são seus filhos, e os que não fazem são filhos do diabo (1Jo 3.10). Em 1Pe 1.14, ser filho da obediência deve ser entendido dessa maneira, como a pertença a um grupo específico. Outro uso bastante importante é o que coloca os cristãos como herdeiros da promessa de Deus, central na teologia paulina: não os israelitas, descendentes naturais de Abraão, são seus filhos, mas sim os cristãos, que são filhos da promessa (Rm 9.6-8, Gl 4.21-28, 3.7). Estes, pela fé, são o verdadeiro povo escolhido de Deus, fazem parte desse grupo que foi chamado e separado. Essa noção também está por trás da perícopie em estudo, que fala aos chamados (1Pe 1.15), que, pela exortação a se tornarem santos, são considerados povo de Deus (1Pe 1.15-16), e por serem filhos recebem a herança (1Pe 1.4, 3.9).

Os destinatários da carta são filhos da obediência porque foram eleitos para a $\upsilon\`{\pi}\alpha\kappa\omicron\acute{\iota}$, para um comportamento de obediência (1Pe 1.2). Na concepção do Novo Testamento, Jesus Cristo é o padrão da obediência, porque ele próprio foi obediente em sua morte, e assim é autor da salvação para os que lhe obedecem (Fp 2.5, 2.8, Hb 5.8-9, Rm 5.19). A quem o ser humano obedece, desse torna-se servo. Por isso, como os destinatários são chamados de obedientes, são servos de Deus, mas aqueles que obedecem às paixões são dominados pelo

¹⁵⁰ BRAUMANN, 2000, p. 470-471.

pecado (Rm 6.12, 16). Sendo assim, essa obediência é própria dos cristãos, contudo, o desejo do apóstolo Paulo é conduzir os gentios a essa obediência, o que significa conversão (Rm 15.18), porque a obediência é gerada pela fé em Cristo (Rm 1.5, 16.26).

É interessante que a palavra *ὑπακούω* é formada pela união da preposição *ὑπο* (sob, abaixo) e do verbo *ακούω* (ouvir). Isto significa que ouvir é um “obedecer embaixo”, colocar-se sob algo que ouviu. O verbo *ὑπακούω*, usado na Septuaginta para traduzir o hebraico ¹⁵¹ *שמע*, que também significa escutar, mas é um ouvir obediente, que cumpre o que ouviu. Obediência está intimamente ligada à *ἀσυναστροφία* porque obedecer significa agir conforme algo preestabelecido, então tem a ver com a maneira como se vive, obedecendo aos mandamentos de Deus. Por exemplo, a obediência à verdade, aqui entendida como o Evangelho de Jesus Cristo, é o que deve inspirar o amor mútuo, de acordo com o autor de 1 Pedro (1Pe 1.22).

Ser filho da obediência significa, portanto, fazer parte do grupo daqueles que são obedientes, a saber, os cristãos. Ser *τεκνον* significa ser gerado pela obediência, e por meio dela ser um filho, e assim estar intimamente comprometido com ela na totalidade da vida, ser caracterizado por ela. A obediência produz como consequência uma conduta formada de acordo com os preceitos que são obedecidos, e não conforme qualquer outro padrão, por isso ela gera o estilo de vida cristão.

Por serem filhos da obediência, os destinatários não devem se amoldar, assumir a forma que os desejos tentam impor a eles, porque já vivem um novo estilo de vida. O termo usado para esse “amoldar-se” é *συσχίματιζω*, verbo que além desta, possui apenas mais uma ocorrência no Novo Testamento, em Rm 12.2. Ambas as ocorrências estão na forma verbal passiva, o que significa que não é uma ação que o indivíduo pratica, mas que acontece sobre ele caso ele não ofereça resistência. Este verbo vem do substantivo *σχίμα* que transmite a ideia de formato, aparência externa. *Συσχίματιζειν* significa, portanto, assumir a forma de algo, como se o objeto que sofre a ação fosse moldado de acordo com alguma fôrma. Esse significado também aparece figuradamente. Por exemplo, desde Aristóteles, *συσχίματιζειν* também transmite a ideia de “identificar-se com outra pessoa de modo essencial¹⁵²”, como conformar-se a essa pessoa, seu modo de pensar.

A ideia que este verbo passa em Rm 12.2 e 1Pe 1.14 é a mesma – de não assumir a forma que está sendo imposta. A diferença entre eles é a “fôrma”: em Rm 12.2 é uma fôrma externa, “este século”, o tempo presente daqueles leitores, com suas tendências e pressões que

¹⁵¹ Cf. MUNDLE, 2000, p. 1486-1487.

¹⁵² BRAUMANN, 2000, p. 872-874.

tentam impor um comportamento diferente daquele que o cristão deve viver; e em 1Pe 1.14 a “fôrma” são os desejos, uma pressão interna que impulsiona contra a nova conduta cristã. Nos dois casos, entretanto, a ordem é de não se deixar absorver, ser dominado pelo poder secular ou pelo desejo, mas resistir a eles, pois são contrários ao modo de vida cristão.

O autor convida seus leitores a não se deixarem moldar pelas ἐπιθυμίαι, que devem ser coisas apenas do passado. O termo sozinho tem sentido neutro, mas sempre indica um desejo forte, um anseio intenso e emocionado por algo, tanto que deriva de θυμός, que se traduz por paixão, ímpeto ou ira¹⁵³. Esse desejo pode ser tanto bom¹⁵⁴ quanto ruim, porém na maioria das suas ocorrências no Novo Testamento ganha um sentido eticamente mau, que é inclusive o caso dessa ocorrência em 1Pe 1.14. Muitas vezes, a ἐπιθυμία está associada à σα,ρξ (carne), pois procede dela (Gl 5.6, 1Pe 2.11, Ef 2.3, 1Jo 2.16). Σα,ρξ termo importante na antropologia paulina, que indica o homem em sua vida física e frágil, na sua existência corrompida pelo pecado. É do ser humano que procedem os maus desejos que originam o pecado (Tg 1.14-15), apesar de os desejos estarem ligados à vida mundana (1Jo 2.16-17, 2Pe 1.4). Esse desejo mau tem expressão nas mais diversas formas de pecado – Pedro nos dá uma lista delas em 1Pe 4.3.

Pedro exorta seus leitores a se absterem das paixões carnis (σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν) para que assim mantenham um procedimento ἀναστροφῆς, exemplar entre os gentios (1Pe 2.11), o que corrobora a informação dada em 1Pe 1.14 de que os desejos são contrários à ἀναστροφῆς cristã. Essa espécie de desejo, chamado de insensato, é perigoso e destrutivo, e afoga o homem na ruína e na perdição (1Tm 6.9). São os pagãos e os incrédulos, os que não conhecem a Deus, que vivem conforme os desejos (Rm 1.24, Ef 2.3, Cl 3.5, 1Te 4.5) e por eles são dominados. Os falsos mestres, por exemplo, vivem de acordo com os seus próprios desejos (2Pe 2.18, 3.3, Jd 16, 18), e para esses que vivem conforme suas paixões está reservado o castigo de Deus no Dia do Senhor (2Pe 2.10), dia do ἀποκαλύψαι Cristo.

O cristão não pode mais viver sendo dominado por esses desejos e tudo o que eles produzem, mas deve despojar-se do velho homem, que na ignorância vivia nessas paixões corruptas (Rm 6.12, Ef 4.22). O cristão crucificou a σα,ρξ com suas concupiscências, por isso jamais deve satisfazê-las (Gl 5.16, 24). Esses textos citados, ao lado do pedido de Pedro para não se deixar amoldar às paixões, mostram que o fato de tornar-se cristão não acaba com elas

¹⁵³ SCHÖNWEISS, 2000, p. 524-526.

¹⁵⁴ Como o sentido que aparece na perícope, e por consequência nos interessa, é o desejo ruim, somente este vai ser desenvolvido no corpo do texto. O substantivo ἐπιθυμία numa forma neutra ou boa é notado nos seguintes textos: Lc 22.15 - Jesus desejava ansiosamente ceiar com seus discípulos na páscoa; Fp 1.23 - Paulo tem o desejo de partir com Cristo; 1Te 2.17 - Paulo tem o desejo de visitar a comunidade de Tessalônica.

por completo – enquanto se vive na carne, os desejos corruptos ainda exercem influência sobre o ser humano, a diferença é que agora ele domina as paixões, e não mais se submete a elas e às satisfaz, mas para isso ele deve estar vigilante. Quando a pessoa é dominada pelos desejos, estes o afastam de Deus.

Tudo isso vai ao encontro do que Pedro escreve em 1Pe 4.2: “no tempo que vos resta na carne, já não vivais de acordo com as paixões dos homens, mas segundo a vontade de Deus”¹⁵⁵. Esse texto confirma que as paixões vêm da σαρκί que os desejos são contrários à vontade de Deus, mas que tendo uma conduta conforme essa vontade, o que significa ὑπακούς, o indivíduo vence as paixões carnis. Mencionar “o tempo que vos resta na carne” está de acordo com a expectativa da iminente vinda de Cristo que permeia a carta.

O autor da carta indica na perícope que, num tempo passado (o que fica claro a partir da palavra προ,τερον anterior) os destinatários eram dominados pelos próprios desejos, viviam conforme suas ἐπιθυμίαι, porque estavam na ἀγνοία numa condição de ignorância, falta de conhecimento. A estrutura construída na perícope coloca esse tempo de ignorância em total oposição com o tempo presente dos destinatários. Essa condição, conforme o próprio Pedro, é uma característica dos gentios¹⁵⁶. O fato de ele mencionar que seus destinatários eram ignorantes confirma a informação de que eles são comunidades de gentios convertidos ao cristianismo, não de judeus cristãos¹⁵⁷.

O termo ἀγνοία é formado pela negação de γνῶσις (conhecimento) e dessa maneira, consequentemente, tem por pano de fundo o conceito helênico de conhecimento, que é filosófico e místico. A ignorância vai além de um simples não saber, daquelas coisas que a mente não capta – para os filósofos estoicos, ela é a raiz de todo o mal, e no dualismo gnóstico, ἀγνοία significa a falta do conhecimento sobre Deus e daquele conhecimento necessário à salvação da alma¹⁵⁸. A maneira como Pedro usa o termo aproxima-se muito do significado helênico, porém revestido da compreensão cristã: é mais que uma falta de conhecimento intelectual, é a falta do conhecimento necessário para a salvação, a saber, o Evangelho de Jesus Cristo, sua morte e ressurreição, que Pedro faz questão de lembrar aos destinatários seguidamente na carta. A ignorância é sim a raiz do mal, porque é a raiz do

¹⁵⁵ **Bíblia de Estudo Almeida**, 2006.

¹⁵⁶ Cf. 1Pe 2.15: “ignorância dos insensatos”. Pelo contexto, sabe-se que os gentios são esses insensatos, visto que nesse trecho o autor bíblico está discorrendo sobre o comportamento que os destinatários devem ter entre os gentios. Pedro, porém, usa um termo diferente, mas com mesma raiz e mesmo significado: ἀγνοία, cf. Ef 4.18, que fala da ignorância dos gentios.

¹⁵⁷ Os judeus não são ignorantes porque têm o conhecimento do pecado e desses desejos maus através da lei. Cf. Rm 7.7-8.

¹⁵⁸ SCHÜTZ, 2000, p. 405-407.

pecado – enquanto ignorantes, as pessoas vivem para satisfazer seus desejos corrompidos e pecaminosos¹⁵⁹.

O apóstolo Paulo afirma, contudo, no seu discurso aos atenienses, que Deus não leva em conta o tempo da ignorância (At 17.30), mas chama a todos para o arrependimento, para uma mudança completa de conduta. A partir do conhecimento, é possível ter uma conduta correta – tal informação reflete o elo que há entre conhecimento da Lei de Deus e modo de vida correto e íntegro no Antigo Testamento¹⁶⁰. Os pagãos têm ἀδιανοί, obscurecida, por isso são ignorantes (Ef 4.18), mas os leitores são chamados por Pedro a terem a διανοί, ou seja, não serem ignorantes quanto à salvação ou aos desejos que tentam lhes dominar, mas pelo conhecimento que possuem, eles devem ter uma nova ἀστροφῆ, baseada na obediência e no viver santo.

O centro teológico da perícopé está na santidade, que resume o modo de vida cristão – toda a ἀστροφῆ deve ser santa, porque o Deus a quem os cristãos adoram é santo (1Pe 1.15-16). A estrutura crescente do versículo culmina nessa citação de Levítico 19.2, que antes dela própria aparecer no texto, já é comentada e aplicada por Pedro. Num primeiro momento, queremos analisar as ocorrências do termo utilizado, ἀγιοί, em todo o Novo Testamento.] Αγιοί um título aplicado a Deus¹⁶¹ e também a Jesus Cristo¹⁶², porém Seebass nota que, se comparado com o Antigo Testamento, raramente Deus é descrito como santo no Novo Testamento, e que apenas em Ap 3.7 Jesus é chamado de santo no mesmo sentido que Deus¹⁶³. ἁγιος também adjetivo associado aos anjos de Deus¹⁶⁴, aos profetas¹⁶⁵ e aos apóstolos¹⁶⁶, entre outras coisas¹⁶⁷. Seu uso mais frequente, contudo, é para se referir ao conjunto dos cristãos¹⁶⁸. Na grande maioria dos casos, ἀγιοί é citado como substantivo, e assim fica subentendido que está se falando dos cristãos, ou na totalidade, ou dos cristãos que pertencem a uma região ou grupo específico.

¹⁵⁹ Também foi por ignorância, porém dos judeus, que estes negaram a Jesus e o crucificaram (At 3.17).

¹⁶⁰ SCHÜTZ, 2000, p. 406.

¹⁶¹ Deus é chamado de santo nesse texto de 1Pe 1.15-16, em Jo 17.11 por Jesus, na sua oração, em Ap 4.8, pelos seres alados, o que está relacionado a Is 6.3, e em Ap 6.10, descrito como santo e verdadeiro.

¹⁶² Jesus é chamado de santo em At 3.14, 1Jo 2.20 e Ap 3.7; de “santo servo” em At 4.27; e de “santo de Deus” pelos demônios que expulsa (Mc 1.21, Lc 4.34) e pelo apóstolo Pedro (Jo 6.69).

¹⁶³ BROWN, C; SEEBASS, 2000, p. 2261.

¹⁶⁴ Cf. Mc 8.38, Lc 9.26, Jd 14, At 10.22, Ap 14.10.

¹⁶⁵ Cf. Lc 1.7, At 3.21, 2Pe 3.2.

¹⁶⁶ Ef 3.5.

¹⁶⁷ O nome de Deus é santo (Lc 1.49); a sua aliança é santa (Lc 1.72); a Escritura (Rm 1.2); a lei de Deus (Rm 7.12, 2Pe 2.21); o monte da transfiguração (2Pe 1.18); João Batista é considerado santo (Mc 6.20); de acordo com a Lei judaica; o primogênito é santo (Lc 2.23); e a Jerusalém terrena (Mt 4.5) e a escatológica (Ap 11.2, 21.2, 21.10, 21.19) são santas.

¹⁶⁸ Cf. At 9.13, 9.32, 9.41, 26.10; Rm 1.7, 8.27, 12.13, 15.25, 16.2, 16.15; 1Co 1.2, 6.1-2, 14.33, 16.15; 2Co 1.1, 13.12; Ef 1.1, 1.15, 1.18, 2.19, 3.8, 3.18, 4.12, 5.3, 6.18; Fp 1.1, 4.21; Cl 1.2, 1.26, 3.12; 1Tm 5.10; Fm 7; Hb 3.1, 13.24; Jd 3; Ap 5.8, 11.18, 13.7, 13.10, 16.6, 18.20, 19.8, 20.9.

Para apreendermos o que o Novo Testamento entende por santidade, é preciso conhecer o significado do hebraico *ִשְׁרָא* (santo), traduzido ao grego por *α[γ]ιω[ς]* visto que vem dessa tradição, ainda mais nessa ocorrência em 1Pe 1.15-16, que cita um texto do Antigo Testamento. A santidade, em primeiro lugar, é um atributo de Deus, que faz parte do seu poder, mas é também mistério inatingível. Existe uma forte distinção e oposição entre a esfera do sagrado e do profano no Antigo Testamento, por isso Deus não tolera o pecado, pois isso seria a inadmissível mistura entre os dois âmbitos¹⁶⁹. Por isso, o lugar no qual Deus habita no tabernáculo e, posteriormente, no templo, é chamado Santo dos Santos. Esse lugar é tão sagrado e apartado do profano que poderia ser acessado somente pelo sumo sacerdote, uma vez ao ano, na ocasião especial do Dia da Expição, após determinados ritos de purificação (Lv 16.1-34). Por conta desta santidade divina, tudo que era usado no culto a Deus deveria ser separado do comum e profano, e tornava-se, dessa forma, santo¹⁷⁰.

É frequente no livro do profeta Isaías que Deus seja chamado de “Santo de Israel”, título que põe em contraste os pecados da sociedade da época com a perfeição moral de Deus (Is 30.11) e exprime a separação absoluta de Deus do mal (Is 17.7). Porque Deus é santo, Israel, o povo por ele eleito¹⁷¹, também deve ser santo, para que possam ter contato com Deus e ele não precise afastar-se do seu povo (Dt 23.14). Para isso, o povo deve apartar-se de tudo aquilo que não é santo¹⁷², em especial das práticas idólatras¹⁷³, e zelar pela manutenção inviolável e mortal entre o que é santo e o que é profano (Nm 18.32). A pureza cultual e a santidade são características distintivas do povo de Israel, e esses dois conceitos andam muito próximos na fé veterotestamentária, porém, a esfera daquilo que é santo transcende a esfera cultual – a santidade é um conceito que postula valores éticos. O comportamento ético do povo é uma expressão da santidade de Javé. O indivíduo torna-se santo através do cumprimento da Torá, a Lei de Deus, que além de oferecer prescrições cultuais, tem um caráter fortemente moral.

A citação que Pedro faz para confirmar seu discurso sobre uma conduta santa é do livro de Levítico. Esse livro é um conjunto de leis com ênfase no sistema sacrificial, no sacerdócio e na pureza. Perpassa todo o livro, porém, por detrás de todas as leis, a doutrina de

¹⁶⁹ MCCOMISKEY, Thomas. *ִשְׁרָא*. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998, p. 1322-23.

¹⁷⁰ O tabernáculo, o templo, a arca, os altares e seus equipamentos, as primícias, o óleo da unção, os sacrifícios, as vestes sacerdotais e o próprio sacerdote são santos. Cf. BROWN, C; SEEBASS, H., 2000, p.2258-2260.

¹⁷¹ Lv 20.26, Dt 7.6, 14.2, 26.19. Deus escolheu Israel para ser seu próprio povo, sua possessão, dedicado a ele.

¹⁷² Lv 11.44s, Dt 14.21

¹⁷³ Cf. Dt 7.5, Js 24.19.

que Deus é santo¹⁷⁴; portanto, a fórmula “sejam santos porque eu sou santo¹⁷⁵”, que Pedro menciona, é o que sustenta a legislação de Levítico. Fica claro, dessa forma, que o autor de 1 Pedro está pensando no conceito que o Antigo Testamento tem de santidade, de ἁγιότητα, ainda mais porque o texto que ele cita, Lv 19.2, faz parte do Código de Santidade, um conjunto de leis que prescreve práticas que o povo de Israel deve manter para serem santos, que abrange os capítulos 17 ao 26 de Levítico e subestrutura-se em blocos menores. Esse código tem uma ênfase principalmente moral, é uma lista de exigências éticas, mostrando que “a santidade de Deus impõe um padrão completo de comportamento moral e social ao povo que ele escolheu”¹⁷⁶. O capítulo 19, em especial, é uma lista de diversas leis morais que regem a vida cotidiana dos israelitas, e tem uma relação muito próxima com o Decálogo¹⁷⁷.

O que Pedro faz, afinal, é aplicar um mandamento dirigido especialmente aos israelitas para seus destinatários, que nem sequer procedem do judaísmo. Quando Pedro pede que eles sejam santos, não está exigindo deles o cumprimento de toda a legislação de Levítico, não está ordenando que eles cumpram o sistema sacrificial, nem a alimentação prescrita ou os rituais de purificação. A partir do livro de Hebreus, podemos afirmar que o cristão não precisa mais do sistema sacrificial para tornar-se puro, por conta do sacrifício definitivo de Cristo. Pedro não está preocupado com a pureza cultural dos seus leitores, visto que ele próprio já não vive mais conforme essas leis¹⁷⁸, mas pede a eles a pureza moral, marca distintiva do povo de Deus. O conceito que Pedro tem de ser ἀγιότης esse conceito moral, de uma conduta santa, de ações santas, por isso ele pede aos leitores que se tornem santos no procedimento. Ser santo no comportamento também inclui a separação do profano – a conduta não é a mesma dos gentios, não mais é guiada pelas ἐσπιθυμιαί

O comportamento santo que Pedro quer inspirar é o respeito aos pais (Lv 19.3), o cuidado para com o próximo, em especial os pobres e necessitados (Lv 19.9-10, 13-14, 33), a honestidade e justiça (Lv 19.11-12, 15, 36), o afastar-se da idolatria (Lv 19.4, 26, 28, 31) e o amor ao próximo (Lv 19.18, 34), o que está completamente de acordo com o ensino de Jesus. Esse ensino que Pedro transmite sobre santidade tem, pois, relação com o que ele aprendeu de Jesus Cristo, e, pelos evangelhos se percebe que Cristo conhecia e utilizava o Código de

¹⁷⁴ DILLARD, Raymond. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 75-76.

¹⁷⁵ A fórmula ocorre quatro vezes em Levítico, uma nas Leis sobre Pureza e Impureza (Lv 11-15, cf. Lv 11.44) e três, inclusive a citada literalmente por Pedro, no Código de Santidade (Lv 17-26, cf. Lv 19.2, 20.7, 20.26).

¹⁷⁶ Comentário Bíblico Broadman. v.2. Rio de Janeiro: JUERP, 1986, p. 66.

¹⁷⁷ De acordo com Comentário Bíblico Broadman, p. 71; e HARRISON, R. K. **Levítico**: introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1983, p. 180.

¹⁷⁸ Cf. At 10.9-11.8. Pedro recebe uma visão com o propósito de mudar sua atitude frente as coisas que eram consideradas impuras pela Lei. Por conta dessa revelação, ele passa a comer junto de gentios.

Santidade: no episódio da mulher adúltera, em Jo 8.1-11, os escribas e fariseus lhe interrogam pois sabem que ele conhece a lei de Lv 20.10; e, quando os fariseus lhe perguntam o grande mandamento da Lei, ao lado de Dt 6.5 Jesus cita Lv 19.18, o mandamento do amor ao próximo¹⁷⁹. Além de tudo, no sermão do monte, como lemos em Mt 5.48, Jesus ensina: “Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste¹⁸⁰”, utilizando a mesma estrutura de Lv 19.2.

A santidade é uma característica própria do povo de Deus, que o distingue dos demais povos. Se Pedro chama seus leitores à santidade, é porque os compreende como povo de Deus. Ele deixa bem claro esse pensamento em 1Pe 2.9-10, afirmando que os seus destinatários antes não eram povo de Deus, mas agora são raça eleita e nação santa – já na saudação inicial intitula seus destinatários de “eleitos”. Por serem propriedade de um Deus santo, assim como Israel, devem agora ter um viver santo. Pedro também chama seus leitores de sacerdócio santo (1Pe 2.5), título que também tem por pano de fundo o conteúdo de Levítico, indicando que através de Cristo eles têm contato com Deus e com as coisas santas e são separados para o serviço a Deus, da mesma forma que eram os sacerdotes.

Essa santidade como pertença a Deus está de acordo com o título “santos”, comum nas cartas paulinas, dado ao conjunto daqueles que têm Jesus como Senhor. Nesse caso, porém, não se trata de uma expressão dentro da ética, mas de uma santidade que provém de um chamado¹⁸¹. O Novo Testamento, em diversos textos, trata os santos como um grupo chamado, eleito por Deus para esse fim¹⁸². A perícopete em questão está de acordo com essa ideia, ao pedir que os leitores sejam santos conforme aquele que os chamou (το.ν καλεσαντο); ou seja, eles são chamados para um propósito especial¹⁸³. Esse chamado passa uma ideia de coletividade, o que significa que a santidade não é algo somente individual, mas diz respeito ao conjunto dos cristãos.

A santificação para o cristão, todavia, não depende somente dele ou do cumprimento da lei. De acordo com o autor de 1Pedro, seus destinatários são eleitos em santificação do Espírito (1Pe 1.2). Logo, é o Espírito Santo quem promove a santificação. Seebass afirma que o conceito de santidade neotestamentário é determinado pelo Espírito Santo¹⁸⁴. Assim, a

¹⁷⁹ 1Pedro está totalmente de acordo com o ensino de Jesus Cristo sobre o amor ao próximo, orientação que é dada três vezes na carta (cf. 1Pe 1.22, 3.8, 4.8).

¹⁸⁰ **Bíblia de Estudo Almeida**, 2006.

¹⁸¹ BROWN, C; SEEBASS, 2000, p. 2263.

¹⁸² Cf. Rm 1.7, Cl 3.12, Ef 1.4, 2.9, 2Tm 1.9.

¹⁸³ Essa afirmação de que os leitores de 1Pedro são um grupo “chamado” perpassa toda a carta (Cf. 1Pe 1.2, 1.15, 2.21, 3.9, 5.10). Deus sempre é o agente desse chamado (Cf. 1Pe 1.2, 1.15, 5.10).

¹⁸⁴ BROWN, C; SEEBASS, 2000, p. 2261.

santidade já não está mais presa a lugares ou condições culturais, mas ligada ao fato de os cristãos serem guiados pelo Espírito Santo (Rm 8.14). Essa realidade exige do cristão um comportamento correspondente ao Espírito Santo. Pedro capta bem, dessa forma, as duas dimensões da santidade cristã: é obra do Espírito, mas exige do crente um novo comportamento, de acordo com os padrões éticos instituídos por Deus. Um último dizer de Pedro a respeito de santidade que merece ser destacado é o texto de 1Pe 3.15 – ele pede que seus leitores santifiquem Cristo em seus corações como o Senhor deles, o que significa que Cristo deve ser o único Senhor.

Toda a perícopé cumpre a função de exortar os destinatários a um viver cristão, fundamentado no fato de eles serem escatologicamente convocados por um Deus que é santo. A santidade, como a vigilância e esperança, também é um comportamento com vistas ao fim dos tempos, como fica bastante claro na segunda carta de Pedro: “Visto que todas essas coisas não de ser assim desfeitas, deveis ser tais como os que vivem em santo procedimento e piedade, esperando e apressando a vinda do Dia de Deus, por causa do qual os céus, incendiados, serão desfeitos, e os elementos abrasados se derreterão”¹⁸⁵.

O mandamento da santidade cruza a linha entre a aliança do Sinai e a aliança no sangue de Cristo¹⁸⁶. Com essa citação, Pedro deixa claro que o Deus cristão é o mesmo Deus do judaísmo. Os destinatários da carta, conforme as evidências internas indicam, não eram judeus, mas gentios, antes de chegarem à fé. Apesar disso, conheciam as Escrituras, tanto que Pedro as pôde citar. Se eles sabem que Deus é santo, é através da Palavra revelada nos livros do Antigo Testamento. Disso percebemos que o Antigo Testamento ainda é válido para os cristãos, mesmo aos que não vêm do judaísmo, e por isso é que os autores neotestamentários podem recorrer aos seus mandamentos para instruir seus leitores, assim como Pedro fez.

O autor de 1Pedro, ao dar estas diferentes orientações nesta perícopé, não as coloca como condição para a salvação eterna. A salvação em Cristo, da qual Pedro fala, não depende da santidade pessoa, do seu comportamento ético ou da vigilância – *αγναστροφή* não tem poder salvífico, por mais exemplar que seja. Fica bem claro que a salvação já está garantida aos destinatários, que foram redimidos pelo sangue de Cristo (1Pe 1.18-19), e ela será consumada na revelação final de Cristo. A santidade, por fim, é resposta ao chamado de Deus, é um modo de vida que está em consonância com a natureza daquele que os chamou para uma nova realidade, que já se manifesta na vida terrena.

¹⁸⁵ 2Pe 3.11-12. **Bíblia de Estudo Almeida**, 2006.

¹⁸⁶ BEALE, G.K.; CARSON D. A. (orgs). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1246.

5 OS OLHOS DO TEXTO

Os olhos do texto olham para fora dele próprio, para a realidade que o cercou ao longo da história. Nesse passo metodológico, quer-se atualizar o conteúdo extraído na pesquisa e dialogar com outras fontes literárias a respeito da mesma perícopes. Esse passo depende totalmente dos passos anteriores, para que não se altere a intencionalidade original do texto.

5.1 RECEPÇÃO DO TEXTO

Apesar de extensa pesquisa bibliográfica, não foi possível localizar mais do que uma referência direta ao texto bíblico em estudo. Isso nos mostra que, apesar desta perícopes trazer um assunto tão central, não foi amplamente recebida e interpretada historicamente, a ponto de gerar comentários expressivos a respeito dela. Percebeu-se que outros textos de 1Pedro chamaram mais atenção e foram mais citados ao longo da história da igreja.

A citação localizada foi proferida pelo Papa Leão Magno (390-461) no Terceiro Sermão sobre sua Ordenação, por ocasião do aniversário de sua ordenação ao pontificado. Agradecendo a homenagem prestada e falando sobre sua função, que é de cuidado para com as “ovelhas” a ele confiadas, como fala, ele cita 1Pe 1.13 no seguinte contexto:

pois nós vos admoestamos com sentimentos idênticos aos dele [de Cristo] e não vos pregamos senão o que ele ensinou, exortando-vos a cingirdes ‘os rins de vosso espírito’, a terdes uma vida casta e sóbria no testemunho do amor de Deus, sem que a alma, esquecida de seu predomínio, consinta nas concupiscências da carne¹⁸⁷.

Leão Magno fala, na sequência, que a alma é religiosa e deve direcionar-se às coisas celestes, e não ceder aos prazeres terrenos. Ele interpreta esse texto bíblico e o ato de “cingir-se” no sentido de comportamento, que resulta numa vida casta e exemplar, para que sirva de testemunho aos demais, bem como Pedro quis ensinar em sua carta. O conteúdo de 1Pe 1.14 também está presente neste trecho: o Papa quer exortar os cristãos a não viverem conforme os maus desejos. Contudo, percebe-se uma antropologia dualista por trás de sua fala. Entende-se também, pelo que ele fala, que essas exortações de Pedro apontam para o ensino de Jesus.

Além desta citação, a única outra referência, porém indireta, que foi possível localizar está no prefácio de Lutero à 1Pedro. Ao expor o conteúdo do primeiro capítulo da carta ele escreve: “Por isso, agora no seu novo ser, eles devem levar uma vida santa,

¹⁸⁷ SÃO Leão Magno. *Sermões sobre santos, jejuns e ordenação episcopal*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 92.

esquecendo-se do que havia antes, como quem renasceu pela viva Palavra eterna de Deus”¹⁸⁸.

Lutero entende que a vida santa deve ser resultado do novo nascimento pela Palavra, que significou ruptura com a velha vida.

5.2 DIÁLOGO COM FONTES SECUNDÁRIAS

Uma interpretação nunca é neutra, pois, quando nos aproximamos de um texto bíblico, nossos conhecimentos prévios e experiências vividas influenciam, mesmo que inconscientemente, o resultado do nosso trabalho. Cada pessoa, por consequência, vai ter uma visão diferente sobre o mesmo texto, enfatizando aspectos distintos e encontrando diversas explicações. Tendo isso em mente, quer-se estabelecer um diálogo entre a presente pesquisa e alguns autores atuais, comparando as descobertas de cada um a respeito do mesmo texto bíblico entre eles e com este trabalho exegético. Procedeu-se observando comentários bíblicos sobre o texto de 1Pe 1.13-16. Foram lidos os comentários de cinco autores diferentes – enfatizaremos, portanto, apenas os aspectos peculiares de cada autor.

Quanto à expressão ἀσναζωσα,μενοι τα.η οςσφου,ση τ’/η,δι todos,αης autores explicaram o sentido metafórico do mesmo modo que foi exposto nessa pesquisa, esclarecendo o “cingir-se” a partir das vestimentas da época. Todos eles, porém, veem nessa expressão uma relação direta com o texto de Êx 12.11, que fala que os israelitas deveriam celebrar a páscoa com as vestes cingidas, prontos para a fuga do Egito. Percebeu-se na pesquisa que há ligação entre os dois textos, mas não de forma tão direta, como estes autores afirmam. Contudo, temos de concordar com eles, visto que o Antigo Testamento, em especial o episódio do êxodo está como pano de fundo da primeira carta de Pedro.

As interpretações deles, entretanto, divergem. Mueller explica a expressão do mesmo modo que o fizemos – cingir o entendimento é estar preparado para usar a capacidade intelectual, pensar e tirar conclusões corretas, e acrescenta: que tenham implicações para a vida¹⁸⁹. Michaels, porém, entende que essa fala de Pedro tem dependência direta da parábola de Jesus sobre a vigilância pela sua *parusia* (Lc 12.35-39), e por isso é uma chamada para a ação relacionada à esperança escatológica¹⁹⁰. Grüntzweig leva essa ideia ainda adiante, interpretando que essa prontidão tem o sentido de estar pronto para o arrebatamento, o que é

¹⁸⁸ LUTHER, Martin. **Obras Seleccionadas**, v.8, Interpretação Bíblica, princípios. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 150.

¹⁸⁹ MUELLER, Ênio. **1Pedro**: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Mundo Cristão; Vida Nova, 1988, p. 98.

¹⁹⁰ MICHAELS, J. Ramsey. **1 Peter**. Waco: Word Books, 1988, p. 54.

uma percepção interessante e válida, visto que a expectativa pela volta de Cristo perpassa toda a carta. Ele também interpreta de modo perspicaz que o “cingir o entendimento” significa manter a concentração no pensamento: assim como as bordas esvoaçantes das vestes eram presas no cinto, as “ideias esvoaçantes” que nos atrapalham, como sonhos, desejos e fantasias que surgem na distração devem ser controladas¹⁹¹. Shedd tem uma interpretação próxima da de Grüntzweig: é preciso manter o pensamento disciplinado, para assim viver com santidade. Esse ato do qual Pedro fala é um libertar a mente cristã dos valores e ambições humanos que tentam algemar-nos¹⁹². Cothenet, por fim, entende nessa expressão a atitude de um viajante, que deve andar no caminho específico que leva a Deus e não se desviar dele¹⁹³. Todas essas interpretações são válidas e complementares. Apenas Grüntzweig e Michaels discutem o significado isolado do termo *διανοα*; para Michaels, assim como mencionamos, ela é capacidade própria dos remidos¹⁹⁴, mas Grüntzweig entende de modo mais amplo – engloba a mente racional, mas também o pensamento inconsciente, como os desejos e sonhos¹⁹⁵.

Quanto à ordem a serem sóbrios, todos (com exceção de Cothenet, que não comenta o termo) entendem como postura de atenção e domínio pleno da capacidade racional, exatamente na mesma direção que nossa pesquisa. Shedd¹⁹⁶ e Grüntzweig¹⁹⁷ destacam, além do sentido metafórico, o literal – o uso do álcool ou qualquer tipo de êxtase deve ser evitado. Grüntzweig tem uma percepção interessante: a sobriedade é saber que a salvação já é realidade, mas ainda não está consumada. A sobriedade consiste em viver não apenas sob a perspectiva do agora, nem somente sob a perspectiva do futuro¹⁹⁸. Entre todos, Michaels é o que mais chama atenção por ser o único que defende que o termo *τελειω* está relacionado com *ν̄, φοντε* que não *εζλι,σ*. Ele defende essa opinião argumentando a partir da posição do termo na frase¹⁹⁹. Nós citamos essa possibilidade na tradução, mas não a adotamos²⁰⁰.

Grüntzweig, Mueller e Michaels chamam atenção para a forma de imperativo aoristo em que o verbo “esperar” se encontra, o que faz dele o verbo principal e o clímax da sentença,

¹⁹¹ GRÜNTZWEIG, Fritz. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2008, p. 157.

¹⁹² SHEDD, Russell. **Nos Passos de Jesus**: uma exposição de 1 Pedro. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 25.

¹⁹³ COTHENET, Edouard. **As Espístolas de Pedro**. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 23.

¹⁹⁴ MICHAELS, 1988, p. 54.

¹⁹⁵ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 157.

¹⁹⁶ SHEDD, 1993, p. 26. Shedd parece ter uma postura contrária a qualquer forma de consumo de álcool (cf. p. 31), enquanto que Grüntzweig se refere apenas à embriaguez.

¹⁹⁷ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 158.

¹⁹⁸ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 157, 158.

¹⁹⁹ MICHAELS, 1988, p. 55. O autor novamente defende que essa expressão está diretamente relacionada com a parábola de Jesus em Lc 12.35-39, embora lá exista um termo sinônimo de *ν̄, φοντε* que é *γο̄γορου/νταη*

²⁰⁰ Mueller também cita, em rodapé, essa possibilidade, a qual ele não adota por conta de nenhuma versão em português usar essa forma. Cf. MUELLER, 1988, p. 99.

assim como já foi destacado. Michaels vê nessa forma um paralelo com alguns salmos na Septuaginta que falam da esperança na misericórdia e salvação de Deus²⁰¹; Grüntzweig vê nessa forma a salvação como algo já existente, como esperança reorientada e mente cingida no momento do chamado à fé²⁰²; e Mueller entende, de modo parecido, que a salvação já é presente através da esperança²⁰³. Shedd interpreta que o “inteiramente” aponta para o perigo que os cristãos correm de desviar-se dessa esperança²⁰⁴.

Com exceção de Shedd, os autores consultados interpretam o termo graça, nesta perícopa, do mesmo modo que nós, como sendo a plenitude da salvação, que acontecerá no dia final. Shedd fala da graça como “bênçãos inimagináveis” que os cristãos terão no futuro e já têm aqui quando se reúnem diante de Deus, como na Ceia, por exemplo²⁰⁵. Michaels protesta contra aqueles que compreendem esta graça como algo sempre presente, embora afirme que a graça da salvação tem reflexos na vida presente. Ele, inclusive, captou bem que a forma passiva φερομε, ν’ mostra que Deus é o agente que traz a graça²⁰⁶. O único autor a aprofundar o termo ἀποκαλυψίη Grüntzweig. Assim como nós, ele afirma que essa revelação é a volta de Cristo, mas para além do que concluímos, ele informa que o elemento a ser revelado é a messianidade de Jesus – nem todos creem que ele é o salvador, mas nesse dia, será revelado a todo ser humano que Jesus é o Cristo²⁰⁷. A nossa percepção de que o v. 13 é uma lista de comportamentos a serem tomados diante da iminência da volta de Cristo não é claramente citada em nenhum destes autores.

Quanto à expressão τε, κνα ὑπακοή Grüntzweig, Michaels e Mueller²⁰⁸ têm a mesma interpretação que nós, de que ela é um hebraísmo que quer designar pessoas que têm a obediência como característica. Grüntzweig destaca que a obediência é o primeiro passo para uma vida santa. Michaels percebe que o fato de Pedro mencionar o termo “filhos” pode fazer referência ao novo nascimento em Cristo, que é a interpretação que Shedd traz, adicionando a informação de que esses “filhos recém-nascidos” estão ávidos por fazer a vontade de Deus, o Pai²⁰⁹.

²⁰¹ MICHAELS, 1988, p. 55.

²⁰² GRÜNTZWEIG, 2008, p. 156.

²⁰³ MUELLER, 1988, p. 98.

²⁰⁴ SHEDD, 1993, p. 26. Shedd cita o tipo de pessoas que, quando enfrenta problemas, desiste da fé, conforme falado por Jesus na parábola do bom sementeiro (Mc 4.16-17).

²⁰⁵ SHEDD, 1993, p. 26.

²⁰⁶ MICHAELS, 1988, p. 56.

²⁰⁷ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 158.

²⁰⁸ Cf. GRÜNTZWEIG, 2008, p. 159; MICHAELS, 1988, p. 56-57; MUELLER, 1988, p. 100.

²⁰⁹ SHEDD, 1993, p. 27.

Todos os autores que mencionam ²¹⁰ os “desejos de outrora” entendem a expressão exatamente no mesmo sentido em que fizemos. Michaels²¹¹ e Mueller²¹², como nós, percebem que Pedro constrói uma forte oposição entre o presente dos leitores e o passado, antes de chegarem à fé cristã. Por causa dessa ruptura com o passado, os leitores de 1Pedro são exortados a não recair na vida antiga pela expressão grega $\mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\tau\epsilon\sigma\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$. Grüntzweig e Mueller tratam superficialmente destas palavras, e Michaels as aprofunda na comparação com Rm 12.2, e chega a conclusões muito parecidas com as nossas ²¹³. As interpretações de $\alpha\gamma\iota\omega\varsigma$ são próximas e complementares: ignorância é a falta de conhecimento de Deus. Michaels também entende que esse dizer transparece que os leitores eram gentios convertidos, e para ele, ignorância não é apenas um defeito intelectual, mas também moral e religioso ²¹⁴. Para Mueller e Grüntzweig, é compreensível que na ignorância os leitores vivessem conforme os próprios desejos, pois não conheciam nada além da vida segundo as paixões²¹⁵.

Algo que ficam bem claro no texto bíblico, e que, assim como nós, os cinco autores ressaltam, é que Deus é o parâmetro de santidade para os cristãos. Um segundo ponto importante do qual Mueller, Michaels e Grüntzweig tratam é o chamado – ele coloca o cristão num compromisso. Grüntzweig deixa claro que é o chamado de Deus que torna os destinatários santos, não sua conduta, e por eles serem santos, isso deve ser externado no comportamento²¹⁶. Michaels, por sua vez, confirma e percepção que tivemos de que o uso de termo $\alpha\gamma\iota\omega\varsigma$ aqui, é diferente do uso paulino – não é um título, mas uma característica expressa no modo de vida²¹⁷. Mueller destaca que a santidade em 1Pedro tem dois lados, assim como foi destacado nessa pesquisa: os crentes já são santos por conta do seu chamado e separação, mas são também chamados à santidade ética, ao comportamento santo²¹⁸. Portanto, todos eles, também Shedd e Cothenet, confirmam o que foi enfatizado nesta pesquisa exegética: Pedro fala de santidade num sentido moral que abrange a vida diária, no sentido de toda uma $\alpha\sigma\kappa\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ conduta santa, o que implica em todas as áreas da vida serem transformadas por conta dessa santidade²¹⁹. Michaels, em especial, destaca a palavra

²¹⁰ Shedd e Cothenet não analisam essa expressão.

²¹¹ MICHAELS, 1988, p. 58.

²¹² MUELLER, 1988, p. 101.

²¹³ Cf. MICHAELS, 1988, p. 57.

²¹⁴ MICHAELS, 1988, p. 58.

²¹⁵ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 159; MUELLER, 1988, p. 101.

²¹⁶ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 160.

²¹⁷ MICHAELS, 1988, p. 58.

²¹⁸ MUELLER, 1988, p. 102.

²¹⁹ Cf. GRÜNTZWEIG, 2008, p. 160; MICHAELS, 1988, p. 59; MUELLER, 1988, p. 103; SHEDD, 1993, p. 28-29; COTHENET, 1986, p. 24.

αγναστροφὴ como termo central, assim como nós também afirmamos, e menciona, inclusive, que αγναστροφὴ é palavra chave em toda a primeira carta de Pedro²²⁰.

Shedd tem uma interpretação particular sobre a santidade. As razões que ele dá para buscar uma vida santa, a partir do texto bíblico, é que Deus é santo, mas também que a santidade é ordem aos chamados, não apenas um convite, e que Deus é um juiz imparcial, que julgará a todos. Com isso, ele faz uma crítica aos cristãos que acham que Deus é inofensivo, e os compara ao filho mais velho da parábola do filho perdido (Lc 15.11-31), que é orgulhoso e não se arrepende. Além disso, ele relaciona a santidade com 1Pe 1.17, e explica que se santo é ser como um peregrino, que não se interessa pelas coisas do mundo, mas vive para obedecer e cumprir sua missão de cuidar dos interesses do rei que lhe enviou, e que não adquirir bens, a não ser que sejam úteis à sua missão²²¹. De qualquer forma, ele também associa santidade e comportamento. Cothenet também cita uma informação exclusiva, de que a santidade, no Novo Testamento, se fundamenta no amor ao próximo²²². Essa informação se relaciona, contudo, com a definição de santidade que fizemos a partir de Levítico 19.

Mueller também entende que a citação das Escrituras tem o objetivo de confirmar com autoridade o que o autor quer ensinar aos leitores²²³, e Michaels confirma que Pedro entende seus leitores como nova comunidade de Israel ao aplicar um mandamento do Antigo Testamento a eles²²⁴. Grüntzweig fala que essa reaplicação dos mandamentos acontece pelo fato de as primeiras igrejas terem interpretado o Antigo Testamento sob a perspectiva da salvação, na qual eles se incluem, o que faz com que a antiga aliança também diga respeito a eles. Porém, os cristãos não vivem mais da lei, mas da graça, e por isso é que Pedro pede apenas a santidade, e não arrola uma série de mandamentos, na compreensão de Grüntzweig²²⁵. Apenas Michaels²²⁶ e Cothenet²²⁷ informam que essa citação de Levítico vem do Código de Santidade, mas nenhum dos cinco autores aprofunda a compreensão de santidade a partir de Levítico, nem explora o conceito hebraico do termo *שָׁמַיִם*, como fizemos.

Após essa análise comparativa, percebe-se que a presente pesquisa exegética está de acordo com o que se fala atualmente sobre a perícopos em estudo, e que não há fortes

²²⁰ MICHAELS, 1988, p. 89: “Uma palavra-chave em 1Pedro, αγναστροφὴ, usada aqui pela primeira vez, e com a aplicação mais ampla possível (tradução nossa)”. “*A key word in 1 Peter, αγναστροφὴ used here for the first time, and with the widest possible application*”.

²²¹ SHEDD, 1933, p. 28-29.

²²² COTHENET, 1986, p. 24.

²²³ MUELLER, 1988, p. 103.

²²⁴ MICHAELS, 1988, p. 60.

²²⁵ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 160.

²²⁶ MICHAELS, 1988, p. 59.

²²⁷ COTHENET, 1986, p. 24.

divergências de opinião entre ela e os autores consultados, nem informações incompatíveis ou opostas. A diferença reside especialmente nas ênfases captadas no texto. Cothenet, por exemplo, destaca o conteúdo do livro de Êxodo que perpassa a carta, e Michaels coloca a “esperança viva” como termo chave de 1Pe 1.13-2.10, enquanto que nós colocamos a conduta como termo chave. As diferenças entre os autores residem também no estilo e estruturação dos seus comentários. Cothenet não analisa o texto completo, apenas termos e expressões que lhe chamam mais atenção, e Shedd é excessivamente pragmático, pois aplica de imediato o conteúdo da carta, sem levar em conta os primeiros leitores, como se Pedro tivesse escrito esta carta diretamente aos leitores atuais. Grüntzweig, Mueller e Michaels, porém, têm um estilo mais acadêmico, e se preocupam com a análise gramatical do texto grego.

5.3 CONTEXTUALIZAÇÃO E APLICAÇÃO

Ao lermos as cartas do Novo Testamento, devemos ter a clareza de que elas não foram escritas para os leitores atuais. Os autores bíblicos tinham destinatários reais em mente, e escreveram com o objetivo de atender a demanda daquelas comunidades do primeiro século, responder as dúvidas daqueles leitores imediatos e os orientar para situações concretas daquele local e momento histórico bem específico. O mundo neotestamentário é um mundo totalmente diferente do nosso. Contudo, na medida em que esses escritos são incorporados ao cânone, são reconhecidamente Palavra revelada de Deus, e não se limitam apenas àquele momento histórico, àqueles leitores específicos. Ainda hoje, apesar do fosso histórico que nos separa dos primeiros leitores, esses escritos nos oferecem respostas, orientação, e sustentam nossa fé. Uma vez compreendido dentro do seu contexto original, o texto bíblico pode ter seus princípios transportados para a nossa realidade, pode ser contextualizado.

Somos incluídos na história da salvação pela fé em Jesus Cristo e sua obra salvífica. Desse modo, tornamo-nos parte do mesmo grupo ao qual os leitores de 1Pedro pertenciam, e o que vale a eles vale igualmente a nós. Assim como os leitores de 1Pedro, tornamo-nos, pela fé, propriedade exclusiva de Deus, fazemos parte da nação santa, e como consequência, devemos nos tornar santos à medida do nosso Deus e refletir a sua santidade. Ao chegarmos à fé em Cristo, precisa haver uma ruptura com a antiga forma de vida.

A ignorância é condição de todo ser humano pós-queda, e sua expressão é notada nas diversas formas de conduta de vida. O ser humano sem Cristo é inevitavelmente dominado pelos seus desejos internos corrompidos, o que reflete em formas de vida vazias de sentido, resumidas na busca por satisfação própria e realização pessoal. O que na época bíblica era

considerado “pagão”, hoje é o “secular” – a vida conduzida na independência de Deus. Sem uma conduta clara a seguir, as pessoas seguem o que os “desejos” impõem, o que é considerado virtude em nossa cultura. A sociedade ocidental é profundamente hedonista, busca o prazer e o bem estar que a “carne” deseja, e considera desprezível qualquer forma de sofrimento.

Por isso, a lista de vícios de 1Pe 4.3 ainda é bastante atual – alguém guiado pela busca de prazer será levado a uma vida de libertinagem. Vivemos em tempos de liberalismo sexual, no qual toda forma de sexualidade é válida na busca de contentamento pessoal, e reprimir o desejo sexual é defeito. Uma vez que o “eu” é a medida de todas as coisas, não interessa a pessoa do outro ou o compromisso, apenas o prazer próprio. Da mesma maneira, as “bebedeiras” são comuns, e culturalmente bem vistas, consideradas um profundo divertimento, ou até mesmo necessárias para que haja diversão. Não somente o consumo do álcool, mas de outras substâncias que perturbam a sobriedade da mente vêm crescendo e produzindo dependentes químicos. Até mesmo a idolatria ainda é realidade entre os “ignorantes”, agora não em formato religioso, mas secularizado. O trabalho, algum hobby ou forma de lazer, algum esporte ou até mesmo a aparência se tornam ídolos aos quais as pessoas servem, pois organizam sua vida especialmente em função de uma determinada atividade ou desejo.

Muitas pessoas vivem totalmente dominadas pelos desejos, pois a realização nunca é plena. Após o desejo ser satisfeito, ele retorna e sempre quer novidades, e assim conduz a uma vida cada vez mais depravada, sem regras. Além de tudo, nossa cultura imediatista cobra a satisfação instantânea dos desejos pessoais. Outro problema na ignorância é que a pessoa não sabe quem ela é. A identidade humana é algo que somente se resolve *coram Deo*, pois o homem é *Imago Dei*. Sem Deus como padrão, o homem não tem referencial para si mesmo, e assim sua dignidade fica comprometida. Sem a noção cristã de dignidade o ser humano perde o valor, e submete a si e ao próximo a condutas desumanas, que têm reflexo na injustiça social, por exemplo.

A ética cristã regia nossa sociedade, fazia parte da cultura, e assim colocava muitos limites e regras de conduta a serem observadas. Contudo, vivemos a época da descristianização, onde os valores cristãos são abandonados, e não colocam mais barreiras para a busca por satisfação dos desejos. A realidade que nos cerca é esta, de pessoas que vivem em função de si mesmas. Essa conduta é totalmente contrastante com o ideal bíblico de comportamento, todavia, não podemos cobrar um comportamento diferente destas pessoas

enquanto elas não saírem da ignorância ao Evangelho, e para isso, a Palavra de Deus precisa ser pregada.

A ignorância cessa quando o indivíduo conhece a obra de Cristo e tem fé na sua salvação – dali em diante não deve mais viver como ignorante. A perícopes de 1Pe 1.13-16 é imperativo, é lei, cobra uma conduta específica – santidade é ordem. Contudo, antes do imperativo, vem o Evangelho: Pedro somente tece essas exigências aos seus leitores porque eles já são pessoas renascidas em Cristo, como fica claro na carta. Ao falar desse texto, Grüntzweig chama atenção que a pregação muitas vezes cobra uma conduta cristã de pessoas que ainda não chegaram à fé. Desse modo, a vida é aparentemente cristã, mas sem o fundamento, sem a alegria ²²⁸. Esse texto, portanto, se dirige apenas aos cristãos, àqueles que já assimilaram o Evangelho, que por conta disso podem viver em resposta à fé. Desse modo, nós que somos igreja de Cristo, e assim somos santos, temos um chamado para uma conduta de vida baseada na santidade.

A santidade da qual Pedro fala se dá em termos éticos – é santidade vivida num procedimento exemplar. Entretanto, deve-se ter o cuidado de não cair no legalismo ao chamar à santidade, o que tornará às pessoas frustradas, ao verem que não conseguem corresponder a um ideal de conduta irrepreensível. Quando se fala em santidade, é possível que se evoque na mente das pessoas a imagem dos santos católicos, tidos como imaculados e perfeitos, o que é um ideal alto demais para ser alcançado. Embora a perfeição seja o alvo, ela é inatingível nessa vida, visto que a realidade do pecado ainda está presente, por isso a comunidade cristã não deve cobrá-la. A vida cristã deve ser livre e espontânea, e não significa a ausência completa de pecados-atos, apesar da ruptura com a vida pecaminosa. O cristão não vive da lei, mas da graça transformadora de Deus.

A santidade acontece na vida nos padrões de Levítico 19: na pertença somente a Deus e no amor ao próximo manifestado em ações, como no cuidado para com toda pessoa, no amparo aos necessitados e na conduta justa, honesta e íntegra. A santidade cristã também é vivida na separação dos modos de vida não cristãos. O cristão vive na obediência às Sagradas Escrituras, e por isso não vai viver uma vida de libertinagem sexual, de falsidade, corrupção, consumo excessivo de álcool ou uso de drogas, não vai tomar parte em festas e outras ocasiões onde esse tipo de coisa é feito. O simples ato de amar ao próximo, que deveria ser óbvio ao cristão, já o distingue do ignorante para com as coisas de Deus, que ama a si mesmo acima dos outros e pensa primeiro em si. Essa conduta obediente, diferente dos padrões

²²⁸ GRÜNTZWEIG, 2008, p. 156.

atuais, contrasta com o modo de vida secular. E o objetivo de Pedro ao exortar seus leitores a uma nova conduta é justamente o de que ela seja notada pelos descrentes, e assim sirva de testemunho da fé.

Na primeira carta de Pedro, percebe-se que os leitores passam por perseguição exercida pelos gentios. Provavelmente não era uma perseguição generalizada, mas um desprezo social para com os cristãos. Essa situação está em relação direta com o nosso contexto de descristianização, que é ainda mais forte nos países europeus, mas ainda assim presente no restante do mundo cristão. Como o cristianismo e seu código moral são abandonados, o comportamento aos padrões bíblicos torna-se inválido e desprezado – a pessoa cristã é zombada e excluída por não comportar-se como os demais, por seguir princípios sólidos e não viver guiada pelos desejos, como os demais. O fato de ter fé em uma realidade transcendente é geralmente mal visto pela mente científica moderna, concentrada apenas na realidade imanente; e assim o cristão cai em descrédito por “não pensar cientificamente”, como se considera. Além do mais, os cristãos são geralmente considerados intolerantes por não acatarem a todas as tendências e padrões comportamentais modernos e pós-modernos, quando estes contrariam seus princípios. E para além dessa perseguição mais intelectual do ocidente, no oriente, cristãos passam por perseguição real e correm risco de vida por confessarem a fé em Cristo.

Nesses casos de perseguição, assim como Pedro orienta, os cristãos devem continuar se comportando com santidade, amando ao próximo, para poderem rebater as acusações e conquistar boa reputação aos olhos dos incrédulos. A santidade dos cristãos não deve se limitar ao seu grupo fechado, mas fazer diferença no meio em que se vive, visto que a conduta é algo público, que se leva no meio secular. A vida de santidade se baseia no amor, então ela visa o bem do próximo. A conduta honesta e íntegra espelhada em um Deus santo não apenas contrasta com a conduta imoral dos demais, mas produz diferença na sociedade. Quando o cristão se engaja em práticas sociais que visam o bem estar público ou o auxílio e proteção das minorias, ele exerce seu chamado a servir e ganha credibilidade – é desse modo que o cristão atual, assim como os leitores de 1Pedro, obtém autoridade e abertura para testemunhar com palavras a respeito da fé que lhe faz ser diferente em todo modo de vida. Além disso, o cristão também deve se envolver no meio intelectual, ter a mente preparada para um debate mais racional e uma exposição clara dos conteúdos da sua fé, apesar dos limites no diálogo devido à nossa fé não se limitar à esfera racional.

Finalizando, o tema que perpassa toda esta carta de Pedro, inclusive essa perícopes, é a expectativa pela *parusia* iminente. Se os cristãos do primeiro século aguardavam

ardentemente a volta do Salvador, muito mais nós, em nossa era, devemos estar atentos para essa realidade certa, conforme a pregação bíblica. Vivemos em uma época apocalíptica, de conflitos e contrastes, na qual também se percebe os resultados da degradação ambiental produzida em nome do progresso, que compromete a vida humana a longo prazo. Há, inclusive, uma “expectativa apocalíptica” secular. A produção literária e cinematográfica se volta para temas relacionados ao fim do mundo, ameaça de extinção da vida humana, realidades pós-apocalípticas, entre outros assuntos.

De qualquer forma, o cristão sempre deve estar sempre considerando a possibilidade de a revelação de Cristo acontecer a qualquer momento, pois ninguém sabe a hora nem o dia (Mt 24.36). Por isso, o cristão não pode se distrair com as coisas do mundo, que são passageiras, pois corre o risco de voltar-se apenas às coisas que nos exigem tempo e atenção nesta vida, e esquecer-se daquilo que tem valor e consequências eternas. Ser sóbrio é saber que a eternidade existe e já muda a maneira como vivemos, e que ela ainda vai chegar. Aquele que vive sem contar com o Dia do Senhor não vive de maneira sóbria. Estar atento não significa temer esse dia, pois também a nossa esperança está colocada nesse dia em que a nossa salvação eterna vai estar consumada, e estaremos na presença do Cristo revelado como Deus.

Todo cristão deveria aguardar com ansiedade e sem temor o fim do mundo. Essa é a marca distintiva do cristão – ele vive de maneira santa, porque vive como quem espera Cristo chegar imediatamente, porque vive com esperança. Essa perícopes traz imperativos válidos para os cristãos de todos os tempos, mas não como uma lei a ser seguida, e sim como orientação de como manifestar essa esperança transformadora em ações práticas de conduta. A perícopes em estudo é ordem, mas com uma mensagem de esperança, que afirma que nosso Deus é santo, nos chamou, e nos buscará. No dia da Revelação, seremos unidos aos leitores originais de 1Pedro e a todos os outros que foram chamados à fé em Cristo ao longo da história.

5.4 ESBOÇO HOMILÉTICO

O aprofundamento exegético de um texto bíblico só faz sentido se as descobertas em torno desse texto são compartilhadas. A exegese não pode ser um fim em si mesmo, pois ela só é relevante quando chega à igreja cristã, na medida em que atinge pessoas, em forma de pregação e ensino, para que o Corpo de Cristo seja edificado e cresça em fé e sabedoria. Por

conta disso, neste presente trabalho já é dado um impulso para o compartilhamento do conhecimento acumulado, ao serem pensadas estruturas para a exposição desta perícopes:

A. A conduta do cristão²²⁹

1. Ele está pronto para o arrebatamento
2. Ele é obediente, não ignorante
3. Ele deve ser santo

B. O que é santidade?²³⁰

1. A santidade no Antigo Testamento
2. A santidade no Novo Testamento
 - 2.1. Ser povo de Deus
 - 2.2. Separar-se
 - 2.3. Viver a conduta ética

C. A mente cristã²³¹

1. É cingida
2. É sóbria
3. É conhecedora (não é ignorante)
4. Conclusão: a conduta se baseia no modo de pensar

Além destas, outras estruturas e temas são possíveis de serem elaborados a partir desse texto, mas nos limitaremos a estas três.

5.5 TRADUÇÃO FINAL

²²⁹ Essa estrutura se articula em torno do assunto principal, a *αγναστροφὴ*, segue a nossa estruturação do texto bíblico, visando englobar todos os assuntos da perícopes na ordem em que aparecem. Ela é, portanto, a estrutura de uma prédica expositiva.

²³⁰ Essa é a estrutura para uma prédica temática sobre santidade com base no texto de 1Pe 1.13-16. Ela aproveita a citação de Levítico para tratar das exigências de santidade dadas ao povo de Israel pela lei, e atualiza o que ainda é válido para os cristãos através da mesma ótica de interpretação de Pedro.

²³¹ Esta também seria uma pregação temática, que se voltaria ao assunto de como um cristão deve pensar. A maneira de encarar a vida depende do pensamento, e o pensamento do cristão sempre se volta às coisas celestes, mas considera a realidade presente. É por isso que ele pode enfrentar a perseguição, por exemplo, como era a realidade dos leitores de 1Pedro. Além disso, ele é portador do conhecimento salvífico que o tira da ignorância, e deve compartilhar esse conhecimento com os ignorantes.

Por conta disso²³², mantenham a mente focada²³³, sejam sensatos²³⁴ e depositem toda a sua esperança²³⁵ na graça²³⁶ que está sendo trazida a vocês²³⁷ na ocasião da revelação final de Jesus Cristo²³⁸. Como filhos obedientes²³⁹, não deixem que os maus desejos²⁴⁰ de antigamente dominem²⁴¹ vocês, como quando viviam na ignorância²⁴². Pelo contrário²⁴³, assim como é santo aquele que os chamou, sejam santos em tudo quanto fizerem²⁴⁴, porque as Escrituras dizem²⁴⁵: “Sejam santos, porque eu sou santo”²⁴⁶.

²³² A conjunção foi traduzida dessa forma por que ela aponta para os fundamentos colocados na introdução da carta, e assim articular a transição para as exortações, que são construídas sobre as falas anteriores. Do modo como foi traduzida, ela deixa clara essa relação.

²³³ A expressão idiomática “cingir os lombos da mente” não é compreensível ao leitor atual sem a explicação do antigo costume de prender as abas das vestes no cinto. Por conta disso, tentamos preservar o sentido de atenção e prontidão através do adjetivo “focada”, que engloba também a ideia de não se deixar distrair por pensamentos descontrolados, como nos trouxe alguns comentários bíblicos (Cf. GRÜNTZWEIG, 2008, p. 157; SHEDD, 1993, p. 25). Embora a expressão seja um participio no grego, ela expressa ordem, por isso a tradução se dá no imperativo. Contudo, evitamos a forma “vós”, pouco utilizada na comunicação atual.

²³⁴ Preferiu-se aqui substituir a metáfora pelo seu sentido. Ser sensato é ser prudente e estar em pleno juízo, ideia que o participio $\nu^{\prime},\phi\omicron\nu\tau\epsilon\eta\eta\upsilon\epsilon\iota$ quer transmitir. Aqui também optou-se pelo imperativo conjugado pelo pronome “vocês”.

²³⁵ “Depositar toda a esperança” equivale a “colocar a esperança por inteiro”, porém com linguagem menos truncada.

²³⁶ Aqui seria útil esclarecer que a graça da qual se fala é a salvação, porém, substituir simplesmente a palavra “graça” por “salvação” seria um desrespeito com o texto grego, então se optou por manter a forma original. Uma inclusão explicativa também seria possível, mas prejudicaria a fluência do texto.

²³⁷ Apesar de versões em língua portuguesa (BJ, NVI, NTLH) não utilizarem a forma passiva, manteremos essa construção do grego, semelhantemente à ARA, pois fica implícito que existe alguém executando essa ação. Ao manter o verbo no presente, preserva-se a intenção do autor de mostrar que o trazer a graça é algo que já acontece, o que seria diferente empregando o verbo no futuro, como a BJ, NVI e NTLH.

²³⁸ Fica difícil esclarecer que esta revelação se refere à *parusia* sem desviar-se muito do texto original. Tentando transmitir essa ideia sem grandes alterações, incluímos o substantivo “ocasião”, como faz a BJ, e incluímos o adjetivo “final”, para dar a entender que essa revelação é a que acontecerá no fim dos tempos.

²³⁹ Apesar de a tradução “filhos da obediência” ser compreensível, soaria estranho ao leitor atual. Por isso, optou-se por seguir a tradução da BJ e NVI, pois não altera tanto o formato do texto grego e transmite a ideia de obediência.

²⁴⁰ Os desejos são caracterizados aqui pelo adjetivo “maus”, que embora não exista no texto grego, é necessário para transmitir precisamente o sentido do grego. Manteve-se a palavra “desejos”, visto que “paixões”, como a ARA e BJ traduzem, não transmitiria o sentido ideal ao leitor atual.

²⁴¹ Uma boa palavra para traduzir $\sigma\upsilon\sigma\chi^{\prime}\mu\alpha\tau\iota\zeta\omicron\upsilon\epsilon\nu\omicron\iota$ seria “formatar”, porque vem da raiz “forma”, assim como $\sigma\upsilon\sigma\chi^{\prime}\mu\alpha\tau\iota\zeta\omicron\upsilon\epsilon\nu\omicron\iota$ vem de $\sigma\chi^{\prime}\mu\alpha$. Contudo, o emprego de “formatar” poderia não ser claro o suficiente, por isso aconteceu o emprego de “dominar”, que é o sentido da exortação de Pedro a seus leitores. “Não deixar dominar” transmite bem a ideia do verbo grego, que significa resistir aos desejos interiores que tentam guiar a vida humana.

²⁴² A ordem das palavras dessa sentença é confusa no texto grego, por isso foi modificada. A forma foi bastante alterada para transmitir o sentido de que nos tempos de ignorância, que ficaram no passado, os leitores realmente eram dominados pelos desejos. Essa tradução deixa claro inclusive o contraste que o autor de 1 Pedro quer criar entre a vida antiga e a nova vida.

²⁴³ Já que no grego está presente a conjunção adversativa $\alpha\varsigma\lambda\lambda\alpha$ traduziu-se como a ARA e a NTLH para novamente transmitir o sentido de oposição entre a vida antiga e a nova vida em Cristo, que tem o chamado à santidade.

²⁴⁴ Seria preferível manter o termo “conduta” ou “procedimento”, mas como o sentido poderia ficar vago dependendo do conhecimento do leitor. Traduziu-se “tudo o que fizerem” para não dar margem para outra compreensão, senão a de que tudo na vida do cristão deve ter a marca da santidade.

²⁴⁵ Usamos a mesma tradução que a NTLH, porque mencionar “está escrito” não determina o lugar que está escrito, e ao usar “Escrituras”, emprega-se a mesma raiz do verbo e determina o lugar de onde foi retirada a citação, que é a Bíblia Sagrada, nesse caso, o Antigo Testamento. Visto que a ideia do autor é justamente dar

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aprofundar a compreensão de um texto bíblico através da pesquisa exegética é trabalho árduo, mas extremamente gratificante. Pôde-se ver o texto de novas perspectivas, e ter impressões do texto que inicialmente seriam impossíveis. É encantador perceber que o texto tem uma construção sólida, proposital e que tem suas partes totalmente interligadas. Foi uma surpresa pessoal notar relações internas entre as palavras da perícopé, que nem sequer eram esperadas, e também ver o quanto a perícopé de 1Pe 1.13-16 está de acordo com o restante desta carta de Pedro no seu conteúdo. Nota-se com clareza que a Bíblia realmente se interpreta, e que seu conteúdo está em consonância. Sondar um texto dessa forma traz um enorme crescimento pessoal e uma ampla bagagem que nos acompanha na interpretação de outros textos, visto que não nos ocupamos apenas com a perícopé, mas foi preciso folhear toda a Bíblia. A exegese também enriquece o processo de aprendizado por ser um trabalho bastante autônomo.

Outras pessoas certamente teriam percepções diferentes deste texto bíblico, contudo, a contribuição desta pesquisa também é válida. Há muitas divergências em torno de 1Pedro, e elas não podem ser ignoradas. Esse fato, contudo, depende dos diferentes métodos com os quais se estuda o texto. Uma hermenêutica de suspeita sempre nos trará dúvidas, até mesmo mais do que respostas. Interpretou-se a Bíblia sabendo que ela é Palavra viva do Deus criador, portanto, numa postura de fé, e fé pressupõe confiança, e não desconfiança para com o texto.

É atual a discussão, especialmente na teologia europeia, sobre a validade do Antigo Testamento para a fé cristã. Faz-se uma separação total entre os dois testamentos, e muitos teólogos afirmam que o Antigo Testamento é um livro somente de judaísmo, e que a fé cristã necessita somente do Novo Testamento. Contudo, o Novo Testamento não existiria sem o Antigo. O uso dos livros veterotestamentários que Pedro faz em toda a sua primeira carta nos mostra que o Antigo Testamento ainda tem sua validade aos cristãos, e também nos serve como paradigma para uma interpretação cristológica do Antigo Testamento.

Foi interessante descobrir que o autor pensa em santidade não como um atributo transcendente, mas como uma realidade que deve ser vivida – a vida com Deus é experimentada no comportamento! Grande descoberta foi saber que Pedro exorta seus leitores

autoridade ao que ele fala com palavras bíblicas, precisa ser esclarecido que a citação vem da Bíblia. Escrever “Antigo Testamento” ao invés de “Escrituras”, para determinar mais especificamente a origem da citação, iria romper com a compreensão original do texto, visto que o Antigo Testamento era a única Escritura Sagrada daqueles leitores.

²⁴⁶ Aqui se pôde manter a tradução literal com uma reordenação das palavras na frase.

a um novo estilo de vida não somente porque devem ser diferentes, mas sim porque Cristo está voltando, e o cristão vive com a esperança de que ele venha logo. Que esse texto edifique nossas vidas, e que vivamos não como ignorantes, mas como quem aguarda o Salvador. *Maranata*²⁴⁷!

²⁴⁷ Expressão aramaica que significa “Senhor nosso, vem!” utilizada na oração dos cristãos dos primeiros séculos para expressar a esperança na volta de Jesus e suplicar por sua vinda, para que aconteça em breve. Cf. ROLOFF, Jürgen. O culto no protocristianismo. In: **Manual de Ciência Litúrgica**: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja. São Leopoldo, RS: Sinodal, [2011-2016]. v.1. p. 63-103.

REFERÊNCIAS

- BEALE, G.K; CARSON D. A. (orgs). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BERGER, Klaus. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.
- Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 5 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. GORGULHO, Gilberto; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Coords.) São Paulo: Paulinas, 1985.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Almeida**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2006.
- BÍBLIA. Português. **Nova Tradução na Linguagem de Hoje**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BÍBLIA. Português. **Nova Versão Internacional**. Traduzido pela comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Vida, 2000.
- BRAUMANN, G. $\sigma\chi\acute{\iota}/\mu\alpha$ In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 872-874.
- BROWN, C; SEEBASS, H. $\alpha[\gamma\iota\omicron\eta]$ In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.2. p. 2257-2265.
- BULL, Klaus-Michel. **Panorama do Novo Testamento: história, contexto e teologia**. São Leopoldo: Sinodal, 2009.
- CARSON, D. A. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- CHAMPLIN, Russell. **O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo**. São Paulo, SP: Milenium, 1979. v.1.
- Comentário Bíblico Broadman. v.2. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.
- COPPE, Leonard. $\cdot\eta\eta$ In: Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998, p. 604s.
- COTHENET, Edouard. **As Epístolas de Pedro**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- DILLARD, Raymond. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- ESSER, H. H. $\chi\alpha,\rho\omega\eta$ In: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1. p. 907-915.

FACULDADE LUTERANA DE TEOLOGIA - FLT. **Manual de metodologia da pesquisa científica**: normas técnicas para apresentação de trabalhos acadêmicos da FLT. São Bento do Sul, SC: União Cristã, 2015.

FRIBERG, Barbara (Ed.); FRIBERG, Timothy (Ed). **O Novo Testamento**: Grego analítico. São Paulo: Vida Nova, 1987.

GINGRICH, F; DANKER, F. **Léxico do Novo Testamento**: grego, português. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GRÜNTZWEIG, Fritz. **Cartas de Tiago, Pedro, João e Judas**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2008.

HARDER, G. νοῦ/ῆν: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1919-1927.

HARRISON, R. K. **Levítico**: introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 1983.

HOFFMANN, E. ες/πλ,ῆν: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.1, p. 705-711.

HÖRSTER, Gerhard. **Introdução e Síntese do Novo Testamento**. Curitiba: Esperança, 1996.

KÜMMEL, Werner. **Introdução ao Novo Testamento**. 17 ed. São Paulo: Paulus, 1982.

LOUW, Johannes (Ed.); NIDA, Eugene (Ed.). **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUTHER, Martin. **Obras Seleccionadas**, v.8, Interpretação Bíblica, princípios. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2003.

MCCOMISKEY, Thomas. _ ψῆ. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998, p. 1320-1325.

MICHAELS, J. Ramsey. **1 Peter**. Waco: Word Books, 1988.

MOTYER, J. A. κοιλι,αῖν: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 446.

MUELLER, Ênio. **1Pedro**: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Mundo Cristão; Vida Nova, 1988.

MUNDLE, W. ασποκαλυ,πῆν: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **O Novo Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1983. v.4. p. 221-226.

MUNDLE, W. υ`πακου,ῆν: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v.2. p. 1486-1487.

Novum Testamentum Graece. 27. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave Lingüística do Novo Testamento Grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROLOFF, Jürgen. O culto no protocristianismo. In: **Manual de Ciência Litúrgica: ciência litúrgica na teologia e prática da igreja**. São Leopoldo, RS: Sinodal, [2011-2016]. v.1. p. 63-103.

SÃO Leão Magno. **Sermões sobre santos, jejus e ordenação episcopal**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SCHALKWIJK, Francisco. **Coinê: Pequena gramática do grego neotestamentário**. 9 ed. rev. Patrocínio: CEIBEL, 2004.

SCHMOLLER, Alfred. **Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament**. Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1982.

SCHÖNWEISS, H. εςπιθυμι, **ἰ**: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 524-526.

SCHÜTZ, E. αςγνοε, **ἰ**: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1. p. 405-407.

SELTER, F. ζω, ννυμἰn: BROWN, Colin; COENEN, Lothar. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 2. p. 1902-1904.

Septuaginta. Editio altera Rahlfs-Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SHEDD, Russell. **Nos Passos de Jesus: uma exposição de 1Pedro**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

TAYLOR, William. **Introdução ao estudo do Novo Testamento grego**. 9 ed. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1990.

TENNEY, Merrill. **O Novo Testamento: sua origem e análise**. São Paulo: Shedd Publicações, 2008.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.