

EDUARDO RUEDA NETO

ESPERANÇA EM BABILÔNIA

A Primeira Carta de Pedro
à luz do Antigo Testamento

UNASPRESS





Igreja Adventista
do Sétimo Dia



Educação
Adventista

Presidente da Divisão Sul-Americana: Stanley Arco

Diretor do Departamento de Educação para a Divisão Sul-Americana: Antônio Marcos da Silva Alves

Presidente do Instituto Adventista de Ensino (IAE), mantenedora do Unasp: Maurício Lima

Secretário do Instituto Adventista de Ensino (IAE), mantenedora do Unasp: Charles Rampanelli

Tesoureiro/CFO do Instituto Adventista de Ensino (IAE), mantenedora do Unasp: Telson Vargas

UNASP

Reitor: Martin Kuhn

Vice-reitor administrativo: Claudio Knoener

Vice-reitor para educação superior e diretor do campus São Paulo: Afonso Ligório Cardoso

Vice-reitor e diretor do campus Engenheiro Coelho: Carlos Alberto Ferri

Vice-reitor para a educação básica e diretor do campus Hortolândia: José Prudêncio Jr.

Pró-reitor financeiro: Paulo Ricardo Monarin

Pró-reitor de graduação: Edilei Rodrigues de Lames

Pró-reitor de pesquisa e desenvolvimento institucional: Allan Macedo de Novaes

Pró-reitor de desenvolvimento espiritual e comunitário: João Brito Netto

Pró-reitor de gestão integrada: Mauricio Guimarães Lima

Pró-reitor de pós-graduação lato sensu: Luis Henrique dos Santos

Pró-reitor de educação a distância: Jonas Rafael Nikolay

UNASPRESS

Editora Universitária Adventista

Editora-chefe: Jéssica Lisboa Pereira Neto

Editor-assistente: Gabriel Alves da Costa

Responsável editorial pelo EAD: Regiane Cardoso de Oliveira

Conselho editorial e artístico: Dr. Martin Kuhn; Dr. Afonso Cardoso; Dr. Carlos Ferri; Esp. José Prudêncio Jr.; Me. Claudio Knoener; Dr. Allan Novaes; Esp. Jéssica Lisboa; Dr. Edilei Lames; Esp. Evandro Fávero; Dr. Vanderlei Dorneles; Dr. Adenilton Aguiar; Dr. Fabio Alfieri; Dra. Sílvia Quadros; Dra. Lizbeth Kanyat; Dr. Jonas Nikolay; Esp. Regiane Cardoso de Oliveira; Me. Lucas Alves; Esp. Henrique Gonçalves; Dr. Jônatas Leal

EDUARDO RUEDA NETO

ESPERANÇA EM BABILÔNIA

A Primeira Carta de Pedro
à luz do Antigo Testamento

1ª Edição, 2026 – Engenheiro Coelho, SP

UNASPRESS

Editora Universitária Adventista

UNASPRESS

Editora Universitária Adventista

Caixa Postal 88 – Reitoria Unasp
Engenheiro Coelho, SP CEP 13448-900
Tels.: (19) 3858-5171 / 3858-5172

www.unaspres.com.br

Esperança em Babilônia: a Primeira Carta de
Pedro à luz do Antigo Testamento

1ª edição – 2026

Pareceristas *ad hoc*

Dr. Gilvan Leite de Araujo

Dr. Isaac Malheiros

Dr. Nelson Brechó

Dr. Petterson Brey

Dra. Vanessa Meira

Coordenação editorial: Gabriel Costa
Preparação: Lincoln Nogueira
Revisão: Rodrigo Galiza
Projeto gráfico e diagramação: Felipe Rocha

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)
(Ficha catalográfica elaborada por Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380)

Rueda Neto, Eduardo

Esperança em Babilônia [livro eletrônico] : a primeira carta de Pedro à luz do Antigo Testamento
/ Eduardo Rueda Neto – 1. ed. – Engenheiro Coelho, SP : Unaspres, 2026.

PDF

Bibliografia.

ISBN 978-65-5405-094-4

1. Bíblia. A.T. 2. Bíblia. N.T. Epístolas de Pedro 3. Bíblia - Teologia 4. Esperança - Aspectos
religiosos - Cristianismo 5. Teologia bíblica I. Título.

26-400835.0

CDD-227.9206

OP 00305

Índices para catálogo sistemático:

1. Epístolas de Pedro : Interpretação e crítica 227.9206

Editora associada:



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Todos os direitos reservados à Unaspres – Editora Universitária Adventista. Proibida a reprodução por quaisquer meios, *sem prévia autorização escrita da editora*, salvo em breves citações, com indicação da fonte.

A Deus, pela iluminação e capacitação.
À minha querida esposa, pelo estímulo constante e amor incondicional.
Aos meus pais, pelo exemplo e legado de esmero e labor.
Ao Dr. Gilvan Leite de Araujo, pela orientação e pelos sábios conselhos.
Aos amigos, pelo incentivo e pelas sugestões.
Ao Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP), que me acolhe como docente.
Aos “estrangeiros e forasteiros” neste mundo que almejam a pátria celestial.

De todas as epístolas universais, a Primeira de Pedro é provavelmente a mais apreciada e lida. Ninguém nunca teve a menor dúvida quanto ao seu encanto.

William Barclay

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	9
INTRODUÇÃO	11
Capítulo 1	
PANORAMA DO USO DO	
ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO	19
Capítulo 2	
O USO DO ANTIGO TESTAMENTO	
EM 1 PEDRO 1:1–2:10	65
Capítulo 3	
O USO DO ANTIGO TESTAMENTO	
EM 1 PEDRO 2:11–5:14	121
Capítulo 4	
IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS DO USO	
DO ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO	177
CONCLUSÕES	219
BIBLIOGRAFIA	225

APRESENTAÇÃO

A esperança (em grego, *elpis*) percorre as linhas da Primeira Epístola de Pedro como um fio luminoso em meio à penumbra (cf. 1Pe 1:3, 13, 21; 3:5, 15). Ela não nasce em cenários idílicos, nem floresce no conforto de uma terra prometida já conquistada. Pelo contrário, emerge em contexto de exílio. A carta é dirigida àqueles que vivem em “Babilônia” (1Pe 5:13) – não mais um lugar geográfico, mas um símbolo carregado de memória: desterro, saudade, estranhamento. À semelhança dos antigos exilados que choravam às margens dos rios da Babilônia (Sl 137[136]), os cristãos do primeiro século experimentavam sua própria forma de deslocamento, agora sob a égide do império dos Césares, vivendo como estrangeiros e forasteiros em uma sociedade que lhes era espiritualmente hostil (1Pe 1:1; 2:11).

É nesse ambiente de tensão que a esperança cristã se revela não como fuga, mas como reorientação do olhar. O sofrimento presente não é negado, mas reinterpretado à luz de uma herança incorruptível, sem mácula e imarcescível, reservada nos céus (1Pe 1:3–4). A comunidade destinatária da carta é chamada a viver entre dois tempos: o da provação e o da promessa (1Pe 1:6–7). E, quando interrogada, deve estar pronta a apresentar, com mansidão e respeito, as razões dessa esperança que a sustenta (1Pe 3:15–16).

Para cumprir tal propósito pastoral e teológico, o apóstolo Pedro – já não o discípulo impetuoso dos Evangelhos (cf. Mt 14:28–31; 16:22–23), mas um líder amadurecido pela experiência com Cristo (cf. Lc 22:31–32, 54–62; Jo 21:15–19) – recorre a um recurso fundamental: a memória das Escrituras. Ele lê o presente à luz do passado. As narrativas, promessas, cânticos e profecias do antigo Israel são revisitados e aplicados à realidade da igreja nascente. O Antigo Testamento não é apenas citado; ele é revivido e integrado à experiência cristã. Assim, a esperança proclamada em 1 Pedro não é uma construção isolada, mas o resultado de um profundo diálogo intrabíblico, no qual a história da redenção se revela como um todo orgânico e coerente.

Essa interconexão entre os textos do cânon constitui uma das características mais notáveis das Escrituras. A relação entre Antigo e Novo Testamento, especialmente o modo como este último se apropria daquele, tem despertado crescente interesse no campo dos estudos bíblicos. Trata-se, porém, de um terreno complexo, marcado por debates quanto à natureza, à extensão e às implicações desse fenômeno. Nesse cenário, a Primeira Epístola de Pedro se destaca como um caso particularmente significativo. Apesar de sua brevidade, a carta apresenta uma densidade notável de citações, alusões e ecos veterotestamentários, configurando-se como um verdadeiro microcosmo do uso do Antigo Testamento no Novo.

É nesse horizonte que se insere esta obra, que se propõe a examinar as principais influências das Escrituras de Israel na composição de 1 Pedro, considerando não apenas a presença textual dessas referências, mas também seus desdobramentos teológicos. Ao fazê-lo, evidencia-se que a epístola apostólica está indissociavelmente vinculada ao corpo escriturístico veterotestamentário, sendo impossível compreendê-la plenamente sem levar em conta esse pano de fundo.

As palavras que um dia consolaram exilados em terras estrangeiras continuam a ecoar com vigor no presente. Em um mundo que ainda experimenta formas diversas de exílio – espiritual, existencial, cultural –, a mensagem de 1 Pedro permanece atual: os filhos de Deus continuam sendo peregrinos e forasteiros neste mundo (1Pe 2:11; Hb 11:13–16), chamados a viver com sobriedade, santidade e firme esperança (1Pe 1:13, 15–16; 4:7; 5:8–9). A esperança cristã não é anulada pelo sofrimento; paradoxalmente, é nele refinada (1Pe 1:6–7). E é precisamente nesse entrelaçamento entre dor e promessa, passado e futuro, Escritura e vida, que se encontram a beleza e a profundidade da fé bíblica.

Eduardo Rueda Neto

Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)
Professor titular da Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Teologia
do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP)

INTRODUÇÃO

A Bíblia é um livro precioso. Seu valor histórico, cultural e teológico é inigualável. Além de valiosa, a Bíblia é bela. Suas narrativas, sua poesia e prosa, seus símbolos e as imagens que a permeiam fazem dela uma literatura de alto nível. E na multiplicidade de seus temas, autores, épocas e lugares, sobressai uma de suas características mais admiráveis: a intrincada conexão entre os variados textos do cânon. Como a infindável rede de vínculos neurais que compõe o cérebro humano, as Escrituras se ligam entre si por um complexo emaranhado de fios textuais que, juntos, formam o tecido bíblico, com sua rica compostura e seus alternados matizes. Essa inter-relação fica ainda mais evidente quando se compara o Antigo com o Novo Testamento. A mútua dependência entre ambos é notória não apenas na frequência e na forma em que o último remete ao primeiro, mas também na maneira pela qual o primeiro se completa no segundo.

O fenômeno do diálogo entre os Testamentos tem atraído a atenção de diversos estudiosos ao longo dos séculos, e esforços têm sido envidados para se entender o modo, bem como aferir o grau e a extensão em que tal diálogo ocorre. Em alguns pontos, sua natureza ainda parece obscura, misteriosa. Em outros, porém, aparenta ser clara e translúcida. Esse caráter paradoxal, aliás, é o que torna o estudo dessa relação ainda mais desafiador e, portanto, instigante. Em razão disso, ainda há muito a ser discutido, pesquisado e escrito sobre o tema, cuja plena compreensão parece estar distante de ser alcançada.

Dentro desse promissor campo de estudo, um livro da Bíblia em especial destaca-se por ser uma amostra representativa do uso do Antigo Testamento no Novo, a saber, a Primeira Epístola de Pedro. Apesar de seu tamanho (apenas cinco capítulos), 1 Pedro contém uma concentração proporcionalmente elevada de citações, alusões e ecos veterotestamentários, de forma que quase nenhum outro livro do Novo Testamento evidencia uma relação tão estreita com as Escrituras judaicas.¹ Nas últimas décadas, diversos trabalhos têm focado, em

maior ou menor proporção, o uso do Antigo Testamento em 1 Pedro. Contudo, o potencial da epístola no que se refere à sua inter-relação com os textos veterotestamentários parece ainda não ter chamado, tanto quanto merece, a atenção dos eruditos bíblicos, especialmente os de língua hispânica e portuguesa, idiomas nos quais pouco ou quase nada se encontra a respeito do assunto. E boa parte do pouco que há são traduções do inglês. Essa constatação corrobora a percepção de Williams (2007, p. 38), que se admira com o fato de que, apesar da riqueza de alusões intrabíblicas exposta por 1 Pedro, o emprego do Antigo Testamento nessa carta receba comparativamente menos atenção do que em qualquer outro livro do Novo Testamento.²

A gravidade dessa relativa negligência torna-se evidente quando se considera a perda hermenêutica que ela acarreta. Uma vez que as conexões de 1 Pedro com o Antigo Testamento contribuem decisivamente para a construção e o aprofundamento da argumentação do autor, a desconsideração desses vínculos da carta com os escritos sagrados dos judeus, tanto na exegese quanto na leitura da epístola, compromete a apreensão de aspectos relevantes de sua mensagem. Como bem avaliou E. R. Mueller (1988, p. 55), essa é uma “chave hermenêutica” fundamental para a leitura de 1 Pedro, e sem ela pode ser difícil, para não dizer impossível, ter acesso ao quadro mais amplo do que o autor da epístola pretendeu transmitir.

Nas palavras de Watson (2012, p. 7), em 1 Pedro há um “pesado uso do Antigo Testamento”. De fato, a quantidade de menções diretas e indiretas que essa carta faz às Escrituras veterotestamentárias pesa não somente nos aspectos linguísticos e discursivos, mas especialmente na teologia da epístola. Seria um lapso quase injustificável para qualquer estudo que pretende analisar a relação entre o Antigo Testamento e 1 Pedro ignorar ou deixar de fazer menção às implicações teológicas desse encontro – mesmo tendo em vista as omissões resultantes da delimitação necessária em trabalhos acadêmicos. Ainda assim, notou-se semelhante lacuna na maior parte dos materiais consultados para a escrita deste livro, mesmo nas dissertações e teses cujo enquadramento do objeto é análogo ao desta pesquisa.³ A teologia derivada do cruzamento entre a obra petrina e o *corpus* veterotestamentário parece não ter recebido o merecido destaque ou, quando muito, a abordagem aos aspectos teológicos parece haver sido tão somente diluída sem muita profundidade entre as análises de caráter

exegético e temático em geral. Tal desatenção mostra ser realidade não apenas no âmbito dos estudos comparativos relacionados a 1 Pedro e às Escrituras judaicas, mas também no que toca à teologia da epístola *per se*. Como Tognini e Bentes (2009, p. 282) identificaram, “estranhamente, a teologia petrina não é muito levada em conta na formação de nossas ideias teológicas”. Nas palavras de Warden (2002), “as cartas de Pedro geralmente são relegadas a uma nota de rodapé quando os estudiosos examinam a teologia do Novo Testamento”.

Essa lacuna existente no estudo de 1 Pedro foi o que motivou a pesquisa que se encontra neste livro. O propósito propulsor deste estudo é examinar mais detalhadamente o uso do Antigo Testamento na epístola e as consequências desse uso para a teologia do referido escrito apostólico. Para orientar a pesquisa, estabeleceu-se a seguinte pergunta-problema: Quais são os principais textos do Antigo Testamento que influenciaram, tanto textualmente quanto conceitualmente, a composição de 1 Pedro, e quais são os desdobramentos e as implicações desse encontro para a teologia da carta?

Quanto ao conteúdo geral da obra, o primeiro capítulo apresenta uma visão panorâmica sobre o uso do Antigo Testamento no Novo, examinando sua natureza e suas peculiaridades, bem como contextualizando o debate acadêmico que circunda essa matéria. Trata-se também, nesse capítulo, de algumas das principais perspectivas quanto ao reuso do texto bíblico dentro do cânon, contrapondo-se e avaliando-se as concepções mais preeminentes. Em seguida, o capítulo introduz a questão do uso do Antigo Testamento em 1 Pedro e expõe diferentes aspectos da problemática a partir do olhar de autores de referência na área.

Uma vez delineado o horizonte temático do estudo, o segundo e o terceiro capítulos são dedicados à análise, propriamente dita, dos principais vínculos intrabíblicos entre 1 Pedro e o Antigo Testamento, que consiste no exame das citações, alusões e ecos da epístola petrina às Escrituras veterotestamentárias. Antes de iniciar tal exame, porém, o segundo capítulo dedica alguns parágrafos a questões basilares como autoria, data, destinatários e contexto histórico de 1 Pedro, imprescindíveis para a compreensão do que vem exposto na sequência. O restante do segundo capítulo se ocupa de averiguar as ligações intrabíblicas presentes na primeira seção da carta, de importância fundamental para toda a epístola, uma vez que, além de conter a maior concentração de referências ao Antigo Testamento, estabelece a base identitária⁴ de seu

público-alvo, bem como o fundamento teológico das porções subsequentes. O terceiro capítulo, dando prosseguimento ao que se começou no anterior, examina as referências veterotestamentárias mais relevantes contidas na segunda e terceira seções da carta apostólica.

Por último, após criteriosa análise das citações, alusões e ecos ao Antigo Testamento em 1 Pedro, o quarto capítulo tem como foco a apreciação das implicações teológicas decorrentes do uso das Escrituras judaicas na epístola petrina. Nessa reta final da pesquisa, procura-se medir o impacto que o uso do Antigo Testamento em 1 Pedro exerceu no desenvolvimento doutrinário da carta, em suas concepções acerca da Divindade, do ser humano, da realidade do mal e do pecado, da salvação, da revelação, da igreja e dos últimos acontecimentos.

Esta pesquisa se alicerça primeiramente na exegese dos textos bíblicos analisados, muito embora, por questão de espaço e propósito, o passo a passo detalhado de tal exegese (delimitação de cada perícope, crítica textual, tradução, análise estrutural, morfossintática e semântica etc.) não tenha sido incluído aqui, o que não significa que esse procedimento fundamental tenha sido ignorado. Em termos metodológicos, o trabalho foi pautado pelo que Köstenberger e Patterson (2015) denominam “triade hermenêutica”. Esse método tridimensional de interpretação procura acessar o texto sagrado pelos ângulos da história, da literatura e da teologia bíblicas, examinando tanto os elementos históricos quanto os componentes literários do texto (cânon, gênero e linguagem) para, então, enfocar sua mensagem teológica. A premissa básica desse método é que a Bíblia tem, ao mesmo tempo, natureza histórica, literária e teológica e, portanto, deve ser estudada à luz dessas três dimensões.

No que se refere especificamente à análise dos vínculos textuais entre 1 Pedro e o Antigo Testamento, o presente trabalho assume os pressupostos da alusão intrabíblica, teoria acerca do reúso de textos bíblicos dentro do cânon (ver pp. 31–43). Para a identificação dessas conexões, tomaram-se como ponto de partida as passagens listadas nos índices de citações e alusões contidos nas principais edições críticas do Novo Testamento grego (até a data em que esta pesquisa foi finalizada): a vigésima oitava edição revisada do *Novum Testamentum Graece* – Nestle-Aland (Aland, K. et al., 2012) e a quinta edição revisada de *The Greek New Testament* (Aland, K. et al., 2014). Além das passagens apontadas por essas edições, consideraram-se alusões intrabíblicas (citações, alusões e ecos) outros textos

veterotestamentários que apresentam suficientes paralelos com 1 Pedro para ser classificados como tais. Os critérios adotados para a distinção entre citação, alusão e eco foram, em linhas gerais, aqueles apontados no tópico *Alusão intrabíblica* (pp. 40–43), que, em resumo, consideram *citações* as referências diretas e explícitas ao Antigo Testamento, *alusões* as referências indiretas e possivelmente voluntárias, e *ecos* os paralelos que apenas evocam uma ou mais passagens das Escrituras, sem reprodução de palavras exatas e provavelmente sem intenção do autor.

Por uma questão de delimitação do objeto e por não se haver identificado uma quantidade significativa de alusões relevantes aos textos deuterocanônicos,⁵ optou-se por considerar os vínculos de 1 Pedro apenas com as Escrituras que compõem o cânon judaico (*Tanakh*). De igual sorte, deixaram-se de fora as possíveis alusões aos apócrifos e pseudoepígrafos.

Para tornar o conteúdo deste livro mais didático, optou-se por um formato semelhante ao de um comentário bíblico (nos capítulos 2 e 3), em que se apresentam em itálico (em forma de epígrafe) os trechos que contêm as referências veterotestamentárias exploradas na pesquisa. Cada trecho em itálico encabeça a subseção que traz os comentários e as análises daquele trecho e de seu respectivo contexto. De forma condizente com o formato escolhido, decidiu-se utilizar um estilo de redação mais expositivo, que prioriza o entendimento e a fluidez. Por essa razão, como já mencionado, as minúcias técnicas do processo exegético não foram incluídas, assim como as do processo de tradução, explicado a seguir.

Todos os trechos bíblicos em português citados neste trabalho foram traduzidos pelo autor a partir das principais edições críticas do texto sagrado. O texto do Novo Testamento grego advém da já referida vigésima oitava edição revisada do *Novum Testamentum Graece*.⁶ O texto do Antigo Testamento hebraico se baseia na quinta edição revisada da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger, K. *et al.*, 1997). O texto do Antigo Testamento grego, por sua vez, é da segunda edição revisada da *Septuaginta* de Rahlfs (2006).⁷ No que se refere aos princípios de tradução, procurou-se seguir um estilo por equivalência formal, isto é, que privilegia, tanto quanto possível, a correspondência literal entre as palavras e estruturas gramaticais do texto de origem e do texto traduzido.⁸

Em geral, os textos do Antigo Testamento citados foram vertidos do hebraico, exceto nos casos em que se indica que a tradução é da Septuaginta. Mesmo assim, ao serem comparados os textos de 1 Pedro com o Antigo

Testamento, apresenta-se nas passagens veterotestamentárias, entre parênteses ou colchetes,⁹ quando relevante ou necessário, em primeiro lugar o trecho conforme aparece na Septuaginta (LXX), seguido pelo Texto Massorético (TM) da Bíblia hebraica. Essa ordem – aparentemente antinatural, já que o texto hebraico tem primazia – se justifica pelo fato de que o diálogo da epístola petrina com o Antigo Testamento ocorre, de forma mais direta, com sua versão grega, sendo os paralelos com essa versão mais evidentes. Decidiu-se também não apresentar o texto grego e hebraico completos em cada versículo, mas somente as palavras, expressões ou trechos mais importantes para a comparação. Nos casos em que a relação é mais temática do que linguística, preferiu-se não apresentar nenhum trecho no idioma original. O padrão de transliteração adotado neste volume é o estilo geral (não acadêmico) da Society of Biblical Literature (SBL), o qual, por ser mais simples e econômico, facilita a leitura de quem não está familiarizado com as nuances fonéticas das línguas bíblicas.

Outro ponto importante: como se sabe, em certos livros e porções das Escrituras, como no Livro dos Salmos, há divergência entre o TM e a LXX, bem como entre versões atuais da Bíblia, no que concerne à numeração de capítulos e versículos. Por essa razão, com o fim de facilitar a localização da passagem, adotou-se, nesses casos, uma dupla numeração nas referências.

Com essas escolhas em vista, o leitor dispõe das coordenadas necessárias para acompanhar o percurso da investigação. Antes de entrar nos textos de 1 Pedro, porém, é preciso compreender o terreno mais amplo em que eles se situam: o modo como o Novo Testamento recebe e interpreta as Escrituras judaicas. É por esse horizonte que se inicia o capítulo seguinte.

Notas

- ¹ Nesta pesquisa, a expressão “Escrituras judaicas” foi utilizada em lugar de “Escrituras hebraicas” para se referir ao Antigo Testamento. Essa escolha se justifica pelo fato de o autor de 1 Pedro dialogar não apenas com o texto hebraico do Antigo Testamento, mas também e principalmente com sua versão grega, a Septuaginta.
- ² Em seu artigo “*The rehabilitation of an exegetical step-child: 1 Peter in recent research*”, Elliott (1976) denunciou o fato de que, à época, 1 Pedro, juntamente com alguns outros livros do Novo Testamento, sofria certo desprezo por parte dos exegetas modernos, sendo relegada

a uma posição secundária. Desde então, uma grande quantidade de pesquisas acadêmicas tem se concentrado nessa epístola. Mesmo assim, nota-se ainda hoje certa negligência com 1 Pedro em comparação com a atenção que se despende a outros livros neotestamentários, sobretudo no que tange à sua inter-relação com o Antigo Testamento. Para uma apresentação concisa do estado da arte nos estudos das cartas de Pedro, ver Abson (2024).

- ³ Entre as relativamente poucas teses, dissertações e outros trabalhos acadêmicos produzidos nas últimas décadas a respeito da relação entre 1 Pedro e o Antigo Testamento, figuram as obras de Glenny (1987), McCartney (1989), Robertson (1990), Mbuvi (2007), Langford (2013) e Egan (2016) – todas escritas em inglês e, como sua leitura revela, nenhuma enfocada detidamente nos desdobramentos teológico-doutrinários do diálogo intrabíblico entre a epístola petrina e o cânon judaico.
- ⁴ Nesta pesquisa, o adjetivo “identitário” se refere exclusivamente à identidade da igreja como povo de Deus, conforme apresentada pelo autor de 1 Pedro.
- ⁵ Em geral, as possíveis alusões de 1 Pedro aos deuterocanônicos indicadas pelo *Novum Testamentum Graece* e pelo *The Greek New Testament* representam vínculos muito superficiais, havendo, na maioria delas, não mais que um fraco eco dessas obras. A ocorrência mais consistente parece ser o paralelo de Eclesiástico 2:5 (e contexto) e de Sabedoria de Salomão 3:6 (e contexto) com 1 Pedro 1:7. Mesmo assim, esses textos refletem uma temática tão amplamente presente em passagens do cânon judaico que não constitui prejuízo deixar de considerá-los aqui, com vistas à já referida delimitação do objeto (ver pp. 72–74).
- ⁶ As análises feitas nesta pesquisa se baseiam na reconstituição do texto grego do Novo Testamento apresentada na edição crítica citada. Por razões de objetividade, preferiu-se não comentar as variantes textuais, salvo num e noutro caso em que há informação relevante para o comentário do texto. Para tanto, recomenda-se a consulta à obra de Omanson (2010, pp. 499–512) e à lista de leituras alternativas do *The Greek New Testament* (Aland, K. et al., 2014, p. 890).
- ⁷ Embora a edição crítica da Septuaginta de Göttingen seja considerada mais abrangente que a de Rahlfs, deu-se preferência a esta última pelo fato de ainda ser o texto-padrão completo para estudos da Septuaginta, enquanto a de Göttingen ainda se encontra incompleta. Pela mesma razão, também não se usou a chamada Septuaginta de Cambridge.
- ⁸ O oposto da tradução por equivalência formal é a tradução por equivalência dinâmica. Nesse caso, o foco está na produção de uma tradução mais fluida e natural, e não tanto na correspondência de palavras. Para estudos de natureza textual, as traduções por equivalência formal são mais adequadas que as por equivalência dinâmica, pelo fato de se aproximarem

mais do vocabulário e da sintaxe do texto original. Para um estudo sobre a teoria e prática da tradução da Bíblia, ver Nida e Taber (1982).

- ⁹ O texto grego de 1 Pedro também foi inserido, entre parênteses ou colchetes, nos trechos em que se julgou relevante ou necessário apresentá-lo.

Capítulo 1

PANORAMA DO USO DO ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO

A interconectividade entre os textos da Bíblia, sobretudo a inter-relação entre Antigo Testamento (AT) e Novo Testamento (NT), é uma das características mais marcantes e admiráveis das Sagradas Escrituras. Compreender a dinâmica dessa interação, ainda que não seja possível fazê-lo em sua plenitude – pois os estudos nessa área indicam que ainda há muito por se descobrir – é de fundamental importância para que se faça uma interpretação adequada não só do NT, mas também do AT. Este capítulo tem como propósito trazer um breve panorama do debate acadêmico quanto ao uso do AT no NT, bem como das principais perspectivas adotadas no estudo dessa relação. Além disso, apresenta uma visão geral relativa, especificamente, ao uso das Escrituras judaicas em 1 Pedro, o que constitui o cerne desta pesquisa.

O USO DO ANTIGO TESTAMENTO NO NOVO TESTAMENTO: VISÃO GERAL

É fato reconhecido que “o cristianismo primitivo recebeu das suas raízes judaicas as Escrituras, costumes, tradições e uma sólida base cultural” (Araujo, 2014, p. 516). Justamente por essa relação é que a maior influência na composição do NT é o AT. Como avalia McQuilkin (2009, p. 22), “quase se poderia dizer que todo o NT é uma interpretação do AT”.¹ Nas páginas neotestamentárias há cerca de 300 citações do AT e milhares de alusões a ele (Osborne, 2009, p. 412). Segundo Virkler (2007, p. 39), tais referências representam aproximadamente 10% do NT. Entender o modo como os autores neotestamentários usaram e interpretaram o AT, no entanto, segue sendo um desafio e, muitas vezes, um obstáculo ao trabalho dos exegetas atuais. Esse constitui, portanto, um dos problemas mais complexos no que diz respeito à interpretação da Bíblia (Zuck, 1994, p. 289), a ponto de vir alcançando o *status* de uma subdisciplina

em desenvolvimento no campo dos estudos bíblicos (Allen, 2015, p. 3). Segundo Bezerra e Nachabe (2019, p. 83),

A questão hermenêutico-teológica dos usos que o NT faz do AT afigura-se como proeminente nos estudos das últimas décadas. Isso, por se levantar questões conectadas às doutrinas da inspiração, inerrância e história da salvação.

O estudo desse emprego literário se justifica também pelo fato de ser ele um tema importante para discutir a relação e unidade dos Testamentos, o que representa uma questão teológica fundamental (Snodgrass, 1988, p. 1808). Em outras palavras, os vínculos entre o AT e o NT revelam uma relação orgânica entre eles. Docherty (2015, p. 122) relembra que a centralidade das Escrituras judaicas em todo o NT reforça a ideia de que o cristianismo primitivo é uma continuidade do judaísmo antigo, e não um rompimento com a religião do AT. Dessa maneira, torna-se difícil (ou até impossível) compreender o NT sem ter em vista sua relação com o AT (Köstenberger e Patterson, 2015, p. 653).

Conforme Gloer (2003, p. 1217), os escritores do NT usaram citações do AT por, pelo menos, quatro razões: (1) para demonstrar que Jesus é o cumprimento dos propósitos de Deus e do testemunho profético das Escrituras veterotestamentárias (Rm 1:2; Mt 4:14; 12:17–21; 21:4–5); (2) como fonte de instrução ética e edificação da igreja (Rm 13:8–10; 2Co 13:1); (3) para interpretar eventos contemporâneos (Rm 9–11; 15:8–12); e (4) para provar um ponto sob a suposição de que a Escritura é a palavra de Deus (1Co 10:26; 14:21; 15:55). De acordo com Melgares (2009, p. 41), “o NT usa o AT apologética, profética, tipológica, ética e ilustrativamente”. Ocorre, porém, que, muitas vezes, a maneira como os escritores do NT empregam o AT parece estranha ou até imprópria às convenções hermenêuticas modernas (Enns, 2003, p. 266).

Por essa razão, o debate mais relevante na atualidade quanto à relação entre os Testamentos discute justamente se o NT interpreta o AT em sintonia com seu contexto original ou se há uma descontinuidade nesse sentido (Beale, 2013, p. 21). O conceito de contexto, na verdade, pode ser considerado a questão mais basilar no estudo da relação entre o AT e o NT (Keefer, 2019, p. 73). Conforme Graf (2010, pp. 28–30), alguns eruditos sustentam que o NT sempre se utiliza do AT num sentido

literal, atendo-se ao contexto veterotestamentário, sem pretender reinterpretá-lo ou adequá-lo à visão teológica de seus autores. Outros teóricos, todavia, seguem um caminho oposto, afirmando que os autores neotestamentários frequentemente reinterpretam as passagens do AT num sentido diferente do original, deslocando-as de seu contexto. Dentro desse último grupo, há aqueles que entendem que os escritores do NT captaram nos textos do AT um sentido mais profundo, mais pleno (*sensus plenior*), não percebido inicialmente pelos leitores do AT, porém pretendido e previsto por Deus.

Entre os que defendem o uso contextual do AT no NT, Beale (2012, pp. 697–715) compreende que a interpretação neotestamentária de passagens do AT pode ser esclarecida quando se tem em vista o contexto mais amplo do texto veterotestamentário. Um exemplo comum é o uso aparentemente descontextualizado que Mt 2:15 faz de Os 11:1 – “Do Egito chamei o Meu filho”. Nessa mesma direção, ele elabora seu conceito de “visão periférica cognitiva” dos autores bíblicos, segundo o qual o conhecimento dos autores do AT acerca do assunto por eles tratado ia além do sentido explícito de seus escritos, e os autores do NT, por sua vez, conseguiram captar o sentido implícito mais amplo e desenvolvê-lo. Isso explicaria a aparente estranheza, à primeira vista, de algumas interpretações do NT (Beale, 2014, pp. 263–264).

De modo semelhante, Davidson (1994, pp. 34–35), após examinar as principais distorções que, supostamente, o NT faz de passagens do AT,² chega à convicção de que

as citações do NT de passagens do AT não envolvem “reinterpretação cristológica”, alegoria helenística, *midrash* rabínico, *peshet* do tipo Qumran ou outros métodos de interpretação que distorcem o significado original das citações do AT. Em vez disso, os escritores do NT permanecem consistentemente fiéis às passagens originais em seus contextos mais amplos e imediatos do AT.

Para esse teórico, a inspiração divina conduziu os escritores do NT a refletir de forma fiel e precisa o profundo significado inerente a essas passagens quando vistas à luz de seus contextos veterotestamentários mais amplos (Davidson, 1994, p. 35).³

Por outro lado, aqueles que partilham da ideia de que o NT não se prende ao contexto das passagens do AT geralmente consideram que os autores neotestamentários fizeram uso de práticas hermenêuticas comuns em sua época. Segundo Osborne (2009, p. 414), o judaísmo do período do Segundo Templo era diversificado e apresentava diferentes tendências na abordagem do AT, a maior parte das quais pode ser vista no NT. Procedimentos exegeticos como o *targum* (paráfrase interpretativa em aramaico do AT), o *midrash* (interpretação que elabora, atualiza e aplica textos veterotestamentários por meio de associações criativas e expansões narrativas) e o *peshet* (interpretação de teor escatológico aplicada principalmente pelos essênios de Qumran à sua realidade contemporânea) são vistos como tendo sido utilizados, em maior ou menor grau, pelos autores do NT. Alguns acrescentam a essa lista a exegese alegórica, na qual se pretendia descobrir sentidos figurados ou místicos subjacentes ao texto. Longenecker (1999, p. 109) considera, por exemplo, que, em 1Co 9:9–10 (citando Dt 25:4) e em Gl 4:21–31 (reportando-se à relação entre Sara e Agar),

Paulo vai além dos limites tanto da exegese literal quanto da exegese midráshica e interpreta o AT alegoricamente, subordinando o sentido literal e elaborando um significado adicional que falava à situação em questão.

Para Klein *et al.* (2017, pp. 319, 322), de fato, “os escritores do NT utilizaram técnicas interpretativas que vieram da sua criação no judaísmo para contemplar novos sentidos” – o que explicaria o porquê de alguns usos do AT parecerem afastar-se drasticamente de seu significado contextual; entretanto, os autores do NT não estavam completamente despreocupados com o sentido original dos textos veterotestamentários. Na realidade, “os escritores do NT estavam a par dos contextos literários e, às vezes, dos contextos históricos dos textos do AT que eles utilizaram de várias maneiras”. Por isso, “não podemos agrupar os apóstolos, os exegetas de [Qumran] e os rabinos como se eles todos agissem do mesmo modo”.⁴

Vale introduzir aqui também o contraponto de Moo (1986, p. 193), para quem o grau de influência dos métodos exegeticos judaicos sobre os autores do NT tem sido consideravelmente exagerado. Segundo ele, um vasto abismo

separa a exegese praticada pelos rabinos da época – muitas vezes fantasiosa e essencialmente verbal – das interpretações encontradas no NT – geralmente moderadas e focadas no contexto.

No que se refere ao “sentido mais pleno” (*sensus plenior*) das Escrituras, Brown (2008, p. 92), um dos principais proponentes desse conceito, o define como “aquele significado adicional, mais profundo, pretendido por Deus, mas não claramente pretendido pelo autor humano”, o qual pode ser percebido nas palavras de um ou mais textos bíblicos quando analisadas à luz de revelação adicional ou da compreensão desenvolvida da Revelação.

Fee e Stuart (2011, p. 243) entendem o *sensus plenior* da seguinte maneira:

O mesmo Espírito Santo que inspirou um autor do AT a escrever certo conjunto de palavras ou uma passagem pode inspirar um escritor do NT a passar por cima das considerações usuais de contexto, intenção, estilo e redação, e identificar aquele conjunto de palavras ou aquela passagem como tendo um segundo sentido.

Estes autores consideram o *sensus plenior* uma função exclusiva dos escritores bíblicos inspirados, o que veda ao leitor atual a possibilidade de identificar, por si mesmo, tal sentido.

Em direção contrária, Kaiser Jr. (1985, pp. 63–65) nega taxativamente a possibilidade de um *sensus plenior* ou significado duplo. Sua visão é a de que nenhuma passagem em qualquer literatura tem mais de um sentido, a menos que tal literatura sinalize, ela mesma, que se está lidando com frases de dupla significação, enigmas ou coisas semelhantes. Para ele, supor um sentido oculto ou subjacente das Escrituras corresponde a anular seu caráter de revelação – que pressupõe desvelamento, exposição do pensamento divino.

Diante de opiniões tão divergentes, pode-se concordar que a existência ou não de um sentido mais profundo das Escrituras do AT, sobretudo naquelas passagens interpretadas de modo questionável pelo NT (pelo menos segundo os padrões da hermenêutica atual), parece ser uma questão que extrapola a possibilidade de uma resposta objetiva. Na opinião de Virkler (2007, p. 18), “a controvérsia sobre o *sensus plenior* é um desses problemas sem solução provável antes de entrarmos na eternidade”.

Na tentativa de solucionar esse impasse, um caminho alternativo promissor parece encontrar lugar na tipologia. Segundo DeVries (1988, p. 2109), tipologia é o “ramo da interpretação bíblica em que um elemento encontrado no AT prefigura outro encontrado no NT”. Tal elemento pode ser uma pessoa, um evento ou uma instituição (tipo) no AT que aponte para outro (antítipo) no NT dentro da estrutura da história da redenção (Ninow, 2000, p. 1341).⁵ Em outras palavras, o emprego da tipologia como recurso interpretativo se baseia no pressuposto de que os modos de Deus atuar são consistentes ao longo da história sagrada, de forma que determinados padrões se repetem. Assim, certas ações de Deus para com Seu povo no passado podem servir de modelo para eventos ocorridos na era messiânica – como, por exemplo, a relação entre o levantamento da serpente de bronze no deserto para salvar da morte os israelitas (tipo, Nm 21:4–9) e o erguimento de Cristo na cruz para salvar do pecado o mundo (antítipo, Jo 3:14–15). Davidson (2011, pp. 96–97) adverte, porém, que:

Ao explorar o cumprimento tipológico de pessoas, acontecimentos e instituições do AT, os escritores do NT não atribuem ao AT significados que lá não estão. Ao contrário, permanecem fiéis às Escrituras do AT, que, de antemão, indicam quais pessoas, acontecimentos e instituições Deus escolheu para servir como tipos. A única coisa que os escritores do NT fazem é anunciar o cumprimento antitípico daquilo que já foi expresso pelos profetas do AT.

A lógica da tipologia se torna ainda mais clara quando tomamos em conta a cosmovisão dos primeiros cristãos (principalmente os de origem judaica), que viam toda a história como um elemento único e contínuo, o que tornava natural para eles a retomada de ações divinas como o êxodo e o retorno do exílio babilônico, ações essas que serviam como arquétipos para experiências vividas por Cristo ou pela igreja (Osborne, 2009, p. 419).

Vale ressaltar aqui a diferença entre símbolo e tipo. Segundo Berkhof (1988, pp. 151–152), “um símbolo é um sinal, enquanto que um tipo é um modelo ou imagem de alguma coisa”. Um símbolo pode referir-se a algo do passado, do presente ou do futuro, “enquanto que o tipo sempre prefigura uma realidade futura”.

De acordo com Zuck (1994, pp. 200–207), para ser classificado como tal, um tipo deve ter as seguintes características: (1) semelhança, similaridade ou correspondência com o antítipo; (2) realidade histórica; (3) prefiguração ou caráter preditivo, profético; (4) elevação ou intensificação, sendo sempre o antítipo superior ao tipo; e (5) sinais de intencionalidade divina. Além disso, para esse autor, “o tipo é identificado como tal no NT” (Zuck, 1994, p. 207).

Tendo em vista esses aspectos, pode-se atribuir muitos usos aparentemente deslocados que o NT faz de passagens do AT ao fato de os autores neotestamentários haverem identificado e desenvolvido elementos potencialmente tipológicos contidos nesses textos veterotestamentários.⁶ Diop (2018, p. 195) considera a tipologia como uma chave hermenêutica que “desempenha uma importante função no uso do AT por Jesus e pelos escritores do NT”. Por sua vez, Osborne (2009, p. 420) a vê como suficiente para explicar o emprego do AT no NT.

Tão útil quanto a tipologia para articular o uso do AT no NT parece ser uma interpretação canônica.⁷ Esse tipo de leitura “esforça-se para interpretar o texto bíblico à luz do cânon da Escritura, isto é, da coletânea de escritos sagrados aceitos como norma de fé” (Fitzmyer, 1997, p. 47). O enfoque canônico, como costuma ser definido, “entende por bem conduzir uma tarefa teológica de interpretação partindo do quadro específico da fé: a Bíblia em seu conjunto” (Pontifícia Comissão Bíblica, 1993). Uma perspectiva canônica adequada parte do pressuposto de que “a Escritura é [...] um todo inseparável e coerente” e de que “os dois Testamentos possuem uma relação de reciprocidade na qual um esclarece o outro mutuamente” (Davidson, 2011, p. 74). Essa compreensão, quando corretamente orientada, se baseia na constatação de que existe uma interdependência intrínseca aos livros que compõem o cânon sagrado, que, produzidos dentro da mesma tradição escriturística e de uma mesma macrovisão teológica, embora em épocas e lugares diferentes, dialogam uns com os outros e se conectam uns com os outros de maneira orgânica. Essa relação se dá de modo tão natural que, ao oficializar o cânon bíblico, as comunidades de fé judaica e cristã simplesmente reconheceram algo que já estava latente na própria natureza dos textos.

Ler um texto do AT em seu contexto canônico permite ao intérprete levar em consideração o entendimento do NT sobre aquele texto e fazê-lo dentro de um quadro histórico-redentivo no qual todo o AT seja visto apontando para Cristo (Moo, 1986, p. 205). Isto é, se o leitor considera as coleções do AT e do NT como

uma unidade que engloba o registro da história sagrada, como parece ter sido a visão continuísta dos primeiros cristãos, não verá dificuldade com passagens anteriores reinterpretadas e adaptadas numa fase posterior do desenvolvimento do cânon. Segundo Davidson (2011, p. 100), “os escritores do NT não tomaram o AT fora do contexto em sua hermenêutica; mas, seguindo o exemplo de Jesus, examinaram as passagens do AT à *luz de seu contexto canônico* mais amplo” (grifo nosso).

À perspectiva canônica pode-se associar a noção de revelação progressiva. Segundo Bemmelen (2011, p. 38), “a revelação especial é progressiva, assim como a compreensão dessa revelação por parte do crente”. Davidson (2011, p. 76) esclarece que revelação progressiva não significa que a Escritura posterior contradiz ou anula a revelação prévia, mas que a revelação posterior ilumina, esclarece ou amplia as verdades apresentadas anteriormente.

Sob esse prisma, é possível considerar as interpretações neotestamentárias do AT como resultado de um processo no qual o sentido completo de textos anteriores vem a ser atingido à medida que se acumulam novos *insights* oriundos da revelação divina. Nas palavras de Beale (2013, p. 51), “à luz da revelação progressiva, as passagens do AT não recebem sentidos novos ou contraditórios, mas, em vez disso, passam por uma *expansão orgânica* ou desenvolvimento de sentido” (grifo nosso), tal como o potencial de uma semente resulta numa árvore plenamente desenvolvida.

Outra possibilidade a ser considerada é o emprego retórico ocasional do AT no NT, perceptível principalmente nas epístolas paulinas, para fundamentar suas porções argumentativas (González, 2016, p. 415). No uso retórico (ou homilético), há maior liberdade por parte do escritor, que se apropria das palavras e expressões do discurso de outrem a fim de reforçar o seu. Nesse tipo de emprego, certo deslocamento do sentido literal do texto-fonte parece tolerável e não implica necessariamente uma desconsideração ou violação do contexto original. Embora essa estratégia discursiva esteja mais associada ao conceito de alusão (Waltke e Yu, 2016, pp. 150–154), ela parece bem aceitável também em casos que envolvam citação direta.

Após referir algumas propostas de solução ao problema do uso do AT no NT, Moo (1986, pp. 209–211) conclui que nenhuma fórmula única é capaz de explicar adequadamente como os escritores neotestamentários encontraram significado adicional em algumas passagens do AT. Numa visão mais conciliatória, ele dá a

entender que a tipologia, a revelação posterior (ou progressiva) e o modelo tradicional de *sensus plenior* ajudam a elucidar casos específicos, embora reconheça que devemos ser cautelosos ao sugerir “significados mais profundos” onde não há uma clara enunciação disso nas Escrituras. Ademais, Moo entende que “o contexto canônico final de toda a Escritura é o ponto de partida básico e a validação final da abordagem do NT” (Moo, 1986, p. 209).

Independentemente de qual caminho se escolha para aclarar o emprego do AT no NT, é imprescindível que se procure avaliar o tema na perspectiva dos próprios autores do NT. Na opinião de Graf (2010, pp. 44–47), uma vez que a leitura que os escritores neotestamentários faziam do AT era mais teológica do que exegetica – desenvolvida com base em uma visão completa da Revelação, que compreendia o AT e a revelação posterior em Cristo –, esses autores estariam mais na condição de teólogos do que de meros intérpretes. Por isso, é preciso permitir que os próprios escritores bíblicos forneçam as pressuposições teológicas e hermenêuticas que nortearão o estudo da forma como o AT é empregado no NT.

Por fim, cabem aqui as ponderações de A. N. Lopes (2019, pp. 25–26), segundo quem “os eruditos de hoje deveriam ter mais boa vontade com os apóstolos. Não devemos esperar que eles empreguem em seu trato do AT os mesmos métodos que empregamos hoje para interpretar as Escrituras. Quem faz isso peca pelo anacronismo e comete injustiça”.⁸ Conforme esse autor, os intérpretes atuais devem ser mais humildes e se dobrar diante da autoridade apostólica, uma vez que, por serem apóstolos, homens providos da inspiração do Espírito Santo, os autores do NT tinham prerrogativas especiais para lidar com o texto veterotestamentário, estando aptos a clarificar aspectos da revelação divina que, de outra maneira, ficariam obscuros para nós. Do mesmo modo como, em geral, os escritores neotestamentários trataram as Escrituras judaicas com muito mais critério e cuidado do que seus contemporâneos, assim também tinham mais autoridade do que qualquer estudioso da Bíblia na atualidade.

Pressuposições teológico-hermenêuticas dos autores neotestamentários

Em uma leitura atenta do NT, é possível identificar, explicitamente ou nas entrelinhas, diversos traços da cosmovisão de seus autores, principalmente no que diz respeito à história do plano redentor de Deus levado a efeito por

intermédio de Cristo. Dessa visão de mundo derivam-se diversos pressupostos de caráter teológico e hermenêutico, os quais foram inegavelmente determinantes na forma como os escritores do NT interpretaram o AT. As principais dessas pressuposições podem ser sintetizadas como se segue:

- *Dupla autoria e autoridade das Escrituras*: embora os textos bíblicos tenham sido redigidos por diferentes escritores humanos, são reconhecidos como tendo um único autor divino (Atkins, 2016). Sem ignorar a dimensão humana das Escrituras, Jesus e os apóstolos viam-nas como algo de caráter sobrenatural (McQuilkin, 2009, p. 24). Os escritos do NT claramente testificam da inspiração do AT (Pontifícia Comissão Bíblica, 2014). Consequentemente, o AT é aceito pelos autores do NT como a verdadeira palavra de Deus e, portanto, autoritativo (Sweet, 1999);
- *Estrutura histórica do plano da redenção*: Jesus e Seus discípulos concebiam a história dentro da moldura de duas eras: a presente e a por vir (Ellis, 1979, pp. 209–210), sendo esta última iminente e sinônimo de libertação final para os filhos de Deus. Entre essas duas eras, os atos redentores de Deus são processados e conduzem a um clímax escatológico;
- *Unidade entre as duas dispensações*⁹: os escritores do NT consideram a religião cristã como tendo suas raízes no AT. Desde o chamado de Abraão até a fundação da igreja cristã, reconhecem um único movimento orgânico (Sweet, 1999). Na perspectiva dos autores neotestamentários, o AT é incompleto em si mesmo (Beale, 2020, p. 49), o que naturalmente pressupõe que sua completude se dá com a era do NT. Tal entendimento era consolidado pelo fato de que os escritores do NT estavam seguros de que sua leitura e interpretação do AT eram guiadas pelo Espírito Santo (Melgares, 2009, p. 61);
- *Correspondências ou padrões na história (tipologia)*: Deus designou que partes anteriores da história correspondam a partes posteriores dela (Atkins, 2016). E uma vez que Cristo é o centro da história da

salvação (Beale, 2013, p. 131), o foco dessa tipologia é predominantemente cristológico (Ellis, 1979, p. 210);

- *Solidariedade corporativa*: um indivíduo pode representar um grupo inteiro; o que é dito acerca de um profeta, sacerdote ou rei pode ser aplicado ao grupo ao qual ele pertence, e vice-versa (Atkins, 2016). Exemplos bíblicos dessa representação coletiva são Adão, Abraão, Moisés, Davi e o próprio Jesus (Ellis, 1979, p. 213). Como o Messias, Cristo é considerado representante do Israel verdadeiro do AT e do NT (Beale, 2013, p. 130);
- *Cumprimento escatológico*: conquanto a consumação final da história não tenha ainda tido seu lugar, os “últimos dias” preditos no AT chegaram com Cristo (Beale, 2013, p. 131). É o que se pode exprimir no paradoxo “já e não ainda”, uma espécie de cumprimento inaugurado das Escrituras (Bock, 2008, p. 111);
- *Cumprimento messiânico*: os autores do NT estavam convencidos de que Jesus era a realização máxima e a personificação das expectativas messiânicas do AT. Portanto, o “evento Cristo” era para eles o ápice da profecia veterotestamentária. Segundo Melgares (2009, p. 60), essa pressuposição constitui o centro da concepção que os primeiros cristãos tinham da história e de sua relação com as promessas divinas. Todas as demais pressuposições, portanto, giram em torno dessa última (Melgares, 2009, pp. 60–61).

Para Beale (2013, pp. 135–137), são seus pressupostos exclusivos que tornam o emprego do AT no NT diferente de outros usos das Escrituras veterotestamentárias por parte do judaísmo antigo. Tais pressupostos, segundo ele, têm origem no próprio AT, o que faz com que os autores de ambos os Testamentos compartilhem a mesma cosmovisão geral. Ter consciência disso, portanto, é condição *sine qua non* para se entender as interpretações neotestamentárias do AT.

De igual modo, pode-se dizer que não levar em conta as pressuposições elencadas acima implica o sério risco de julgar anacronicamente os escritores

do NT, com base apenas em diretrizes hermenêuticas atuais, deixando-se, dessa maneira, de captar certas nuances que só vêm à luz quando se enquadra o AT na mesma moldura em que o fizeram os autores neotestamentários.

Diferenças textuais entre citações e textos-fonte

Uma questão tangencial, porém não menos importante, relativa ao uso do AT no NT tem a ver com dessemelhanças textuais entre a citação e o texto-fonte. Frequentemente, a citação neotestamentária não corresponde *ipsis litteris* à passagem do AT, apresentando diferenças de vocabulário e/ou estrutura. Entre as razões prováveis para esse fato, podem-se indicar, com base em Atkins (2016), os seguintes fatores:

- Uma vez que o NT foi escrito em grego e o AT em hebraico, os autores neotestamentários tanto traduziram passagens dele quanto o citaram predominantemente a partir da Septuaginta (LXX);¹⁰
- Algumas citações podem ter sido feitas a partir de *targumim*, paráfrases aramaicas do AT;
- Citações podem ter sido extraídas de alguma forma textual não mais existente;
- Pequenas alterações podem ter sido inseridas no processo de cópia dos manuscritos, tanto do texto hebraico quanto da LXX, ou mesmo do livro neotestamentário no qual a citação se encontra;
- Algumas vezes os autores do NT fizeram pequenas modificações intencionais nas citações. Por não disporem de recursos como aspas para diferenciar citações diretas e indiretas, nem colchetes para indicar omissões e adaptações (como a substituição de um substantivo por um pronome ou a transposição de uma declaração da segunda para a terceira pessoa), tais adaptações acabavam sendo incorporadas ao texto sem nenhuma indicação. Por essa razão, muitas citações se parecem mais com uma paráfrase;

- Há ocasiões em que o NT mescla duas ou mais passagens do AT em uma única citação. Uma vez que, diferentemente dos padrões bibliográficos da atualidade, não se via a necessidade de distinguir sempre as fontes utilizadas, era comum unir enunciações distintas em uma mesma citação e atribuí-la à fonte mais preeminente – como, por exemplo, o que ocorre em Mc 1:2–3, que combina Mt 3:1 com Is 40:3 (LXX);
- Outra explicação para as combinações de textos seria a possível existência e o uso de *testimonia* – coleções de excertos de várias passagens do AT agrupados por tema. A favor dessa possibilidade, tem-se o fato de que é frequente os autores do NT apelarem para as mesmas passagens do AT, e às vezes para a mesma combinação de passagens, concordando inclusive na diferença de palavras com relação às versões disponíveis das Escrituras veterotestamentárias.¹¹

Uma possibilidade adicional, aventada por Köstenberger (2016), é que os autores do NT também tenham citado o AT de memória ou alterado intencionalmente o texto da LXX para coincidir com o original hebraico ou reforçar um argumento teológico específico. A ideia de que os escritores do NT tenham recorrido muitas vezes à memória ao fazer suas citações é bastante plausível, considerando que, no judaísmo do primeiro século, longas porções das Escrituras eram conhecidas de cor (Gloer, 2003, p. 1218).

TRÊS PERSPECTIVAS SOBRE O REÚSO DE TEXTOS BÍBLICOS DENTRO DO CÂNON

Diferentes perspectivas, com distintas terminologias, têm sido utilizadas para estudar os vínculos literários entre o AT e o NT, bem como as relações textuais dentro de cada Testamento.¹² Como já se demonstrou, esse campo de estudo é tão complexo e multifacetado, sendo ainda uma disciplina em evolução, que, muitas vezes, os termos e expressões se confundem, e o que um autor quer significar quando usa determinado vocabulário nem sempre corresponde ao que outro deseja dar a entender com as mesmas palavras. Dessa forma, o leitor não deve se surpreender se encontrar dificuldades para harmonizar as visões de distintos teóricos. Até mesmo para quem se aventura a escrever sobre o tema,

a tarefa é hercúlea, a começar pelo fato de que é necessário ser seletivo, pois é praticamente impossível exaurir o tema em um só artigo, tratado ou livro. Bons materiais podem ser recomendados, como o excelente resumo de Bates (2024), que procura apresentar, brevemente, o estado da arte sobre o uso do AT no NT. Contudo, mesmo trabalhos mais recentes, como esse, ainda deixam a desejar em vários aspectos, seja na abrangência, seja na linguagem, muitas vezes hermeticamente fechada ao leitor não familiarizado com o campo.

Diante desse cenário desafiador e com o fim de oferecer ao leitor, de forma objetiva e didática, um vislumbre do assunto, decidiu-se apresentar, a seguir, uma breve exposição de apenas três teorias, dentre as mais representativas quanto ao reuso das Escrituras pelas próprias Escrituras: a intertextualidade (aplicada à Bíblia), a exegese intrabíblica e a alusão intrabíblica.¹³ Cabe ressaltar que cada uma dessas teorias possui ramificações, subdivisões e variações importantes que, por razões de objetividade, não serão abordadas aqui. Conforme o leitor poderá notar, tais teorias acabam, na prática, servindo não apenas como explicações de como o fenômeno de reuso de textos no interior do cânon funciona, mas também como caminhos metodológicos na identificação dos vínculos textuais.

Intertextualidade

Intertextualidade é o nome que geralmente se dá à influência de um texto sobre outro texto e à inter-relação entre ambos. O fenômeno das relações entre textos (entenda-se texto aqui como qualquer forma de expressão humana) pode ser considerado tão antigo quanto a própria linguagem, e a constatação dessas relações também remonta a tempos bastante pregressos.¹⁴

A palavra “intertextualidade”, porém, é relativamente recente. O termo foi cunhado pela filósofa e crítica literária búlgaro-francesa Julia Kristeva, na década de 1960, com base nas ideias do filósofo russo Mikhail Bakhtin (Freitas, 2011, pp. 28–32). A partir da análise literária das obras de Dostoiévski, Bakhtin havia forjado os conceitos de dialogismo e polifonia. Dialogismo refere-se à característica segundo a qual todo texto (todo enunciado) é composto por várias “vozes” em diálogo. Essas vozes refletem ideologias presentes na sociedade, uma vez que todo texto ou enunciado é concebido dentro de um ambiente histórico, cultural e social. Quando a pluralidade de vozes é perceptível no texto,

ocorre a polifonia. Se são mascaradas ou não ficam evidentes, o texto é considerado monofônico (Marcuzzo, 2008, p. 9), embora sua estrutura subjacente continue sendo composta por várias vozes.

Bakhtin (1997, p. 404) entendia que “o texto só vive em contato com outro texto (contexto). Somente em seu ponto de contato é que surge a luz que aclara para trás e para frente, fazendo que o texto participe de um diálogo”. Essa noção “permite que ocorra um diálogo entre duas ou mais vozes, entre dois ou mais discursos” (Zani, 2003, p. 122). Kristeva assimilou e aprimorou o pensamento bakhtiniano e, combinando-o com princípios extraídos da semiótica estruturalista de Ferdinand de Saussure,¹⁵ deu origem à sua teoria intertextual. A primeira ocorrência da palavra “intertextualidade” nos escritos de Kristeva teve lugar num ensaio publicado em 1967, intitulado “*Le mot, le dialogue et le roman*” (“A palavra, o diálogo e o romance”),¹⁶ no qual, comentando Bakhtin, ela afirma que “todo texto se constrói como mosaico de citações, todo texto é absorção e transformação de um outro texto” (Kristeva, 2005, p. 68). Para a autora, “a palavra literária não é um ponto (um sentido fixo), mas um cruzamento de superfícies textuais, um diálogo de diversas escrituras” (Kristeva, 2005, p. 66).

Desde a cunhagem do termo e a elaboração de seu conceito, a intertextualidade tem formado parte da chamada Teoria Literária, e diversas disciplinas têm se interessado por esse recurso, apropriando-se dele para estudos no âmbito da linguagem. Não tem sido diferente no campo da pesquisa bíblica. Os primeiros trabalhos teológicos a se utilizarem dessa abordagem foram publicados em 1989: a coleção de ensaios intitulada *Intertextuality in Biblical Writings*, editada por Sipke Draisma, e o livro *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, de Richard Hays, sendo este último ainda uma referência importante e frequentemente citada.¹⁷ A partir dessas publicações, uma grande quantidade de outros livros e artigos vem sendo produzida a respeito do tema, e a intertextualidade tem sido considerada, por muitos estudiosos, uma ferramenta relevante para o estudo da Bíblia. Aguiar (2013, pp. 8–9), por exemplo, entende que “uma exegese séria não pode prescindir [da] intertextualidade”.

Contudo, embora amplamente utilizado e difundido, o termo “intertextualidade” é considerado por alguns autores como um tanto confuso e impreciso (Milán, 2016, p. 361). De acordo com Tull (2000, p. 59), o conceito evocado pela palavra representa um campo de debate entre diferentes ênfases e

reivindicações, tanto linguísticas quanto ideológicas, e há pouco consenso em relação a como entender o termo. Segundo Correa (2006, p. 4), como alguns têm advertido, a teoria da intertextualidade, como geralmente é concebida, “está carregada de ambiguidade e emaranhada de definições e usos controversos”. Beale (2013, p. 64), por sua vez, refere-se ao termo como “nebuloso”.

Possivelmente, essa diversidade de definições se deva ao fato de que, como conceito, a intertextualidade atravessa diferentes fronteiras metodológicas e teóricas (incluindo formalismo, semiótica, análise de discurso, narratologia, pós-estruturalismo, desconstrução e outras abordagens pós-modernas), bem como campos disciplinares muito variados (incluindo literatura, cinema, arquitetura e etnografia) (Aichele e Phillips, 1995, p. 7). Dessa forma, a intertextualidade “se tornou um termo guarda-chuva para diversas estratégias de leitura” (Oropeza e Moyise, 2016).

Além de seu caráter metodologicamente eclético, outra característica frequentemente discutida diz respeito aos seus pressupostos filosóficos. Historicamente e filosoficamente, a teoria intertextual emergiu no contexto do pós-estruturalismo.¹⁸ Segundo Grohmann e Kim (2019, p. 3), tal teoria “estava embutida nas reações linguísticas e filosóficas ao estruturalismo, que tendiam a ser vinculadas, pela objetividade formal, ao pós-estruturalismo, o qual atribuía igual ou mais peso à subjetividade livre do leitor”.

Nesse sentido, alguns intérpretes observam que, em sua formulação original, a intertextualidade tende a enfatizar o papel do leitor na construção do significado, relativizando a centralidade da intenção do autor. Segundo Kim (2022, pp. 239–241), em Kristeva, o significado emerge da interação entre textos, contextos e leitores, sendo o texto compreendido como aberto a múltiplas leituras. Autores como Yoon (2013, p. 67) ressaltam que a intertextualidade surgiu também como reação a determinadas estruturas de autoridade, propondo uma redistribuição do papel interpretativo. Essa perspectiva foi sintetizada por Barthes (1984, pp. 61–67) na expressão “a morte do autor”, frequentemente interpretada como uma crítica à centralidade exclusiva da intenção autoral.¹⁹ Tal formulação tem sido objeto de diferentes releituras e matizes no debate contemporâneo.

Em decorrência dessas diferentes ênfases, alguns estudiosos apontam que a intertextualidade pode favorecer uma multiplicidade de interpretações, o que, para certos intérpretes, enriquece a leitura, enquanto, para outros, pode

dificultar a delimitação do sentido do texto. Segundo Moyise (2016), “a intertextualidade sugere que o significado de um texto não é fixo, mas aberto à revisão, à medida que novos textos aparecem e o reposicionam.” Além disso, é dito que o texto contém significados potenciais que só afloram no encontro com o leitor (Nielsen, 2000, p. 18).

Diante disso, parte da discussão concentra-se no papel do autor no processo interpretativo. De modo geral, reconhece-se que o leitor participa ativamente da interpretação, trazendo consigo seu contexto e suas experiências. Ao mesmo tempo, muitos estudiosos sustentam que a intenção autoral continua sendo um elemento relevante para a compreensão do texto, ainda que não seja o único fator a ser considerado.²⁰

Em razão dessas questões, alguns autores recomendam cautela na adoção do termo “intertextualidade” no campo dos estudos bíblicos, especialmente quando associado a pressupostos específicos. Aichele e Phillips (1995, p. 9) observam que a intertextualidade pode estar vinculada a contextos ideológicos e culturais, o que requer atenção metodológica. Na mesma linha, Meek (2014, p. 291) argumenta que, diante da ampla produção acadêmica recente que distingue diferentes formas de relação entre textos bíblicos, torna-se inadequado – e até problemático – utilizar o termo “intertextualidade” quando se pretende demonstrar uma relação intencional e histórica entre eles. Por sua vez, Porter (1997, pp. 84–85) considera que o uso desse termo constitui um modismo e pode ser dispensado nos estudos bíblicos.

Diversos autores têm proposto alternativas ou reformulações conceituais à teoria da intertextualidade original. Correa (2006, p. 13), por exemplo, sugere o uso da expressão “exegese intrabíblica”, enquanto Beale (2013, pp. 64–65), na mesma linha, prefere nomenclaturas como “exegese bíblica interna” ou “alusão bíblica interna”, por considerá-las metodologicamente mais precisas em certos contextos. Ao mesmo tempo, outros autores defendem a possibilidade de uma “intertextualidade bíblica” ou “intertextualidade canônica”, entendida como o diálogo entre textos no interior do próprio cânon. Scheetz (2012), por exemplo, argumenta que os textos se interpretam mutuamente, formando um quadro mais amplo quando considerados em conjunto.

Nessa mesma direção, Leite e Souza (2016; 2023) defendem que a intertextualidade pode ser empregada de forma metodologicamente controlada na

exegese bíblica, desde que articulada à unidade canônica e à consideração da intenção autoral. Para esses autores, a abordagem pode contribuir para evidenciar a coerência interna das Escrituras, desde que guiada por critérios como análise contextual, paralelos textuais e evidências de dependência literária.

Como se pode ver, não há consenso quanto à legitimidade de se empregar a análise intertextual – ao menos com esse nome – nos estudos bíblicos. Aqueles que defendem seu uso dirão ser possível redefinir o conceito de modo compatível com uma abordagem exegética mais controlada, enquanto outros considerarão mais prudente evitar a terminologia própria da intertextualidade, em razão de suas origens e possíveis implicações teóricas.

Exegese intrabíblica

Exegese intrabíblica se refere à citação e interpretação da Bíblia dentro do próprio texto bíblico (Arnold e Williamson, 2005, p. 502), ou seja, é uma “abordagem textual que busca tratar a reinterpretação e reaplicação de [um] texto bíblico mais antigo por meio de um mais novo” (Patzia e Petrotta, 2002, p. 82), uma vez que os escritores bíblicos não produziram seus textos no vácuo, mas foram influenciados por materiais escriturísticos precedentes (Chan, 2016, p. 1).

A expressão foi cunhada originalmente por Nahum Sarna (1963, pp. 29–46) em seu artigo “*Psalm 89: a study in inner-biblical exegesis*”, no qual explora o tratamento midráshico que o salmista teria dado à passagem de 2Sm 7:4–17, texto utilizado como fonte na composição do Salmo 89[88]. Conforme Stackert (2007, p. 27), desde esse estudo inicial, a expressão “exegese intrabíblica” foi inserida no círculo bíblico-acadêmico “para descrever o fenômeno da revisão interpretativa que é observável entre o que agora são textos canônicos”. Dos estudos realizados, porém, a obra de Michael Fishbane (1985) se tornou a mais conhecida sobre esse fenômeno e abordagem. Segundo Driver (2010, p. 182), o livro de Fishbane intitulado *Biblical Interpretation in Ancient Israel* “permanece insuperado em qualidade e extensão”.

Para Fishbane, os textos mais antigos do AT, considerados como “revelação divina” (chamados por ele de “revelação” ou *traditum*), foram reinterpretados por autores ou escribas posteriores (reinterpretação à qual ele deu o nome de “tradição” ou *traditio*).²¹ Essa reinterpretação se fazia necessária quando, de alguma forma, os textos antigos já não atendiam perfeitamente às novas demandas da sociedade

israelita ou eram confrontados com situações que inicialmente eles não haviam previsto. Diante desses novos desafios, os escribas (na qualidade de revisores/editores) ou os autores bíblicos mais recentes realizavam um trabalho de “exegese” no qual eram preenchidas as lacunas e feitas as atualizações necessárias a fim de dar novo brilho às antigas revelações. Além dessas finalidades, adaptações e releituras também eram realizadas com propósitos homiléticos ou estéticos. Portanto, a exegese intrabíblica visava (1) clarificar pontos obscuros do texto, (2) expandir sua aplicabilidade e (3) atualizar tradições sagradas (Eslinger, 1992, p. 49).

Como Hubbard (2014, p. 126) sintetizou,

a exegese intrabíblica ocorre quando escritores posteriores revisam, atualizam, apuram ou reescrevem um texto-fonte autoritativo, para que ele lide com os novos desafios e as novas realidades enfrentadas por sua própria geração e talvez por gerações futuras.

Shen (2007, p. 26) explica que “os profetas/autores posteriores puderam reutilizar os vocabulários, ideias, imagens, etc., que estavam disponíveis para aumentar sua própria credibilidade e/ou o entendimento do público”.

Conforme Fishbane (1980, p. 359), o fato de autores/copistas posteriores reutilizarem ou reaplicarem o material já existente, em vez de elaborarem um conteúdo inteiramente novo e substituírem o antigo, demonstra que os textos anteriores já haviam alcançado um *status* autoritativo, o que sugere um tipo de “consciência canônica”. Essa aura de origem divina atribuída aos textos mais antigos era tão intensa que permitiu que as reinterpretações posteriores fossem legitimadas e consideradas igualmente autorizadas (Fishbane, 1980, pp. 350–351). Isto é, com o tempo, os leitores passaram a olhar para o conteúdo reformulado e contextualizado como tendo a mesma autoridade do texto-fonte, canonizando-o, por assim dizer. Nessa dinâmica, a tradição exegética se tornou extensão da revelação.

Fishbane entende que todo esse processo exegético ocorreu por meio de quatro subcategorias de exegese: a exegese escribal, a legal, a agádica e a mantológica.

A exegese escribal consiste em comentários de natureza explicativa e lexical, bem como correções e adendos de caráter teológico efetuados pelos escribas, os quais teriam sido mais do que meros copistas, atuando como intérpretes e revisores do texto sagrado (Fishbane, 1985, pp. 23–88).

A exegese legal tem a ver com explicações, adaptações, ampliações e aplicações dos textos legais do Pentateuco, uma vez que as leis dadas inicialmente tiveram que ser esclarecidas e suplementadas nas gerações subsequentes e à medida que surgiam novas demandas (Fishbane, 1985, pp. 91–277).

Já a exegese agádica²² procura extrair do texto-fonte significados latentes, não evidentes, explorando, assim, toda a potencialidade do *traditum*. Esse tipo de exegese enfatiza o sentido mais amplo da revelação, mostrando, por exemplo, como uma lei em particular pode transcender seu foco original e abranger distintas realidades (Fishbane, 1985, pp. 281–440).

Por fim, a exegese mantológica se relaciona com os textos que apresentam sonhos, visões, presságios e ocorre quando autores posteriores explicam, esclarecem, adaptam, reaplicam e/ou revisam oráculos anteriores. Dessa forma, predições mais vagas ou imprecisas são especificadas, e o conteúdo anterior é reutilizado para atender a novos contextos (Fishbane, 1985, pp. 443–524).

Esse processo de revisão de textos autoritativos como prática comum anterior ao fechamento do cânon judaico (Menn, 2003, p. 55) permite afirmar que “muito antes de se tornar extrabíblica [...], a exegese já era praticada dentro do cânon” (Sonnet, 2007, p. 129). E é no Pentateuco que, na opinião de Krasovec (1999, p. 2), encontra-se talvez “o exemplo mais marcante da exegese intrabíblica, já que é composto por toda uma gama de elementos diversos”.

Não são poucos os estudiosos que veem vantagens na abordagem de Fishbane. Para Correa (2006, p. 10), por exemplo,

seu aporte é relevante porque representa uma aproximação que nasce da própria Bíblia e representará uma grande contribuição metodológica no campo da teologia bíblica, especialmente para aqueles que se aproximam do texto bíblico tendo em conta sua autoridade divina.

Por outro lado, o mesmo autor reconhece que tal abordagem “ainda assim necessitará de alguma adaptação ou redefinição”, uma vez que não está isenta de usos e enfoques críticos (Correa, 2006, pp. 11, 13).

Diferentemente da intertextualidade, há na exegese intrabíblica maior consideração para com a intenção original do autor, pois mesmo na interpretação do texto posterior há uma deferência para com o sentido do texto-fonte.

Além disso, a necessidade de identificar a utilização intencional do texto-fonte por parte do copista/autor posterior, bem como de entender sua ressignificação do material anterior, obriga o leitor atual a tentar deixar de lado a subjetividade – tanto quanto possível – e utilizar critérios objetivos de análise.

Segundo Berlin (2008, p. 20), essa abordagem traz um duplo benefício: lança luz sobre o significado do texto mais recente e mostra algo da interpretação inicial dos textos autoritativos. Isto é, ao aclarar o texto posterior (*traditio*) relacionando-o com sua fonte (*traditum*), a exegese intrabíblica dá, ao mesmo tempo, um vislumbre de como os primeiros intérpretes do *traditum* o entendiam.

Contudo, apesar das vantagens, Hubbard (2014, p. 126) aponta uma fragilidade nessa abordagem, que vale a pena ser considerada. Segundo ele, em muitos dos exemplos de exegese bíblica interna apresentados por Fishbane, “a conexão entre o texto-fonte e o texto posterior é apenas um vocabulário compartilhado”. Essas ocorrências, diz Hubbard, podem ser facilmente explicadas como acidentais ou simplesmente como uso de terminologia comum sobre determinado assunto, não implicando necessariamente uma exegese (Hubbard, 2014, p. 126). Segundo Diop (2018, p. 190), “os escritores ou personagens bíblicos podem partilhar da mesma fonte de palavras, quadro de palavras, imagens, metáforas, temas ou teologia”. Essa possibilidade é reforçada pelo que Koch *et al.* (2012, p. 32) chamam de “memória coletiva”, uma espécie de repositório de linguagem compartilhado pelos membros de uma sociedade, o qual é acessado por ocasião do processamento textual. É possível que, nesse processamento, um indivíduo incorpore em seu enunciado elementos empregados igualmente em outro texto sem que obrigatoriamente haja uma relação propositada de referência entre ambos.

O problema com a tese de Fishbane é que ela parece pressupor um ato exegético consciente e intencional, ou seja, um trabalho de análise, interpretação, explicação, atribuição e/ou exposição de significado *em cada texto* que se conecta a um anterior. Entretanto,

há casos em que os estudiosos argumentam que um texto-receptor faz alusão a um texto-fonte por outras razões que não a exegese. Talvez um autor esteja fazendo uma simples alusão ou tentando trazer um texto anterior à mente do leitor. Nesses casos, a exegese

intrabíblica é insuficiente, pois o estudioso não está argumentando que o texto-receptor modifica um texto anterior (Meek, 2014, p. 289).

A exegese intrabíblica também não contempla os casos em que o autor bíblico, com a mente saturada da linguagem e teologia de seus predecessores, inconscientemente faz referência a textos anteriores.

Observações como essas têm feito alguns autores preferirem a expressão “alusão intrabíblica” como alternativa a “exegese intrabíblica”²³, por se tratar de uma terminologia mais precisa e menos pretensiosa. A seguir, apresenta-se a definição de alusão intrabíblica e suas diferenças com relação à exegese intrabíblica.

Alusão intrabíblica

Quando se trata de identificar as conexões existentes entre diferentes textos, bíblicos ou não, é comum que se procure separar tais vínculos em categorias. Sommer (1998, pp. 10–17), por exemplo, faz distinção entre os conceitos de influência, alusão e eco – às vezes usados como sinônimos. Ele considera a influência um fenômeno abrangente no qual um autor, obra ou tradição influencia a produção de outro autor. A alusão remeteria a fontes específicas, como uma referência tácita a outra obra literária ou a conteúdos históricos e culturais. E o eco se referiria aos casos em que elementos de um texto anterior reaparecem em outro, mas a presença desses resquícios não constitui necessariamente uma reutilização intencional nem desempenha papel determinante na interpretação do novo texto.

De modo semelhante, Milán (2016, p. 367) classifica as relações textuais em *citação*, *alusão* e *eco*, de acordo com o “grau de literalidade com o qual o texto final faz referência a outro(s) anterior(es)”. Para esse autor, essas três categorias se situam no campo da influência, mas se distinguem dela pelo fato de esta ser mais abarcante e ter seu foco não tanto nas palavras, mas na obra ou no pensamento de um autor ou de uma tradição (Milán, 2016, pp. 367–368).

Segundo Milán, a citação se dá pela repetição expressa, intencional e quase literal de uma determinada quantidade de palavras, sendo indicada por marcadores que a introduzem. A alusão é mais fragmentária que a citação, mas também é evidente o bastante para ser percebida pelo leitor, de modo que este se recorde do sentido do texto original e o integre ao novo contexto. O eco,

menos explícito que as categorias anteriores, pode ser consciente ou inconsciente, não indica o texto-fonte e não depende de que o leitor identifique o texto original para que entenda o novo significado (Milán, 2016, pp. 368–369). Essa certa independência do eco com relação ao texto-fonte, bem como sua menor explicitude, é o que o diferencia da alusão.

No que se refere ao uso do AT no NT, Brannan e Jackson (2015) definem citação como “uma referência explícita à Escritura”, com (*citation*) ou sem (*quotation*) fórmula de citação (“está escrito”, “o Senhor diz”, “como diz o profeta”, etc.); alusão como “uma referência indireta mas intencional à Escritura, provavelmente destinada a invocar a memória da Escritura”; e eco como “um paralelo verbal [que] evoca ou lembra uma [passagem da] Escritura (ou série de [passagens]) para o leitor, mas provavelmente sem intenção autoral de reproduzir palavras exatas”.

Na mesma linha, Moyise (2001, pp. 5–6) explica que:

Estudos sobre o AT no NT têm considerado útil distinguir entre citações, alusões e ecos. As citações são geralmente indicadas por uma fórmula de citação como “está escrito” (Mc 1:2) ou “para que se cumprisse” (Mt 2:15), embora alguns pensem que isso não deva ser rigidamente aplicado. [...] As alusões são menos precisas, captando algumas palavras-chave e geralmente tecidas na nova composição. Elas são claramente mais difíceis de detectar do que as citações [...]. Por fim, os estudiosos frequentemente falam de “ecos” quando a alusão é tão sutil que uma intenção consciente é improvável. Os autores bíblicos estavam tão imersos nas Escrituras que naturalmente usavam muitos de seus jargões e expressões como próprios. Mas eles não pretendiam “aludir” a um texto como parte de um argumento ou como um elemento importante de sua composição; simplesmente acontecia de forma natural.

Evidentemente, é muito mais fácil reconhecer uma referência direta (citação) do que uma indireta (alusão ou eco). Waltke e Yu (2016, p. 150) admitem que “identificar uma alusão é mais uma arte de intuição do que uma demonstração científica”. Mesmo assim, tem-se buscado encontrar parâmetros mais tangíveis para essa tarefa. Miller (2011, p. 284) comenta que, entre os critérios que estudiosos articulam para identificar alusões, “destacam-se as

semelhanças lexicais, como vocabulário e fraseologia compartilhados”, “paralelos com base no conteúdo ou motivo e semelhanças formais entre textos, como gênero comum ou características estruturais compartilhadas”. Gibson (2016, p. 33) acrescenta que o mapeamento dessas conexões textuais envolve três aspectos: “(1) avaliar as evidências de correspondência entre os textos; (2) determinar a direção da dependência entre os textos; e (3) definir o tipo de correspondência entre os textos.”

Como visto acima, em linhas gerais, costuma-se classificar os vínculos entre textos bíblicos em citações, alusões e ecos.²⁴ Entretanto, o termo “alusão” tem sido utilizado também de forma mais abrangente para abarcar todos os tipos de referência da Bíblia à própria Bíblia.²⁵ Assim, a chamada “alusão intrabíblica” se refere às instâncias em que um texto se reporta, explicitamente ou implicitamente, a outro texto dentro do próprio cânon.

A alusão intrabíblica tem elementos em comum com a exegese intrabíblica (discutida no tópico anterior), a ponto de muitas vezes ambas serem mencionadas de maneira intercambiável ou mescladas sob o nome de “interpretação intrabíblica”.²⁶ As duas, por exemplo, reconhecem a importância de se considerar a intenção original do autor no processo de interpretação do texto. Além disso, ambas representam tanto *fenômenos* bíblico-literários quanto *perspectivas ou teorias* acerca do reuso de textos no cânon. Em outras palavras, referem-se tanto ao que os autores bíblicos posteriores fizeram com textos sagrados anteriores quanto a concepções que norteiam a identificação e análise desse agir dos escritores canônicos.

No entanto, alusão intrabíblica e exegese intrabíblica, embora parecidas, não devem ser confundidas. Petersen (2003, p. 210) lembra que os termos que compõem o nome de cada um desses enfoques indicam “uma diferença significativa no método”. Berlin (2008, p. 20) também reconhece que, embora alusão e exegese “tragam novo significado às antigas tradições, elas o fazem por caminhos diferentes”. De fato, enquanto na exegese intrabíblica se entende que o texto-receptor modifica de alguma forma o texto-fonte, a alusão intrabíblica se concentra simplesmente em identificar possíveis referências do texto-receptor ao texto-fonte (Meek, 2014, p. 289). Dito de outra maneira, a exegese intrabíblica pressupõe que os autores bíblicos se depararam com obscuridades, detalhes insuficientes, aparentes contradições e a obsolescência de costumes

ou declarações anteriores (Kim, 2013, pp. 13–14), que os levaram a aprofundar, expandir ou revisar o conteúdo canônico, ao passo que a alusão intrabíblica trata tão somente dos *links* entre um texto mais recente e um mais antigo.

Nota-se, portanto, que as pressuposições da alusão intrabíblica, como a entende o autor desta pesquisa, são menos pretensiosas que as da exegese intrabíblica, sendo, desse modo, uma abordagem mais adequada a um estudo conservador das Escrituras. Outra vantagem é o fato de que o termo “alusão” é mais abrangente que “exegese” e abarca também as referências incidentais.

Uma limitação da alusão intrabíblica, contudo, é o fato de que a palavra “alusão” parece excluir as referências involuntárias, já que, como disse Hollander (1981, p. 64), falar sobre uma “alusão inadvertida” é “uma espécie de solecismo”, uma incorreção. No entanto, essa dificuldade desaparece se, como já mencionado, “alusão intrabíblica” for considerada uma expressão técnica que, metonimicamente, engloba as citações, alusões e ecos de textos canônicos anteriores. Dessa forma, estarão contempladas desde as referências mais diretas e intencionais até aquelas mais indiretas e inconscientes.

Em vista dos antecedentes relativos às três perspectivas consideradas nesta seção, o presente trabalho assume os pressupostos pertinentes à alusão intrabíblica como os mais adequados para analisar as influências que textos veterotestamentários exerceram na composição da Primeira Epístola de Pedro (ver “Introdução”).

O USO DO ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO

A Primeira Epístola de Pedro pode ser considerada um terreno fértil para o estudo do uso do AT no NT. Egan (2016) observa que “apesar de toda a sua brevidade, 1 Pedro dá voz a algumas das questões que os teólogos levantaram ao longo dos tempos sobre a relação dos dois Testamentos no cânon cristão”. Como Williamson (1997, p. 768) destaca, proporcionalmente ao seu tamanho, 1 Pedro contém mais citações do AT do que qualquer outro livro do NT. E, conforme Davids (1990, p. 23), no que se refere à concentração das referências, a epístola é superada apenas pelo livro do Apocalipse. Assim, pode-se dizer, como Elliott (2008, p. 12), que o AT “é de longe a fonte à qual se faz referência explícita com mais frequência” em 1 Pedro. Tais referências envolvem não somente textos isolados, mas ocasionalmente blocos ou porções textuais mais extensas (Elliott, 2008, p. 12).

É também amplamente reconhecido que poucos livros do NT apresentam um uso tão rico e variado das Escrituras veterotestamentárias quanto 1 Pedro. De acordo com Carson (2014, p. 1243), se, além da quantidade notável de citações, forem considerados ainda os ecos de temas e expressões do AT, “praticamente nenhum versículo nessa epístola passará incólume”.

Diante disso, fica evidente que 1 Pedro tem uma relação de dependência com as Escrituras judaicas (Davids, 1990, p. 23). Para E. R. Mueller (1988, p. 55), essa relação funciona como “uma chave hermenêutica interna a partir da qual o texto de 1 Pedro deve ser aberto e lido”, uma vez que o AT fornece ao autor da carta a matéria-prima principal de seus pensamentos e expressões, sendo, portanto, sua grande influência.

O entrelaçamento de referências à Bíblia judaica em 1 Pedro é comparado por Williams (2016, p. 169) a uma “colcha de retalhos” composta de citações e alusões em que o autor da epístola baseia sua exortação moral. Nesse sentido, Gingrich (1997, p. 6) classifica a carta como “um livro de citações do AT”. Witherington (2007, p. 47) se refere ao trecho de 1Pe 1:22–2:10 como “uma colagem de ilustrações do AT”. E, sobre a mesma passagem, Boring (1999, p. 39) diz tratar-se de uma das mais densas montagens de imagens bíblicas no NT. Todas essas diferentes metáforas retratam bem a natureza miscelânea de 1 Pedro, cujo autor agrupou e bordou artisticamente as múltiplas referências aos livros sagrados dos judeus.

Esse aspecto é também reconhecido por Donelson (2010, p. 1), que enxerga em 1 Pedro “uma relação complexa e criativa com o AT”, na qual imagens judaicas tradicionais, as histórias de Israel e os oráculos dos profetas se combinam para fornecer a linguagem teológica central. Isso é perceptível também na segunda carta atribuída ao mesmo autor e na epístola de Judas.

No que respeita à composição gramatical de 1 Pedro, Bigg (1901, p. 3) menciona que “o vocabulário da epístola é notável por conter um grande número de palavras que não são usadas por nenhum outro escritor do NT”. Dos 62 vocábulos contabilizados por ele, 33 são encontrados também na LXX e cinco ocorrem de igual forma em outras versões gregas da Bíblia judaica. Nisso, pode-se observar que tanto a linguagem quanto os pensamentos do autor de 1 Pedro estão “profundamente tingidos pela influência do AT grego” (Bigg, 1901, p. 3).

Hillyer (1992, p. 6) amplia esse quadro ao afirmar que a carta inteira está “encharcada” de referências e linguagem veterotestamentárias, o que faz com que não possa ser entendida de forma cabal sem que se consultem as Escrituras judaicas. Barclay (2006, p. 995), usando a mesma figura, refere-se ao autor da epístola como estando “ensopado” com o AT. Essa ideia se confirma pela constatação de que, ao longo da missiva petrina, é praticamente impossível distinguir, em certos trechos, sem a ajuda de fontes especializadas, o que é oriundo dos textos veterotestamentários e o que advém do próprio autor. Isso ocorre certamente porque, segundo von Hofmann (*apud* Lenski, 1966, p. 17), a linguagem de 1 Pedro *nasce da Sagrada Escritura*, sendo então moldada pelos fatos salvíficos do NT e articulada segundo o propósito que o autor tem em mente.

O amplo conhecimento que o autor da carta demonstra possuir da literatura veterotestamentária revela não apenas a profundidade de sua familiaridade com os escritos sagrados de Israel, mas também a abrangência de sua perspectiva teológica, capaz de transitar por toda a tradição escriturística que o antecedeu. Conforme Achtemeier (1996, p. 12), todos os três tipos de literatura que compõem as Escrituras judaicas (Lei, Profetas e Escritos) estão representados na epístola, com destaque para os livros de Isaías, Salmos e Provérbios. Os conteúdos procedentes dessas fontes são frequentemente combinados ou colocados em uma espécie de florilégio ou antologia.²⁷ Segundo esse autor, a abundância de referências e motivos emprestados do AT é tão significativa que praticamente todas as imagens de 1 Pedro são extraídas das páginas da Bíblia judaica. Com isso, concorda Elliott (2008, p. 16), que vê o discurso empregado na carta enraizado nas metáforas das Sagradas Escrituras.²⁸

Fica claro, portanto, que a relação de 1 Pedro com o AT vai além de aspectos meramente linguísticos, estendendo-se para abraçar também elementos imagéticos ligados à cosmovisão bíblico-hebraica. Logo, mais do que emprestar textos e a linguagem dos antigos oráculos, a epístola está “saturada com o pensamento hebraico” (Caffin, 2004, p. vii). Tal saturação – tanto de linguagem quanto de pensamento – pode ser atribuída a fatores intencionais (como a deliberada referência a passagens e personagens e o emprego proposital de figuras retóricas e expressões), bem como não intencionais (como o transbordamento inadvertido do conteúdo latente na memória).

É preciso lembrar que o autor da carta era um judeu com *background* judaico veterotestamentário (Wuest, 1997, p. 20), cujo espírito estava repleto de reminiscências do AT a ponto de extravasá-las na composição da epístola. Com frequência, no texto, isso parece ter ocorrido quase inconscientemente, sem sinais de citação, o que sugere, segundo Caffin (2004, p. iv), que o autor “estudou tanto as palavras sagradas que elas se tornaram a expressão natural de seus pensamentos”. Brown (2013) exprime ponto de vista similar ao dizer que as referências ao AT feitas pelo autor de 1 Pedro são “alusões naturais, que parecem ter sido inconscientes”, como seria de esperar de um judeu piedoso.

Tão grande foi a absorção que o autor de 1 Pedro teve do conteúdo veterotestamentário que este lhe parece sair espontaneamente pelos poros na elaboração de seu discurso. Huther (1893, p. 18) delineia esse fato ao diagnosticar que o autor da epístola “vive e se move tanto nas concepções do AT, que expressa seus pensamentos de preferência na linguagem do AT”. Ao dissertar sobre a dignidade da igreja cristã e a salvação futura dos crentes, assim como ao exortá-los, o autor da carta o faz nos modos de pensamento e expressão peculiares das Escrituras judaicas (Huther, 1893, p. 18).

Ainda sobre o uso do material veterotestamentário em 1 Pedro, há autores que entendem que o conjunto de referências ao AT não foi originalmente talhado – pelo menos não em sua totalidade – pelo autor da epístola, antes, compunha um tipo de repertório comum de referências bíblicas colecionadas pela tradição cristã e do qual teria sido tomado para a composição da carta. Davids (1990, p. 23), por exemplo, afirma que “todas as citações e muitas das alusões faziam parte da tradição cristã primitiva, a qual havia pré-selecionado os temas para Pedro”. Os paralelos com passagens semelhantes em outros livros do NT, como Romanos, Efésios e Tiago, assim como nos Manuscritos do Mar Morto, são contundentes e sugerem que esses temas, bem como os textos bíblicos que os embasam, eram de uso comum no judaísmo e na igreja primitiva, de forma que os leitores de 1 Pedro podiam reconhecer o tom familiar daquelas citações (Davids, 1990, p. 23).

Observando o mesmo fenômeno, Boring (2015, pp. 751–752) pondera que “embora o autor conheça o AT, a escolha e combinação das citações não são feitas de forma independente, mas refletem a tradição da igreja”, já que a

presença de alguns dos mesmos trechos e das mesmas combinações de textos contidos em outros livros do NT deve ser mais do que mera coincidência.

Independentemente do repositório do qual o autor de 1 Pedro tenha obtido suas referências veterotestamentárias, o que se pode afirmar com certeza é que o AT é a base fundamental da epístola, isto é, seu principal alicerce. Privar 1 Pedro de suas relações com as Escrituras judaicas equivaleria a destituir a carta de sua própria essência e de sua relevância teológica.

Classificação do uso

As Escrituras veterotestamentárias são mais do que uma influência e uma fonte importante para o autor de 1 Pedro; elas são, segundo Michaels (2002, p. xl), “uma autoridade à qual ele apela em pontos decisivos” para reforçar seus argumentos. Em razão disso, Davids (1990, p. 23) entende que não se pode dizer que o autor da epístola faz um uso midráshico do AT, pois não haveria intenção de explicar ou comentar o texto bíblico; segundo ele, seria mais adequado falar de um uso homilético que recorre às Escrituras para fundamentar um argumento apresentado anteriormente. De modo semelhante, Goppelt (1993, p. 35) reconhece que, além de ter o AT como influência linguística, o autor de 1 Pedro também se serve dele para apoiar seus pontos de vista. Para Goppelt, enquanto livros como a Epístola aos Hebreus utilizam o texto veterotestamentário de forma mais exegética, 1 Pedro o aplica homileticamente, aproveitando-se de seus ditos de sabedoria e de suas imagens.

Miller (1993, p. 28) corrobora essa opinião ao considerar 1 Pedro um livro essencialmente pastoral. De acordo com ele, o autor da carta usa o AT para motivar seus leitores, “não para argumentar, provar ou instruir”, ou seja, o propósito seria encorajar, e não catequizar. Isso, associado ao fato de que o autor se sente livre para mudar certas expressões do texto grego da LXX,²⁹ a fim de “cristianizá-lo”, indicaria que ele estava tentando tornar o AT relevante para a conjuntura que seus leitores enfrentavam (Miller, 1993, p. 28).

Porém, conquanto a possibilidade de uso retórico não seja descartável (ver pp. 19–31), o emprego que 1 Pedro faz do AT certamente vai além de um uso meramente pastoral ou homilético. Egan (2016), por exemplo, demonstra como o uso das Escrituras veterotestamentárias em 1 Pedro é determinante na formação de sua eclesiologia. Williams (2007, p. 37), por sua vez, comentando o

emprego do material de Isaías na carta, afirma que seu autor usa esse livro “antes de tudo para expor sua cristologia”, ou seja, com propósito doutrinário. Isso seria contrário ao que pensa boa parte dos estudiosos, que vê o autor de 1 Pedro utilizando o AT principalmente para fins exortativos (Williams, 2007, p. 37). De fato, 1 Pedro recorre ao AT para embasar não somente sua eclesiologia e cristologia, mas todo o seu ensino teológico/doutrinário. Como será visto mais amplamente no capítulo 4, a teologia da carta se fundamenta, em grande parte, nas Escrituras judaicas. As concepções da epístola acerca da Divindade, do ser humano, da igreja, da salvação, da realidade do mal e do pecado, da revelação e dos últimos acontecimentos não seriam as mesmas sem o AT.

O uso teológico das Escrituras judaicas em 1 Pedro, entretanto, parece derivar de uma consideração mais profunda dos textos veterotestamentários. Há indicativos fortes de um uso exegetico do AT na carta. Segundo Jobes (2015, p. 241), como se pode verificar pelo emprego do Salmo 34[33] em 1 Pedro, o autor da epístola, ao citá-lo, não recorreu a essa porção das Escrituras simplesmente como texto-prova – o que denunciaria um uso meramente homilético ou doutrinário –, mas fundamentou seu argumento no sentido original do texto hebraico, embora tenha utilizado sua versão grega. Essa consideração para com o contexto original da passagem evidenciaria o esforço exegetico do autor. Em seu comentário sobre 1 Pedro, Jobes (2022, p. xiii) afirma em termos mais categóricos que “quando cita o AT”, o autor da epístola “não lança mão de textos-prova, mas aplica aos seus leitores cristãos na Ásia Menor o contexto da passagem como ela ocorre na LXX”.

De acordo com Rensburg e Moyise (2002, p. 277), pode-se dizer que o autor de 1 Pedro “era capaz de fazer exegese original”, muito embora “raramente se [afastasse] das passagens [do AT] comuns utilizadas pelos cristãos antes dele”, sendo assim devedor à exegese cristã tradicional. Em contrapartida, os mesmos autores compreendem que “não seria incompatível com o uso do AT no NT, às vezes empregar frases por seu poder evocativo, em vez do significado contextual” (Rensburg e Moyise, 2002, p. 283).

É interessante notar que, mesmo ao utilizar as Escrituras judaicas com finalidades pastorais, o autor de 1 Pedro parece ter mantido em vista o contexto original das passagens citadas ou aludidas. Segundo Halverson (2016, p. 151), o autor da epístola extrai do AT citações “que compartilham

um apoio temático substancial aos seus objetivos maiores de incentivar os primeiros cristãos a confiar no Senhor por meio da fé e da justiça”. Para esse acadêmico, é possível que o autor de 1 Pedro tenha recordado o exemplo de Abraão, Isaque e Davi (personagens que estariam, segundo ele, relacionados às passagens do AT citadas/aludidas em 2:11–17, 3:12–17 e 4:12–19) pelo fato de terem vivenciado experiências semelhantes às dos leitores da carta, tendo sido forasteiros nos lugares por onde passaram e havendo enfrentado dificuldades entre seus vizinhos.

A firmeza, fidelidade, retidão e confiança em Deus desses heróis serviam de modelo aos incompreendidos e maltratados cristãos do primeiro século, bem como de fundamento às exortações morais da epístola (Halverson, 2016, pp. 157–158). G. L. Green (1990, p. 289) reforça esse ponto de vista afirmando que o autor da missiva “apelou para seções do AT que, em grande parte, refletiam situações análogas na vida do antigo povo de Deus”. É com base nesses e outros contextos veterotestamentários que não somente a teologia, mas também a ética de 1 Pedro se constroem.

É possível, portanto, que o autor de 1 Pedro tenha empregado o AT tanto de forma retórica quanto de modo doutrinário e exegetico. Tais usos não se excluem nem se contradizem; na verdade, eles se complementam. É bem provável que o autor tenha aplicado as Escrituras de diferentes formas com o propósito de encorajar e ensinar seus leitores-ouvintes,³⁰ considerados por ele conhecedores do AT e alvo de suas bênçãos e injunções morais.

Temas gerais decorrentes da relação de 1 Pedro com o Antigo Testamento

No que concerne ao aspecto temático e teológico, pode-se verificar uma diversidade de tópicos que resultam do encontro entre AT e NT na epístola analisada aqui. Barker (1994, p. 1060), por exemplo, lista alguns temas que emergem das citações das Escrituras judaicas e sua aplicação em 1 Pedro, a saber:

- o imperativo com relação à santidade (1Pe 1:16; Lv 11:44–45);
- a eternidade da palavra de Deus (1Pe 1:24–25; Is 40:6–8);

- a confiança na Pedra angular (1Pe 2:6; Is 28:16);
- a rejeição dessa Pedra (1Pe 2:7; Sl 118[117]:22–23);
- a Pedra em que as pessoas (desobedientes) tropeçam (1Pe 2:8; Is 8:14);
- a proclamação do louvor a Deus (1Pe 2:9; Is 43:21);
- o não ser antes povo de Deus (1Pe 2:10; Os 1:6, 9);
- o ser agora povo de Deus (1Pe 2:10; Os 2:23[25]);
- o Servo sem pecado (1Pe 2:22; Is 53:9);
- o Servo que toma sobre Si nossas enfermidades (1Pe 2:24; Is 53:4);
- a vida como ovelhas desgarradas (1Pe 2:25; Is 53:6);
- afastar-se do mal (1Pe 3:10–12; Sl 34[33]:12–16[13–17]);
- não temer (1Pe 3:14–15; Is 8:12–13);
- o amor cobre pecados (1Pe 4:8; Pv 10:12);
- o recebimento da devida retribuição (1Pe 4:18; Pv 11:31);
- e graça para o humilde (1Pe 5:5; Pv 3:34).

Isso sem falar dos temas que podem ser abstraídos das alusões e ecos – mais tácitos e sutis do que os que se percebem nas citações, porém não menos presentes ou importantes.

Um tema perceptível de imediato na epístola e um dos mais recorrentes, em suas interseções com as Escrituras judaicas, é a identificação de Israel com a igreja (ver pp. 198–206). Já nos dois primeiros versículos da carta, utiliza-se

e aplica-se aos leitores uma terminologia judaica/veterotestamentária, com referências claras à diáspora, ao povo eleito e à aspersão do sangue sacrificial (Barton *et al.*, 1995, p. 23). De fato, como pontuou Christensen (2015, p. 335), “os leitores mal precisam arranhar a superfície da epístola antes de ser imersos em uma linguagem enraizada na história de Israel”. Conforme Carson e Moo (2005, p. 650), poucos documentos no NT aplicam aos cristãos de forma tão deliberada a linguagem veterotestamentária sobre Israel. Ao longo de toda a carta, nota-se um hábito triplo do autor, que consiste em (1) expressar suas declarações e advertências com o linguajar do AT, (2) usar personagens veterotestamentários como exemplos e (3) transferir os predicados de Israel para a igreja cristã (Bigg, 1901, p. 3).

Segundo Boring (2015, p. 751), o autor de 1 Pedro usa o AT como um livro cristão, de modo que o que nele é dito sobre Israel se aplica naturalmente à igreja também. Para Case e Holdren (2006, p. 19), ao fazer uso de Êx 19:5–6 em 1Pe 2:9, por exemplo, o autor da epístola se baseia na Aliança Mosaica, porção das Escrituras que estabelece um relacionamento pactual entre Deus e os israelitas. Assim fazendo, “lembra à sua audiência que eles continuam participando dessa aliança”. Parece, portanto, ser o intuito do autor da missiva mostrar que seus destinatários, como os israelitas do passado, fazem parte daqueles que Deus chamou para compor uma comunidade (Edwards, 2017, pp. 21–22).

Por conseguinte, pode-se dizer que o apelo constante que se faz na carta às Escrituras judaicas serve também para fundamentar essa continuidade entre a “igreja” veterotestamentária e a dos tempos do autor. Com esse ponto de vista, concorda Davids (1990, p. 23), ao afirmar que, na epístola petrina, “a história de Israel é vista como a pré-história da igreja”, na qual os profetas ansiavam pela era cristã e personagens de outrora servem de modelos para os crentes de então. Isso revela uma apropriação orgânica do AT pela igreja numa linha ininterrupta, “sem qualquer senso de distanciamento histórico” (Davids, 1990, p. 23).

Entretanto, Huther (1893, p. 18) limita o vínculo enxergado pelo autor de 1 Pedro entre Israel e a igreja a apenas certos aspectos da aliança veterotestamentária que não haviam perdido sua validade em face do novo concerto. A circuncisão, por exemplo – cuja obrigatoriedade, segundo o NT, não se aplica mais como marcador do povo de Deus – nem ao menos é mencionada na epístola (poderiam ser incluídos aqui também outros elementos da lei cerimonial).

Em outras palavras, 1 Pedro se restringe a tratar, direta ou indiretamente, de realidades da história e religião de Israel que apresentam alguma relevância para a experiência cristã.

Percebe-se, portanto, em 1 Pedro, um fio que une de forma indistinta o povo de Deus do presente e do passado. Seu autor absorve com facilidade as tradições do AT e as aplica aos cristãos, colocando a igreja e Israel em pé de igualdade (Senior, 2003, p. 12). Usando diferentes imagens vetero-testamentárias, assegura que seus destinatários são a comunidade eleita (Fee e Stuart, 2002, p. 403), herdeiros espirituais do antigo povo de Deus (Polkinghorne, 2009, p. 2161).

Diante disso, muitos comentaristas concluem que a interpretação petrina quanto à relação entre Israel e a igreja é supersessionista – isto é, entende que a igreja cristã substitui o povo de Israel. Contudo, segundo Keating (2011, p. 22), não está claro que o autor da carta veja a relação dessa maneira. “Surpreendentemente”, diz ele, o autor de 1 Pedro “nunca trata da questão de judeus e gentios, como Paulo costuma fazer, mas simplesmente aplica o chamado e os privilégios de Israel à igreja”. Assim, embora admita a possibilidade de que o autor da epístola faça uma leitura supersessionista, em face da falta de evidências suficientes, Keating crê que é melhor assumir que 1 Pedro ensina simplesmente a *continuação* das promessas a Israel na igreja (composta por judeus e gentios), deixando em aberto a questão de como seu autor vê o *status* de Israel como povo distinto (Keating, 2011, p. 22).³¹

Além da eclesiologia concentrada principalmente na conexão entre Israel e a igreja, outro tema preponderante em 1 Pedro, em relação ao qual o autor recorre ao AT, é a cristologia (ver pp. 178–184). Conforme Köstenberger (2016), uma das finalidades pelas quais as Escrituras judaicas são citadas na epístola é para interpretar teologicamente o papel fundamental de Cristo e Sua impecabilidade (cf. 1Pe 2:6–8, 22). Miller (1993, p. 25) considera evidente o fato de que o autor da carta faz um uso cristológico do AT, na medida em que o vê apontando todo para o Cristo. Williams (2007, p. 39), por sua vez, comenta que o conhecimento que o autor da epístola tinha das Escrituras, especialmente do livro de Isaías,³² ajudou-o a moldar a teologia e os temas da carta a fim de efetivar seus propósitos cristológicos e, conseqüentemente, também os de natureza eclesiológica e exortativa. Destaque-se aqui que essa última autora considera a

eclesiologia e a parênese petrina³³ como decorrentes de sua cristologia fundamentada no AT. Isso ela afirma em termos mais claros ao dizer que, em 1 Pedro, “a eclesiologia é secundária e procede da cristologia” (Williams, 2007, p. 51).

Esses temas serão discutidos mais amplamente no capítulo 4 desta pesquisa, no qual outros aspectos da teologia de 1 Pedro também serão analisados à luz de suas relações com o AT.

Paradigmas veterotestamentários em 1 Pedro

Além dos temas gerais decorrentes da relação de 1 Pedro com o AT, é possível notar também a existência de motivos bíblicos (*biblical motifs*)³⁴ subjacentes, isto é, paradigmas que exercem uma função estruturante na epístola. Um dos mais significativos é a reminiscência do êxodo israelita. De acordo com Deterding (1981, p. 58), “não existe uma apresentação tipológica elaborada do êxodo em 1 Pedro. No entanto, numerosas alusões ao êxodo, às andanças no deserto e à conquista de Canaã estão espalhadas por toda a epístola”. Segundo esse autor, 1 Pedro usa pelo menos cinco conceitos diferentes, relacionados ao êxodo de Israel, para falar da obra efetuada por Deus mediante Cristo, obra essa entendida como um novo êxodo; a saber, os conceitos de redenção, salvação, eleição, renascimento e chamado. Dessa forma, fica patente que o autor da epístola utiliza o êxodo hebraico como moldura dos atos redentores de Deus em Cristo nos tempos da nova aliança – ações que, na perspectiva petrina, ensejaram uma espécie de segundo êxodo. Para o autor de 1 Pedro, “em Cristo, o Cordeiro pascal perfeito, Deus Pai redimiu, salvou, elegeu, gerou e chamou a igreja, não para fora da terra do Egito, mas para fora da futilidade de seu antigo modo de vida” (Deterding, 1981, p. 60).

Além dos elementos relacionados à libertação em si, Hillyer (1992, p. 6) destaca outras imagens presentes na epístola que também teriam sido extraídas da narrativa do êxodo: vida peregrina (1:1, 17; 2:11); herança (1:4); mudança de senhor (1:14–15; 2:9–10, 16; 3:15; 4:2); redenção ou resgate (1:18); novo sacerdócio (2:5); servos (escravos)/liberdade adquirida (2:16); murmuração no deserto (4:9); e mão poderosa de Deus (5:6). Afora essas figuras, segundo o mesmo autor noutra publicação, seria possível “ouvir” na linguagem da carta ecos da Festa dos Tabernáculos (Hillyer, 1970, pp. 39–70).³⁵ Elliott (2008, p. 16) vê também conexões com o tema da Páscoa (cf. Êx 12), em referências como à

aspersão do sangue do cordeiro pascal (1:2, 19) e ao cingir dos lombos (1:13). Vale destacar que a forte ocorrência dos motivos exodais em 1 Pedro reforça o argumento a favor da continuidade traçada pelo autor entre o Israel errante de outrora e a igreja peregrina de seus dias.

Mbuvi (2007, p. 2), de igual modo, reconhece a prevalência de elementos pertinentes ao êxodo em 1 Pedro, especialmente nos dois primeiros capítulos, e aborda extensamente os vínculos entre a epístola e os conceitos de templo, exílio e identidade na história dos hebreus. Na perspectiva do autor, a recorrente temática do exílio e da restauração de Israel serve como pano de fundo para a leitura de 1 Pedro, assim como a imagética do templo judaico com seus rituais está profundamente arraigada na epístola. Segundo Mbuvi (2007, p. 70), as imagens relacionadas ao templo “reverberam ao longo de 1 Pedro”. Ele alega que, nessa carta, “a ideia e as imagens do templo são mais abrangentes e intencionais do que geralmente se reconhece”. E acrescenta: “Tais imagens se refletem no vocabulário de 1 Pedro e são centrais na elucidação da mensagem da epístola.”

Evidentemente, outro evento da história judaica bastante relevante em 1 Pedro e que está subjacente à ideia dos cristãos como forasteiros e peregrinos é o exílio babilônico. A menção à diáspora no início da epístola e à Babilônia ao final da carta (1Pe 5:13) evoca explicitamente a referência ao cativo e indica que o conceito de exílio serve de moldura temática à missiva (Papaioannou, 2022, p. 1876). Tanto a releitura do êxodo do Egito quanto a do cativo babilônico têm a finalidade de fortalecer a autocompreensão e a conduta cristã dos leitores-ouvintes (Konings, Krull e Mareano, 2019, p. 29).

Em adição a essas temáticas estruturantes, outro tema dominante na epístola é o do sofrimento do justo, que não é exclusivo do AT, mas, no discurso petrino, está profundamente enraizado em imagens veterotestamentárias. A narrativa clássica que evoca essa temática é a de Jó, cuja história é reverberada em certas alusões da epístola (ver pp. 72–74, 127–131, 158–159 e 160–161). Esse tema é muito recorrente também, sobretudo, nos Salmos e nos Profetas, aos quais o autor de 1 Pedro alude com frequência para encorajar os cristãos que sofrem (ver, por exemplo, as pp. 72–74, 160–161 e 188–192). A imagem isaiânica do Servo Sofredor (Is 52:13–53:12) é especialmente paradigmática em 1 Pedro (1Pe 1:11, 19; 2:22–25; 3:18), pois ilustra o caminho da humilhação à glória que deve ser percorrido pelos fiéis.

Ainda no contexto do sofrimento, Hillyer (1992, p. 6) vê uma quantidade notável de paralelos entre os nove primeiros versículos da carta e o teste de fé experimentado pelo patriarca Abraão com relação ao sacrifício de seu filho Isaque (Gn 22:1–18). Embora alguns dos paralelos apontados por esse autor pareçam um pouco forçados, sua observação, mesmo assim, é válida, uma vez que elementos como obediência, fé, provação, fidelidade e sacrifício estão presentes de forma bem destacada tanto na narrativa do livro de Gênesis quanto na missiva petrina.

Quantidade de referências veterotestamentárias em 1 Pedro

No que diz respeito ao número de textos veterotestamentários a que se faz referência direta ou indireta em 1 Pedro e a quais teriam exercido mais influência na elaboração da epístola, as opiniões variam. Segundo Keating (2011, p. 20), o autor da carta faz 18 citações diretas e 25 alusões. Essas referências seriam predominantemente de quatro livros: Gênesis, Isaías, Salmos e Provérbios. Conforme esse autor, três textos do AT, em particular, desempenham papel central na exortação petrina. São eles: Êx 19:5–6, usado para ressaltar a identidade cristã como sacerdócio real e nação santa; Sl 34[33], empregado para apresentar um estilo de vida marcado pela confiança em Deus, a prática do bem e a evitação do mal; e Is 53, referido para descrever o sofrimento voluntário de Cristo e motivar a imitação de Seu exemplo (Keating, 2011, pp. 20–21). Como se viu anteriormente, 1 Pedro se reporta a todas as três divisões da Bíblia hebraica: a Lei, os Profetas e os Escritos. Nessas referências, de acordo com Miller (1993, p. 25), a Lei figura apenas três vezes, duas das quais são alusões e não citações. Entre os Escritos, os Salmos apareceriam sete vezes e os Provérbios, cinco. As referências aos Profetas somariam 16, das quais 13 seriam a Isaías, uma a Jeremias e outra a Oseias.

Na contagem de Williams (2007, pp. 39–40), feita, segundo a autora, com base na quarta edição do *The Greek New Testament*, das Sociedades Bíblicas Unidas, 1 Pedro contém 12 citações do AT, sendo uma de Êxodo, uma de Levítico, seis de Isaías, duas dos Salmos e duas de Provérbios (essa mesma quantidade foi mantida na quinta edição do referido texto crítico, a atual). Nada é dito pela autora a respeito das alusões. Case e Holdren (2006, p. 19) contabilizam 13 citações. Jeske (2002, p. 62), por sua vez, destacando a proporção de citações em relação ao tamanho da epístola, fala em “23 citações do AT em apenas 105 versículos”. Elliott

(2008, p. 12), inicialmente, afirma que 1 Pedro parece conter pelo menos oito citações da LXX e de dez a 12 alusões. Entretanto, apresenta em seguida uma lista com diversas ocorrências que podem também ser consideradas citações e alusões, com base em diferentes critérios, chegando à quantidade de aproximadamente 46 referências, sem contar alusões iterativas e biblicismos (Elliott, 2008, p. 16).³⁶ Além disso, esse autor conclui que, da LXX, utilizaram-se “não menos que 24 segmentos de texto ou combinações textuais”.

De forma semelhante, Williams (2016, p. 170) lembra que “segundo algumas estimativas, a carta contém até 30 ou 40 referências a passagens específicas do AT”.³⁷ Quando, no entanto, consideram-se também os “ecos intertextuais” ou “biblicismos”, a presença do AT se faz ver praticamente em cada versículo da epístola (Williams, 2016, p. 170).

A razão de números tão díspares entre os autores é provavelmente a impressionante quantidade de referências implícitas e explícitas de 1 Pedro às Escrituras judaicas, que torna praticamente impossível uma contagem exata. Por isso, pode-se concordar com Achtemeier (1996, p. 12), segundo quem a abundância de linguagem veterotestamentária na forma de frases, alusões e imagens, além das citações, torna difícil precisar em cada caso que passagens do AT o autor da carta tinha em mente. Dessa forma, a percepção e o número de referências podem variar de especialista para especialista, sem que isso represente um erro ou problema. Apesar dessa variação, um estudo numérico que apresentasse informações estatísticas e percentuais a respeito da relação entre 1 Pedro e as Escrituras veterotestamentárias seria muito bem-vindo e se demonstraria bastante útil e revelador. O mais próximo disso encontrado no andamento desta pesquisa foi a obra de Brannan e Jackson (2015), um recurso eletrônico interativo por meio do qual se pode verificar diversos dados relativos ao uso do AT no NT.

Cabe mencionar ainda a influência notável do texto de Isaías na composição de 1 Pedro. De acordo com Case e Holdren (2006, p. 19), todas as citações dos Profetas na epístola foram extraídas desse livro, que responde por seis das 13 (na contagem desses autores) citações do AT. Dessas seis citações de Isaías, quatro provêm da seção que prenuncia o futuro Messias e Sua obra redentora (Is 40–66).³⁸ Além de Isaías, como já se observou, Salmos e Provérbios se destacam por sua recorrência implícita e explícita, assim como Êxodo e Levítico. O autor de 1 Pedro parece ter predileção pelos livros proféticos e poéticos,

aos quais apela especialmente para reforçar as doutrinas cristãs, bem como a missão e os valores da igreja. O Pentateuco, igualmente, é bastante acessado, sendo fundamental na teologia da carta, sobretudo para delinear a identidade da igreja como o Israel da fé ou Israel espiritual.

Por último, é necessário esclarecer que não é somente ao AT que 1 Pedro faz referência. É possível que outros tipos de fonte fizessem parte do repertório do autor da epístola, como apócrifos e pseudoepígrafos, ensinamentos de Jesus, os próprios discursos e sermões de Pedro (Case e Holdren, 2006, p. 19) e talvez fragmentos de hinos e credos que foram usados na igreja primitiva (Kistemaker, 2006, p. 34), além de uma extensa e diversa tradição oral cristã (Elliott, 1982, p. 56).

CONCLUSÕES PARCIAIS

Neste capítulo foi apresentada uma visão geral do uso do AT no NT, incluindo os pontos mais fundamentais no debate acadêmico a respeito do tema. Viu-se que boa parte da discussão gira em torno da questão relativa ao uso contextual ou não contextual do AT por parte dos autores neotestamentários e que, na tentativa de explicar a dinâmica dessa reutilização de textos entre os Testamentos, são propostas algumas soluções, como os conceitos de *sensus plenior*, tipologia, interpretação canônica, revelação progressiva e emprego retórico.

Nesse contexto, foi dado destaque especial à importância de se terem em vista as pressuposições teológico-hermenêuticas subjacentes ao pensamento dos autores neotestamentários, as quais norteavam sua interpretação das Escrituras judaicas e cuja desconsideração torna infrutífero o trabalho do exegeta dos dias atuais. Foram elencadas também possíveis razões que justificam as diferenças textuais entre citações e textos-fonte, como, por exemplo, o fato de que muitas vezes os autores neotestamentários citaram o AT de memória ou fizeram adaptações pontuais para adequação da linguagem ao novo contexto.

Por semelhante modo, o capítulo apresentou três perspectivas das mais importantes sobre o reuso de textos bíblicos dentro do cânon: a intertextualidade, a exegese intrabíblica e a alusão intrabíblica. Após uma breve análise das três teorias, concluiu-se que, metodologicamente, a alusão intrabíblica demonstra ser a mais adequada para uma aproximação entre os textos vetero e neotestamentários.

Por fim, apresentou-se um breve panorama quanto ao uso do AT em 1 Pedro. A partir da visão de diversos dos principais autores que dissertam

sobre o assunto, pontuou-se o fato de que, dada a sua significativa quantidade de citações, alusões e ecos veterotestamentários, a referida epístola constitui um dos exemplos mais característicos do emprego das Escrituras judaicas no NT. Em seguida, foi apresentado um pouco da classificação do uso do AT na carta, assim como temas gerais e paradigmas veterotestamentários presentes nessa relação, além da menção às diferentes contagens das referências feitas em 1 Pedro às Escrituras de Israel.

Todo esse panorama permitiu concluir que, de fato, a epístola de que se trata aqui está indissociavelmente alicerçada no AT, o que justifica o esforço pretendido nesta pesquisa de analisar as citações, alusões e ecos mais importantes de 1 Pedro às Escrituras judaicas, com o fim de averiguar as questões de natureza teológica resultantes desse encontro e, dessa forma, alcançar os objetivos delineados na introdução do livro.

Em vista disso, o próximo capítulo dará início à análise das principais referências de 1 Pedro ao AT, apresentando antes os elementos introdutórios fundamentais para o entendimento da carta.

Notas

- ¹ Nesta pesquisa, todas as traduções de textos em outros idiomas foram feitas pelo autor.
- ² Em seu artigo, Davidson analisa as seguintes citações do AT no NT: Mt 1:23 citando Is 7:14; Mt 2:15 citando Os 11:1; Mt 2:18 citando Jr 31:15; Mt 2:23 citando “os profetas”; referências do NT ao SI 22[21]; At 2:29–33 e 13:31–37 citando o SI 16[15]; 1Co 9:8–10 citando Dt 25:4; Mt 12:40 citando Jn 2; Gl 3:16 citando Gn 22:17–18; Gl 4:21–31 citando Gn 21:10.
- ³ Em publicação recente sobre o assunto, Davidson (2021, p. 238) reafirma a convicção de que, “embora os escritores bíblicos posteriores tenham utilizado as Escrituras anteriores de várias maneiras, eles foram exegetas e teólogos fiéis em sua hermenêutica intrabíblica, permanecendo verdadeiros ao significado desses trechos bíblicos anteriores, considerados em seu contexto original mais amplo. Ao mesmo tempo, sob inspiração divina, eles revelaram, por diversos meios, o significado adicional desses trechos para seu próprio tempo e o nosso”.
- ⁴ O importante estudo de Instone-Brewer (1992) tem sido frequentemente citado como evidência de que não seria correto falar de um método rabínico não contextual que remonte a uma data anterior a 70 d.C. Esse estudo – que examinou exemplos exegéticos representativos

desse período – revela uma distinção entre as estratégias hermenêuticas dos rabinos antes e depois da destruição de Jerusalém. Segundo o autor, os rabinos antes de 70 d.C. não procuravam interpretar as Escrituras fora de contexto, mas buscavam o significado literal sem alterar o texto para se adequar à sua interpretação. Conforme essa avaliação, esses primeiros exegetas já demonstravam uma preocupação com o contexto e com seu sentido primordial. Diante disso, segundo Davidson (2021, p. 238), “como a maioria dos escritores do NT escreveu antes de 70 d.C., a implicação é que eles também não interpretaram as Escrituras fora de contexto nem impuseram um significado ao texto além do sentido literal”.

- ⁵ A tipologia se aproxima bastante do conceito de *theoria*, da escola de Antioquia (sécs. IV–V), segundo o qual o intérprete reconhece, a partir do próprio sentido histórico do texto, um horizonte ulterior de significado, frequentemente de caráter tipológico, cristológico ou escatológico. Diferentemente da alegoria alexandrina – que tendia a subordinar o sentido literal a um significado espiritual não diretamente dependente do referente histórico –, a *theoria* preserva a integridade do evento histórico, articulando com ele um segundo nível de sentido de forma orgânica. Segundo Kaiser Jr. (2002, p. 213), “os estudiosos de Antioquia davam grande ênfase à ideia da *theoria* referir-se basicamente ao fato de que havia uma visão ou percepção da verdade espiritual no cerne do acontecimento histórico que os escritores da Bíblia estavam registrando. Afirmavam ainda que essa ligação entre o acontecimento histórico e a verdade espiritual não era um duplo sentido ou significado, mas um sentido único conforme havia sido a intenção original dos escritores da Bíblia”.
- ⁶ Para estudos mais aprofundados sobre a tipologia bíblica, recomenda-se a leitura de Goppelt (2021) e Davidson (1981; 2011, pp. 96–97; 2021, pp. 254–258). Ver também Hasel (2012, pp. 369–372).
- ⁷ Como demonstrado por Hasel (2021, pp. 428–433), apesar da vantagem de valorizar o cânon bíblico em sua forma final, o tipo de abordagem canônica proposta por Childs (1970; 1979) e Sanders (1972; 1984) contém alguns problemas, como, por exemplo, diminuir o foco na factualidade histórica do texto. Por essa razão, ao falar de interpretação canônica, esta pesquisa não partilha de todas as pressuposições de tal abordagem, mas se refere apenas ao intento de interpretar a Bíblia à luz de seu todo, como um conjunto harmônico. Sobre uma abordagem canônica equilibrada, ver Peckham (2016).
- ⁸ Ver também A. N. Lopes (2019, pp. 22–26).
- ⁹ O uso da palavra “dispensação” nesta pesquisa não tem a ver com o dispensacionalismo, sistema teológico fundamentado essencialmente numa hermenêutica literalista, em particular das profecias, e na distinção bem definida entre Israel e a igreja no plano divino, sistema esse que segmenta a história bíblica em múltiplas e sucessivas dispensações. O termo aqui se refere simplesmente aos períodos do AT e do NT.

- ¹⁰ Segundo A. N. Lopes (2019, p. 212), “não poucas vezes os autores do NT seguem a tradução grega das Escrituras em vez do original hebraico. Na grande maioria das vezes, a razão é porque a LXX traduziu o hebraico de uma forma mais proveitosa para o argumento do escritor neotestamentário, sem, contudo, perder o sentido original”. Para um estudo abrangente sobre o uso da LXX no NT, ver McLay (2003).
- ¹¹ Dodd (1952, pp. 61–108) sustenta que os escritores do NT teriam extraído suas citações de certos blocos de material, em vez de versículos específicos. Segundo esse autor, os três blocos escriturísticos mais importantes sobre os quais a teologia cristã foi construída são: (1) Escrituras apocalíptico-escatológicas, (2) Escrituras sobre o novo Israel e (3) Escrituras sobre o Servo de Yahweh e o Justo Sofredor. A respeito do possível uso de *testimonia* pelos escritores do NT, ver Beale (2013, pp. 25–28).
- ¹² Gibson (2016, p. 30) identifica pelo menos cinco termos ou expressões proeminentes usados atualmente na literatura acadêmica para descrever as conexões entre textos bíblicos: alusão intrabíblica, exegese intrabíblica, interpretação intrabíblica, intertextualidade e história da tradição.
- ¹³ Para mais autores que comparam essas abordagens, ver Meek (2014), Hubbard (2014), Correa (2006), Eslinger (1992), entre outros.
- ¹⁴ Worton e Still (1990, pp. 1–6) demonstram como autores do período clássico, como Platão e Aristóteles, já tinham consciência desse fenômeno de reutilização de textos.
- ¹⁵ De acordo com Phillips (2016), “as raízes conceituais da intertextualidade pós-estruturalista estão na linguística estrutural de Ferdinand de Saussure, cuja visão da linguagem como um sistema de diferenças transformou fundamentalmente a linguística, os estudos literários e outras disciplinas. Dois princípios saussurianos guiam Kristeva e outros teóricos pós-estruturalistas dos textos – a linguagem é um sistema estruturado de signos e o significado é fundamentalmente relacional”.
- ¹⁶ Esse artigo foi publicado originalmente na revista *Critique* (1967), reunido depois em *Séméiotikè* (1969) e traduzido ao português em *Introdução à Semáanse* (2005).
- ¹⁷ Segundo Kim (2022, p. 243), “esses livros mudaram a discussão sobre intertextualidade nos estudos bíblicos. Embora suas concepções de intertextualidade não sejam concordantes, os dois volumes foram um ponto de virada no campo e inspiraram uma nova onda de estudos intertextuais no NT. Essas obras são céticas em relação às abordagens tradicionais de identificação de significado com base na historicidade e na intenção autoral. Em vez disso, essa nova onda é composta por duas grandes tendências interpretativas: (1) metalepse e (2) leitura centrada no leitor. A primeira, proposta por Hays, diz respeito a dispositivos e técnicas literárias, enquanto a segunda, defendida por *Intertextuality in Biblical Writings*, está relacionada à intertextualidade do pós-estruturalismo”.

- ¹⁸ Estruturalismo é o nome dado inicialmente à teoria linguística de Ferdinand de Saussure (1857–1913), segundo a qual a língua consiste em um sistema ou estrutura em que os vários elementos fônicos e semânticos se relacionam de acordo com determinadas regras, visando à organização do todo. Essa teoria reverberou em outros campos das ciências humanas, como a filosofia, a sociologia e a antropologia, dando ensejo ao surgimento do estruturalismo enquanto corrente de pensamento, que procura identificar na cultura humana uma relação estrutural semelhante à revelada por Saussure na área da linguística. No estruturalismo, portanto, pretende-se compreender os significados a partir das inter-relações que os produzem. O pós-estruturalismo, por sua vez, surge na segunda metade do século 20 como uma reação ao estruturalismo e, ao mesmo tempo, uma ampliação e superação dessa corrente como modo de pensar, filosofar e escrever. Levando as teses estruturalistas ao extremo, os teóricos do pós-estruturalismo chegaram a posições radicais como o relativismo, postura epistemológica segundo a qual todo conhecimento é visto como relativo e subjetivo, e o desconstrucionismo – em que se objetiva a dissolução e o esvaziamento da leitura tradicional dos textos, bem como dos valores a eles associados, uma vez que todo significado pretendido pelo autor estaria, na realidade, condicionado por fatores como retórica e polissemia. Kim (2022, p. 239) resume da seguinte forma: “O estruturalismo vê o sistema da linguagem como um mediador entre o pensamento humano e a realidade. Assim, por meio de sistemas e estruturas linguísticas, é possível compreender o mundo e a cultura. Em contraste, os pós-estruturalistas são céticos em relação à possibilidade de encontrar significados definitivos a partir de uma leitura formalista.” O pós-estruturalismo relaciona-se estreitamente, e por vezes se confunde, com o pós-modernismo em geral. Segundo Klein *et al.* (2017, p. 156), “o pós-modernismo é um termo amplo, usado de formas diferentes por autores diferentes”. Apesar disso, de maneira geral, esse movimento ideológico apresenta as seguintes características: pluralismo ideológico e epistêmico; relativismo; negação da objetividade; centralidade da linguagem e da experiência humana; rejeição de metanarrativas (narrativas extensas que procuram explicar a realidade e o conhecimento em termos absolutos) como as da religião; ênfase no estético e no simbólico; entre outras. Para mais nuances do tema, ver Peters (2000, pp. 20–34), Klein *et al.* (2017, pp. 156–158; 162–166) e Grenz (2008). Para uma análise das abordagens pós-modernas aplicadas à Primeira Epístola de Pedro, ver Cortez (2014).
- ¹⁹ Barthes argumenta que o autor de uma obra literária não deve ser visto como a fonte única e definitiva de seu significado. Para ele, o leitor é tão importante quanto o autor na produção de sentido, uma vez que cada leitor traz suas próprias experiências, perspectivas e interpretações para a leitura de um texto. Na visão de Barthes, a figura do autor é frequentemente

usada como uma forma de controle e limitação do sentido de uma obra. Dessa forma, a morte do autor seria necessária para permitir que os leitores participem plenamente da produção de significado, sem imposições arbitrárias.

- ²⁰ Na opinião de Silva (2002, p. 220), “apesar de, possivelmente, ser verdade que não devemos identificar o significado de um texto de maneira total e exclusiva com aquilo que o autor pretendia conscientemente comunicar, é um erro grave deixar de lado o conceito da intenção do autor ou mesmo relegá-lo a um segundo plano”. Referindo-se à ascensão da chamada Nova Crítica (movimento segundo o qual a literatura deve ser estudada como uma entidade autônoma, separada do contexto histórico, social ou biográfico do autor), esse especialista entende que o tipo de leitura que considera que o sentido do texto independe da intenção do autor minimiza a historicidade das narrativas bíblicas. Semelhantemente, Davidson (2011, p. 108) ressalta que, ao impor leituras enviesadas ao texto, as abordagens pós-modernas tendem a relativizar as Escrituras à medida que o horizonte do leitor imerge no horizonte do texto sagrado. Por sua vez, Stuart e Fee (2008, p. 370) expressam a seguinte preocupação: “Se o ‘significado’ está somente com o leitor, não no texto ou com o [...] autor do texto, então, a partir dessa perspectiva, a possibilidade de a comunidade cristã ouvir a Palavra de Deus por meio de seus textos sagrados é totalmente negada.” Para uma avaliação das abordagens crítico-literárias e pós-modernas enfocadas no leitor, ver Hasel (2021, pp. 433–449). Para um estudo mais extenso sobre o assunto, ver McKnight (1988) e Castelli *et al.* (1995).
- ²¹ Fishbane apresenta inicialmente seus conceitos de “revelação” e “tradição” no artigo *Revelation and tradition: aspects of inner-biblical exegesis* (1980). Posteriormente, ele os desenvolve de maneira bem mais abrangente em *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (1985), passando a utilizar os termos equivalentes *traditum* e *traditio*. Esses termos, na realidade, foram usados anteriormente por Douglas A. Knight em sua obra intitulada *Rediscovering the Traditions of Israel* (1973, pp. 5–16). Ver Correa (2006, p. 7) e Eslinger (1992, p. 49).
- ²² O adjetivo “agádico” se refere a um gênero de literatura rabínica judaica que se destaca por seu caráter não legalístico e sua ênfase na narração de histórias, parábolas e lendas. Essas histórias são geralmente interpretadas de forma alegórica ou simbólica e têm como objetivo transmitir ensinamentos éticos, teológicos e filosóficos aos leitores. O termo “agádico” deriva do hebraico *aggadah*, que significa “narrativa” ou “lenda”.
- ²³ Ver Hubbard (2014, p. 127) e Correa (2006, p. 11).
- ²⁴ Para além dessa categorização clássica, Paulien (1987, pp. 179–185) identifica três sinais de dependência literária intrabíblica: paralelo verbal (ao menos duas palavras significativas), paralelo temático (contraste deliberado ou semelhança de tema) e paralelo estrutural (ordenação semelhante de conteúdo).

- ²⁵ Ver, por exemplo, Meek (2014), Hubbard (2014), Correa (2006) e Eslinger (1992).
- ²⁶ Ver, por exemplo, Masotti (2023, pp. 75–94) e Davidson (2021).
- ²⁷ Nota-se, de fato, que essa “amálgama” de passagens veterotestamentárias é uma característica do uso que 1 Pedro faz do AT (Mbuvi, 2007, p. 73).
- ²⁸ Para um estudo sobre a metáfora como figura de linguagem preeminentemente empregada em 1 Pedro, ver Martin (2014).
- ²⁹ Com respeito especificamente a essa adaptação do texto da LXX, Himes (2016, p. 244) confirma que, em pelo menos uma passagem (1Pe 2:6–8), o autor da epístola parece reconhecer a inadequação do fraseado da LXX e o “corrige” com base em aspectos teológicos e discursivos. Para Himes, essa ação caracteriza um nível diferente de intertextualidade. Contudo, ressalta que “ao criar o que é essencialmente uma ‘revisão’ do texto da LXX, Pedro não se afasta de sua teologia”; ao contrário, ele “amplia o significado cristológico tanto da LXX quanto da [Bíblia] hebraica”. A opinião desse autor parece, portanto, indicar que a lapidação retórica das passagens citadas não implica necessariamente um afastamento de seu sentido ou de sua teologia original.
- ³⁰ Nesta pesquisa utiliza-se, com frequência, a expressão “leitores-ouvintes” por se considerar o fato de que as cartas apostólicas, sobretudo as epístolas católicas ou gerais, eram usualmente lidas em público, aos ouvidos das comunidades congregadas. Ladd (1980, p. 20) menciona que “a igreja dos primeiros tempos adotou a prática judaica de ler em voz alta nas reuniões”, assim como Paulo esperava que suas cartas fossem lidas na congregação (cf. Cl 4:16; 1Ts 5:27).
- ³¹ Várias passagens do NT parecem apresentar a igreja como uma espécie de novo Israel, Israel espiritual ou Israel da fé (cf. 1Pe 2:9; Gl 3:28–29; 6:16; Ef 2:12, 19; 3:5–6; Rm 9–11), ora sugerindo substituição, ora dando a entender uma continuidade. Diferentes posturas teológicas têm sido adotadas quanto ao assunto, com destaque para o dispensacionalismo, que propõe que Deus tem planos distintos para Israel e a igreja, o supersessionismo ou teologia da substituição, segundo a qual a igreja cristã substituiu o Israel do AT, e uma visão mais conciliatória que abriga a ideia de que a igreja, em vez de substituir Israel, foi *incluída* no povo de Deus da antiga aliança a fim de ampliar sua abrangência e dar continuidade ao seu legado. Para aprofundamento desse tema, sugere-se a leitura dos seguintes autores: Vickers (2003, pp. 850–852), Beale (2018, pp. 551–698), LaRondelle (1983), Dederen (2011a, p. 605), Hasel (2007), Rodor (2007), Doukhan (2004), Siqueira (2024), Vasconcelos (2020) e Papaioannou (2022, p. 1877).
- ³² Sobre o papel determinante do texto de Isaías na composição e teologia de 1 Pedro, ver Langford (2013) e Egan (2016).
- ³³ De forma simplificada, “parênese” é um discurso exortativo com fundo moral. No caso da parênese bíblica, “tem por objetivo levar os ouvintes à prática das virtudes cristãs”

(Andrade, 2002, p. 245). Para uma explicação mais completa desse estilo retórico e seu emprego em 1 Pedro, ver Pardee (2014) e Thurén (1995).

- ³⁴ Motivos bíblicos são padrões narrativos, imagens, temas, símbolos ou outros elementos recorrentes que permeiam o texto bíblico, conectando diferentes histórias, discursos e ensinamentos. Alguns exemplos são a aliança, a criação, a queda, a redenção, o êxodo, o templo, o sacrifício, entre outros. Ver Alter (2011).
- ³⁵ Para se entenderem os pontos que levaram Hillyer a essa conclusão, que ele próprio considera inusitada (Hillyer, 1970, p. 39), recomenda-se a leitura do referido artigo.
- ³⁶ Segundo Elliott (2008, pp. 14–15), as alusões iterativas ocorrem quando se antecipa ou retoma parte de um texto do AT citado em outro lugar pelo autor. Já os biblicismos seriam expressões informais características da piedade israelita de língua grega, a partir da linguagem da LXX.
- ³⁷ Esse autor menciona aferições de cifras ainda maiores. Diz ele: “De acordo com Osborne [...], a carta contém 31 referências ao AT, enquanto Schutter [...] conta 41. Alguns acham ainda mais referências bíblicas em 1 Pedro: 59 referências [Hirss]; 64 referências [Gréaux]” (Williams, 2016, p. 170).
- ³⁸ Ver as obras de Langford (2013) e Egan (2016), que enfocam a relação de 1 Pedro com o livro de Isaías.

Capítulo 2

O USO DO ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO 1:1–2:10

No capítulo anterior, apresentamos uma visão geral do debate acadêmico quanto ao uso do AT no NT, bem como um panorama relativo ao emprego das Escrituras judaicas em 1 Pedro. Neste capítulo, passaremos à parte principal deste estudo, que consiste em analisar as principais alusões intrabíblicas (citações, alusões e ecos) da epístola ao AT. Antes, porém, faz-se necessário apresentar algumas questões fundamentais para a interpretação de 1 Pedro. Após a consideração desses prolegômenos, será analisada a primeira seção da carta (1:1–2:10), a qual introduz os fundamentos do discurso apostólico que será ampliado nas duas seções seguintes. A importância basilar dessa primeira seção, assim como sua maior concentração de referências veterotestamentárias, justifica sua análise em separado, junto aos elementos introdutórios da epístola.

PROLEGÔMENOS: AUTORIA, DATA, DESTINATÁRIOS, CIRCUNSTÂNCIAS, GÊNERO E ESTRUTURA

Tendo em vista que não é o escopo desta obra aprofundar-se nas questões concernentes à autoria e datação de 1 Pedro e no que se refere aos destinatários e às circunstâncias em que a carta foi redigida, mas sim em suas relações intrabíblicas com o AT, este tópico se limitará a apresentar brevemente a posição adotada aqui, a qual norteará em muitos momentos as ponderações feitas ao longo do capítulo.¹

De acordo com a visão tradicionalmente aceita, o apóstolo Pedro foi o autor da epístola homônima (1:1),² e a teria escrito em Roma (cognominada “Babilônia” [ver pp. 161–163]), com o possível auxílio de Silvano (5:12), também chamado Silas (At 15:22, 40), o qual anteriormente havia também ajudado Paulo (cf. 1Ts 1:1; 2Ts 1:1; 2Co 1:19). Considerando que Pedro foi martirizado,

segundo a tradição cristã, provavelmente na segunda metade da década de 60 d.C., sob a perseguição promovida por Nero em Roma a partir de 64 d.C., e posto que as dificuldades enfrentadas pelos cristãos, descritas na epístola, parecem ter sido menos severas do que as aflições infligidas posteriormente, de forma oficial³ (Johnston, 1995, p. 30), supõe-se que a carta tenha sido escrita por volta do ano 63 d.C., ocasião em que Pedro estava em Roma e ainda podia recomendar submissão às autoridades e respeito ao imperador (cf. 1Pe 2:13–14, 17;⁴ Lopes, A. N., 2019, pp. 12–13; Lopes, H. D., 2019, pp. 367–368).

Pedro destina sua carta a comunidades cristãs constituídas tanto de cristãos judeus quanto gentios,⁵ que se encontravam dispersos em cinco regiões do Império Romano (Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia), localizadas na Ásia Menor (que corresponde principalmente ao território da atual Turquia). Esses cristãos, denominados “forasteiros da dispersão” (1:1), estavam enfrentando sofrimento, hostilização e opróbrio por seu modo piedoso de viver e por sua fé em Cristo (Wiersbe, 2006a, p. 501), a qual resistia à devassidão e idolatria prevalentes na sociedade de então. Naquele contexto social, os crentes eram frequentemente mal interpretados e malvistas por suas práticas peculiares (ver pp. 139–141). Essa crescente oposição da coletividade pagã aos fiéis resultaria, nos anos seguintes, nas grandes perseguições oficiais deflagradas contra os cristãos.

Para fazer frente aos desafios encarados por aqueles crentes, o apóstolo trata especialmente do sofrimento na vida cristã. A fim de encorajar a igreja em face da oposição e das aflições, Pedro exorta os cristãos a permanecerem firmes na graça de Deus. Ele os lembra de que, se, por um lado, a sociedade os rejeita, por outro, Deus os escolheu como povo especial; e, se os crentes se mantiverem fiéis em meio ao sofrimento, como Jesus permaneceu, eles igualmente serão fortalecidos e vindicados por Deus ao final, como também Cristo o foi (Papaioannou, 2022, p. 1876). Outro caminho que Pedro utiliza para animar a igreja é recordar-lhe as bênçãos oriundas da magnífica salvação provida pelo Céu, bênçãos essas herdadas pelos que acolhem a mensagem do evangelho.

Além de encorajar os cristãos, o apóstolo também os orienta sobre como se relacionar com o mundo, com o Estado, com a família e com a igreja, e fornece instruções para os líderes eclesiais (MacDonald, 2011, p. 906). Com “um tom distintamente pastoral [e] forte ênfase no comportamento piedoso em meio ao sofrimento” (Blum, 1981, p. 215), Pedro entrelaça também em seus

discursos parenéticos um denso conteúdo doutrinário, que provê o substrato teológico da carta.

Quanto ao gênero literário de 1 Pedro, diferentes intérpretes a têm considerado uma espécie de sermão batismal, dadas, entre outras características, as suas várias menções à nova vida que o crente renascido, havendo deixado seu antigo proceder, agora experimenta. Entretanto, análises mais sensatas da carta têm concluído que a hipótese de que esta seria uma homilia carece de maior comprovação, o que leva outros tantos autores a aceitá-la simplesmente como literatura epistolar. Para Carson e Moo (2005, pp. 640–641), as teorias que encontram por trás de 1 Pedro documentos litúrgicos ou catequéticos específicos se acham atualmente desacreditadas. Segundo esses autores, “a erudição moderna é praticamente unânime em manter a integridade literária de 1 Pedro”.⁶ Nessa linha, Clowney (1988, p. 22) considera que a melhor explicação quanto à forma (gênero) de 1 Pedro continua sendo a que consta em sua própria conclusão: “*Eu vos escrevo...*” (1Pe 5:12). Ou seja, o melhor parece ser aceitar 1 Pedro como aquilo que ela mesma indica ser: uma carta.

No que diz respeito à estrutura (ou macroestrutura) da epístola, o vocativo “amados” (*agapētoi*) em 2:11 e 4:12 marca a separação entre a primeira (1:1–2:10) e a segunda parte da carta (2:11–4:11), e entre a segunda e a terceira (4:12–5:14).⁷ A primeira seção (ou macrosessão) se concentra na identidade da igreja como povo de Deus; a segunda trata da responsabilidade e conduta que a comunidade de crentes deve ter no mundo; e a terceira enfatiza o desafio das provações na vida do cristão e aponta a esperança que os fiéis podem ter confiando em Deus e antevendo o que Ele fará ao fim de sua jornada.

Por último, nestes prolegômenos, cabe reafirmar que as muitas citações do AT na epístola, e as abundantes alusões a ele, servem não somente à teologia, mas também ao propósito do autor de afirmar a identidade de seus destinatários como povo de Deus, mostrando-lhes a continuidade entre o passado e o presente e os motivando com a apresentação, implícita e explícita, da experiência de personagens da história sagrada, dentre os quais Se encontra o próprio Jesus, como modelo máximo.

Tendo em vista o pano de fundo esboçado aqui, o passo seguinte é analisar, uma a uma, dentro de cada seção da epístola, as principais referências de 1 Pedro ao AT, a fim de verificar o modo pelo qual o apóstolo empregou o

material veterotestamentário e mensurar a influência deste na composição da carta. Como já foi pontuado na introdução e no primeiro capítulo desta obra, ressalta-se que o que se pretende com a análise a seguir (que ocupará o restante deste capítulo e o próximo) é indicar e avaliar as alusões intrabíblicas (citações, alusões e ecos) mais evidentes e importantes, e não realizar um exame exaustivo de todas as nuances latentes nesses encontros textuais – o que demandaria uma empreita que excede os limites desta pesquisa. Os critérios utilizados para esta análise seguem os parâmetros metodológicos delineados anteriormente na introdução do livro e comentados no tópico *Alusão intrabíblica* (pp. 40–43).

Em tempo, é necessário reforçar que o restante deste capítulo se ocupará apenas da primeira seção da epístola (1:1–2:10), haja vista sua importância para o restante do documento – uma vez que nela é estabelecida a base identitária da igreja e o fundamento teológico que norteará a carta como um todo –, além da densidade de referências veterotestamentárias que contém. As outras duas seções serão examinadas no capítulo 3.

PRIMEIRA SEÇÃO: A IDENTIDADE DO POVO DE DEUS (1:1–2:10)

Além de incluir a apresentação e saudação do autor, a primeira seção da epístola, como já mencionado, trabalha principalmente a identidade dos cristãos como povo de Deus. É como se, antes de adentrar mais profundamente as questões delicadas que serão tratadas no decorrer da carta, como a realidade do sofrimento injusto e a necessidade de se manter uma boa conduta em meio a uma sociedade hostil, o autor quisesse conscientizar seus destinatários quanto a quem eles são, para que possam, então, compreender o que se espera deles. Neste primeiro bloco, fala-se da salvação dos crentes e sua esperança de vida eterna, do chamado de Deus a um viver santo e amoroso e da essência e missão da igreja, ilustradas com imagens e expressões extraídas do AT.

As saudações apostólicas

Pedro, apóstolo de Jesus Cristo, aos eleitos forasteiros da dispersão, do Ponto, da Galácia, da Capadócia, da Ásia e da Bitínia, segundo a presciência de Deus Pai em santificação do Espírito para obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo. Graça a vós, e paz, seja multiplicada! (1Pe 1:1–2)

Pedro inicia sua carta com a usual saudação apostólica e os costumeiros votos de graça e paz, presentes principalmente nas cartas paulinas (cf. Rm 1:7; 1Co 1:3; 2Co 1:2; Gl 1:3; Ef 1:2; 2Jo 1:3; Jd 2).⁸ Ao identificar seus leitores, ele se refere a eles como “eleitos forasteiros da dispersão”, numa moldura trinitária que relaciona Pai, Filho e Espírito Santo na eleição, redenção e santificação dos crentes.⁹ Ball (1966, p. 250) afirma que “alguns estudiosos veem [o versículo 2] como um resumo conciso tanto do plano de salvação de Deus quanto do conteúdo da epístola”. Nestes primeiros versículos, Pedro dá início a uma longa exposição por meio da qual procura convencer seus leitores-ouvintes de que eles são verdadeiramente o povo escolhido de Deus, o Israel espiritual, afirmando assim sua nobre identidade, na provável tentativa de encorajá-los em meio às provações que enfrentam. Conforme Reese (2022, p. 53), “em 1 Pedro 1:1-2, Pedro diz aos seus leitores que eles são escolhidos por Deus e os identifica de maneiras que ecoam a identidade de Israel”.¹⁰

Tal identificação fica evidente tanto pelo vocabulário empregado quanto pelas alusões veterotestamentárias evocadas nesses versículos. De acordo com Achtemeier (1996, p. 81), os substantivos *eklektos* (“eleito”), *parepidēmos* (“forasteiro”) e *diaspora* (“dispersão”) anunciam temas importantes na epístola. O primeiro é um termo empregado na LXX, tanto em sua forma verbal quanto adjetiva ou substantiva, para se referir à condição de Israel como povo escolhido de Deus (cf. Dt 4:37; 7:6-8; 10:15; 14:2; Is 14:1; 41:8-9; 43:20; 45:4; 65:9, 15, 22; Ez 20:5; Sl 89[88]:3[4]). A noção da igreja como povo escolhido, tendo Israel como paradigma de comunidade eleita, é ampliada mais à frente na carta, entre os capítulos 1 e 2, sobretudo em 2:9, um texto-chave da eclesiologia petrina. O segundo termo, raro na Bíblia – pois ocorre somente em Gn 23:4 e Sl 39[38]:12[13], na LXX, e em 1Pe 1:1, 2:11 e Hb 11:13, no NT –, é empregado tanto no AT quanto na Epístola aos Hebreus para retratar a experiência dos patriarcas e antepassados de Israel em sua vida nômade, errante. Para Achtemeier, em 1 Pedro 1:1, *parepidēmos* é empregado metaforicamente, e sua associação com *eklektos* e *diaspora* indica que sua origem se relaciona com a história abraâmica, e não com o contexto histórico-social do primeiro século.¹¹ Por último, o termo *diaspora*, assim como *eklektos*, é também oriundo da tradição judaica. Enquanto aparece raramente no grego secular, essa palavra ocorre numerosas vezes na LXX (Dt 28:25; 30:4; Ne 1:9; Jt 5:19; 2Mc 1:27; Sl 147[146]:2;

SlSal 8:28; 9:2; Is 49:6; Jr 15:7; 34:17[41:17]; Dn 12:2) e outras duas no NT (Jo 7:35; Tg 1:1), e designa a dispersão dos judeus resultante de seu exílio entre os gentios – o qual foi predito inicialmente no Pentateuco (Dt 4:23–31; 28:64; Lv 26:33) e se cumpriu na expatriação das tribos do norte, sob o Império Assírio (2Rs 17; 1Cr 5:25–26), e dos habitantes do reino de Judá, ao sul, sob o Império Babilônico (2Rs 24:18–25:22; 2Cr 36:10–21; Jr 39:1–10; 52:1–30; 29:4–14), sendo este último exílio o mais emblemático na história de Israel.¹² O uso do termo *diaspora* no início da epístola petrina e a menção à Babilônia ao final da carta (1Pe 5:13) evocam de maneira explícita essa referência e indicam que o conceito de exílio serve de moldura temática à missiva (Papaioannou, 2022, p. 1876).¹³

Pedro, portanto, parece empregar *diaspora* de forma simbólica, como fez Tiago em sua carta (1:1), considerando a igreja como a continuação de Israel, o povo escolhido por Deus no AT. Na opinião de Powers (2010, p. 41), em 1 Pedro, “a identidade do povo escolhido de Deus foi expandida para incluir crentes cristãos, independentemente de sua herança étnica”. E ainda que o apóstolo tivesse em mente *também* uma dispersão histórico-social vivenciada por seus leitores espalhados pelas terras dominadas pelo Império Romano,¹⁴ isso não anula a possível analogia entre Israel e a igreja. Assim como Israel (Judá) no exílio babilônico, os cristãos dos dias de Pedro tinham grandes desafios a enfrentar naquela sociedade pagã, para a preservação de sua fé e sua identidade como povo especial (ver pp. 161–163).

A imagem de um povo disperso e peregrino em terra estranha é reforçada no versículo 2 com uma possível alusão ao êxodo de Israel.¹⁵ Ao dizer que seus leitores-ouvintes foram eleitos “para obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo” (*eis hypakoën kai rhantismen haimatos Iêsou Christou*), Pedro parece ecoar o episódio narrado em Êx 24:1–11, em que Yahweh e Israel firmam uma aliança na qual o povo se compromete a obedecer e, como sinal desse compromisso, Moisés asperge sobre os israelitas o sangue de animais sacrificados. O paralelo entre essa antiga aliança e a nova, feita mediante o sangue de Cristo, é evidente (cf. Lc 22:20). Samra (2022, pp. 92–93) confirma essa ideia:

Tanto 1 Pedro como Hebreus fazem alusão a Êxodo 24:8, em que Moisés aspergiu o sangue da aliança sobre o povo de Israel. Foi uma cerimônia de ratificação da aliança para mostrar que Israel aceitava

os termos da aliança mosaica e a oferta de Deus de fazer dos israelitas Seu tesouro pessoal – um reino de sacerdotes e uma nação santa (Êx 19:3–6). [...] Ao mencionar a aspersão de sangue, [Pedro] diz que, por meio do Espírito, os crentes em Jesus assinaram o contrato da nova aliança. Jesus usa esse mesmo vocabulário de “sangue da aliança” durante a Última Ceia, quando apresenta a cerimônia da ceia do Senhor, que celebra a participação dos discípulos na nova aliança (Mt 26:28; Mc 14:24). Pedro voltará a essa ideia em 1:19 com a única outra ocorrência da palavra “sangue” nessa epístola.

De acordo com Reese (2022, pp. 58–59), conquanto o vocabulário empregado para o ato de aspergir em Êxodo e em 1 Pedro não seja o mesmo (ver a explicação sobre a palavra *rhantismos*, mais adiante), a combinação das ideias de obediência e ratificação com sangue faz do texto petrino uma provável alusão ao relato de Êxodo. Segundo a autora, a associação do sacrifício de Cristo com a ratificação de uma nova aliança reforça a alusão.

Embora, porém, a alusão à narrativa exodal seja a mais amplamente reconhecida, Jobes (2022, p. 80) vê, de modo adicional, a possibilidade de uma referência à profecia de Ezequiel em que Yahweh promete purificar Seu povo aspergindo sobre ele “água pura”. Segundo essa autora,

O conceito de obediência e aspersão também está ligado ao tema central da Diáspora na profecia escatológica do AT. Deus promete chamar Seu povo do meio da Diáspora das nações, para aspergir nele o Seu Espírito, de sorte que obedeça de coração aos decretos e às leis de Deus (Ez 36:24–28). Quando se refere à “Diáspora”, pela menção à presciência de Deus, à santificação do Espírito e à obediência e aspersão, Pedro pode estar ecoando a profecia do profeta da Diáspora por meio do evangelho de Jesus Cristo.

Se, de fato, há alguma ligação entre o texto petrino e a referida passagem de Ezequiel, a relação parece consistir em não mais que um eco distante. Todavia, não deixa de ser um paralelo temático relevante, que ajuda a reconstituir o

quadro pactual veterotestamentário que possivelmente Pedro tivesse em vista ao escrever a introdução de sua carta.

No NT, o substantivo *rhantismos* (“aspersão”) ocorre somente em 1Pe 1:2 e Hb 12:24, e na LXX aparece apenas em Nm 19:9, 13, 20–21, que prescreve a administração de uma “água purificadora” – uma solução com as cinzas de uma “novilha vermelha” – sobre aquele que se contaminava pelo contato com um cadáver. Embora essa cerimônia não envolvesse a aspersão do sangue da novilha, a tradição cristã se encarregou de identificar um paralelo entre as cinzas do animal e o sangue purificador de Jesus Cristo (cf. Hb 9:13–14; Barn 8; Michaels, 2002, p. 12). O contexto sacrificial da fala de Pedro é reforçado também pelo uso da palavra *hagiasmos* (“santificação”), que, associada a *haima* (“sangue”), remete imediatamente às prescrições levíticas, que visavam à remissão e santificação mediante rituais e sacrifícios de sangue.

Desse modo, pode-se dizer que, nas palavras introdutórias de sua carta, Pedro firma o fundamento identitário que norteará sua parênese. Isto é, não é a pobres crentes, meros sofrendores hostilizados, espalhados por distintas regiões da Ásia Menor, que o apóstolo dirige seus conselhos, mas ao *povo escolhido de Deus*, exilado sim, mas purificado e salvo pelo sangue de Jesus; povo que, assim como o Israel das Escrituras, desfruta com o Senhor uma relação de aliança. Essa bem-aventurada união entre Deus e os crentes, hostilidade alguma da parte dos inimigos pagãos é capaz de extinguir.

O propósito das provações

[...] para que a genuinidade da vossa fé – mais preciosa que ouro perecível, mas pelo fogo testado – seja encontrada para louvor, glória e honra na revelação de Jesus Cristo [...] (1Pe 1:7)

Na introdução (1:3–12), Pedro apresenta ações de graças a Deus, por Sua misericórdia e pela gloriosa salvação e herança celestial¹⁶ garantidas mediante os sofrimentos, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, e fala também da esperança que, por causa dessa tão grande salvação, os cristãos podem ter, mesmo em meio às provações. Como lembra Papaioannou (2022, p. 1878), o vocábulo grego traduzido, no versículo 6, como “provações” (*peirasmois*) pode ser vertido também como “tentações”, mas, neste contexto, tem o sentido de “provas”, “testes”. No versículo 7 – para Barton *et al.* (1995, p. 15), o versículo-chave da

epístola –, o apóstolo usa o refinamento de metais como metáfora para representar a depuração da fé dos crentes em meio ao sofrimento.¹⁷

No AT, o processo de testar e purificar ouro e prata é uma imagem muito comum usada para ilustrar o que Deus faz para testar e purificar as pessoas de modo geral e, principalmente, Seu povo. Em Provérbios 17:3, por exemplo, é dito que “o crisol é para a prata, e o forno para o ouro; mas Yahweh prova os corações”. Em Zacarias 13:9, a imagem do ouro no fogo representando pessoas num processo de purificação fica ainda mais clara. Referindo-se ao probante refinamento do povo remanescente de Deus após o ferimento ou morte do Pastor messiânico, o profeta escreveu: “Farei passar [Deus falando] esta terceira parte pelo fogo e a purificarei como se purifica a prata, e a provarei como se prova o ouro.” Da mesma forma, em Ml 3:3, Deus é retratado como um ourives, purificando Seu povo, mais especificamente a classe sacerdotal. O texto diz que “Ele Se assentará como fundidor e purificador de prata; e purificará os filhos de Levi, e os refinará como ouro e como prata; então a Yahweh apresentarão ofertas em justiça”.

Novamente, a metáfora de testar o povo de Deus como metal precioso no fogo ocorre no Sl 66[65]:10: “Tu, ó Deus, nos provaste; Tu nos refinaste como se refina a prata.” Nesse contexto, o salmista alude à aflição dos israelitas na época da escravidão no Egito. Esses sofrimentos e provações foram permitidos por Deus como um teste de fidelidade para eles. O conceito de aflição ligado ao refinamento ou teste do ouro e da prata é igualmente evidente em Is 48:10, versículo em que é dito: “Eis que te refinei, porém não como a prata; Eu te provei na fornalha da aflição.” De acordo com Motyer (1999, p. 341), a expressão “fornalha da aflição” classicamente se refere ao Egito (cf. Dt 4:20; 1Rs 8:51, “fornalha de ferro”), mas no contexto de Isaías essa fornalha poderia ser Babilônia. Isso estaria em harmonia com o uso que Pedro faz do nome “Babilônia” para se referir ao poder dominante em sua época (ver pp. 161–163).

Segundo Martin (2016, p. 51), o autor de 1 Pedro adota esse “lugar-comum” do pensamento judaico – a imagem da fé sendo purificada em uma forja, à semelhança de metais – para representar a pureza da fé de seus destinatários, “e esse lugar-comum fornece um atributo específico para o conceito de fé na carta”. A relação entre a imagética associada à purificação de metais e a fé ou fidelidade dos crentes, no entanto, não é exclusividade do texto neotestamentário. Essa relação é percebida de forma implícita já no AT. Jó, por exemplo,

advogando sua fidelidade, expressa-se com as seguintes palavras: “Ele [Deus] conhece o meu caminho; se Ele me provasse, eu sairia como o ouro” (Jó 23:10). Logo, a provação ou teste simbolizado pelo fogo resulta na comprovação da genuinidade da fé e, conseqüentemente, da fidelidade daquele que é exposto a tal processo. De fato, o substantivo *dokimion* (“genuinidade”), usado em 1 Pedro 1:7, sendo um termo técnico, refere-se ao produto testado e aprovado resultante do processo metalúrgico (Dubis, 2010, p. 12).

Uma fé aprovada através da tribulação será o que os crentes apresentarão finalmente ao seu Mestre e Senhor por ocasião da “revelação [*apokalypsis*] de Jesus Cristo”, uma clara referência à *parousia*.¹⁸ A fidelidade dos cristãos redundará em exaltação tanto do nome de Deus quanto deles próprios. “Quando for revelada a autenticidade comprovada da fé dos crentes, o Deus que [os] protegeu [...] por Seu poder receberá louvor, glória e honra, e os crentes que têm essa fé [...] também receberão reconhecimento por ela” (Samra, 2022, p. 98). Em vista de dividendos tão profícuos, que alcançarão a eternidade, faz ainda mais sentido a metáfora do ouro encarecido pela purificação no fogo.

A antevindência dos profetas

Acerca dessa salvação inquiriram e investigaram os profetas que profetizaram a respeito da graça destinada a vós, buscando saber para qual ocasião ou circunstâncias apontava o Espírito de Cristo neles, ao testemunhar de antemão dos sofrimentos de Cristo e das glórias subseqüentes. (1Pe 1:10–11)

Depois de apontar para o resultado escatológico das provações atuais enfrentadas pelos cristãos – o louvor, a glória e a honra recebidos na revelação de Jesus Cristo, em razão de uma fé aprovada –, o apóstolo refere, em 1:8–9, o amor que os crentes têm por seu Senhor, embora não O vejam, e a salvação que terão por recompensa. Em 1:10, menciona o papel que os profetas do passado desempenharam em indagar a respeito dos acontecimentos relativos a essa salvação e profetizar acerca deles.¹⁹ Em 1:11, afirma que, nesse empenho, testemunharam de antemão, por inspiração do Espírito, dos sofrimentos de Cristo e das glórias subseqüentes.²⁰ Embora não poucas profecias do AT possam ser interpretadas como sendo preditivas do padecimento e glorificação do Messias, algumas se destacam e são frequentemente indicadas como possivelmente tendo sido aludidas por Pedro. Alguns exemplos são o Sl 22[21], Is 53 e Dn

7:13–14 (Derickson, 2010, p. 1148).²¹ Em tais passagens, com sua extensão, contundência e riqueza de detalhes – cuja correspondência é inconfundivelmente encontrada na biografia de Jesus –, os sofrimentos e as glórias do Cristo são, mais que em outros trechos do AT, postos em relevo e provavelmente tenham feito parte do quadro geral que o apóstolo tinha em mente.

Conforme Harman (2011, pp. 215–216), o Sl 22[21] – citado 13 vezes no NT, nove delas nos relatos do sofrimento e morte de Cristo – tem seu significado mais completo percebido apenas na aflição messiânica de Jesus. Segundo esse autor, “embora a referência primária no salmo deva ser a Davi e suas experiências, há uma aplicação messiânica indireta”.²² Segundo Klingbeil (2020, p. 678), “não se pode ler [esse] salmo sem pensar nas últimas palavras de Cristo no Calvário”.²³ No que se refere a Is 53, cuja perícopes se inicia, na verdade, no versículo 13 do capítulo anterior, trata-se de uma das passagens mais citadas no NT (cf. Jo 12:38; Rm 10:16; Mt 8:17; At 8:32–33; 1Pe 2:22; Lc 22:37), interpretada cristologicamente como uma descrição das aflições vicárias de Cristo e que também inclui Sua exaltação.²⁴

Conquanto o índice de alusões do *The Greek New Testament* indique apenas os textos do Sl 22[21] e Is 53 como sendo aludidos em 1:11, a escolha de Derickson (2010, p. 1148) pelo texto de Dn 7:13–14 parece acertada, tendo em vista a amplitude que o plural *doxas* confere ao texto de 1 Pedro. De acordo com Dubis (2010, p. 20), “dos dez usos de *doxa* em 1 Pedro, esta é curiosamente a única forma plural”. Conforme a avaliação de Grudem (2016, p. 71), “a palavra ‘glórias’ refere-se, necessariamente, não apenas à ressurreição e exaltação de Cristo (que jamais são chamadas ‘glórias’ [plural] nas Escrituras), mas também a todas as glórias de Seu reino, as quais nos chegam por meio de Sua obra redentora”. E na opinião de Fruchtenbaum (2005, p. 329), além de incluir a ressurreição, ascensão e entronização de Jesus, a palavra “glórias” abrange também Sua segunda vinda e Seu posterior reinado. Essas glórias subsequentes, portanto, podem muito bem incluir o contexto escatológico de Dn 7, em que não somente o Filho do Homem é enaltecido e recebe o reino (Dn 7:13–14), mas também os “santos do Altíssimo” são beneficiados com a mesma concessão (Dn 7:27).

Considerando que o objeto principal da indagação dos profetas era quanto à ocasião e às circunstâncias (*tina ē poion kairon*) dos fatos relacionados à obra salvífica de Cristo, outra passagem que poderia estar no campo de

visão de Pedro, não considerada pelas edições do NT grego e pelos comentaristas em geral, é a profecia recebida por Daniel sobre as 70 semanas (Dn 9:20–27), a qual indica o tempo e as circunstâncias do aparecimento, ministério e morte do Messias (Alomía, Pfandl e Rodríguez, 2020, pp. 1047–1051).

Todas essas profecias se encaixam perfeitamente na descrição de Pedro a respeito do exercício profético de antever os capítulos futuros da história da redenção, protagonizados pelo Messias. O conteúdo de tais revelações constitui a base para a mensagem do evangelho agora proclamado, e essas verdades salvíficas são tão grandiosas que até os anjos anseiam compreender (1Pe 1:12).

Preparados para a ação

Por essa razão, tendo cingido os lombos da vossa mente, sendo sóbrios, esperai inteiramente pela graça que vos será trazida na revelação de Jesus Cristo. (1Pe 1:13)

Após sua fala com respeito à atitude de seus destinatários frente às provações, em vista da magnífica salvação provida por Deus, Pedro insere agora a conjunção conclusiva *dio* (“portanto”, “por isso”, “por essa razão”), que prepara o leitor para as ações que se esperam em decorrência das verdades anteriormente expostas. Antes de introduzir o primeiro imperativo da carta – *elpisate* (“esperai”)²⁵ –, o autor, com a oração intercalada “tendo cingido os lombos da vossa mente” (*anazōsamenoi tas osphyas tēs dianoias hymōn*), pressupõe tal postura em seus destinatários, associada ao particípio grego *nēphontes* (“sendo sóbrios”), que explica ou amplia o sentido da oração precedente.

Cingir os lombos da mente, ou do entendimento, é evidentemente uma metáfora, que tem sido, com frequência, interpretada no sentido de estar preparado. É com esse significado que versões contemporâneas da Bíblia traduzem a expressão, a exemplo da Nova Almeida Atualizada, Nova Versão Internacional, Nova Versão Transformadora, entre outras. Mas de onde Pedro deriva essa metáfora? Nos tempos bíblicos, costumava-se encurtar com o cinto que circundava os quadris ou lombos as vestimentas longas, que dificultavam o caminhar. Isso conferia à pessoa maior liberdade e agilidade e ilustrava a prontidão para a ação de modo geral e em sentido religioso ou espiritual, que é o caso aqui (Feldmeier, 2009, p. 94).

Essa figura conta também com antecedentes veterotestamentários. De acordo com Gupta (2009, p. 66), a expressão “cingir os lombos da mente” pode evocar a preparação literal que se esperava que Israel demonstrasse na primeira

refeição pascal: “Assim o comereis: *com os lombos cingidos* [LXX: *hai osphyes hymōn periezōsmenai*; TM: *mathnekhem hagurim*], sandálias nos pés e cajado na mão; e o comereis às pressas; é a Páscoa de Yahweh” (Êx 12:11).²⁶ Segundo esse autor, “Israel não deveria estar confortável nessa refeição, mas vigilante, preparado para viajar a qualquer momento”. A atitude dos cristãos inferida por Pedro é semelhante, no sentido de evitar o relaxamento espiritual e moral (Gupta, 2009, p. 66). Segundo Moraes e Santos (2023b, p. 35),

A caminhada cristã exigiria daqueles indivíduos não somente a fé, mas também o preparo da mente e a determinação para não desistir diante dos inúmeros empecilhos e desafios, da perseguição e do medo que lhes eram impostos. E, mesmo diante de tantas dificuldades, deveriam ficar firmes em sua consciência, alicerçados numa fé inabalável, demonstrando estarem aptos a esta trajetória como legítimos discípulos do Mestre.

Keener (2017, p. 810) enxerga essa mesma relação no texto petrino e a expande à luz de outras possíveis conexões com o êxodo israelita. Segundo ele, à semelhança do que ocorreu na Páscoa, uma vez que os cristãos foram redimidos pelo sangue do Cordeiro (1Pe 1:19), precisariam estar prontos para seguir a Deus até que Ele os conduzisse seguramente à sua herança (1:4), isto é, à Terra Prometida (ver pp. 134–135). Essa chegada à Canaã celestial se daria por ocasião da “revelação de Jesus Cristo”, ou seja, em Sua segunda vinda. Desse modo, simbolicamente, era necessário que estivessem vestidos e prontos para partir, como que a empreender um êxodo espiritual, o que se ajusta bem à imagem dos cristãos como peregrinos no mundo (1:1, 17; 2:11).

A santidade da vida cristã

[...] mas, assim como Aquele que vos chamou é santo, também vós mesmos tornai-vos santos em toda conduta, porque está escrito: “Santos sereis, porque Eu sou santo.” (1Pe 1:15–16)

Depois do chamado à preparação em 1:13, Pedro continua sua parênese no versículo 14, motivando seus leitores a proceder como filhos obedientes, sem se deixarem moldar pelas paixões que caracterizavam sua vida antes da conversão. No

versículo 15 – segundo Schutter (1989, p. 40), uma alusão à passagem do AT citada no versículo seguinte –, o apóstolo introduz um apelo à vida santa, apresentando como padrão de santidade “Aquele que vos chamou” (*ton kalesanta hymas*).²⁷ Então, no versículo 16, é feita a primeira citação da epístola, com a clássica fórmula introdutória “está escrito” (*gegraptai*). As palavras citadas são: “Santos sereis, porque Eu [sou] santo” (*hagioi esesthe, hoti egō hagios*). O fraseado se encontra tal como está em Lv 19:2 (LXX: *hagioi esesthe, hoti egō hagios*; TM: *qedoshim tihyu ki qadosh ani*), mas sua linguagem se assemelha bastante também aos textos de Lv 11:44–45 e 20:7–8, 26.²⁸

De acordo com Lockett (2020, p. 463), a citação e as alusões de Pedro resumem o chamado Código de Santidade, seção contida em Lv 17 a 26. Já Sibley (2016, p. 70) crê que o autor da epístola tivesse em mente os capítulos 11 a 20 de Levítico, os quais enfocam a pureza.²⁹ De fato, o capítulo 11 de Levítico é todo dedicado a distinguir animais puros de impuros. No capítulo 19 são feitas prescrições morais e cultuais. E, no capítulo 20, anunciam-se as penas de diversos crimes, também relacionados à violação da pureza moral. Vale lembrar, como Carson (2014, p. 1246), que “as instruções de Levítico 11–20 não são dirigidas apenas aos sacerdotes, mas a toda a nação de Israel”. E, conquanto o mandamento veterotestamentário fosse dirigido inicialmente aos israelitas, “Pedro o aplica ao povo da nova aliança de Deus, judeus e gentios, sem hesitar” (Carson, 2014, p. 1246).

Além de visar à distinção entre o puro e o impuro, essas passagens expressam a vontade de Yahweh de que Seu povo não imitasse as práticas abomináveis comuns entre os pagãos. De igual modo, Pedro insiste com seus leitores para que não se rendam às paixões de sua ignorância anterior, que incluíam práticas reprováveis relacionadas ao estilo de vida dos gentios (cf. 1Pe 4:3). De acordo com Jobes (2022, p. 125),

Da mesma maneira em que o antigo Israel seguia costumes e morais que os separavam das antigas culturas mesopotâmicas, Pedro instrui seus leitores para que também se separem dos costumes, rituais e valores de sua cultura, nos quais outrora tomavam parte com tanta liberdade. É esse princípio de santidade para com Deus – o de serem separados com relação a Ele – que realmente os define como forasteiros e estrangeiros residentes com respeito à sociedade em que vivem.

Tanto os israelitas quanto os cristãos destinatários da epístola deviam ter Deus como o padrão supremo de santidade e buscar imitá-Lo (conceito de *imitatio Dei*), em vez de se deixar influenciar pela impureza moral de seu tempo. Dessa forma, o imperativo “tornai-vos santos” (1Pe 1:15), com todos os seus antecedentes veterotestamentários, coloca diante dos crentes o desafio de se constituírem um povo santo em meio a uma sociedade corrompida. Para o autor da carta, “a conformidade com a santidade de Deus é o *telos* da comunidade cristã” (Barbarick, 2015, p. 287).³⁰

Entretanto, é importante colocar a ressalva de que, assim como destaca Mbuvi (2007, p. 81), o chamado à santidade em 1 Pedro não implica separação física do resto do mundo, como concebiam os pactuantes de Qumran; a vocação é, antes, para que se demonstre santidade através de atos de piedade, especialmente em um mundo hostil aos cristãos (cf. 1Pe 2:16-25; 3:5-12).

Deus como Pai e Juiz imparcial

E, se como Pai invocais Aquele que imparcialmente julga segundo a obra de cada um, em temor passai o tempo da vossa peregrinação [...] (1Pe 1:17)

Pedro continua seu discurso exortativo retomando a metáfora do relacionamento entre pai e filhos, introduzida em 1:14 com a expressão “filhos de obediência” ou “filhos obedientes” (*tekna hypakoēs*). Agora, no versículo 17, o destaque é para o Pai, o qual é invocado pelos filhos. É provável que haja aqui uma alusão ao Sl 89[88]:26[27], que, segundo a LXX, diz: “Ele Me invocará: ‘Meu Pai és Tu, meu Deus, e o Protetor da minha salvação.’” (No TM, em vez de “Proteitor”, usa-se o termo “Rocha”.) Nesse texto, o verbo “invocar” (*epikaleō*, na voz média) está diretamente vinculado ao objeto da invocação: Deus como Pai. Embora Deus seja referido como Pai outras vezes no AT (cf. Is 63:16; 64:8), incluindo Jr 3:19 – texto no qual a LXX também emprega o verbo *epikaleō*, mas na voz ativa, com o sentido de “chamar de” –, somente no Sl 89[88]:26[27] Yahweh é *invocado* como tal, o que faz com que o texto constitua o antecedente mais adequado para a prótase³¹ “se como Pai invocais”, na fala de Pedro, na qual *epikaleō* também está na voz média, denotando invocação (Dubis, 2010, p. 30).

O Salmo 89[88] recorda a promessa divina de que o trono de Davi seria estabelecido para sempre, e o versículo 26[27] descreve o relacionamento entre Deus e Seu servo, com palavras que demonstram intimidade e confiança

(Nichol, 2012, pp. 940–941). A qualidade desse relacionamento é refletida nas palavras de Pedro, que admite como certo o fato de que seus leitores invocam a Deus como Pai. O uso da partícula condicional “se” (*ei*) na estrutura gramatical de 1Pe 1:17 não sugere dúvida, mas uma condição assumida como verdadeira para fins de argumentação (Dubis, 2010, p. 29).

À metáfora paterna, Pedro adiciona imediatamente outra figura: a de justo juiz, para ampliar a descrição e qualificação d'Aquele a quem os cristãos recorrem em suas aflições. O reconhecimento de Deus como um juiz que julga imparcialmente e “segundo a obra de cada um” (*kata to hekastou ergon*) conta com uma ampla tradição veterotestamentária. Segundo Schrage (1978, p. 143), essa ideia “concorda com o AT e a tradição judaica”. No Salmo 28[27]:4, por exemplo, pede-se a Deus que dê aos ímpios, aos que praticam o mal “segundo as suas obras [LXX: *kata ta erga autôn*; TM: *kefaolam*], segundo a maldade dos seus feitos”, que se lhes dê “segundo a obra de suas mãos”, retribuindo-lhes “o que lhes é devido”. Essa retribuição, na verdade, é para todos os seres humanos, mas é invocada especialmente sobre os ímpios, inimigos de Deus e de Seu povo. Em Isaías, como parte de uma promessa de redenção a Israel, é dito que Yahweh retribuirá a cada um conforme suas ações: “furor aos Seus adversários e o que é merecido aos Seus inimigos” (Is 59:18). Por outro lado, em um sentido positivo, no Sl 62[61]:12[13], o fato de Deus “retribuir ao homem segundo as suas obras [LXX: *kata ta erga autou*; TM: *kemaasehu*]” está associado ao Seu “amor leal”. Já em Pv 24:12, a habilitação divina para retribuir “ao homem segundo as suas obras [LXX: *kata ta erga autou*; TM: *kefaolo*]” está ligada a outro atributo de Yahweh: Sua onisciência – Deus “pesa o coração” e “vigia [nossa] alma”; isto é, Ele conhece cada pensamento e sentimento. Da mesma forma, ao descrever a iniquidade de Judá, Deus declara: “Eu, Yahweh, examino o coração e provo os rins; para dar a cada um segundo os seus caminhos, segundo o fruto das suas ações” (Jr 17:10).

A imparcialidade do juízo divino, por sua vez, é enfatizada em 2Cr 19:7: “Agora, pois, esteja sobre vós o temor de Yahweh; guardai isto e fazei-o, porque não há em Yahweh, nosso Deus, iniquidade nem acepção de pessoas, tampouco aceitação de suborno.” A ideia de parcialidade aqui é comunicada, no TM, pela expressão *masso fanim*, literalmente “levantamento de faces”, e na LXX pela expressão *thaumasai prosōpon* (“admiração por uma face”). Ambas as expressões implicam um julgamento parcial segundo as aparências. Talvez Pedro estivesse aludindo a

essa passagem veterotestamentária quando utilizou o advérbio *aprosôpolêmtôs* (“imparcialmente”), o qual conjectura-se derivar de um composto de *prosôpon* (“face”, “semblante”) e *lambanô* (“tomar”, “receber”; Strong, 2002b), portanto, com o sentido de “tomar pela face”. Deus é, pois, o juiz que não julga segundo as aparências, que não faz acepção de pessoas (cf. At 10:34).

Sob essa imagem de um Deus que é pai amoroso e, ao mesmo tempo, justo juiz, Pedro insere no texto mais um de seus imperativos: “em temor passai o tempo da vossa peregrinação”. É possível que a ideia de temor (*phobô*) aqui também seja derivada de 2Cr 19:7, texto em que Josafá recomenda aos juízes recém-estabelecidos que tenham o “temor de Yahweh” (LXX: *phobos kyriou*; TM: *fahad-yhwh*), demonstrado em uma conduta ilibada. Tal conduta era também a que Pedro esperava que seus destinatários mantivessem durante o tempo de sua “peregrinação”.³² Adicionalmente, Samra (2022, p. 105) lembra que:

A ideia de ser estrangeiro também está ligada ao conceito veterotestamentário de temer o Senhor e ser santo. Uma vez que os israelitas haviam sido separados como povo de Deus, quando foram ao Egito eram estrangeiros ali. Por esse motivo, sofreram e foram maltratados, mas não se esqueceram da salvação vindoura que Deus traria (prenunciada em Gênesis 15:13).

O temor a Yahweh e a confiança em Seu cuidado paternal e Sua justiça imparcial foram fatores importantíssimos para a preservação da identidade de Israel como nação escolhida por Deus ao longo de sua história, sobretudo nos momentos de exílio. De maneira análoga, manter as mesmas verdades em mente era imprescindível para que os leitores-ouvintes de Pedro não perdessem sua identidade como povo do Senhor em meio ao seu “exílio” numa sociedade pagã.

Resgatados pelo sangue do Cordeiro

[...] sabendo que não foi com coisas corruptíveis – com prata ou ouro – que fostes resgatados da vossa vã conduta, herdada dos vossos pais, mas com o precioso sangue como de cordeiro sem defeito e sem mancha: Cristo [...] (1Pe 1:18–19)

A conduta reverente dos cristãos durante o tempo de sua peregrinação (recomendada em 1:17) devia ser acompanhada da consciência de que não

havia sido mediante coisas corruptíveis, como ouro e prata, que eles tinham sido resgatados da vida fútil que antes levavam (1:18). Ao contrário, deviam recordar-se de que haviam sido redimidos mediante o derramar do precioso sangue de Cristo, o cordeiro imaculado.

Pode haver, em 1:18, uma alusão a Is 52:3, texto em que Yahweh declara ao Seu povo: “Por nada fostes vendidos, e sem dinheiro sereis resgatados.” Na LXX, a segunda parte do versículo diz: “e não com prata sereis resgatados” (*kai ou meta argyriou lytrōthēsesthe*; TM: *welo vekhesef tiggaelu*). Os paralelos linguísticos com o texto petrino aqui se dão por conta do substantivo *argyrion* (“prata”) e do verbo *lytroō* (“resgatar”, “libertar mediante pagamento de resgate”), que na epístola é usado no aoristo (*elytrōthēte*) e na LXX, no futuro (*lytrōthēsesthe*). No contexto da passagem de Isaías, Deus dirige a Sião uma palavra de conforto e prenuncia o fim de seu cativeiro. Nesse segmento do livro, Yahweh “chama dramaticamente o povo a se preparar para receber Sua salvação” (Oswalt, 1998, p. 359).

A menção à venda de Israel parece ser uma referência ao sofrimento nas mãos dos pagãos aos quais os israelitas tinham sido entregues, pagãos esses que haviam oprimido e ainda oprimiam a nação, bem como uma referência ao futuro cativeiro babilônico (cf. Is 52:4–5). Essa “venda” tinha sido provocada pelos próprios pecados do povo (cf. Is 50:1). Porém, do mesmo modo como os caldeus não pagaram preço por Israel, os israelitas também seriam redimidos gratuitamente (Gillis, 1991a, p. 326), apenas pela bondade de Yahweh. Ao fazer isso, Deus estaria simplesmente reavendo o que Ele possuía por direito (Wiklander, 2020, p. 885). Segundo Kidner (1999), “o objetivo principal desses versículos [Is 52:3, 5] é o de livrar a metáfora da redenção de toda ideia de transação comercial”. Tanto no texto de Isaías quanto na passagem de 1 Pedro, a salvação repousa exclusivamente sobre a soberania e graça de Deus.³³ Schrage (1978, p. 144) comenta que “o conceito usado no texto grego para ‘ser redimido’ também é importante no AT, sobretudo pela poderosa intervenção de Deus, que libertou Israel da escravidão do Egito e da Babilônia (Êx 6:6; Is 45:13; 52:3)”.³⁴

Quanto à representação da entrega de Jesus Cristo como sacrifício de um cordeiro sem mancha nem defeito, seguramente, como pontua Sosa (2002, p. 198), faz-se referência aqui ao ritual judaico da Páscoa (Êx 12:1–28). A vinculação entre o conceito de resgate, no versículo 18, e a figura do cordeiro

pascal, no versículo 19, subentende que os destinatários de Pedro haviam sido escravos, servos de sua anterior vida fútil (Van Rensburg, 2013, p. 271). Agora, porém, haviam sido libertos de tal escravidão, à semelhança da libertação que haviam tido os hebreus quando se apropriaram dos benefícios do sangue do cordeiro, por ocasião da primeira Páscoa.

Como lembra Sibley (2016, p. 70), a referência ao Cordeiro que proveria expiação definitiva se encontra também em Is 53:4–9. No contexto dessa passagem amplamente aplicada a Cristo no NT (ver pp. 74–76), é apresentada uma extensa profecia sobre a trajetória e os resultados da obra redentora do Servo de Yahweh. No versículo 7, por Sua resignação diante do sofrimento imerecido, Ele é comparado a um cordeiro levado ao matadouro e uma ovelha muda nas mãos de seus tosquiadores. Em Atos 8:26–35, esse texto é interpretado explicitamente como uma referência a Jesus.

A associação de Cristo com o cordeiro que tira pecados estava bem estabelecida na tradição cristã primitiva (Jo 1:29, 36; At 8:26–35; 1Co 5:7; 1Pe 1:19; Ap 5:6, 12; 12:11; 13:8) e provavelmente evocasse não apenas o cordeiro pascal e o Servo de Yahweh, mas também todo o sistema cerimonial hebraico, em que animais inocentes eram abatidos para o perdão de pecados humanos. Em conformidade com esse raciocínio, Wiersbe (2006a, p. 514) entende que Pedro faz referência ao conceito de substituição de modo geral, e relembra que “a doutrina do sacrifício começa em Gênesis 3, quando Deus matou animais a fim de confeccionar vestimentas para Adão e Eva”. De forma semelhante, Sproul (2016, p. 44) sugere que, ao falar de Cristo como cordeiro sem defeito, Pedro estaria remetendo seus leitores de volta não somente à Páscoa, mas também ao Yom Kippur, o Dia da Expição.

De fato, a expressão “cordeiro sem defeito e sem mancha” (*amnou amōmou kai aspilou*) (1Pe 1:19) ecoa a linguagem sacrificial veterotestamentária. Mbuvi (2007, p. 72) nota que a menção a Cristo como cordeiro em 1:19 forma um *inclusio*³⁵ com a expressão “aspersão do sangue” (*rhantismōn haimatos*), em 1:2, linguagem claramente associada à ritualística hebraica. Além disso, de acordo com Kent e Dilling (2014, p. 99), o termo *amōmos* (“sem defeito”) “é usado no AT [grego] para denotar a aptidão de um animal para o sacrifício” (cf. Êx 29:38; Lv 12:6; 14:10; 22:19–21; 23:18; Nm 6:14; 28:3, 9, 11, 19, 31; 29:2, 8, 13, 17, 20, 23, 26, 29, 32, 36), pois sugeria “a ausência de defeito físico”. Sobre tudo o cordeiro pascal devia ser

apresentado íntegro (*tamim*, no hebraico), sem defeito algum (Êx 12:5). Quanto ao termo grego *aspilos* (“sem mácula”), Mbuvi (2007, p. 84) explica que, embora não ocorra na LXX, é adicionado na passagem petrina para enfatizar a santidade e pureza do sacrifício de Cristo, tendo em vista a fusão que a epístola faz da imagem levítica do cordeiro sacrificial sem defeito com a do cordeiro silente de Is 53.

Esse Salvador sacrificado, escolhido por Deus antes da criação do mundo e revelado na dispensação neotestamentária em benefício dos que aceitam a salvação, é também Aquele que ressuscitou dentre os mortos e foi glorificado (1Pe 1:20–21).³⁶ Esse movimento, da humilhação à exaltação de Cristo, se repetirá com mais detalhes mais à frente, em 3:18–22 (ver pp. 141–145), e tem um significado especial para os oprimidos destinatários da carta, além de fornecer-lhes uma motivação adicional a terem vida santa durante sua peregrinação terrestre.

Regenerados pela Palavra

[...] tendo vós sido regenerados, não de semente corruptível, mas incorruptível, mediante a palavra viva de Deus e permanente. (1Pe 1:23)

Em 1:22, Pedro introduz um novo imperativo em sua parênese, segundo o qual os crentes deviam amar profunda e sinceramente uns aos outros, de forma não fingida, havendo eles previamente purificado a alma pela obediência à verdade. No versículo 23, o apóstolo indica mais uma razão que fundamenta sua admoestação, a saber, que os cristãos foram regenerados de semente incorruptível, mediante a viva e permanente palavra de Deus.³⁷ Segundo Papaioannou (2022, p. 1879),

O amor que eles tinham devia fluir de um coração santo e tocar os outros. Pedro sabia que o que ele estava descrevendo não é uma resposta natural do coração humano, mas o resultado de um novo nascimento produzido pela palavra de Deus, a qual é uma semente incorruptível que permanece para sempre.

De acordo com Clowney (1988, p. 76), nessa passagem, “Pedro compara o poder vivificante da palavra de Deus à procriação humana”. De fato, o termo *spora* (“semente”), por extensão, pode significar também “parentela” (Strong, 2002a, p. 78). Em vez de serem gerados por semente humana, corruptível, os cristãos renascem pela virtude de uma semente de origem celestial: a palavra

divina. Egan (2016), por outro lado, comenta que “o uso de *spora* em 1:23 antecipa a linguagem agrícola de Isaías 40:6-8”, passagem citada na sequência.³⁸

Independentemente de fazer referência à reprodução humana ou ao contexto agrícola (o que o autor desta pesquisa entende ser mais provável), a metáfora da semente é empregada aqui para representar o poder da palavra de Deus de produzir vida espiritual (Friberg, Friberg e Miller, 2000, p. 354). Isso remete à força criativa da Palavra de Deus, que trouxe à existência o mundo e a vida (cf. Gn 1; Sl 33[32]:6, 9). “Assim como a primeira criação foi chamada à existência pela poderosa palavra de Deus, assim também acontecerá com a nova criação (cf. 2Co 4:6; Tg 1:18)” (Schrage, 1978, p. 148).

Gramaticalmente, os participios gregos *zōntos* (“vivo”) e *menontos* (“permanente”) podem ser associados tanto a Deus quanto à Sua Palavra, sendo preferível a vinculação com esta última (preferência que é reforçada pela menção à palavra eterna em 1:25). O contraste aqui parece ser entre a fragilidade do homem e a permanência da palavra de Deus nele (Fitzmyer, 1968, p. 364). Aqueles que preferem associar *zōntos* e *menontos* a Deus (Kistemaker, 2006, p. 101), e não à Palavra, notam um paralelo lexical com Dn 6:26[27], em que o rei Dario, após presenciar o livramento de Daniel da cova dos leões, refere-se a Yahweh como “Deus vivo e que permanece para sempre” (LXX: *theos menōn kai zōn eis geneas geneōn heōs tou aiōnos*; TM: *elaha hayya weqayyam lealmin*).

Embora os especialistas favoreçam a adjetivação da Palavra, pois argumentam que Pedro não fala do ser de Deus, mas da natureza da palavra divina (Fronmüller, 2008, p. 28), não deixa de ser verdadeiro o fato de que Deus e Sua palavra compartilham os mesmos atributos (cf. Jo 1:1-3), o que faz com que o paralelo verbal com Dn 6:26[27] deva ser considerado, independentemente de qual seja a tradução do texto petrino. Deus e Sua palavra, ambos vivos e eternos, geram nova vida no coração do crente, habilitando-o a amar devidamente o próximo. Nos versículos seguintes, ficará evidente que a palavra de Deus equivale à mensagem do evangelho.

A transitoriedade humana e a permanência da Palavra

Porque toda carne é como erva, e toda a sua glória, como flor de erva; seca-se a erva, e cai a flor; mas a palavra do Senhor permanece para sempre. E esta é a palavra evangelizada a vós. (1Pe 1:24-25)

Continuando a contrastar a corruptibilidade do que é humano com a permanência da palavra de Deus, Pedro cita Is 40:6–8. No TM, a passagem isaianica diz: “Toda carne é erva, e toda a sua beleza, como a flor do campo; seca-se a erva e cai a flor, soprando nelas o vento de Yahweh. Verdadeiramente, o povo é erva; seca-se a erva, e cai a flor, mas a palavra do nosso Deus permanece eternamente.” A versão apresentada na LXX, porém, é mais enxuta: “Toda carne é erva, e toda a glória do homem, como flor de erva; seca-se a erva, e cai a flor; mas a palavra do nosso Deus permanece para sempre.” Notadamente, a citação de Pedro é feita a partir da LXX, com pequenas adaptações. Embora o autor da epístola não utilize a parte que diz “e toda a glória *do homem*” (*kai pasa doxa anthrōpou*), preferindo, nesse ponto, aproximar-se do texto hebraico – “e toda a *sua* beleza” (*wekhal-hasdo*) –, o uso que a LXX faz da palavra “homem” (*anthrōpos*) – provavelmente em lugar de “povo” (*am*), no texto hebraico – parece favorecer ainda mais a comparação que o apóstolo procura estabelecer entre a efemeridade humana e a continuidade transcendental da palavra de Deus.³⁹

De acordo com Langford (2013, p. 102),

Antes desta citação em 1 Pedro, o autor afirma que seus destinatários nasceram de novo de semente imperecível através da palavra viva e duradoura de Deus (1:23). A citação de Isaías 40 não é meramente um texto-prova para o versículo 23, mas uma confirmação do contraste entre a humanidade e Deus ilustrado em Isaías. Em 1 Pedro, as pessoas representam a semente perecível, e a palavra de Deus representa a semente imperecível. A natureza duradoura da palavra de Deus fornece a motivação para a paciência e perseverança na situação difícil que cerca a audiência de 1 Pedro. [...] A *rhēma* falada aos leitores de Isaías (que era a promessa de restauração do exílio) é semelhante à mensagem ou *rhēma* do evangelho no que se refere ao cenário histórico da audiência de 1 Pedro.

O contexto de Is 40 é a consolação do povo de Deus (cf. Is 40:1–5), que seria liberto do futuro exílio babilônico. Conquanto as promessas contidas nesse capítulo tenham sido feitas originalmente para encorajar os israelitas ou judeus no exílio babilônico, elas tinham uma abrangência mais ampla, incluindo

a promessa de uma teofania mundial (Carson, 2014, p. 1250). Pedro reconhece a completa semelhança entre os que foram confortados pelas palavras de Is 40 e os destinatários de sua epístola. “Sem dúvida, [o apóstolo] espera que seus leitores entendam todo o texto de Is 40, não apenas os dois versículos que ele está citando, e detectem os paralelos na situação que estão vivendo” (Carson, 2014, p. 1250). Selwyn (1981, p. 152) comenta que:

Cada pensamento principal aqui [em Isaías 40] se encaixa com o que nosso autor [Pedro] vinha dizendo. Ele também se dirige aos leitores exilados [...] e oprimidos; e tem a mesma mensagem para eles: o contraste entre a perecibilidade de todas as coisas mortais (cf. *phthartos* nos vv. 18 e 23) e a incorruptibilidade da herança e esperança cristãs [...]. A passagem citada é, portanto, o ponto focal de uma passagem muito mais ampla que deve ter estado frequentemente presente na mente do apóstolo.

Segundo Motyer (1999, p. 276), a mensagem de Is 40:6-8 “é o contraste entre a transitoriedade humana e a permanência divina, destinada a afirmar que o que o Senhor promete, Ele certamente cumprirá”. Smith (2009, p. 98), por sua vez, entende Is 40:6-8 como se referindo àqueles que se opõem ao plano de Deus. Para esse autor, nesta e em outras passagens, “as pessoas sob o julgamento de um Deus poderoso são comparadas a flores murchas; portanto, não há necessidade de o povo de Sião temer nenhum inimigo”. Enquanto os inimigos do Senhor não resistirão e passarão como a relva e sua beleza, a palavra de Deus permanecerá para sempre. O caráter transitório do ser humano é contrastado de forma pictórica e poética com a eternidade de Deus expressa em Sua palavra.

É precisamente esse contraste, já apresentado antes, em 1:23, que Pedro pretende reforçar com sua citação do texto de Isaías. Seus leitores nasceram de novo não por intermédio de qualquer recurso humano, mas pelo poder da palavra eterna de Deus, que para o apóstolo equivale ao evangelho (1Pe 1:23, 25). Essa palavra “é dinâmica e criativa, sempre produz aquilo que significa (cf. Is 55:10-11), outrora para os judeus exilados, doravante para os cristãos” (Konings, Krull e Mareano, 2019, p. 35). Pela virtude da Palavra, manifesta em sua regeneração, os crentes

deveriam amar uns aos outros em conformidade com a vida de obediência e santidade que foram motivados a ter nos versículos anteriores.

Outro paralelo importante tem a ver com o comentário que o apóstolo insere logo após a citação do texto de Isaías, ao complementar: “E esta é a palavra evangelizada a vós.” Além de retomar o termo *rhēma* (“palavra”) da citação isaiana, em vez de usar seu sinônimo *logos* como fez em 1:23, Pedro emprega o verbo *euangelizō* (“evangelizar”, “anunciar boas-novas”), possivelmente influenciado pelos dois usos do particípio *euangelizomenos* (“aquele que anuncia boas-novas”) em Is 40:9 (Dubis, 2010, p. 41). Esse versículo, que está no contexto imediato da passagem antes citada pelo apóstolo, traz as seguintes palavras: “Sobe a um alto monte, tu *que anuncias boas-novas* [LXX: *euangelizomenos*; TM: *mevassereth*] a Sião. Levanta com vigor a tua voz, tu *que anuncias boas-novas* [LXX: *euangelizomenos*; TM: *mevassereth*] a Jerusalém.”⁴⁰ Levanta a voz sem temer e dize às cidades de Judá: ‘Eis o vosso Deus!’”

Os versículos 9 a 11 de Is 40 consistem no anúncio das boas-novas de que Yahweh virá para salvar Seu povo. Esse tema já foi introduzido nos versículos 3 a 5 do mesmo capítulo e, após breve digressão, é retomado no final da perícopé. O Deus Todo-Poderoso virá com poder para salvar Seu povo do exílio e cuidar dele como um pastor que trata com carinho seu rebanho (vv. 10–11).⁴¹ Essas são as boas-novas anunciadas no versículo 9, que acabam sintetizando também todas as boas notícias apresentadas em Is 40 e nos capítulos seguintes. A linguagem messiânica que impregna esse capítulo aponta para uma realidade que transcende o contexto temporal das aflições históricas do povo escolhido e para o tempo da vinda do reino de Deus.

Segundo Jamieson, Fausset e Brown (2003, p. 613), o mensageiro de boas-novas em Is 40:9 é “a personificação coletiva dos mensageiros que anunciam os propósitos misericordiosos de Deus a Sião”. Motyer (1999, p. 277) amplia esse quadro identificando um paralelo com a narrativa exodal. Segundo esse autor, o particípio feminino *mevassereth* alude “à ocasião em que Miriã pegou seu tamborim e cantou sobre a vitória que o Senhor havia alcançado (Êx 15:20; cf. 1Sm 18:6–7; Sl 68:11)”; tal figura seria usada no texto de Isaías para retratar “a companhia festiva de mulheres cantoras sendo lideradas para fora de Sião para encontrar o Pastor vencedor que está retornando”. De fato, a mensagem

de esperança predominante em Isaías a partir do capítulo 40 repercute a ideia de um novo êxodo para o povo de Deus (ver pp. 98–103).

Qualquer que seja o significado do anúncio de boas-novas em Is 40:9, a possível alusão de Pedro a esse versículo se encaixa outra vez com perfeição ao contexto de seus destinatários, que, à semelhança do povo de Judá, estavam simbolicamente “em Babilônia” (1Pe 5:13; ver pp. 161–163) e aguardavam o aparecimento do Senhor para sua libertação (1Pe 1:13). Outra implicação decorrente desse paralelo é o fato de Pedro ver na proclamação do evangelho de Cristo o cumprimento messiânico das boas-novas de Is 40. Para o apóstolo, a palavra eterna de Yahweh e as boas-novas da salvação em Jesus são uma e a mesma coisa.

Experimentando a bondade do Senhor

[...] se experimentastes que o Senhor é bom. (1Pe 2:3)

Na perícope compreendida em 2:1–10, Pedro emprega diversas figuras extraídas do AT para se referir a Cristo e à igreja. Pode-se dizer que esse capítulo, sobretudo o intervalo de versículos indicado acima, é o mais denso em citações e alusões de toda a epístola. Se 1 Pedro pode ser considerada uma coleção de metáforas veterotestamentárias, o capítulo 2 é, sem dúvida, o cerne dessa antologia.

Nos versículos 1 e 2, em vista de tudo que apresentou anteriormente a respeito da salvação e do novo nascimento dos crentes, Pedro continua a exortar seus destinatários a manter uma conduta moral, deixando de lado atitudes e ações pecaminosas como malícia, engano, hipocrisia, inveja e calúnia, e os motiva a ansiar, como bebês recém-nascidos, pelo “puro leite racional [ou espiritual]”⁴² (*logikon adolon gala*), cujo propósito é proporcionar-lhes crescimento. De acordo com Grudem (2016, p. 96), “neste contexto, *leite* não simboliza o ensino elementar cristão (ao contrário de outra metáfora em 1Co 3:2 e Hb 5:12–13, em que o leite é contrastado com carne ou alimento sólido), mas um nutriente profundamente desejado”. À luz dos versículos anteriores, pode-se inferir que esse leite representa a palavra de Deus.⁴³ Essa tem sido a interpretação tradicionalmente aceita (Christensen, 2018, p. 351),⁴⁴ pois muitos estudiosos consideram que *logikos* alude a *logou... theou*, em 1Pe 1:23⁴⁵ (Nichol, 2014, p. 611) – motivo pelo qual a expressão *logikon... gala* tem sido traduzida também como “leite [...] da Palavra” (Bíblia de Jerusalém). O sentido, portanto, parece ser que, pela Palavra, os crentes devem ser alimentados e crescer na

salvação. “Se foi a Palavra que os fez renascer, é também a Palavra que fará com que cresçam e perseverem” (Perondi e Catenassi, 2023, p. 51).

Tendo pontuado isso, Pedro acrescenta: “se experimentastes que o Senhor é bom” (*ei egeusasthe hoti chrēstos ho kyrios*) (1Pe 2:3). Trata-se de uma adaptação do Sl 34[33]:8[9]: “Experimentai e vede que Yahweh é bom” (LXX: *geusasthe kai idete hoti chrēstos ho kyrios*; TM: *taamu ureu ki-tov yhw*). Nessa passagem, o salmista louva a Deus por ter respondido às suas orações e o ter livrado de seus temores, e convida os leitores-ouvintes a não apenas acreditar em suas palavras, mas, mais do que isso, a *experimentar* a bondade de Yahweh. Carson (2014, p. 1252) lembra que o sobrescrito desse salmo informa que ele foi composto por Davi quando fingiu loucura diante de Abimeleque para escapar. De acordo com esse autor,

se o contexto do salmo 34 está na mente de Pedro, então ele quer que seus leitores vão além da simples expressão verbal de provar o Senhor. Sua intenção é lembrá-los da sensação de alívio e prazer imensos que experimentaram quando conheceram o Senhor no contexto do evangelho, e incentivá-los a buscar mais essas coisas.

O verbo “provar” (*taam*, em hebraico) significa literalmente “experimentar o sabor de pratos”, “saborear a comida” ou, por extensão, “perceber por experiência” (Koehler *et al.*, 2000, p. 377). Os mesmos significados, basicamente, estão incluídos no verbo grego *geuō*, utilizado na LXX. É interessante o fato de que Pedro conecta o desejo pelo “leite espiritual” e o consequente crescimento para a salvação com o convite davídico para provar, experimentar, saborear a bondade divina. Na verdade, o uso das palavras “se experimentastes” indica que tal experiência é uma condição para crescer na salvação, algo que precede até mesmo o anseio pelo leite da palavra de Deus. Afinal, não se costuma ansiar por algo que não se tenha, de alguma forma e em alguma medida, experimentado antes.

Refletindo nas palavras de Pedro, Samra (2022, pp. 111–112) escreve:

Os crentes já nasceram de novo por meio da palavra viva e eterna de Deus; ou seja, eles já provaram Deus e descobriram que Ele é bom. A intenção de Pedro é mostrar que essa experiência inicial deve levar os crentes a continuar desejando Deus intensamente. [...] Os crentes

experimentaram Deus de forma real e poderosa em sua conversão, e agora Pedro deseja que continuem a experimentar Deus para que possam crescer em sua salvação.

Além das implicações mais óbvias do texto, pode haver também insinuações mais discretas, na própria escolha de palavras. Caulley (2011) aponta o trocadilho feito ao se substituir o adjetivo *chrēstos* (“bom”) pelo nome *christos* (“Cristo”) nas variantes textuais encontradas nos papiros P⁷² e P¹²⁵. Outros intérpretes também têm destacado, nessas e em outras variantes, esse possível jogo de palavras (Jobes, 2022, p. 150). Se a paronomásia⁴⁶ empregada em tais variantes reflete uma intenção implícita do autor da epístola, Pedro estaria então transformando a citação do salmo na confissão cristã primitiva de que “Cristo é [o] Senhor” (Caulley, 2011, pp. 380–381). Dessa forma, retoricamente, estaria afirmando não apenas o senhorio, mas também a divindade de Jesus, haja vista que a palavra *kyrios* é utilizada na LXX em lugar do tetragrama divino (*yhwh*). Em outras palavras, estaria subentendida a ideia de que “Cristo é Yahweh” (ver pp. 95–97 e 139–141). Embora essa seja apenas uma hipótese, não deixa de ser uma informação útil na leitura do texto.

Qualquer que tenha sido a aplicação do Sl 34[33] neste contexto, a mensagem central da citação petrina é que a bondade de Deus, um atributo essencial de Sua pessoa, constitui o ponto de partida do crescimento cristão. Saber por experiência própria que o Senhor é bom é o que motiva o crente a avançar em sua jornada de fé.

Pedras vivas

Chegando-vos a Ele – Pedra viva, por homens rejeitada, mas para Deus eleita e preciosa –, também vós mesmos, como pedras vivas, sois edificados casa espiritual para sacerdócio santo, com o fim de oferecerdes sacrifícios espirituais agradáveis a Deus por intermédio de Jesus Cristo. (1Pe 2:4–5)

Como já foi mencionado, a perícopes de 2:1–10 é a porção mais pródiga em referências ao AT na epístola. Dentro dela, contudo, há um segmento ainda mais específico. O versículo 4 inicia uma série de referências que compõem o que se pode chamar de núcleo identitário da carta. Segundo Richardson (2015, p. 3), “em 1 Pedro 2:4–10, o autor da epístola usa linguagem e temas que se

referem a Israel no AT para definir a identidade de seus leitores”. Como observa Went (2009, p. 49), embora a palavra *ekklēsia* não ocorra em 1 Pedro, “o conceito de igreja como uma reunião de cristãos está claramente presente, e uma série de imagens baseadas na linguagem do AT é usada para descrever tal reunião”. Nesses versículos, Pedro vincula a santidade e a missão da igreja tendo como pano de fundo a missão e os títulos atribuídos por Deus a Israel (Flemming, 2014, p. 54). Há que se destacar também que, teologicamente, essa passagem é de grande relevância, uma vez que sua interpretação afeta uma série de questões doutrinárias, como o sacerdócio dos crentes e a relação entre a igreja e Israel (Sibley, 2016, p. 60).

Em 2:4, o verbo “chegar” (*proserchomai*) pode ser um eco do serviço sacerdotal judaico, uma vez que é usado na LXX com referência aos israelitas chegando-se ao santuário (cf. Êx 12:48; 16:9; Lv 9:7–8; 10:4–5; Köstenberger, Kellum e Quarles, 2022, p. 996). Em seguida, a primeira imagem explicitamente apresentada é a da “pedra” – pedra viva – que metaforiza Cristo e, no plural, também a Sua igreja. Pedro resgata aqui a tradição judaica, e posteriormente cristã, que associa ao Messias e à era escatológica certos textos veterotestamentários referentes à pedra (Carson, 2014, pp. 1254–1255).⁴⁷ O apóstolo emprega para falar de Jesus o conceito de pedra rejeitada e colocada depois em lugar de honra, o qual é claramente uma alusão ao Salmo 118[117]:22, “a pedra que os edificadores rejeitaram veio a ser a cabeça de esquina”. A adjetivação relativa ao valor da pedra – “eleita e preciosa” (*eklekton entimon*) –, por sua vez, deriva da passagem correlata de Is 28:16, conforme o texto da LXX – “Eis que lançarei para os fundamentos de Sião uma pedra cara, eleita [*eklekton*], angular, preciosa [*entimon*], nos fundamentos dela; e o que crer nela de modo nenhum será envergonhado”. Ambas as passagens são citadas nos versículos seguintes.⁴⁸

No primeiro dos trechos aludidos – um hino de ação de graças e de caráter nacional – não se explicita o que a pedra rejeitada simboliza, mas o salmista parece se referir à rejeição de Israel pelos povos circunvizinhos (Carro, Poe e Zorzoli, 1997, p. 370).⁴⁹ O texto de Isaías, por sua vez, está inserido numa seção em que Yahweh repreende as autoridades de Jerusalém por buscarem socorro e proteção no Egito contra os assírios, mas também aí não fica claro o que ou quem seja a referida pedra.

A imagem da pedra rejeitada possivelmente tenha como pano de fundo o contexto em que se rejeitavam certas pedras durante o processo de construção por não parecerem adequadas para uso no edifício. Algumas dessas pedras recusadas eram provavelmente redescobertas mais tarde como as melhores para atender a determinadas finalidades, sendo então usadas para concluir a estrutura. A ideia é de que a pedra inicialmente considerada inapropriada foi, por fim, tida por digna de ocupar lugar de destaque. É possível que esse quadro seja uma reminiscência da construção do templo de Jerusalém. A metáfora pode fazer referência “a uma pedra de grandes proporções que se colocava nos fundamentos [de um] edifício para sustentar e unir os ângulos que conformavam as diversas faces da fachada”. Outros especialistas “entendem que essa pedra angular é aquela que era colocada nos arcos, especialmente no arco principal, para dar coesão e finalização ao edifício” (Sosa, 2002, p. 209); contudo, o contexto e a linguagem das passagens que trazem a simbologia da pedra parecem favorecer a primeira opção. Afinal, à luz de 2:8, “é difícil imaginar alguém tropeçando numa pedra de arco” (Carson, 2014, p. 1256).

No contexto do Salmo 118[117]:22, tal metáfora possivelmente ilustre a condição de Israel, que foi rejeitado pelas nações gentílicas mas, ao fim, foi posto por Deus em posição honrosa.⁵⁰ Já no contexto de Is 28:16, é provável que a pedra de valor assentada em Sião seja primariamente uma referência ao próprio Deus, uma vez que “a metáfora de Deus como uma Rocha ou Pedra ocorre frequentemente no AT, especialmente no contexto da salvação (cf. Gn 49:24; Dt 32:4, 15, 18; Sl 18:2, 31, 46; [...] Is 17:10; 51:1)” (Wiklander, 2020, p. 869). Diferentemente da falsa segurança que os líderes de Judá procuravam em alianças espúrias, Yahweh era o verdadeiro refúgio em que Seu povo deveria buscar ajuda.

Mesmo em sua aplicação primária, tanto a passagem dos Salmos quanto a de Isaías apresentam contornos messiânicos, o que fez com que a imagem da pedra rejeitada pelos homens mas escolhida por Deus se tornasse proverbial e viesse a ser associada, na tradição bíblica, ao Messias, ensejando as aplicações feitas posteriormente por Jesus e os discípulos (cf. Sl 118:22; Is 8:14-15; 28:16; Dn 2:34, 45; Zc 3:9; 4:7; Mt 21:42; At 4:11). Na verdade, como lembra Carson (2014, p. 1254), “algumas vertentes do judaísmo do Segundo Templo já haviam identificado a pedra das passagens do AT como o Messias. Tudo que os escritores do NT tinham de fazer era identificar Jesus como o Messias”.

É exatamente esse sentido messiânico que Pedro dá aos textos aqui aludidos e citados mais adiante ao aplicá-los a Jesus Cristo. Segundo ele, é chegando-se à Pedra viva que os fiéis se tornam, eles mesmos, por sua vez, outras pedras vivas, utilizadas por Deus na edificação de uma “casa espiritual” (*oikos pneumatikos*) (1Pe 2:5).⁵¹ Embora a alusão aqui possa ser tanto ao templo israelita quanto à “casa de Israel” (Keener, 2017, p. 812), a menção anterior a pedras e a subsequente a sacerdócio e sacrifícios tornam inequívoca a referência ao antigo templo; a metáfora, portanto, é arquetetônica (Dubis, 2010, p. 48).⁵²

Ao mesmo tempo que são as pedras que compõem o santuário da nova aliança, o templo místico da era cristã, os fiéis são, eles próprios, os sacerdotes que ministram “sacrifícios espirituais” nesse recinto sagrado.⁵³ É possível entrever na expressão “sacerdócio santo” (1Pe 2:5) uma alusão a Êx 19:6,⁵⁴ em que Deus diz que o povo de Israel Lhe seria “reino de sacerdotes e nação santa”, bem como uma ligação com Is 61:6, passagem em que, anunciando boas-novas de redenção a Israel, Deus declara: “Vós sereis chamados sacerdotes de Yahweh, e vos chamarão ministros do nosso Deus.”

O caráter simbólico das imagens empregadas por Pedro fica evidente pela repetição do adjetivo “espiritual” (*pneumatikos*) em “casa espiritual” e “sacrifícios espirituais”. O apóstolo obviamente não pretende que seus leitores se considerem um templo físico, tampouco que ofereçam sacrifícios de animais, como faziam os sacerdotes do AT. Nessa mescla de imagens veterotestamentárias, o que o autor da epístola faz é elevar a igreja cristã à condição simultânea de locus e ministradora da adoração, oferecida, na dispensação neotestamentária, não com sangue animal, mas “por intermédio de Jesus Cristo” (1Pe 2:5).⁵⁵ Nas palavras de Botner (2020, p. 421), “a metáfora do templo em 2:5 [...] emerge como um componente subsidiário dos objetivos retóricos do escritor: ela apoia o chamado à santidade, lembrando à comunidade [...] seu acesso à presença divina”. Com efeito, a aplicação da imagem do templo e do sacerdócio israelita, com seus sacrifícios, à igreja cristã indica que o acesso ao santuário celestial está agora franqueado a todos os fiéis, independentemente de pertencerem ou não à casta sacerdotal.

Ao contrário do sacerdócio do AT, no qual só os que nasciam em determinada tribo podiam ser sacerdotes, todos os que nasceram de

novo na família de Deus, vale dizer, todos os crentes, são sacerdotes que têm o privilégio e a responsabilidade de oferecer sacrifícios espirituais a Deus (Radmacher, Allen e House, 2003, p. 1650).

Agora todos, igualmente, têm pleno acesso a Deus, pois se encerrou o tempo do sacerdócio centralizado, em que somente os investidos de autoridade religiosa atuavam como agentes de libertação (Nogueira, 1993, p. 29). Esse é, efetivamente, o fundamento bíblico para o conceito de sacerdócio universal dos crentes (cf. 1Pe 2:5, 9; Ap 5:10; Ef 2:18; Rm 12:1-2; Hb 13:15-16).⁵⁶ Fazendo uso desse imenso privilégio, a igreja tem a responsabilidade correspondente de permitir que Deus a use em Sua obra e de agir de forma que sua vida seja um sacrifício aceitável a Ele.

Pedra rejeitada, Pedra exaltada

Pois está nas Escrituras: “Eis que coloco em Sião uma pedra angular, eleita e preciosa, e quem nela crê de modo nenhum será envergonhado.” A vós, pois, os que credes, ela é preciosidade, mas, para os descrentes, “a pedra que os construtores rejeitaram, esta se tornou cabeça de esquina”, e: “pedra de tropeço e rocha de ofensa”. Eles tropeçam na Palavra, sendo desobedientes, para o que também foram postos. (1Pe 2:6-8)

Em 2:6-7, curiosamente, Pedro faz citações diretas dos mesmos textos aos quais aludiu pouco antes, no versículo 4, porém de forma invertida – primeiro cita Is 28:16 (na verdade, uma adaptação abreviada do texto da LXX⁵⁷) e, depois, o Sl 118[117]:22.⁵⁸ Tais citações são feitas com o propósito de reforçar e fundamentar nas Escrituras o que o apóstolo acabou de mencionar. O uso da conjunção grega *dioti* (“porque”) confirma essa ideia. (Sobre o contexto do Sl 118[117]:22 e de Is 28:16, ver pp. 91-95).

No versículo 7, antes de introduzir a citação do Sl 118[117]:22, o apóstolo diz: *hymín oun hē timē*. Boa parte dos tradutores tem entendido que o substantivo *timē* (“honra”, “estima”, “valor”) retoma o adjetivo *entimos* (“tido em honra”, “precioso”; Strong, 2002b) da citação isaiânica do versículo anterior. Seguindo essa interpretação, versões como as edições da Almeida, a Nova Versão Internacional e a Bíblia de Jerusalém traduzem a oração com o sentido de que, para os crentes, a pedra referida na passagem de Isaías é preciosa.⁵⁹

Em seguida, contrasta-se a condição dos crentes com a dos descrentes, para os quais Jesus Cristo é, na citação do salmo, “a pedra que os construtores rejeitaram”, mas que “se tornou cabeça de esquina”.⁶⁰ No versículo 8, Pedro complementa essa composição de passagens bíblicas sobre a Pedra com um trecho curto de Is 8:14: “pedra de tropeço e rocha de ofensa” (*lithos proskommatos kai petra skandalou*). Com tal citação, segundo Carson (2014, p. 1258), “1 Pedro 2 torna-se a passagem do NT com o maior número de citações sobre a ‘Pedra’ num único bloco”.

No texto hebraico, o versículo completo em Isaías diz que Yahweh “será *pedra de tropeço e rocha de ofensa* [*uleeven negef uletsur mikhshol*] às duas casas de Israel; será armadilha e laço aos moradores de Jerusalém”. A versão da LXX é um pouco diferente e, em essência, diz que, se o povo de Deus confiasse nEle, não precisaria defrontá-Lo “como uma *pedra de tropeço* [*lithou proskommati*] ou uma *rocha que cai* [*petras ptōmati*]”. A citação de Pedro modifica ligeiramente a sintaxe e o vocabulário da LXX, aproximando-se mais do texto hebraico. No contexto da passagem, Deus adverte Isaías a não andar no caminho que Seu povo vinha trilhando (cf. Is 8:11). Isso implicava não seguir a maioria apoiando a aliança entre Judá e Assíria contra a coalizão da Síria com Israel (Reino do Norte), que ameaçava Judá (Wiersbe, 2006b, p. 21).⁶¹ Deus desejava que Seu povo confiasse nEle, e não em alianças humanas (note-se a semelhança com o contexto de Is 28:16; ver pp. 91–95). Nesse cenário, enquanto para os fiéis o Senhor prometeu ser um santuário ou abrigo, para os infiéis seria um obstáculo que os levaria a cair e se despedaçar (cf. Is 8:14). Tanto o Reino do Norte quanto o Reino do Sul seriam julgados e severamente punidos se continuassem a tropeçar, deixando de confiar em Yahweh e ofendendo-O dessa maneira. Na aplicação que Pedro faz do texto isaianico, o resultado seria exatamente o mesmo para aqueles que, contrariando os desígnios e a palavra de Deus, fossem incrédulos e rejeitassem a Jesus Cristo.

Essa aplicação cristológica – que estava em harmonia com a tradição judaica (ver pp. 91–95) – foi feita também por Jesus, que empregou a temática e a linguagem de Is 8:14–15 para indicar as consequências da rejeição a Ele (cf. Mt 21:44; Lc 20:18). É interessante observar que tanto nos Evangelhos quanto em 1 Pedro é feita a mesma combinação do Sl 118[117]:22 com Is 8:14–15.⁶² Isso poderia ser atribuído ao uso de *testimonia* (ver pp. 30–31), mas também pode refletir uma tradição

judaico-cristã bem estabelecida ou significar simplesmente que Pedro reproduziu em sua exposição a mesma sequência de textos que ouviu de seu Mestre.⁶³

Aplicar a Jesus passagens do AT que, em seu contexto original, se referiam a Yahweh não é algo incomum no NT (Schreiner, 2003, p. 173).⁶⁴ Como visto no capítulo 1, esse tipo de emprego do texto veterotestamentário deve ser analisado tendo em vista o contexto canônico das Escrituras e a cosmovisão dos autores neotestamentários, que entendiam a revelação do evangelho como uma continuação e uma expansão orgânica da mensagem do AT. Além disso, não é de estranhar que se apliquem tais passagens a Cristo, tendo em conta Suas próprias declarações a respeito de Sua divindade e Sua união com o Pai (Jo 5:18; 10:30, 38; 14:9), além dos textos que indicam a função de Cristo como agente e mediador do Pai (Jo 1:1-3; 14:6; Cl 1:16-17; 1Tm 2:5).

Na sequência de sua argumentação, Pedro acrescenta que os descrentes “tropeçam na Palavra, sendo desobedientes” (1Pe 2:8). Novamente a palavra de Deus volta ao foco do apóstolo, tendo em conta que é por tropeçarem nela e a ela desobedecerem que os infiéis cumprem a profecia entendida como preditiva da rejeição do Messias. Pode-se dizer que:

Primeira Pedro 2:7-8 fornece a contrapartida negativa do versículo 6. Em 2:6, Pedro reitera a honra e a esperança em Cristo como a pedra angular para aqueles que creem. Os versículos 7-8 falam do efeito da pedra angular sobre os incrédulos; isto é, eles tropeçam e são envergonhados. [...] A esperança [aos leitores-ouvintes de 1 Pedro] vem pelos efeitos da pedra angular sobre os descrentes – que, neste caso, podem ser os responsáveis pelo sofrimento da audiência [do apóstolo] (Langford, 2013, p. 106).

Além disso, em 2:8, nota-se outra vez a identificação entre Deus e Sua palavra (ver pp. 84-89). A mesma pedra que, no AT, simbolizava Yahweh e, em seu contexto mais amplo, simbolizava a Cristo, simboliza também a Palavra, a mensagem do evangelho desprezada pelos ímpios. A ideia aqui é clara: aquele que, por incredulidade, recusa as boas-novas da salvação está recusando o próprio Salvador e a salvação que Ele oferece.

Os atributos e a missão da igreja

Vós, porém, sois raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido, a fim de que anuncieis as virtudes dAquele que, da escuridão, vos chamou para Sua maravilhosa luz [...] (1Pe 2:9)

Após apresentar o trágico quadro de rejeição da Pedra viva por parte daqueles que desobedecem à Palavra, e a consequente ruína destes, Pedro introduz, em 2:9, a conjunção adversativa grega *de* (“porém”) acompanhada de uma declaração que ressalta, de forma ainda mais contundente, o contraste entre fiéis e infiéis. Essa afirmação pode ser considerada o texto áureo da eclesiologia petrina. Nesse versículo e no seguinte, ambos crivados de imagens e alusões veterotestamentárias, o apóstolo sintetiza seu conceito de igreja como povo escolhido de Deus. Nas palavras de McKnight (1996, p. 109), “não há passagem no NT que associe mais explicitamente os termos do AT para Israel com a igreja do NT do que esta”.

É importante notar também os paralelos com o versículo 5 do mesmo capítulo. Enquanto nesse texto o sacerdócio é santo, no versículo 9 ele é também real, sendo a santidade e a realeza duas características distintivas desse povo sacerdotal, conforme se verá a seguir nos textos aludidos do AT. Tanto no versículo 5 quanto no 9, há a ideia de propósito. Na primeira passagem, o objetivo do sacerdócio cristão é oferecer sacrifícios espirituais agradáveis a Deus, enquanto na segunda os crentes são chamados a proclamar as virtudes do Senhor. Tal paralelismo pode ser indicativo de que os sacrifícios espirituais referidos no versículo 5 tenham que ver também com o querigma, isto é, com a proclamação da mensagem divina de salvação.

No que se refere às relações com o AT, como Dubis (2010, pp. 55–56) bem observa, 1Pe 2:9 “representa uma fusão quiástica de textos de Isaías 43:20–21 e Êxodo 19:6”. (Isso, obviamente, além da provável alusão a Is 61:6, texto já aludido em 2:5. Ver pp. 91–95). Dos quatro títulos veterotestamentários aplicados à igreja nesse versículo – “raça eleita, sacerdócio real, nação santa [e] povo adquirido” –, o primeiro e o último são adaptações da passagem isaianica, enquanto o segundo e o terceiro são citações exatas do texto exodal (ambas as passagens refletem a LXX).

A expressão “raça eleita” (*genos eklekton*) deriva de “a Minha raça eleita” (*to genos mou to eklekton*) de Is 43:20 (TM: *ammi vehiri*); “sacerdócio

real” (*basileion hierateuma*) ocorre exatamente nessa forma em Êx 19:6 (TM: *mamlekheth kohanim*), assim como “nação santa” (*ethnos hagian*; TM: *goy qadosh*); e “povo adquirido” (*laos eis peripoiēsín*) se baseia em “Meu povo, a quem tenho possuído” (*laon mou hon periepoiēsamēn*)⁶⁵, de Is 43:21a (TM: *am-zu yatsarti li*). Esse último título reflete também a expressão *laos periousios* (“povo peculiar”) que ocorre em Êx 19:5 (TM: *segullah* – “propriedade particular”).⁶⁶

Horrell (2021, p. 54) chama a atenção para a ênfase dada em 1Pe 2:9 à identificação da igreja como um *povo*, combinando-se em um único versículo três vocábulos que transmitem essa ideia: *genos*, *ethnos* e *laos*. Nessa linha, Krentz (2008, p. 48) dá a entender que a atribuição de títulos veterotestamentários por Pedro aos cristãos fazia parte de uma estratégia para criar a identidade daquele grupo.

A esses títulos identitários segue-se a cláusula de propósito “a fim de que anuncieis as virtudes” (*hopōs tas aretas exangeilēte*), que adapta o fraseado de Is 43:21b (LXX): “as Minhas virtudes contar/descrever” (*tas aretas mou diēgeisthai*; TM: *tehillathi yesapperu*). Na adaptação petrina do texto isaianico, o verbo *diēgeomai* – “explicar”, “contar”, “relatar detalhadamente”, “descrever” (Strong, 2002b) – foi substituído pelo verbo *exangellō* – “anunciar”, “proclamar”; “declarar amplamente”, “divulgar”, “publicar”; “fazer conhecido pelo louvor ou proclamação”, “celebrar” (Strong, 2002b). Embora Seland (2009, p. 584) entenda que a razão da troca seja simplesmente o fato de ambos os verbos serem sinônimos, a substituição efetuada pelo apóstolo parece atender ao seu propósito eclesiológico e missiológico, tendo em vista que *exangellō* carrega um sentido mais proclamatório, querigmático.

Além das citações explicitamente presentes em 1Pe 2:9, percebem-se na composição e teologia desse versículo alusões a outras passagens da Escritura, ou o eco delas, o que inclui também o contexto mais amplo dos trechos claramente citados, ou seja, o contexto de Êx 19:6 e Is 43:20-21.

No capítulo 19 de Êxodo, Deus formaliza a vocação coletiva de Israel como povo santo e ordena sua consagração e preparação para a teofania do Sinai e a entrega dos Dez Mandamentos, que se testemunharia nas cenas subsequentes. Portanto, a alusão petrina a esse texto é extremamente significativa na medida em que traça um claro paralelo entre o chamado de Israel e o da igreja. Gupta (2009, p. 73) pontua que, “baseando-se fortemente em Êxodo 19:5-6, em que a identidade de Israel é firmemente estabelecida após o êxodo, Pedro

transfere várias imagens-chave do povo judeu para os crentes como um todo”. Assim como o antigo Israel, a igreja cristã constitui, como já mencionado, um “sacerdócio real” ou “reino de sacerdotes”, como diz o texto hebraico, e, ao mesmo tempo, uma “nação santa” (Êx 19:6). É também “propriedade particular” de Deus, tendo sido escolhida “dentre todos os povos” (Êx 19:5).⁶⁷ Samra (2022, p. 117) analisa que, em 2:9,

Pedro se refere ao acontecimento mais importante da história de Israel como nação, sua experiência no monte Sinai, em que Deus fez Sua aliança com os israelitas. [...] Deus queria criar por meio de Israel uma comunidade de pessoas que cressem nEle, sem igual entre todas as nações e capaz de ministrar a elas a graça e a verdade de Deus. É o que está acontecendo no presente, não por meio do Israel étnico, mas por meio da comunidade de crentes em Jesus.

Entretanto, não é somente em virtude dos títulos atribuídos a Israel que 1 Pedro alude à tradição exodal. Segundo Jacobini (2020, p. 81), “o apelo fundamental de Pedro ao êxodo israelita se justifica em razão de ser este o grande paradigma da Bíblia, o elemento em torno do qual toda a história bíblica acontece”. Essa ideia se confirma pela percepção de que, em toda a epístola, a vida cristã adquire o feitiço de uma narrativa peregrinal, em que o cristão é retirado da escavidão do pecado e, após jornadas pelo mundo, é conduzido à Canaã celestial.⁶⁸

O conceito de eleição ou escolha divina, que torna o povo propriedade exclusiva de Deus, ocorre também em outras passagens do AT, possivelmente aludidas ou ecoadas por Pedro. Em Deuteronômio 4, por exemplo, ao proibir que Israel incorresse no pecado da idolatria, uma das razões apresentadas para não se adorar ídolos foi a de que os israelitas pertenciam a Yahweh. No versículo 20 desse capítulo é dito: “Yahweh vos tomou e vos fez sair da fornalha de ferro do Egito, para que Lhe sejais um *povo de herança* [LXX: *laon enklêron*; TM: *am nahalah*], como hoje se vê.” É notável o fato de que, ao pronunciar tal proibição e afirmação, Moisés o faça com base na lembrança de fatos ocorridos por ocasião da teofania do Sinai (cf. Dt 4:10–18), oportunidade em que, como já visto, Deus oficializa o chamado de Israel como povo e sacerdócio escolhidos.

Por semelhante modo, em Dt 7:6, encontram-se juntas as noções de eleição, santidade e propriedade divina. Ordenando o extermínio dos povos pagãos habitantes de Canaã e proibindo a miscigenação dos israelitas com aquelas nações, Moisés explica ou justifica essas solicitações com base no referido trinômio eleição-santidade-propriedade: “Porque és *povo santo* [LXX: *laos hagios*; TM: *am qadosh*] a Yahweh, teu Deus; Yahweh, teu Deus, *te escolheu* [LXX: *se proeilato*; TM: *bekha bahar*], para que Lhe fosses um *povo que é propriedade particular* [LXX: *laon periousion*; TM: *am segullah*] dentre todos os povos que existem sobre a Terra.” As mesmas palavras são repetidas em Dt 14:2, no intuito de desestimular os israelitas de se mutilarem em razão do luto, o que era comum entre os povos pagãos. Semelhantemente, Dt 10:15 reforça a ideia de que Israel foi escolhido “dentre todas as nações”.

Observa-se, pois, que a lembrança de serem os israelitas um povo escolhido, santo e de propriedade divina lhes era geralmente trazida à memória quando se fazia necessário inibir um comportamento pagão. A explicação mais provável para isso é que o reforço constante de seu senso de identidade como um povo especial, por haver sido especialmente favorecido por Yahweh, tenderia a afastá-los das práticas comuns e profanas das culturas ao seu redor. Essa parece ter sido também a intenção de Pedro ao trazer à memória de seus leitores-ouvintes sua identidade como povo escolhido. Ter ciência de sua condição peculiar como povo santo e escolhido seria para eles uma salvaguarda contra o comportamento imoral dos não cristãos, no meio dos quais precisavam viver (cf. 1Pe 2:11–12).

Fora do Pentateuco, a ideia de povo peculiar ocorre também em Ml 3:17, texto em que é dito: “Eles Me serão propriedade particular, no dia em que Eu agir, diz Yahweh dos Exércitos”. Na expressão “propriedade particular” (LXX: *peripoïësin*; TM: *segullah*), a LXX emprega o mesmo substantivo utilizado por Pedro. Nessa passagem, o termo ocorre num contexto escatológico, determinado pelas palavras “no dia em que Eu agir” e pelo tema da seção na qual se insere o texto (cf. Ml 3:13–4:6 [3:13–24]). O pronome “eles” aqui se refere aos fiéis, “os que temem a Yahweh e [...] se lembram do Seu nome” (Ml 3:16). O versículo 18 – “Então vereis novamente a diferença entre o justo e o ímpio, entre o que serve a Deus e o que não O serve” – conclui indicando o que parece ser uma das razões para a declaração divina prévia de que os fiéis seriam Seu particular tesouro: estabelecer a diferença entre os justos

e os ímpios. Isso coincide com o contraste entre crentes e descrentes, obedientes e desobedientes à Palavra, apresentado por Pedro em 2:7–8.

No que diz respeito à ideia de sacerdócio coletivo, outra fonte veterotestamentária para 1Pe 2:9, além dos textos de Êx 19:6 e 23:22 (LXX), mencionados anteriormente, é Is 61:6, que, como já se viu, serve de fonte também para 1Pe 2:5. Nas expressões “sacerdotes de Yahweh” e “ministros do nosso Deus” aplicadas, não à classe levítica, mas ao povo de Israel como um todo, tem-se já bastante desenvolvido, de modo ainda mais categórico que no livro de Êxodo, o embrião do conceito neotestamentário de sacerdócio de todos os crentes. “Isaías prediz o ministério de todo o povo de Deus, como um ‘reino de sacerdotes’, na grande tarefa de levar aos gentios o conhecimento do verdadeiro Deus” (Nichol, 2013, p. 339).

Com relação ao contexto de Is 43:20–21 – passagem da qual, como visto há pouco, Pedro extrai principalmente os títulos aplicados por ele à eleição e missão da igreja –, Deus conclui um anúncio de derrota da Babilônia e de libertação de Seu povo dizendo: “Porei águas no deserto e rios no ermo, para dar de beber ao Meu povo, ao Meu eleito, ao povo que formei para Mim, para anunciar o Meu louvor.” Segundo Jacobini (2020, pp. 84–85), esse capítulo de Isaías tem como pano de fundo as narrativas do êxodo e da aliança do Sinai.

Pedro parece contemplar o cenário da aliança em conexão com os anúncios de Isaías a respeito de um novo êxodo, que aconteceria com uma nova vinda do Senhor para reunir um novo Israel, uma vez que o antigo Israel estava disperso pela Terra. Dessa forma, Pedro estabelece as bases da sua argumentação para conclamar os cristãos de todo o mundo a viver os propósitos de Deus e cumprir a missão evangélica (Jacobini, 2020, p. 80).

Como pontuado nessa citação, a profecia de Isaías fala de um “novo êxodo”, do qual participarão não somente Judá e Israel, mas pessoas de todas as nações que virão a compor o povo escolhido. Esse novo êxodo que se expande para abarcar pessoas de origens diversas sob o título de povo eleito parece estar latente em 1 Pedro. Pode-se, então, dizer que Is 43 ecoa e amplia Êx 19 enquanto 1Pe 2:9–10, por sua vez, faz o mesmo com ambos os textos precedentes,

aplicando-os à realidade dos discípulos de Jesus sob a perspectiva de sua identidade e missão (Jacobini, 2020, p. 85).

Na passagem isaiana referida acima, a ideia de eleição e propriedade divinas em relação ao povo santo converge para um propósito definido: declarar o louvor de Yahweh, a mesma finalidade querigmática da eleição da igreja em 1Pe 2:9. A linguagem proclamatória empregada pelo apóstolo assemelha-se também à de Is 42:12: “Deem glória a Yahweh e *anunciem* [LXX: *anangelousin*; TM: *yaggidu*] nas terras do mar o Seu louvor [LXX: *tas aretas autou*; TM: *tehillatho*].”

O hino de louvor do qual faz parte esse versículo é um cântico de exaltação a Deus pela salvação que Ele oferece ao Seu povo. Esse hino está vinculado ao contexto de redenção do qual também faz parte o primeiro “cântico do Servo” no livro de Isaías (42:1–4), frequentemente aplicado ao Messias (cf. Mt 12:17–21). Isso significa que o convite para anunciar a glória de Yahweh se relaciona diretamente com a salvação oferecida por Ele. Dessa forma, infere-se que o anúncio das virtudes do Senhor indicado por Pedro está necessariamente ligado à salvação franqueada aos fiéis. Isso se confirma pelo emprego da metáfora de luz (*phōs*, no grego) e escuridão/trevas (*skotos*), que ilustra a transição do domínio do mal para o reino de Deus (cf. Cl 1:13).⁶⁹

Essa figura e seu vocabulário, representando o mesmo movimento, estão presentes também em Is 9:2[1]: “O povo que andava em *trevas* [LXX: *skotos*; TM: *hoshekh*] viu grande *luz* [LXX: *phōs*; TM: *or*], e sobre os que habitavam na região da sombra da morte resplandeceu a luz.” No contexto dessa passagem, é sob o aparecimento do “Príncipe da Paz” (Is 9:6) que a luz maravilhosa de Deus substitui as trevas. Parece ser justamente a esse quadro messiânico e salvífico que Pedro alude ao mencionar a obra redentora dAquele cujas virtudes a igreja é chamada a proclamar.

De não-povo a povo de Deus

[...] vós, que outrora éreis não-povo, mas que agora sois povo de Deus, que não tínheis recebido misericórdia, mas agora recebestes misericórdia. (1Pe 2:10)

Esse versículo soa como um reforço ou confirmação do anterior. Para ratificar o que disse antes, mais especificamente sobre a mudança de *status* de seus leitores-ouvintes, do domínio das trevas para a maravilhosa luz divina, Pedro contrasta o passado e o presente deles: o passado como “não-povo” (*ou*

laos)⁷⁰ e o presente como “povo de Deus” (*laos theou*);⁷¹ o passado sem misericórdia (*ouk ēlēēmenoi*)⁷² e o presente com misericórdia (*eleēthentes*).⁷³

Esse jogo de palavras e ideias é familiar à linguagem de Oseias. Referindo-se à filha de seu casamento paradigmático com a meretriz chamada Gômer – matrimônio que, juntamente com os filhos, representava a relação entre Deus e Israel –, o Senhor ordena que o profeta lhe ponha o nome de “Desfavorecida” (LXX: *ouk-ēlēēmenē*; TM: *lo ruhamah*), pois, diz Ele, “não mais tornarei a ter piedade da casa de Israel, para lhe perdoar” (Os 1:6). Por sua conduta pecaminosa, Israel havia perdido a condição de nação favorecida, deixando assim de usufruir do favor ou misericórdia de Deus. Posteriormente, por circunstância do nascimento do terceiro filho de Oseias, Yahweh confirma a rejeição do povo impenitente, determinando ao profeta: “Dá-lhe o nome de *Não-Meu-Povo* [LXX: *ou-laos-mou*; TM: *lo ammi*], porque vós não sois *Meu povo* [LXX: *ou laos mou*; TM: *attem lo ammi*], tampouco Eu serei vosso Deus” (Os 1:9).

Por fim, porém, a graça e o amor divinos prevalecem sobre a infidelidade de Israel e, como numa segunda chance à esposa infiel, Deus anuncia o reenlace do relacionamento rompido entre Ele e Seu povo: “E sucederá que, no lugar onde se lhes dizia: ‘Vós não sois *Meu povo*’, se lhes dirá: ‘Sois filhos do Deus vivo.’ [...] Dizei ao vosso irmão: ‘*Meu-Povo*’, e à vossa irmã: ‘*Favorecida*’ [LXX: *ēlēēmenē*; TM: *ruhamah*]” (Os 1:10–2:1[3]). Declarando Seu amor redentor, Ele promete: “Semearei [Israel] para Mim na Terra e terei compaixão da Desfavorecida; e direi ao Não-Meu-Povo: ‘Tu és o *Meu povo*!’ E ele dirá: ‘Tu és o meu Deus!’” (Os 2:23[25]).

Essa é a fonte veterotestamentária de 1Pe 2:10, passagem em que os leitores da epístola, antes destituídos do favor divino, agora o alcançam, e em que são chamados povo de Deus aqueles que não fruía esse privilégio. A alusão ao livro de Oseias conclui a perícopa de 2:1–10 com um toque de beleza literária, pois, ao trazer à tona, em tom poético, o contexto da relação amorosa entre Deus e Israel, apresenta de maneira implícita a graça e o amor divinos, os quais, afinal, constituem o grande motivo pelo qual a igreja é escolhida como povo santo e é consagrada da sacerdócio do Senhor. Sobre esse contexto, Jobs (2022, p. 178) pondera:

Em Oseias 2, o Senhor fala de um tempo em que Seu sacerdócio real e Sua nação santa seriam restaurados depois de Seu povo ter fracassado

notoriamente em guardar a aliança com Ele, a qual os constituiria como sacerdócio real e nação santa. [...] A declaração final de Pedro a respeito da identidade de seus leitores cristãos implica que a conversão deles a Cristo é o cumprimento dessa prometida restauração. Espantosamente, o amor e a misericórdia de Deus não se limitavam ao povo de Israel e Judá. A raça escolhida de Deus não se limitava mais aos descendentes de Abraão, Isaque e Jacó. [...] A reunião do sacerdócio real e da nação santa [...] consistiria nos renascidos como filhos não de Abraão, mas do próprio Deus Pai por intermédio da ressurreição de Jesus Cristo.

É provável que nesse versículo haja, sim, uma referência à condição dos cristãos gentios antes de sua conversão, sobretudo se considerarmos a interpretação paulina do texto de Oseias (cf. Rm 9:24–26). Contudo, tendo em vista o caráter geral da epístola e da perícope, que abrange os crentes como um todo, parece temerário limitar a aplicação da profecia somente aos cristãos de origem pagã. É preciso lembrar também que essa alternância de *status* (ser, não ser e ser novamente povo de Deus) foi experimentada pela própria nação de Israel, e não pelos pagãos. De modo que se alguém se baseia em 1Pe 2:10 para inferir que a audiência de Pedro era composta essencialmente de crentes sem histórico judaico, desliza num detalhe sutil, pois é perfeitamente possível que, mesmo sendo judeus, os receptores da carta petrina houvessem experimentado um período de “não-povo” e “sem misericórdia” antes de aceitar o novo nascimento em Jesus Cristo. Mesmo admitindo-se uma audiência mista, composta por cristãos de origem judaica e gentílica, faz todo o sentido entender num nível mais pessoal e existencial a aplicação dos textos de Oseias. Em outras palavras, todo aquele que se converteu a Cristo pode dividir sua vida em um antes e um depois – um período em que não era povo, e outro em que passou a sê-lo e desfrutar todas as bênçãos do favor divino. Nas palavras de Horton (1995, p. 31),

Pedro toma uma passagem originalmente dirigida aos judeus, mas que agora se aplica a toda a igreja – judeus e gentios (Os 1:10; 2:23). [...] Nós que éramos não-povo, agora somos povo de Deus. Nós que nada sabíamos das misericórdias de Deus, agora as gozamos por completo.

Como menciona A. N. Lopes (2019, p. 100), ao interpretar a profecia de Oseias como abarcando não somente os judeus, mas também os gentios dentro do povo de Deus, “Pedro continua a tratar a igreja de Cristo como a continuação legítima de Israel, sendo assim o Seu povo exclusivo”. Dessa forma, judeus e gentios são aceitos pelo Senhor e transformados em uma comunidade escatológica por intermédio de Jesus Cristo. Nisso consiste a mensagem cristã a ser proclamada (cf. 1Pe 2:9; Steuernagel, 2016, p. 201).

Depois de, nesta primeira seção da epístola, Pedro ter estabelecido firmemente a identidade da igreja, a partir de referências consistentes ao AT, o caminho está preparado para que, nos versículos seguintes, o apóstolo amplie as noções apresentadas até aqui e confronte seus leitores de forma mais incisiva com as responsabilidades que decorrem de eles serem o povo escolhido de Deus.

CONCLUSÕES PARCIAIS

Neste capítulo, além dos prolegômenos (questões relativas à autoria, data, destinatários, circunstâncias, gênero e estrutura da epístola), foram analisadas as principais alusões intrabíblicas encontradas na primeira seção de 1 Pedro (1:1–2:10), a mais importante e que contém, como se pôde constatar, a maior concentração de referências ao AT. Foi possível observar que o autor da epístola recorre repetidamente às Escrituras judaicas para embasar, entre outros assuntos, temas fundamentais no que se refere à identidade da igreja, como sua eleição como o Israel de Deus e sua condição como forasteiros no mundo, herdeiros da salvação, templo e sacerdócio do Senhor, povo redimido, separado e santo e filhos do Pai celestial, por cuja palavra foram regenerados. A missão da igreja, que consiste basicamente em anunciar as maravilhas de Deus na redenção dos crentes, recebe destaque especial nesse primeiro bloco. No próximo capítulo, serão analisados os vínculos mais significativos com o AT presentes na segunda e terceira seções da carta.

Notas

- ¹ As principais objeções levantadas contra a autoria petrina se resumem, basicamente, em questionar o grego rebuscado da carta, a semelhança com as epístolas paulinas, a aparente

falta de evidência de contato pessoal do autor com Jesus e o fato de que as perseguições generalizadas que supostamente teriam motivado a elaboração da epístola tiveram lugar somente após a morte do apóstolo. Muitos eruditos não consideram essas objeções conclusivas e as têm respondido com diferentes argumentos. Em essência, tem-se explicado a linguagem elaborada da carta mediante a possibilidade de que Silvano (Silas), ou outra pessoa, haja sido o amanuense de Pedro ou seu revisor (cf. 1Pe 5:12). Outra possibilidade seria a de que Pedro tenha tido o auxílio de colaboradores ou secretários, os quais teriam redigido o texto em seu nome a pedido do próprio apóstolo (Perondi, 2023, p. 12). Ademais, “estudos recentes mostram que 1 Pedro certamente não está além das habilidades de alguém escrevendo em uma segunda língua e que o livro exibe influência semítica”, isso sem se considerar a profunda influência helenística na Palestina, o que teria permitido muito bem que alguém como Pedro estivesse familiarizado com a língua grega (Köstenberger, Kellum e Quarles, 2022, pp. 982–983). A possibilidade de que Silvano tenha sido amanuense de Pedro – havendo prestado auxílio também a Paulo (1Ts 1:1; 2Ts 1:1; 2Co 1:19) –, somada ao amplo alcance da pregação paulina e de um núcleo comum da mensagem evangélica primitiva, responderia à segunda objeção. Igualmente, a semelhança linguística e literária entre 1 Pedro e os discursos de Pedro no livro de Atos (cf. 1Pe 1:20–21; 3:21; At 2:23, 32–35, 38), bem como certos trechos da carta (cf. 1Pe 1:8; 2:21–24; 5:1–2), além de vários ecos dos Evangelhos, sugerem um conhecimento pessoal de Jesus por parte do autor. Por fim, não haveria na carta nenhum indício determinante que vinculasse seu contexto histórico às grandes perseguições oficiais deflagradas pelo Império Romano. Os sofrimentos aos quais o autor da epístola se refere parecem ter um caráter mais genérico e se assemelham à hostilidade e ao preconceito sofridos pelos cristãos em todas as épocas. Para uma análise mais aprofundada dos principais argumentos favoráveis e contrários à ideia de que o apóstolo Pedro foi o autor da primeira carta que leva seu nome, e do contexto histórico em que provavelmente foi escrita, ver Perondi (2023), Jobes (2022, pp. 6–48), Köstenberger, Kellum e Quarles (2022, pp. 981–991), Papaioannou (2022, pp. 1875–1876), A. N. Lopes (2019, pp. 5–19), H. D. Lopes (2019, pp. 363–374), Keener (2017, pp. 807–808), Rueda Neto (2017, pp. 76–82), Grudem (2016, pp. 23–40), Sproul (2016, pp. 13–19), Cullmann (2012, pp. 73–77), Polkinghorne (2009, pp. 2153–2155), Wheaton (2009, pp. 2051–2057), Holmer (2008, pp. 131–135), Kistemaker (2006, pp. 11–37), Carson e Moo (2005, pp. 638–649), Schreiner (2003, pp. 20–46), Davids (1990, pp. 3–11), E. R. Mueller (1988, pp. 6–36), Selwyn (1981, pp. 7–63), entre outros.

² Sproul (2016, p. 15) observa que, “no que diz respeito ao testemunho externo, o da igreja cristã primitiva é universal e unânime. Essa epístola foi recebida logo no início da história cristã,

em meados do século 1º, como tendo sido escrita por Pedro. Esse testemunho é confirmado pelas mentes mais importantes dos primeiros séculos. A autoria de Pedro foi afirmada por Irineu na sua disputa contra as heresias, por Tertuliano, por Clemente de Alexandria, por Orígenes e pelo historiador Eusébio. Essas são as autoridades mais respeitadas fora da Bíblia nos primeiros séculos do cristianismo”. Como Bigg (1901, p. 7) destacou, “não há nenhum livro do NT que possua uma atestação mais antiga, melhor ou mais forte” do que 1 Pedro. Para uma lista completa de citações dessa epístola em Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Eusébio e outros pais da igreja, ver Elliott (2008, pp. 138–148).

- ³ A obra editada por Vosloo e Rensburg (1999) esclarece que, “durante a maior parte do primeiro século, os crentes não foram perseguidos fisicamente, e esse provavelmente não seja o caso das pessoas a quem Pedro escreve. No entanto, os crentes sofreram com todo tipo de discriminação e injustiça na sociedade. [...] Provavelmente tenha sido apenas algum tempo depois que esta carta foi escrita que houve perseguição oficial e organizada aos cristãos. Até então, provavelmente tenha havido apenas discriminação social”. De acordo com Courson (2003, p. 1543), “apenas alguns meses depois que a Epístola de Pedro foi escrita, viria a perseguição que resultaria na aniquilação de seis milhões de cristãos ao serem acesos como velas ou entregues aos leões”.
- ⁴ Fleming (1994, p. 575) comenta que “a oposição aos cristãos se intensificou rapidamente. As pessoas em geral os consideravam antissociais por causa de sua recusa em participar de práticas sociais que eles consideravam idolátricas e imorais. Para piorar as coisas, o imperador Nero, que havia começado um reinado sensato dez anos antes, agora se tornara insensatamente brutal e antecristão. Ele culpou os cristãos pelo grande incêndio de Roma (64 d.C.), o que resultou no irrompimento de uma feroz perseguição. Foi provavelmente pouco antes do início dessa perseguição maior que Pedro escreveu esta carta aos cristãos perseguidos do norte da Ásia Menor. Ele queria assegurar-lhes sua esperança viva e seu futuro glorioso (1Pe 1:3–9) e encorajá-los a suportar a perseguição com paciência, mesmo que isso significasse a morte (1Pe 2:20–23; 3:14–15; 4:12–19)”. A obra editada por Radmacher, Allen e House (2003, p. 1645) acrescenta que “há diversos indícios de que Pedro escreveu a epístola entre os anos 62–64 d.C. Primeiro, Paulo não faz referência a Pedro estar em Roma quando ele escreveu suas cartas de lá (Efésios, Filipenses, Colossenses e Filemom), entre os anos 60–62 d.C. Além disso, em sua carta, Pedro não faz referência a Paulo como estando em Roma, e identifica apenas Silvano e Marcos como seus companheiros (5:12–13). Esses fatos sugerem que Pedro estivesse escrevendo depois de 62 d.C. Mas o fato de que Pedro admoesta seus leitores a se submeterem às autoridades governamentais em 2:13–15 pode indicar uma data anterior à perseguição mais severa que ocorreu após o incêndio de Roma em 64 d.C.”. Ver também Perondi (2023, pp. 12–13).

- ⁵ Segundo Ok (2021, p. 10), o consenso acadêmico na atualidade vê os destinatários de 1 Pedro como uma audiência mista, com maioria gentílica. Perondi (2023, p. 14) confirma que “é bem provável que nas comunidades houvesse também judeus-cristãos, já que o autor utiliza fontes das Sagradas Escrituras e faz referências ao Dilúvio, ao Êxodo e à Páscoa. Ele recorre aos profetas (1:10) e a personagens como Sara e Abraão (3:6), Noé (3:20), da mesma forma como utiliza muito as passagens do AT como se fossem textos bem conhecidos da comunidade; lembra que a Palavra do Senhor ‘permanece para sempre’ (1:25); faz questão de recordar que ‘está escrito’ (1:16), ‘nas Escrituras se lê’ (2:6). Expressões assim só podiam ser escritas a quem conhecia as Escrituras. Portanto, a comunidade devia ser mista, constituída de judeus que abraçaram a mensagem de Jesus e de pagãos que foram convertidos ao cristianismo”. Muito antes dos estudos atuais, Bigg (1901, p. 3) já destacava que parece ser pouco provável que houvesse comunidades cristãs primitivas exclusivamente compostas por gentios.
- ⁶ Eve (2001, p. 1263) confirma que, “apesar das tentativas de estudiosos como R. Perdelwitz, B. H. Streeter, H. Windisch, H. Preisker e F. L. Cross na primeira metade do século 20 de argumentar o contrário, a Primeira Epístola de Pedro deve ser lida como uma genuína carta. As tentativas anteriores de argumentar que a Primeira Epístola de Pedro era um sermão ou liturgia batismal, que posteriormente teria sido incorporada a uma carta, em grande parte já caíram em desuso”. Carson, Moo e Morris (1997, pp. 474–475) explicam que alguns dos argumentos apresentados em apoio a essas hipóteses desconsideram parte importante das evidências. Segundo esses autores, “em primeiro lugar, o batismo é mencionado apenas uma vez em toda a carta (3:21), o que é bem estranho caso seja o núcleo do escrito. Além disso, um elemento essencial do argumento é a afirmação de que, em 1:3–21, os tempos dos verbos mostram que a santificação é futura, ao passo que em 1:22 temos o passado: o batismo está agora consumado e a pessoa batizada está ‘santificada’. Mas assim fica de lado o fato de que já em 1:3 o tempo pretérito em ‘[Ele] nos regenerou’ mostra que o escritor está se dirigindo a pessoas que já haviam sido trazidas ao seio da igreja. E não há motivo para entender o participio presente de 1:5 (traduzido por ‘guardados’) como se fosse futuro. A linguagem não favorece esse argumento. Ideias batismais também deixam despercebida a variedade na parte inicial da carta. Embora os proponentes dessas ideias tenham nos prestado um grande favor em destacar a possibilidade de vincular parte do ensino da carta ao batismo, eles não demonstram que tudo o que é dito indica uma homilia ou liturgia batismal. [...] Os proponentes dessas ideias também não enfrentam a dificuldade de que não há nenhuma evidência de que uma liturgia fixa estivesse em uso num período tão remoto quanto o desta carta. E, se estava, não apresentam nenhuma justificativa por que a liturgia romana foi

enviada para a Ásia Menor. Apesar de toda a erudição e devoção com que a tese é defendida, devemos, com toda certeza, dizer que seus adeptos acentuaram demasiadamente algumas das evidências e deliberadamente deixaram de lado aquilo que não se harmoniza com sua teoria”. Para mais informações sobre essa discussão, ver Kelly (1969, pp. 15–20), E. R. Mueller (1988, pp. 47–50), Davids (1990, pp. 11–14), Carson, Moo e Morris (1997, pp. 474–476), Schreiner (2003, pp. 41–46), Kistemaker (2006, pp. 34–36), Grudem (2016, pp. 41–42), A. N. Lopes (2019, pp. 20–21), entre outros.

⁷ Ver Köstenberger, Kellum e Quarles (2022, p. 991), Michaels (2002, p. xxxiv), Jamieson, Fausset e Brown (2002, p. 687), entre outros. Essas porções ou macroseções da epístola também têm sido chamadas, respectivamente, de “corpo inicial” (*body opening*), “corpo médio” (*body middle*) e “corpo conclusivo” (*body closing*). Em geral, considera-se o corpo inicial a partir de 1:13, e o corpo final até 5:11, tomando-se em separado a introdução (1:1–2), o exórdio (1:3–12) e as considerações finais da epístola (5:12–14). (Ver Schutter [1989] e Achtemeier [1996].) Com o fim de tornar mais objetiva e didática a exposição dos temas a serem percorridos, o presente trabalho abordará esses segmentos dentro das macroseções inicial e final da carta. Cabe esclarecer ainda que alguns autores costumam usar o termo “seção” em lugar de “perícope”; não é o caso nesta pesquisa, em que a palavra “seção” é reservada para se referir à tríple divisão explicada acima.

⁸ O *Novum Testamentum Graece* sugere um paralelo textual entre as palavras de Pedro “graça a vós, e paz, seja multiplicada” (*charis hymin kai eirēnē plēthyntheiē*) e a saudação do rei Dario aos “povos, nações e homens de todas as línguas”: “Paz vos seja multiplicada!” (*eirēnē hymin plēthyntheiē* – na tradução/revisão de Teodocião), em Dn 6:25[26], saudação que ocorre também em 4:1[3:31] na boca do rei Nabucodonosor. Em ambas as passagens, o TM traz: *shelamkhon yisge*. Se esse paralelo deve ser considerado de alguma relevância, pode-se associá-lo: (1) à abrangência universal intencionada tanto para a epístola petrina quanto para os comunicados reais de Nabucodonosor e Dario; (2) ao propósito doxológico que a introdução da epístola e os comunicados demonstram ter; e (3) à ambientação dessas mensagens – tanto as de Pedro quanto as dos monarcas – no contexto de Babilônia (ver pp. 161–163). Lieu (1985, p. 173) considera que haja na saudação petrina um eco consciente da forma similar presente em Dn 4:1[3:31], como um precedente escriturístico apropriado para uma carta circular.

⁹ Samra (2022, p. 91) chama essa de “uma das grandes passagens trinitárias do NT”. Sobre a fórmula trinitária utilizada em 1 Pedro 1:2, ver Selwyn (1981, pp. 247–250).

¹⁰ Carson e Moo (2005, p. 636) comentam que “a abertura habitual da carta (1:1–2) se destaca pela maneira como a dupla saudação de Pedro aos seus leitores introduz os temas-chave da epístola. Esses cristãos são, por um lado, os ‘eleitos de Deus’. Deus os escolheu para serem

Seu povo, de fato, para representá-Lo e mediar Sua presença como ‘sacerdotes’ (2:5, 9–10). Sendo assim, eles devem seguir a demanda central do povo de Deus no AT de ser ‘santos como [Deus é] santo’ (1:15–16), incorporando a ‘conduta’ (*anastrophē* [...]), uma palavra-chave na carta; cf. 1:15, 18; 2:12; 3:1–2, 16; o verbo cognato ocorre em 1:17) apropriada para os eleitos. Entretanto, por outro lado, esses cristãos são também ‘estrangeiros no mundo’ (1:1).’

- ¹¹ O conceito do cristão como forasteiro será retomado e ampliado em 2:11–12 (ver pp. 121–126), e seu significado perpassa toda a epístola.
- ¹² Em termos mais gerais, também se pode dizer que “*diaspora* se tornou um termo técnico que denota a ‘dispersão’ dos israelitas entre os gentios além das fronteiras da Terra Santa [...] como resultado de guerra, exílio, deslocamento forçado ou reassentamento voluntário devido ao comércio” (Elliott, 2008, p. 313).
- ¹³ Marcar (2022, p. 57) confirma que a referência à diáspora no começo de 1 Pedro e a menção à Babilônia em sua conclusão indicam que “a estilização de 1 Pedro como carta da diáspora [...] abrange toda a epístola”. Além disso, o fato de Pedro dar a entender que escreve estando “em Babilônia” faz com que o autor coloque a si mesmo na diáspora. “Isso cria um sentimento de solidariedade entre o autor e os destinatários: seu exílio não se baseia em uma realidade geográfica, mas teológica” (Marcar, 2022, p. 58).
- ¹⁴ Butler (2010, p. 184) entende que “dispersão” se refere à severa perseguição que a igreja primitiva em Jerusalém sofreu, o que resultou em muitos dos crentes sendo dispersos pelo mundo, ajudando assim a levar o evangelho a muitos lugares. Jobs (2022, p. 67), por outro lado, apresenta a possibilidade de que as pessoas a quem Pedro escreveu fossem cristãos de Roma deportados para colônias romanas na Ásia Menor durante uma das várias expulsões no primeiro século. Já a ideia de um uso simbólico encontra reforço em J. B. Green (2007, pp. 15–16). Segundo esse autor, no presente caso, a palavra “diáspora” – tão profundamente enraizada na história de Israel – é evidentemente metafórica. Esse termo “se tornou uma metáfora para o ostracismo social e outras formas de assédio e está associado a noções de exílio”. Vieira (2019, p. 72), por sua vez, resume da seguinte forma: “Diáspora [...] é também o termo usado pelo apóstolo São Pedro para referir-se aos cristãos judeus e gentios espalhados pela região do Mediterrâneo (particularmente na Ásia Menor), que, em virtude de sua conversão, depositavam fé na herança celestial e consideravam-se a si mesmos ‘forasteiros e peregrinos nesta Terra’, como Abraão.” Para um estudo mais detido sobre a descrição do povo de Deus como exilados, em 1 Pedro, ver Crandall (2017).
- ¹⁵ Sobre as referências ao êxodo e ao exílio nos versículos iniciais de 1 Pedro, Nogueira (1993, p. 25) observa que “temos aqui duas tradições bíblicas fundidas: a tradição da comunidade em êxodo e a tradição da comunidade exilada”.

- ¹⁶ Sobre a imagem veterotestamentária por trás do conceito de herança, em 1 Pedro, ver pp. 134–135.
- ¹⁷ O tema do fogo purificador é retomado mais adiante na epístola, em 4:12, com um possível eco de Malaquias 3:2 (ver pp. 150–153). Jobes (2022, p. 104) afirma que “o fogo era um símbolo comum para aflição, adversidade e juízo, tanto no pensamento judaico como no grego”, sendo “igualmente encontrado no pensamento bíblico [...]”. De modo particular nas passagens proféticas, o fogo purificador da avaliação da parte de Deus é preparação para a perfeição escatológica”. Desse modo, “as ideias de Pedro sobre o sofrimento como prova de fé estão em perfeita harmonia com a tradição judaica”.
- ¹⁸ Embora alguns intérpretes entendam de outra maneira a “revelação de Jesus Cristo” em 1 Pedro, como sendo, por exemplo, uma referência ao crescente conhecimento acerca do evangelho, atualmente a maioria dos comentaristas adota a visão de que a revelação de Cristo aqui se refere à Sua segunda vinda (Jobes, 2022, p. 120).
- ¹⁹ Segundo Jobes (2022, p. 107), “ao chamar a atenção para isso, Pedro traça uma linha de continuidade entre o que fora predito no AT e o que se realizou na vida de Jesus e era anunciado no evangelho. Os cristãos a quem Pedro escreve não devem ver a si mesmos como membros de uma nova religião no mundo, fundada na pessoa de Jesus de Nazaré. Antes, eles estão sendo privilegiados com o conhecimento do evangelho que cumpre o plano misterioso de Deus, conforme revelado aos profetas do AT, e que os põe em linha de continuidade com o que Deus já vinha fazendo por intermédio do antigo Israel”.
- ²⁰ De acordo com Anstey (2019), “ao longo dos escritos proféticos do AT, há o que faz parte dos *sofrimentos* do Messias e o que pertence ao Seu reinado na *glória* do Reino. A ordem em que essas coisas são encontradas nas Escrituras indica que Cristo primeiro sofreria antes de entrar em Sua glória (Lc 24:26)”.
- ²¹ Na opinião de Moraes e Santos (2023a, p. 28), em 1Pe 1:10–12, o autor “refere-se principalmente aos textos do profeta Isaías”.
- ²² De fato, “nenhum salmo é mais citado nos evangelhos que o Salmo 22, sugerindo que ele moldou as narrativas da Paixão dos evangelhos sinóticos. [...] As muitas referências ao salmo nas narrativas da Paixão são empregadas como o cumprimento de Jesus dos salmos. Parece que o principal propósito dos apóstolos é identificar Jesus com o testemunho de Davi da humilhação” (Waltke, Houston e Moore, 2015, p. 400).
- ²³ Klingbeil (2020, p. 678) diz ainda: “O Salmo 22 é um lamento comovente de sofrimento e aflição pessoal que antecipa tipologicamente o sofrimento de Jesus na cruz. [...] A apropriação antitípica de Cristo das palavras do salmista valida [essa] tipologia.”

- ²⁴ Segundo Wiklander (2020, p. 888), “os primeiros cristãos consideravam Isaías 52:13–53:12 como uma profecia sobre o sofrimento expiatório, a morte e a exaltação de Jesus [...]. Fica claro que Jesus pensava em Seus sofrimentos como tendo sido escritos em certas passagens das Escrituras [...] e que Isaías 52:13–53:12 pertencia a tais passagens. Ele deve ter pensado em Isaías 53 quando falou sobre ter vindo como um Servo que daria Sua vida em resgate de muitos (Mc 10:45)”. Para uma análise detalhada sobre a identidade do Servo de Yahweh em Isaías, ver Wiklander (2020, pp. 885–889).
- ²⁵ Algumas versões bíblicas, como a Almeida Revista e Atualizada, preferem traduzir o particípio *nēphontes* (“sendo sóbrios”) com valor imperativo: “sede sóbrios”, de modo que, nessas versões, “esperai” é o segundo imperativo.
- ²⁶ Jobes (2022, p. 121) opina que “é possível que Pedro use essa expressão idiomática [“cingir os lombos”] com o sentido de estar preparado porque Jesus também a usou em Seu ensinamento sobre estar pronto para a volta do Senhor em Lucas 12:35–36, empregando palavras de Êxodo 12:11 LXX”.
- ²⁷ “O padrão [de santidade em 1 Pedro], assim como no AT, é o caráter perfeito do Deus que é *hagios*” (Mbuvi, 2007, p. 80).
- ²⁸ Rodríguez (2020d, p. 257) nota que, no texto de Lv 11:44–45, “esse chamado à santidade foi fundamentado no poder redentor de Deus, manifestado na libertação do povo do Egito (v. 45)”. E quanto a Lv 19, o autor (p. 270) esclarece que “esse capítulo ilustra o que o Senhor quis dizer quando declarou ao Seu povo que eles deveriam ser santos porque Ele, o Senhor seu Deus, é santo (v. 2)”. As leis apresentadas nesse contexto “fluíam dos princípios básicos do Decálogo e tocavam quase todos os aspectos da vida social dos israelitas, intercaladas com leis relacionadas a Deus”.
- ²⁹ Na visão de Mbuvi (2007, p. 75), “as injunções à santidade baseadas em Levítico devem ser entendidas à luz da estrutura cultural do AT e da apropriação que 1 Pedro faz dela em sua epístola”.
- ³⁰ De acordo com Davids (1990, pp. 18–19), “o código de santidade de Pedro tem duas preocupações principais. Por um lado, preocupa-se em tornar a sorte dos cristãos no mundo o mais fácil possível devido à pura bondade de sua vida. E mesmo que não seja fácil, sua virtude tornará claro o motivo da perseguição, tirando de seus perseguidores qualquer pretexto de justiça. Por outro lado, preocupa-se em manter a comunidade unida diante do sofrimento, reconhecendo que os cristãos individuais têm muito menos chance de sobreviver com sua fé intacta do que aqueles unidos em comunidade. O mesmo corpo de virtudes pessoais sustenta ambos os objetivos; assim, *a santidade é um tema unificador na carta*” (grifo nosso).

- ³¹ Prótase é um termo utilizado na gramática para descrever a primeira parte de uma oração condicional. É composta por uma cláusula que indica a situação hipotética que precisa acontecer para que algo mais ocorra.
- ³² Sobre o uso dessa metáfora e a possibilidade de que ela aluda de forma tríplice à vida nômade dos patriarcas, ao êxodo israelita e ao cativeiro babilônico, ver pp. 68–72 e 121–126.
- ³³ Adicionalmente a esse pano de fundo, vale considerar o panorama apresentado por Carson (2014, p. 1247) sobre a alforria de escravos no mundo antigo, tanto na sociedade pagã quanto na cultura judaica. “Na verdade”, diz ele, “a redenção também se refere ao povo de Deus liberto da dominação estrangeira, quer do exílio, quer da escravidão original no Egito (cf. Dt 7:8; Is 52:3). É óbvio que Pedro recorre a essa terminologia para mostrar como os cristãos foram resgatados do cativeiro. Agora eles estão livres, mas são escravos de Deus.”
- ³⁴ Jobes (2022, p. 128) vê também uma ligação do que Pedro escreve em 1:18–19 com o contexto do Salmo 34[33], bastante citado e aludido na epístola. Segundo a autora, “o Salmo 34 é um salmo de livramento e, em sua forma grega, livramento especificamente das adversidades da peregrinação no exílio”. Portanto, na opinião de Jobes, “esse salmo é explicitamente apropriado para os leitores de Pedro e liga-se de forma direta com o contexto imediato da ordem [...] em 1:17 para que eles vivam os dias de sua peregrinação no temor de Deus”.
- ³⁵ *Inclusio* é uma estrutura literária caracterizada pela repetição ou espelhamento de palavras, frases ou ideias no início e no fim de um trecho ou seção, criando uma espécie de enquadramento textual.
- ³⁶ Egan (2016) enxerga em 1Pe 1:21 ecos de Is 52:13 (sobre a exaltação do Servo de Yahweh) e 53:10 (que faria referência à ressurreição).
- ³⁷ No texto grego, o escritor bíblico utiliza o termo *logos* [palavra] em 1:23 e seu sinônimo *rhēma* na citação de Isaías em 1:25, bem como no comentário da citação logo em seguida, no mesmo versículo. Embora alguns autores façam distinção entre as nuances de *logos* e *rhēma*, “a LXX trata [esses dois termos] como sinônimos e usa ambos para traduzir *davar*. O termo *rhēma* é mais comum no Pentateuco, em Jó, Josué, Juizes e Rute, mas *logos* tem maior destaque nos demais livros históricos e nos livros poéticos, ocorrendo oito vezes mais frequentemente do que *rhēma* nos profetas” (Procksch, 1985, p. 508). Com respeito ao uso no NT, Louw e Nida (2013, p. 358) afirmam que “qualquer diferença de significado entre *logos* e *rhēma* não passaria de simples questão estilística”. Dubis (2010, p. 41) atribui a escolha de *rhēma* em vez de *logos* em 1:25, na fala do apóstolo, à retomada da *rhēma* mencionada na citação de Is 40:8.
- ³⁸ O referido autor embasa sua afirmação ao dizer que “o uso antecipado de termos-chave por Pedro é uma característica notável de seu uso das Escrituras. Isso foi visto em 1:15 antes da citação da fórmula levítica e ocorrerá novamente em 2:4–5 em antecipação à citação de 2:6–10”.

- ³⁹ Para uma explicação mais detalhada quanto ao uso que Pedro faz da LXX nesse trecho, ver Schutter (1989, pp. 124–130).
- ⁴⁰ O texto hebraico permite a tradução alternativa que coloca Sião e Jerusalém como sujeitos da ação de anunciar. Assim preferem traduzir a Nova Versão Transformadora e a Nova Almeida Atualizada, por exemplo. A Bíblia de Jerusalém e a Nova Versão Internacional, entre outras, preferem traduzir como foi traduzido aqui, com Sião e Jerusalém como destinatários das boas-novas que estão sendo anunciadas. Essa escolha parece ser preferível também ao se traduzir o texto da LXX.
- ⁴¹ A imagem do Pastor divino Se manifestando em prol de Seu povo parece ser ecoada em 1Pe 5:4 (ver pp. 155–157).
- ⁴² Grudem (2016, p. 96) esclarece que, embora muitas vezes seja usado com o sentido de “razoável” ou “racional”, o adjetivo *logikos* pode significar também “mental”, “figurado”, “não literal”. Segundo ele, esse parece ser o sentido em Rm 12:1, a única outra ocorrência da palavra no NT. Dessa forma, em 1Pe 2:2, o termo possivelmente signifique um puro leite figurado, isto é, não literal. Daí, concluímos, a preferência de grande parte dos tradutores pelo adjetivo “espiritual”, adotado aqui.
- ⁴³ Numa visão mais abrangente, Stern (2007, p. 813) opina que o referido leite espiritual pode significar (1) a Palavra escrita (a Tanakh, isto é, o AT, 1:24), (2) o evangelho (o que se tornaria o NT, 1:25), (3) Jesus (1:23; 2:4), (4) a verdadeira doutrina (cf. Hb 5:11–6:2) ou (5) todas as alternativas anteriores, “uma compreensão que se ajustaria bem aqui” (1:23–25). É relevante também a informação de que os rabinos comparavam o leite à Torá (Leaney, 1967, p. 30).
- ⁴⁴ Christensen (2018, p. 351), alternativamente, cogita a possibilidade de o referente da expressão “leite espiritual” ser, não a Palavra, mas Cristo, que desempenha o papel contínuo de sustentar a vida daqueles que nasceram.
- ⁴⁵ Egan (2016) ressalta que as passagens de 1Pe 1:22–25 e 2:1–3 compõem um só argumento a respeito da centralidade da palavra de Deus para a nutrição espiritual. Isso reforça a conexão entre *logikon... gala* e *logou... theou*.
- ⁴⁶ Paronomásia é uma figura de linguagem que envolve o uso de palavras com sonoridades ou grafias semelhantes, mas com significados diferentes, com o objetivo de criar um efeito poético, humorístico ou enfatizar determinado aspecto textual. Exemplos clássicos de paronomásia incluem trocadilhos e jogos de palavras.
- ⁴⁷ Craddock (1995, p. 37) contextualiza: “Quanto à imagética relativa a pedras, esta já era bastante popular tanto no ensino judaico quanto no ensino cristão acerca de Deus, de Israel, do Messias e da igreja. Os versículos 6 a 8 consistem quase inteiramente de citações do AT (Is 28:16; Sl 118:22; Is 8:14–15) que muito provavelmente foram unidas como declarações úteis [sobre ‘a pedra’] des-

tinadas ao ensino, antes [da composição] de 1 Pedro. Os Manuscritos do Mar Morto mostram seu uso pela comunidade de Qumran, e o NT contém ampla evidência de pregadores cristãos que empregam [essas declarações], incluindo o próprio Jesus (Mt 21:42; At 4:11).”

⁴⁸ Além dos vínculos mais evidentes com o AT, é possível ouvir no texto de Pedro e em sua escolha de palavras – assim como nas mencionadas passagens dos Salmos e de Isaías – um eco da construção do templo de Jerusalém e dos palácios reais de Salomão (cf. 1Rs 5:17; 6:7; 7:9; 1Cr 22:2). Certamente a imagética do templo, direta ou indiretamente, exerceu algum grau de influência na composição desses textos neo e veterotestamentários. A menção de Pedro a “sacerdócio santo” e “sacrifícios espirituais” confirma essa ideia.

⁴⁹ Klingbeil (2020, pp. 737, 739–740) explica que o Sl 118[117] faz parte do Hallel (Sl 113[112]–118[117]), grupo de salmos recitados durante a Páscoa judaica, em comemoração ao êxodo. Segundo esse autor, “como último salmo do Hallel pascal, o Salmo 118 é um salmo de ação de graças que leva seu público às portas [do templo] por meio de uma procissão litúrgica [...]. O salmo tem sido associado com a dedicação do templo após o Exílio, registrada em Esdras 6, ou com a primeira celebração da Festa dos Tabernáculos descrita em Neemias 8–9. [...] À medida que o acesso [ao santuário] é concedido aos justos (v. 20), a comunidade pós-exílica se maravilha com o templo reconstruído, olhando para sua cantaria e alvenaria. A imagem da seleção de pedras apropriadas para a construção está por trás da afirmação proverbial do versículo 22: a pedra rejeitada pelos construtores tornou-se a pedra angular. A reutilização de pedras das ruínas do templo para reconstrução após o Exílio é uma visão familiar em escavações arqueológicas. Teologicamente, significa a reeleição de Israel e assume dimensões messiânicas por meio de repetidas citações e alusões no NT”.

⁵⁰ Para um estudo de referência sobre a pedra rejeitada pelos construtores no Sl 118[117] e seu uso nas tradições judaicas e no NT, ver Berder (1996).

⁵¹ Conforme destacou Brox (1994, p. 148), neste contexto, “a metáfora cristológica passa a ser, significativamente, uma metáfora eclesiológica”. Para Vieira (2019, p. 87), “fica claro [...] que São Pedro havia compreendido perfeitamente ser Cristo [a] grande pedra angular, e ele (como todos os demais cristãos) ser um dos pequenos blocos construtivos que sobre ela se apoiariam para a edificação da igreja, em conformidade [...] com as palavras do Mestre ditas diretamente a ele por ocasião de sua expressiva confissão de fé: ‘...sobre esta pedra edificarei a Minha igreja’ (Mt 16:18)”.

⁵² Nas palavras de Dubis (2010, p. 48), “essa ‘casa’ é um templo, o que é respaldado (a) pelo uso de *oikos* para o templo na LXX (cf. 1Rs 9:1; Ed 1:7) e, especialmente, (b) pela imagem de sacerdócio e sacrifícios aqui”. Elliott (1985) faz o contraponto a essa visão, argumentando que o sentido pretendido pelo autor de 1 Pedro com o emprego da palavra *oikos* não era o

de templo, mas de casa ou comunidade doméstica. Conquanto não se negue essa dimensão social, para uma defesa do termo *oikos* como alusão primária ao templo israelita em 1 Pedro, ver Rueda Neto e Araujo (2023, pp. 9–11).

- ⁵³ Conforme Mbuvi (2007, pp. 77–78), a igreja primitiva, segregada pela perseguição em Jerusalém e privada, portanto, de sua ligação com o templo, compreendia-se, assim como a comunidade de Qumran, como o verdadeiro templo de Deus – a “comunidade-templo”. Nessa comunidade, os rituais e funções que caracterizavam o templo judaico (como, por exemplo, os sacrifícios) são agora transferidos para a igreja, não mais como sacrifícios físicos, mas, sim, espirituais. Trata-se do “princípio doutrinário do ‘novo templo’”, que se relaciona intimamente com a identidade distintiva da comunidade à qual Pedro se reporta (Mbuvi, 2007, p. 79).
- ⁵⁴ Para um estudo aprofundado de Êx 19:6 e sua relevância para a teologia do AT, bem como sua relação com Is 61:6, ver Davies (2004).
- ⁵⁵ Mais do que substituir o culto e o sacerdócio de Israel, o papel da igreja é colocar esse culto e esse sacerdócio em um nível diferente, mais elevado (Silva, 2023, p. 55). “As ofertas não são mais uma entrega de carne ou de especiarias ao sacerdote, mas ao contrário. O sacrifício a que o autor sagrado faz menção é a oferta da própria vida dedicada ao reino de Deus” (Silva, 2023, p. 56).
- ⁵⁶ Esse conceito remete à “crença cristã de que todo crente tem acesso direto a Deus por meio de Jesus Cristo e que a igreja é uma comunhão de sacerdotes servindo juntos sob o senhorio de Cristo” (Mohler, 2003, p. 1327). Samra (2022, p. 118) faz a ressalva de que a passagem de 1Pe 2:5, 9 – que se refere à comunidade da igreja como sendo sacerdotal – precisa ser equilibrada com 5:1–6, que apresenta a importância dos líderes eclesiais. Na opinião do autor, a não consideração desse aspecto pode acarretar a distorção do tema em uma teologia da abolição da liderança, o que não foi pretendido pelo autor da epístola.
- ⁵⁷ O texto hebraico traz: *lakhen koh amar adonay yhwah hineni yissad betsiyyon aven even bohan pinnath yiqrath musad mussad hammaamin lo yahish*. Na LXX consta: *idou egô embalô eis ta themelia Siôn lithon polytelē eklekton akrogôniaion entimon eis ta themelia autēs, kai ho pisteuōn ep’ autō ou mē kataischynthē*. E a versão apresentada em 1 Pedro resume: *idou tithēmī en Siōn lithon akrogôniaion eklekton entimon, kai ho pisteuōn ep’ autō ou mē kataischynthē*.
- ⁵⁸ O texto hebraico traz: *even maasu habbonim haythah lerosh pinnah*. E na LXX consta: *lithon, hon apedokimasan hoi oikodomountes, houtos egenēthē eis kephalēn gōnias*. A citação em 1 Pedro é idêntica, exceto pelo uso do nominativo *lithos* em lugar do acusativo *lithon*.
- ⁵⁹ Uma interpretação alternativa considera que *timē* faz referência à honra escatológica que os fiéis experimentarão por ocasião da *parousia* e da qual, em certo sentido, já participam (cf. 1Pe 1:7) (Dubis, 2010, pp. 51–52).

- ⁶⁰ Papaioannou (2022, p. 1876) observa que a identificação de Cristo, nessa passagem, como a Pedra rejeitada e, mais adiante, como o Servo Sofredor estabelece o padrão referente à rejeição por parte do mundo e à vindicação divina, padrão esse que os crentes devem esperar que se reproduza em sua vida na Terra enquanto aguardam o retorno do Salvador.
- ⁶¹ Para um estudo completo sobre a guerra siro-israelita (ou siro-efraimita), ver Asurmendi (1982).
- ⁶² No caso de 1 Pedro, a combinação é apenas com Is 8:14, embora o versículo 15 também fale de tropeçar e cair.
- ⁶³ Na opinião de Jobes (2022, p. 160), “é possível que a voz unânime do NT [com respeito à interpretação da metáfora da pedra] represente uma tradição cristã comum e bem estabelecida que, muito provavelmente, remonta ao próprio Jesus. O que não significa necessariamente que existisse uma fonte escrita de *testimonia* da pedra [...], pois a associação comum dessas três passagens do AT referentes à pedra [Sl 118:22–23; Is 8:14–15; 28:16] poderia ter sido reforçada pela tradição oral. Ademais, segundo parece, já existia nos escritos judaicos uma consolidada tradição interpretativa que identificava a pedra como o Messias. Tudo que restou aos autores do NT foi identificar Jesus como o Messias”.
- ⁶⁴ Ver, por exemplo, os seguintes paralelos: Êx 3:14 // Jo 8:58; Sl 45:6 // Hb 1:8; Sl 102:25–27 // Hb 1:10–12; Is 6:1 // Jo 12:41; Is 44:6 // Ap 22:13; Is 45:23 // Fp 2:10–11; Jl 2:32 // Rm 10:13.
- ⁶⁵ O verbo *peripoieō*, empregado em Isaías 43:21, pode ser traduzido como: 1) fazer permanecer sobre; 2) reservar, deixar ou manter a salvo, guardar; 3) fazer permanecer para si mesmo; 4) preservar para si mesmo; 5) obter para si mesmo, comprar, adquirir (Strong, 1996). Semelhantemente, o substantivo correlato *peripoiēsis*, que aparece em 1Pe 2:9, pode ter as seguintes acepções: 1) preservação; 2) posse, propriedade própria; 3) aquisição (Strong, 2002b).
- ⁶⁶ O adjetivo *periousios* pertence ao mesmo domínio semântico do verbo *peripoieō* (usado em Is 43:21) e do substantivo *peripoiēsis* (empregado em 1Pe 2:9), que engloba vocabulário relativo a posse ou propriedade. Ver Louw e Nida (2013, pp. 497, 498, 503). Quanto a Êx 19:5 e a ideia de Israel como propriedade de Yahweh, Hasel (2020, p. 217) comenta que os israelitas “deviam se tornar propriedade de Deus, um tesouro especial [Êx 19:5]. Em contraste com outros tipos de bens, [...] Israel tornou-se um tesouro de Deus obtido pessoalmente e de propriedade privada por causa de Seu amor e afeição [...], o que implica um valor profundo e um relacionamento especial”.
- ⁶⁷ Esses mesmos atributos se encontram também em Êx 23:22, na LXX, embora estejam ausentes no TM, o que possivelmente reflita um esforço do(s) tradutor(es) ou copista(s) da versão grega de igualar essa passagem com Êx 19:5–6.
- ⁶⁸ Ver, por exemplo, as pp. 68–72, 76–77, 81–84, 121–126, 134–135, 148–150, 158–159, 192–195 e 198–209.

- ⁶⁹ Achtemeier (1996, p. 167) entrevê na imagem de trevas e luz empregada em 1Pe 2:9 um paralelo com a narrativa bíblica da criação (cf. Gn 1:1–5; 2Co 4:6). Segundo esse autor, “o resultado do chamado de Deus das trevas para a luz [...] é a criação de um povo que antes não existia. A comunidade cristã é, portanto, a luz maravilhosa que não existia anteriormente, mas que, como a própria criação, foi convocada das trevas pelo chamado de Deus”.
- ⁷⁰ Expressão utilizada em Os 1:9 (LXX).
- ⁷¹ Alusão a Os 1:9, 10[2:1]; 2:1[3], 23[25] – e talvez a 4:4, 6 (LXX) –, passagens em que ocorre a expressão *laos mou* (“Meu povo”).
- ⁷² Expressão utilizada na LXX em Os 1:6, 8; 2:23[25].
- ⁷³ Alusão a Os 2:1[3], texto em que é usado o particípio grego *ēleēmenē* (“Favorecida”). Ambos os vocábulos derivam do verbo *eleō* (“ter misericórdia ou piedade”, “mostrar favor”).

Capítulo 3

O USO DO ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO 2:11–5:14

No último capítulo, além das questões introdutórias relativas a 1 Pedro, foi analisado o emprego do AT na primeira seção da carta (1:1–2:10), que é também a principal, uma vez que estabelece o alicerce identitário dos cristãos aos quais o apóstolo dirige sua missiva, além de apresentar maior concentração de referências veterotestamentárias. Neste capítulo, serão examinadas as alusões intrabíblicas mais relevantes identificadas nas duas seções seguintes da epístola (2:11–4:11; 4:12–5:14).

SEGUNDA SEÇÃO: A RESPONSABILIDADE E CONDUTA DO POVO DE DEUS (2:11–4:11)

Havendo feito uma exposição acerca da identidade da igreja e de sua missão, bem como sobre a esperança de salvação dos crentes e o chamado de Deus à santidade e ao amor, nesta segunda seção, o apóstolo se concentra nos desdobramentos práticos do que foi anteriormente apresentado. É por ter sido eleita povo de Deus, um povo separado para partilhar da pureza divina e proclamar as virtudes da graça redentora, que a igreja precisa se portar no mundo de modo responsável e digno do evangelho. Seu proceder na sociedade, mesmo sendo esta contrária aos seus princípios de fé e vida, necessita ser de tal maneira que resulte em glória para Deus e salvação para as pessoas. Embora sofram injustamente oposição pagã, os cristãos são encorajados a imitar seu Mestre Jesus, que também sofreu sem merecer, mas foi por fim recompensado com a glória eterna.

Como estrangeiros e forasteiros

Amados, exorto-vos como estrangeiros e forasteiros a abster-vos dos desejos carnais – os quais fazem guerra contra a alma – mantendo exemplar a vossa conduta entre os gentios, para que naquilo em que vos difamam como

malfeitores, observando as vossas boas obras, glorifiquem a Deus no dia da visitação. (1Pe 2:11-12)

No início desta nova seção, o apóstolo exorta os leitores-ouvintes a apresentar uma conduta exemplar em meio à sociedade pagã e hostil que os rodeia. Lembrando que na primeira seção da carta Pedro pavimenta o caminho de sua parênese conscientizando-os de que são o povo escolhido de Deus com uma missão especial no mundo. Ele indica que a conduta exemplar glorificará a Deus e conduzirá pessoas dentre os gentios ao reconhecimento do Senhor e de Sua palavra. Isto é, após a teorização do que significa teologicamente ser cristão, o apóstolo parte para os aspectos práticos do que implica ser um seguidor de Jesus. A esse respeito, Wright (2020, p. 83) comenta:

Depois da visão de tirar o fôlego dos versículos iniciais do capítulo 2 [...], essa passagem tem algo desse sentimento de piscar e esfregar os olhos para dizer de fato: Tudo bem, esse é quem eu sou agora; então quais são as prioridades? Como temos de nos comportar agora? Como devemos viver nesse novo mundo? De pronto, Pedro começa a tratar do assunto.

A partir daqui, portanto, embora a carta não deixe em nenhum momento de ser essencialmente teológica, o foco passa a ser, sobretudo, prático; e o fundamento dessa prática continua a ser principalmente as Escrituras do AT. É importante lembrar que, nessa parte da epístola, localiza-se a *Haustafel* petrina (2:11-3:12).¹

No versículo 11, Pedro se dirige aos seus destinatários como “estrangeiros e forasteiros” (*paroikous kai parepidēmous*). No tocante a esse par de vocábulos, afirma-se que:

A palavra aqui traduzida como “estrangeiros” (*paroikoi*) é equivalente ao clássico *metoikoi* e significa “colonos estrangeiros, moradores de uma terra estranha”. A segunda palavra (*parepidēmoi* [...]) significa “visitantes” que permanecem por um tempo em um país estrangeiro, não se estabelecendo permanentemente nele² (Caffin, 2004, p. 72).

Esse binômio, além de ecoar as palavras “forasteiros da dispersão” (*parepidēmois diasporas*), do início da epístola (1Pe 1:1), tem um paralelo também

em Hb 11:13, versículo em que *xenoi kai parepidēmoi* (“estrangeiros e forasteiros”) se refere aos personagens que compõem a chamada “galeria dos heróis da fé”. Os textos veterotestamentários que servem primariamente de fonte a essas duas passagens do NT são provavelmente Gn 23:4, 1Cr 29:15 e o Sl 39[38]:12[13]. Estes últimos dois são muito semelhantes e enunciados por Davi.

Em Gn 23:4, Abraão vai até os hititas em Hebrom e solicita um lugar para sepultar sua falecida esposa Sara. Ele se identifica como “*peregrino e forasteiro* [LXX: *paroikos kai parepidēmos*; TM: *ger-wethoshav*] entre vós”. A imagem do principal patriarca do povo hebreu reconhecendo-se como forasteiro e estrangeiro numa terra que lhe havia sido prometida por Deus e na qual vivia já fazia muitos anos é ao mesmo tempo comovente e paradoxal. Ela serve como paradigma da experiência do povo de Deus através dos séculos. A relação desse episódio da história hebraica com o texto de 1Pe 2:11 é evidente. Samra (2022, pp. 121–123) entende que a figura de Abraão está por trás das considerações de Pedro, “uma vez que o modelo de eleição, ética, comunidade e missão é apresentado pela primeira vez na narrativa abraâmica”. Keener (2021) observa que os termos gregos *paroikos* e *parepidēmos* aparecem juntos e nessa sequência (a mesma de 1Pe 2:11) apenas duas vezes na LXX, a saber, em Gn 23:4 e no Sl 39[38]:12[13]. Este último texto possivelmente tenha sido inspirado pelo de Gênesis.

Quanto à passagem dos Salmos, o versículo faz parte de uma súplica pela misericórdia divina diante da fragilidade humana. O salmista roga: “Ouve, ó Yahweh, a minha prece, escuta o meu clamor por socorro; não ignores as minhas lágrimas, porque sou estrangeiro [LXX: *paroikos*; TM: *ger*] junto a Ti, forasteiro [LXX: *parepidēmos*; TM: *toshav*] como todos os meus pais o foram” (Sl 39[38]:12[13]). A semelhança com a passagem de 1Cr 29:15 é notável.³ Nesse texto, em uma oração de gratidão e reconhecimento a Deus como Aquele a quem pertencem todas as coisas e que é o doador de todas as bênçãos, proferida ao serem recebidas dádivas para a construção do templo, Davi declara: “Somos estrangeiros [LXX: *paroikoi*; TM: *gerim*] diante de Ti e forasteiros [LXX: *paroikountes*; TM: *toshavim*], como todos os nossos pais o foram; como a sombra são nossos dias sobre a Terra, sem esperança” (1Cr 29:15). Note-se que, em ambas as passagens, apresenta-se como apelo ao favor divino o mesmo motivo: o fato de o suplicante – e, por conseguinte, o povo ao qual pertence – ser forasteiro, peregrino como seus antepassados foram.

O vocabulário empregado nessas passagens e também por Pedro retoma a vida nômade de imigrantes vivida pelos antepassados judeus – não somente os patriarcas (Abraão, Isaque e Jacó), mas também os israelitas no Egito e em sua jornada no deserto (cf. Gn 15:13; 47:9; Êx 2:22; Hb 11:13–15). Algo semelhante se pode dizer prospectivamente em relação à vivência dos judeus no cativeiro babilônico e na consequente diáspora (cf. Sl 137[136]; 1Pe 1:1; 5:13).⁴ Todas essas experiências peregrinais podem estar implícitas no uso que Pedro faz dos conceitos de estrangeiro e forasteiro.

Ao mesmo tempo, as palavras utilizadas por Pedro ajudam a compor uma figura de linguagem que exprime a condição de completa transitoriedade do ser humano sobre a Terra. Essa dimensão simbólico-existencial fica evidente na passagem de 1 Crônicas, segundo a qual “como a sombra são nossos dias sobre a Terra”. O apóstolo possivelmente tenha absorvido essa metáfora contida no texto para com ela ilustrar a condição de seus leitores-ouvintes em um mundo hostil, com cujas práticas eles não compactuam (cf. 1Pe 1:18; 2:11–12, 15; 4:3–4, 14). Kistemaker (2006, p. 131) lembra que “estrangeiros” se refere a pessoas que vivem num país que não é o seu e, contudo, mantêm sua própria cidadania (cf. 1Pe 1:1). Tais pessoas não têm os mesmos privilégios e direitos que os cidadãos do país em que residem (cf. Gn 23:4; Sl 39[38]:12[13]; Hb 11:9, 13; 1Pe 1:17). Semelhantemente, os cristãos “são ‘forasteiros’ em um mundo que lhes é estranho; vivem na Terra apenas por um breve período; sabem que sua cidadania está no Céu” (cf. Fp 3:20). Essa consciência existencial era necessária para que os cristãos não se apegassem a este mundo avesso à sua fé e nutrissem a esperança de um futuro sem as aflições desta vida passageira.⁵

À luz desse pano de fundo, Pedro formula seu apelo para que os destinatários de sua epístola se abstenham “dos desejos carnis”, “os quais fazem guerra contra a alma”. É como se quisesse dizer: Considerando que a vida é tão fugaz e todos somos peregrinos sobre a Terra, como o foram nossos antepassados, não vale a pena apegar-nos aos desejos de nossa natureza pecaminosa, os quais dificultam o processo de salvação.

Ao mesmo tempo que precisavam se desvencilhar das concupiscências da carne, os destinatários de Pedro deviam manter uma conduta íntegra e aprovável perante seus concidadãos gentílicos, de modo que estes não tivessem de que acusá-los, antes reconhecessem através dos cristãos o verdadeiro Deus, por eles

bem representado, e viessem assim a glorificá-Lo no “dia da visitação” (*hēmera episkopēs*). Segundo A. N. Lopes (2019, p. 106), há várias interpretações possíveis para essa expressão. Uma delas considera que “dia da visitação” seja presente e se refira a uma visitação salvadora do Espírito Santo por meio da pregação da Palavra. Uma segunda hipótese compreende que o “dia da visitação” seja futuro e se reporte à vinda escatológica do Senhor para juízo. Ainda uma terceira ideia, aventada na obra editada por Nichol (2014, p. 617), cogita que o termo “visitação”, com o sentido de “inspeção”, signifique a ocasião em que os pagãos analisassem a vida dos cristãos, deparando-se então com suas boas obras.

É fato que, em Lc 1:68 e 19:44, o verbo *episkeptomai* (“visitar”) e o substantivo *episkopē* (“visitação”), respectivamente, são usados em sentido positivo para falar da vinda de Deus com propósitos salvíficos. Entretanto, a hipótese que associa o “dia da visitação” com o juízo divino é respaldada pelo texto de Is 10:3: “Que fareis no *dia da visitação* [LXX: *hēmera tēs episkopēs*; TM: *yom pequddah*], na calamidade que vem de longe? Para quem fugireis em busca de socorro e onde deixareis a vossa glória?” Dirigindo-Se aos líderes e magistrados injustos de Judá, Deus pergunta-lhes o que farão e onde se esconderão no dia em que Ele os castigar, trazendo de longe a catástrofe. De acordo com Motyer (1999, p. 107), a “calamidade que vem de longe” seria uma referência velada à iminente invasão assíria. Semelhantemente, uma ocasião de visitação com conotação de juízo é mencionada em Jr 6:15, oráculo em que Deus aponta as iniquidades dos habitantes de Jerusalém como a causa de sua queda. É dito que esses “cairão entre aqueles que caem; *no tempo em que Eu os visitar* [LXX: *en kairō episkopēs autōn*; TM: *beeth-peqadtim*], tropeçarão, diz Yahweh”.

De acordo com Carson (2014, pp. 1264–1265), a aplicação que relaciona a expressão *hēmera episkopēs* e outras semelhantes ao juízo escatológico final “é comum tanto no AT [...] quanto na literatura do judaísmo do Segundo Templo”. Além disso, “esse é o significado intrínseco mais provável quando levamos em conta a frequência com que 1 Pedro menciona o Dia do Juízo em outras passagens, de diferentes maneiras (e.g., 1:5, 7, 13; 4:7, 13, 17; 5:1 [...])” (Carson, 2014, p. 1265). Portanto, não é de admirar que Pedro empregue “o dia da visitação” com sentido escatológico, o que não significa que a expressão não contenha também, em 1Pe 2:12, uma acepção positiva (como no Evangelho de Lucas), visto que, para o povo fiel de Deus, o Juízo Final representa salvação.⁶

De que maneira, porém, os ímpios vão glorificar a Deus no Dia do Juízo? Convertendo-se ou não, possivelmente o farão por força da circunstância, compelidos pela majestade divina, neste caso revelada também através da vida dos crentes. Algo semelhante ocorrerá quanto ao reconhecimento da soberania de Jesus, ao nome de quem, segundo Paulo, *todo joelho se dobrará e toda língua confessará Seu senhorio* (cf. Fp 2:9–11). Independentemente da natureza do reconhecimento que os infiéis tributarão a Deus no “dia da visitação”, o fato é que, conforme as palavras de Pedro, a conduta dos cristãos no presente desempenhará um papel determinante para aquela ocasião.

A honra e o amor devidos

Tratai todos com honra, amai a irmandade, temei a Deus, honrai o rei.
(1Pe 2:17)

Em 2:13–16, Pedro recomenda que seus leitores-ouvintes sejam obedientes às autoridades humanas, incluindo o rei ou imperador e seus oficiais representantes. Eles são admoestados a praticar o bem em vez de usar sua liberdade cristã como justificativa para o mal. Então, no versículo 17, Pedro conclui esse conjunto de recomendações com uma sequência de imperativos curtos, seguindo uma “hierarquia de valores e lealdades” (Achtemeier, 1996, p. 188), na qual ele instrui os cristãos a tratar todos com respeito e amar seus irmãos na fé, bem como a temer/reverenciar a Deus e respeitar o governo na figura do rei/imperador.⁷

A recomendação de temer a Deus e respeitar o rei era proverbial. É possível que Pedro estivesse familiarizado com a máxima: “Teme a Yahweh, filho meu, e ao rei; não te envolvas com os revolucionários” (Pv 24:21), e a tenha aludido em sua breve prescrição. Compare-se a injunção *ton theon phobeisthe, ton basilea timate* (“temei a Deus, honrai o rei”), de Pedro, com o imperativo *phobou ton theon... kai basilea* (“teme a Deus... e ao rei”), do provérbio, segundo a LXX (no TM, lê-se: *yera-eth-yhwh... wamelekh*). Na continuação do texto de Provérbios, no versículo 22, fala-se do castigo que tanto o Senhor quanto o rei poderão infligir ao espírito revoltoso. É de se pensar que Pedro tivesse também essa implicação em vista. De todo modo, fica evidente que o apóstolo transpõe a injunção proverbial cujo referente original era o rei de Israel, representante do próprio Deus na teocracia hebraica, para a figura do imperador romano (Egan, 2016). Com isso, o apóstolo não endossa as ações despóticas de nenhum soberano – até porque, como visto

anteriormente, na época em que 1 Pedro foi redigida, ainda não havia sido instaurada nenhuma perseguição oficial à igreja.⁸ Na verdade, o imperativo petrino se encontra em harmonia com o pensamento cristão vigente de que as autoridades superiores devem ser respeitadas como tendo sido estabelecidas por Deus (cf. Mt 22:15-22; Rm 13:1-7), o que igualmente não significa que Ele apoie os atos do governante injusto, corrupto ou cruel.

Pode haver também, na fala do apóstolo, uma alusão à conclusão do Eclesiastes: “*Teme a Deus* [LXX: *ton theon phobou*; TM: *eth-haelohim yera*] e guarda os Seus mandamentos, pois esse é o dever de todo homem” (Ec 12:13). A linguagem de Pedro (*ton theon phobeisthe*) se assemelha também a duas outras ocorrências no mesmo livro: o imperativo “tu, porém, *teme a Deus* [LXX: *ton theon phobou*; TM: *eth-haelohim yera*]” (Ec 5:7[6]) e o particípio “quem *teme a Deus* [LXX: *phoboumenos ton theon*; TM: *yere elohim*]” (Ec 7:18). Nessas três passagens, sobretudo na súmula do livro, o orador do Eclesiastes chama o leitor-ouvinte a uma atitude de prudência, moderação e, principalmente, de responsabilidade diante de Deus. Isso coincide com o que parece ser a intenção de Pedro com sua exortação.

Sob a ordem apostólica enunciada em 1Pe 2:17 jaz o princípio de que, tanto quanto as leis humanas não entrem em choque com a vontade revelada de Deus (cf. At 5:29), os cristãos devem submeter-se respeitosamente às autoridades e seus decretos.⁹ Enquanto aguardavam o retorno de Cristo para levá-los à sua pátria celestial (cf. Fp 3:20), os cristãos dos dias de Pedro eram ainda, todavia, cidadãos ou tutelados do Império Romano e, como tais, deviam honra aos oficiais desse império, tendo sua parte a desempenhar nos deveres políticos e sociais (Richard, 2004, p. 420). Em outras palavras, embora a igreja de Cristo viva na iminência dos acontecimentos finais e aguarde, para dias não muito distantes, o estabelecimento do reino de Deus, não está isenta de suas responsabilidades cívicas e sociais nesta Terra.

O Cristo sofredor

[...] Ele “*não cometeu pecado, nem foi encontrado engano em Sua boca*”. Sendo insultado, não respondia com insultos; sofrendo, não ameaçava, mas entregava-Se Àquele que julga justamente. Ele mesmo carregou nossos pecados em Seu corpo sobre o madeiro, a fim de que, havendo nós morrido para os pecados, vivamos para a justiça – pelas Suas feridas fostes curados. Pois éreis como

ovelhas desgarradas, mas retornastes agora ao Pastor e Guardião das vossas almas. (1Pe 2:22–25)

Em continuidade às instruções quanto à conduta do povo de Deus em meio à sociedade pagã, Pedro volta agora sua atenção aos servos ou escravos.¹⁰ Assim como os cidadãos deviam ser submissos às autoridades, de igual forma os escravos deviam submeter-se aos seus senhores e respeitá-los, independentemente de serem bons ou maus (cf. 2:18).¹¹ Obviamente, na proporção em que tal submissão não comprometesse os princípios cristãos. Se tivessem de enfrentar um tratamento injusto, apesar de terem feito o que é correto e permanecido leais aos seus princípios, deviam suportá-lo com resignação, certos do agrado de Deus (vv. 19–20).

Como exemplo de alguém que, sendo justo, sofreu com resignação a injustiça, o apóstolo apresenta o próprio Cristo (v. 21).¹² Ele cita, no versículo 22, levemente adaptado,¹³ o texto de Is 53:9, o qual declara que o Servo de Yahweh “nunca praticou injustiça, nem dolo algum se achou em Sua boca”. Ao trazer esse texto, Pedro dá a entender que “Jesus personifica a ausência de pecado e a inocência. Por causa de Sua inocência, Seu sofrimento foi completamente injusto”. Desse modo, “ninguém tem o direito de objetar ao sofrimento quando olha para o exemplo dado por Jesus” (Kistemaker, 2006, p. 151). A asserção extraída do texto de Isaías faz parte do quarto e último dos “cânticos do Servo” (Is 52:13–53:12), o mais conhecido desses e tradicionalmente aplicado à morte vicária de Jesus Cristo. Nos próximos três versículos, Pedro continua aludindo a esse cântico. Papaioannou (2022, p. 1876) destaca que, “enquanto outros escritores do NT citam essa seção de Isaías [...], nenhum outro autor interpreta o sofrimento e a morte de Jesus em conexão com o Servo Sofredor de Isaías tão completamente quanto Pedro”. Samra (2022, p. 129) reforça esse ponto de vista ao afirmar que “ninguém lança mão desse texto tão extensivamente quanto Pedro nem extrai de Isaías 53 as implicações do sofrimento de Cristo para o discipulado cristão como Pedro faz aqui”.

No versículo 23, no qual se diz que Cristo, “sendo insultado, não respondia com insultos; sofrendo, não ameaçava, mas entregava-Se Àquele que julga justamente”, a alusão é a Isaías 53:7: “Ele foi oprimido e afligido, mas não abriu a boca; como um cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha muda ante os seus tosquiadores, Ele não abriu a boca.”¹⁴ Pode haver aqui uma alusão também a Jr 11:20. “Àquele que julga justamente” (*tō krinonti dikaiōs*), no texto de 1 Pedro, está em

paralelo com “Yahweh dos Exércitos, que julgas justamente” (LXX: *kyrie krinōn dikaia*; TM: *yhw̄h tsevaōth shofet tsedeq*), em Jeremias. No contexto dessa passagem, o profeta toma conhecimento das maldades que seus inimigos planejavam contra ele. Em sua inocência, ele se sentia “como cordeiro manso levado ao matadouro” (v. 19). Por isso, apelou à justiça de Yahweh, que o atendeu (vv. 22-23). Logo, Jeremias serve, nesse texto, como um tipo do Messias, do Servo Sofredor, que foi perseguido e, no entanto, entregou-Se confiante à justiça divina.

Em 2:24, Pedro continua sua descrição do sofrimento de Cristo: “Ele mesmo carregou nossos pecados em Seu corpo sobre o madeiro, a fim de que, havendo nós morrido para os pecados, vivamos para a justiça – pelas Suas feridas fostes curados.” A referência aqui é aos versículos 4-5 e 11b-12 de Is 53: “Verdadeiramente Ele tomou sobre Si as nossas enfermidades e sobre Si carregou as nossas dores; mas nós O considerávamos como Alguém afligido, castigado por Deus e oprimido. Porém, Ele foi transpassado por causa das nossas transgressões e moído por causa das nossas iniquidades; o castigo que nos traria a paz estava sobre Ele, e pelas Suas feridas fomos curados” (Is 53:4-5). “Por Seu conhecimento, o Meu Servo justo justificará a muitos, e as iniquidades deles Ele carregará. Portanto, Eu Lhe darei porção entre os grandes, e com os poderosos Ele repartirá os despojos, pois derramou a Sua vida até a morte e foi contado com os criminosos. No entanto, sobre Si levou o pecado de muitos e pelos transgressores intercedeu” (Is 53:11-12).¹⁵

Além dessas alusões, quando se afirma que Cristo “carregou nossos pecados em Seu corpo sobre o madeiro” (*tas hamartias hēmōn autos anēnenken en tō sōmati autou epi to xylon*), nota-se uma provável referência a Dt 21:23, que diz: “Não pernoitará o seu cadáver sobre o madeiro [LXX: *to sōma autou epi tou xylou*; TM: *nivlatho al-haets*], mas certamente o sepultarás no mesmo dia; pois o pendurado é maldito de Deus.” A passagem veterotestamentária se refere à pena de “um homem culpado de um crime que merece a morte” (Dt 21:22). Observe-se que, em vez de utilizar o termo “cadáver”, como o faz o texto hebraico (*nevelah*), Pedro emprega *sōma* (“corpo”), como a LXX. Além disso, o vocabulário da construção “seu corpo sobre o madeiro” é idêntico ao do AT grego. Tal alusão “refere-se ao fato de que Jesus Se tornou amaldiçoado para nos resgatar da maldição que merecíamos por causa de nossos pecados” (Samra, 2022, p. 129). De forma semelhante, em Gl 3:13, Paulo aplicou cristologicamente a passagem de

Deuteronômio ao dizer que Cristo nos resgatou da maldição pronunciada pela lei, tomando sobre Si a maldição por nossas transgressões.

Ao se reportar a esses textos, sobretudo à profecia de Isaías, tão cara aos cristãos de então e de hoje, Pedro demonstra aos seus leitores-ouvintes que, por meio de Suas aflições, “Cristo Se torna um Exemplo perfeito para todos os santos sofredores de todas as épocas. Seus sofrimentos foram suportados sem pecado, com paciência, como o Substituto do homem” (Nicholson, 2006, p. 231). Então o apóstolo conclui: “Pois éreis como ovelhas desgarradas, mas retornastes agora ao Pastor e Guardião das vossas almas” (1Pe 2:25). A imagem de ovelhas desgarradas é encontrada ainda em Isaías: “Nós todos andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se voltava para o próprio caminho. Mas Yahweh fez recair sobre Ele a iniquidade de todos nós” (53:6). Fruchtenbaum (2005, p. 351) lembra que “as ovelhas de Isaías 53 eram o rebanho de Israel”, e, por extensão, os crentes a quem Pedro dirige suas palavras também fazem parte desse rebanho.

Em Ez 34:4–6, a mesma figura é utilizada para ilustrar a condição deplorável de abandono em que o povo de Israel se encontrava pela negligência de seus líderes infieis. Das ovelhas de Israel, é dito que “se espalharam, por não haver pastor” (Ez 34:5). No entanto, no mesmo capítulo, Yahweh promete pastorear, Ele próprio, as Suas ovelhas e suscitar para conduzi-las um príncipe davídico-messiânico (vv. 11–31). Note-se especialmente o cuidado que Deus promete ter com as ovelhas perdidas, desgarradas, machucadas e enfermas (v. 16). Segundo Jobes (2022, p. 218), “elementos dessa passagem de Ezequiel correlacionam-se tão bem com elementos de 1 Pedro que é tentador chegar à conclusão de que Pedro alude a Ezequiel aqui e em outras partes de sua carta”. De fato, no capítulo 5 da epístola, Pedro volta a abordar a temática do pastoreio ecoando Ez 34 (ver pp. 155–157). É o Pastor fiel e cuidadoso idealizado na profecia ezequiana que os leitores-ouvintes de Pedro, antes rebanho desgarrado, encontram agora – o Pastor que por Suas ovelhas deu a própria vida, zelando assim por sua alma, isto é, por sua salvação.

A menção ao Pastor divino pode incluir igualmente um eco do famoso Sl 23[22]:1–4, em que o salmista declara: “Yahweh é o meu pastor; de nada terei falta” (Sl 23[22]:1), bem como de outras passagens em que Deus é considerado o Pastor de Seu povo (cf. Gn 49:24; Sl 79[78]:13; 80[79]:1[2]; 95[94]:7; Is 40:11; Jr 23:3–4; 31:10; Ez 37:24; Mq 5:2, 4; Zc 13:7). Pode ser também que a referência

a esses textos seja mediada por um eco da autoapresentação de Jesus como o “Bom Pastor” (Jo 10:1–18), tendo como pano de fundo, certamente, as passagens veterotestamentárias indicadas acima. Há ainda um notável paralelo de linguagem entre o “Guardião das vossas almas” (*episkopon tōn psychōn hymōn*), na fala de Pedro, e o texto de Jó 10:12, em que o patriarca ora: “Concedeste-me vida e misericórdia, e o *Teu cuidado guardou* [ou: *tem guardado*] o meu espírito [LXX: *hē... episkopē sou ephylaxen mou to pneuma*; TM: *pequddathkha shamrah ruhi*].” “Alma” e “espírito” aqui significam vida. Embora Jó estivesse a padecer terríveis sofrimentos, não deixava de reconhecer a bondade de Yahweh em conservar-lhe a vida. Semelhantemente, os leitores-ouvintes de Pedro, a despeito de suas aflições, podiam manter a confiança no cuidado de Deus.

É por contar com um exemplo tão sublime de resignação e sacrifício, como o de Cristo, que os servos, bem como os demais destinatários da epístola, não devem temer injustiças, mas, ao contrário, enfrentá-las com firmeza e esperança. Tal esperança tem como base o zelo do Pastor, tão terno e cuidadoso, por sua salvação.

A beleza interior e o respeito entre os cônjuges

Que o seu adorno não seja o exterior, no penteado trançado dos cabelos e no uso de enfeites de ouro, tampouco no trajar de vestimentas luxuosas [...] como Sara obedecia a Abraão, chamando-o de senhor; dela vos tornais filhas fazendo o bem e não temendo nenhuma intimidação. (1Pe 3:3, 6)

Tendo falado especificamente aos servos, Pedro continua seu código doméstico, dirigindo o foco agora (3:1–7) às relações familiares entre esposa e esposo (ver pp. 121–126). Ao iniciar esse trecho com o advérbio *homoiōs* (“igualmente”, “semelhantemente”, “assim também”), o apóstolo cria uma conexão com as recomendações dadas anteriormente aos servos. Da mesma forma como era desejável que os servos domésticos se submetessem aos seus senhores, seguindo o exemplo de resignação de Cristo, espera-se aqui que as mulheres também se sujeitem à autoridade do esposo,¹⁶ especialmente tendo em vista que aquele que não é cristão seja ganho pelo evangelho ao testemunhar a conduta moral e respeitosa de sua esposa (vv. 1–2). O princípio aqui expresso é o mesmo enunciado anteriormente, pelo qual os cristãos em geral são aconselhados a manter um comportamento exemplar na sociedade, que desperte nas outras pessoas um senso de louvor a Deus (cf. 1Pe 2:12).

Entre os versículos 3 e 6, Pedro argumenta que a verdadeira beleza da mulher não consiste nos adornos e no visual externo. Em vez disso, segundo ele, a real beleza está no interior e consiste em uma atitude calma e serena. O apóstolo ressalta que era esse o tipo de beleza cultivado pelas mulheres santas do passado, as quais, além de manter a atitude referida acima, tinham também as qualidades de (1) colocar sua confiança em Deus e (2) sujeitarem-se à liderança de seus esposos. Segundo Vitaliano (2023, p. 77),

O autor busca, na história do povo de Deus, exemplos de como as mulheres do passado se santificavam, adornavam o coração com caráter histórico-salvífico, apesar de muitas não receberem nomes na Bíblia. Diante das dificuldades que o povo enfrentava, as mulheres assumiam o protagonismo de seu tempo e agiam de inúmeras formas, mostrando coragem e astúcia em defesa do povo de Deus. A obediência se dava mais por amor do que temor.

Com respeito ao versículo 3, Egan (2016) identifica um interessante paralelo lexical com Is 3:18. No contexto da passagem isaianica, o profeta antevê o cenário social que predominaria como consequência do juízo divino sobre seu povo, no tempo das invasões babilônicas. Judá e Jerusalém haviam se afastado de Deus, e o resultado seria toda sorte de males. Em Is 3:16–4:1, a palavra de Yahweh é dirigida às “filhas de Sião”, que, neste contexto, podem ser tanto as mulheres de Jerusalém quanto uma referência figurada a Jerusalém e às cidades de Judá (Wiklander, 2020, p. 848). Deus repreende a vaidade, a arrogância e o egoísmo das filhas de Sião e anuncia Seu juízo sobre elas também. A partir de 3:18, é citada uma lista de ornamentos que Deus tiraria daquelas mulheres, itens que representavam sua opulência e soberba. A lista começa dizendo que, “naquele dia, o Senhor removerá o *esplendor dos anéis de tornozelo* [TM: *tifereh haakhasim*], e as *testeiras* [TM: *hashevisim*], e as *pequenas luas* [TM: *has-saharonim*]...”. Assim reza o texto hebraico. A LXX, porém, traduz: “Naquele dia, o Senhor também tirará a *glória da sua vestimenta* [LXX: *tên doxan tou himatismou autôn*], e os seus *adornos* [LXX: *kosmous*], e os *penteados trançados* [LXX: *emplokia*], e as *franjas* [LXX: *kosymbous*], e os *pingentes em forma de meia-lua* [LXX: *mēniskous*]...”. Egan (2016) nota que os termos *himation*

(“vestimenta”), *kosmos* (“adorno”) e *emphokē* (“penteados trançados”)¹⁷ ocorrem também na lista de Pedro, em 3:3. Segundo esse autor, não há nenhuma outra passagem das Escrituras em que esses vocábulos aparecem juntos. Além disso, o uso de *kosmos* com o sentido de “adorno” é raro na Bíblia, tendo a passagem de 1 Pedro como único lugar no NT com esse significado (geralmente a palavra tem o sentido de “mundo”, “universo”). De acordo com Egan (2016), o fato de que, no texto grego de Is 3:18–26, *kosmos* ocorre cinco vezes com o sentido estético confirma sua conexão com a passagem petrina.

Ao aludir ao oráculo de Isaías contra as filhas de Sião, Pedro não tem a intenção de igualar àquelas reprováveis damas as mulheres de sua audiência. Muito pelo contrário, ele deseja ensiná-las por contraste. As esposas cristãs são implicitamente incentivadas pelo apóstolo a não seguir a conduta das arrogantes e egocêntricas madames da história passada de Israel; em vez disso, devem trilhar os passos das honradas e piedosas mulheres de Deus de outrora (1Pe 3:4–5).

Como exemplo de mulher santa do passado, Pedro resgata, no versículo 6, a figura de Sara, a qual obedecia a Abraão e o chamava de “senhor”. A referência aqui parece ser principalmente a Gn 18:12,¹⁸ que descreve a reação de Sara ao ouvir do mensageiro celestial a informação de que ela seria mãe: “Riu-se, pois, Sara em seu íntimo, dizendo consigo: ‘Terei ainda prazer, depois de velha e estando velho também o meu senhor?’” O termo “senhor” (LXX: *kyrios*; TM: *adon*) aqui denota respeito e reverência da parte de Sara para com seu marido.¹⁹

Segundo Holmer (2008, p. 199), a submissão de Sara “significava inserir-se na trajetória de vida de Abraão, acompanhá-lo conscientemente no caminho incerto de Harã para a terra que Deus pretendia mostrar”. Para esse autor, o fato de a matriarca chamar seu esposo de senhor indicava seu reconhecimento do papel de liderança de Abraão no matrimônio. “Ademais, para Sara isso representou uma forma de expressar a consideração pelo marido” (Holmer, 2008, p. 199). Essa mesma postura de complementaridade era esperada da parte das leitoras-ouvintes de Pedro, como “filhas” de Sara (outro indicativo de que Pedro considerava os cristãos descendentes espirituais de Abraão e, portanto, parte do Israel de Deus).

Stern (2007, p. 816) observa que:

Como Abraão é o pai de todos os que creem (Tg 2:21–23; Rm 4:12, 16; Gl 3:7–9, 29), sua esposa Sara é apropriadamente apontada como

a mãe das mulheres que creem, no que ela é um exemplo para elas, assim como Abraão foi para todos os crentes. No hebraico, ser “uma filha” ou “um filho” de alguém ou de algo implica ter as mesmas qualidades dessa pessoa ou coisa.

Essa filiação se concretizaria ao fazerem as mulheres piedosas o bem sem temer intimidação (1Pe 3:6), isto é, tendo coragem de viver como cristãs e confessar sua fé com “espírito manso e tranquilo” (cf. v. 4). O fraseado de “não temendo nenhuma intimidação” (3:6) (*mē phoboumenai mēdemian ptoēsīn*) se assemelha ao de Pv 3:25, segundo a LXX:²⁰ “Não temerás intimidação que sobrevenha a ti” (*ou phobēthēsē ptoēsīn epelthousan*). No contexto dessa passagem, aconselha-se o leitor a buscar a sabedoria, e o resultado de encontrá-la é apresentado. Uma das bênçãos advindas dessa busca seria o fato de que a pessoa não temeria (*phobeō*) nenhuma intimidação (*ptoēsis*) ou terror que lhe sobreviesse. Semelhantemente, Pedro aconselha as esposas a agir com sabedoria, o que faria com que não precisassem temer qualquer perturbação ocasionada por eventual oposição de seu esposo ou da sociedade.

No versículo 7, o apóstolo conclui suas orientações matrimoniais colocando sobre o marido a responsabilidade de tratar com respeito e sabedoria a esposa, cuidando dela com delicadeza²¹ e considerando-a coerdeira do dom da vida.²² A repetição do advérbio *homoiōs* indica que o respeito esperado da mulher deve ser recíproco, sendo requerido também do homem. A finalidade última dessa relação harmoniosa é fazer com que as orações do casal não sejam impedidas, ou seja, tornar possível a comunhão com Deus.

Bênção como herança

[...] não retribuindo mal por mal ou insulto por insulto, mas, pelo contrário, bendizendo, porque para isso fostes chamados, para que herdeis bênção. (1Pe 3:9)

Em 3:8–9, Pedro deixa de se dirigir a grupos específicos e se volta novamente para os leitores-ouvintes em geral – o que fica evidente pelo uso da palavra *pantes* (“todos”) – para prescrever a prática de virtudes essenciais para a vida em comunidade. Estimula-se a harmonia de pensamento, a compaixão, o amor fraterno e a humildade, enquanto a vingança, no espírito da lei de talião, é desencorajada. Aconselha-se substituir a injúria – quiçá aos perseguidores – por bênção, já que os próprios cristãos recebem de Deus Sua bênção como herança.

Embora aparentemente não haja, no versículo 9, nenhuma alusão a algum texto específico do AT, pode-se ouvir nele (assim como, mais fracamente, em 1:4²³) o eco das narrativas patriarcais em que a bênção pactual divina era transmitida de pai para filho (cf. Gn 12:1–3; 27; 49).

No pensamento do AT, bênção se transmite de geração em geração como herança ([cf.] Gn 27; 49). Em [1 Pedro], os cristãos, em continuidade com o povo do AT, são os herdeiros da bênção (1:4; 3:7). Enquanto a bênção no AT visa em primeiro lugar a bens temporais, em [1 Pedro] trata-se do bem eterno, ou seja, da salvação definitiva, e “herdá-la” significa também que ela é toda gratuita e, como tal, transmitida gratuitamente a outros. Abençoar os malfeitores é quebrar o círculo vicioso do mal e colaborar com a obra da salvação (Konings, Krull e Mareano, 2019, pp. 99–100).

Uma vez que os cristãos foram “chamados” (*kaleō*) a fim de receber bênção como herança, um eco do divino chamado a Abraão (Gn 12:1–3), eles devem ser bênção ao mundo (como Abraão devia ser), o que torna totalmente objetável uma postura maledicente. Samra (2022, p. 141) concorda com essa ideia ao dizer que “Abraão foi eleito por Deus de forma incondicional para receber uma bênção e, com base nessa eleição, foi chamado a abençoar outros; logo, os crentes podem abençoar outros *porque* Deus os abençoou”.

Como se pode notar, a narrativa abraâmica (com as narrativas patriarcais em geral, por conseguinte) continua no campo de visão do autor de 1 Pedro como paradigma da vida peregrina, juntamente com a narrativa exodal e a lembrança do exílio. Ademais, a experiência davídica no Sl 34[33] contribui para ampliar esse quadro, como se verá a seguir.

O segredo do bom viver

[...] Porquanto “aquele que quer amar a vida e ver dias bons, guarde a língua do mal e os lábios para não proferir engano; afaste-se do mal e faça o bem, busque a paz e a persiga; porque os olhos do Senhor estão sobre os justos, e os Seus ouvidos atentos à súplica deles, mas a face do Senhor se volta contra os que perpetraram males”. (1Pe 3:10–12)

A fim de embasar sua exortação acerca dos valores e atitudes recomendados nos versículos anteriores, Pedro faz, em seguida, em 3:10–12, uma longa citação extraída do Sl 34[33], o mesmo parafraseado em 2:3. O trecho, citado como consta na LXX, equivale aos versículos 12[13] a 16[17] do salmo e salienta a importância da prática do bem, da procura pela paz e da abstenção da mentira e de palavras injuriosas para se obter a felicidade e a bênção de Deus, que recompensa os justos e pune os que fazem o mal. A passagem, portanto, serve muito bem ao propósito de fundamentar e, além disso, adornar a parênese petrina.²⁴ Feldmeier (2009, p. 165) faz a seguinte análise:

Todo esse bloco parenético é encerrado por meio de uma citação relativamente extensa do Sl 34[33]:13–17, levemente modificada pela 1Pe: ela insere o *gar* introdutório (em vez da pergunta *tis estin anthrōpos ho thelōn...*), caracterizando dessa forma a citação como fundamentação para a parênese; ao mesmo tempo, também dentro da citação, a fundamentação teológica do Sl 33:17 LXX, juntada assindeticamente, é relacionada em 1Pe 3:12 por meio de um *hoti* explicitamente com os imperativos empregados até então. Essa citação escriturística, na qual, ao lado de menores ou maiores correspondências verbais com a parênese, são citados também aspectos adicionais (do “amor à vida” até a “busca da paz”), não só autoriza a parênese, mas a coloca também sob a promessa. Pois a palavra do salmo, que em seu contexto original relacionava sapiencialmente a promessa de uma boa vida com a condição de um bom comportamento, transforma-se em promessa escatológica no contexto da 1Pe, uma vez que as promessas de vida e de bons dias só podem se referir à vida eterna com Deus no contexto da 1Pe. Ora, isso é agora, com a autoridade da Escritura, colocado como perspectiva para o comportamento proposto em 2:11–3:12.²⁵

Em sua citação, Pedro substitui a segunda pessoa do singular, usada no salmo, pela terceira do singular, com o fim de adaptar o fluxo do texto ao sujeito, “aquele que quer amar a vida e ver dias bons” (*ho... thelōn zōēn agapan kai idein hēmeras agathas*). Na LXX, com fraseado ligeiramente distinto²⁶ – “aquele que quer a vida, que ama ver dias bons” (*ho thelōn zōēn agapōn hēmeras idein agathas*) –, essas

orações constituem o referente da pergunta do versículo inicial, enquanto o sujeito implícito dos imperativos que se seguem é o pronome *sy* (“tu”).

Estudos como os realizados por Christensen (2015), Jobes (2015; 2022, pp. 241–247) e Gréaux (2009) têm demonstrado a estreita relação entre 1 Pedro e o Salmo 34[33].²⁷ Segundo Kistemaker (2006, p. 177), “Pedro parece gostar de citar o Salmo 34”. Carson (2014, p. 1269) complementa essa ideia ao dizer que “Pedro gosta de citar o Salmo 34 (33 LXX) como texto básico para a ética cristã”. Jobes (2022, p. 242) também entende que esse salmo é “um fundamento bíblico importante para o pensamento do apóstolo acerca da ética cristã, assim como, da mesma maneira, Isaías 53 forma a base de sua cristologia”. Segundo essa autora, o Sl 34[33] permeia todas as seções parenéticas da epístola. Michaels (2002, p. 175) confirma que, ao ser examinado, o Sl 34[33] “revela-se um depósito de termos e ideias centrais para a mensagem de 1 Pedro”.

Como mencionado anteriormente, ao citar esse salmo, o apóstolo evidencia ter em conta não somente a passagem citada, mas também o contexto dela.²⁸ Segundo o título do Sl 34[33], sua composição reflete a ocasião em que Davi, fugindo de Saul, que o perseguia, para se livrar de uma situação potencialmente perigosa, se fingiu de louco diante de Abimeleque – provável título dinástico ostentado, na ocasião, pelo rei filisteu Aquis (1Sm 21:10–15). O salmo contém ação de graças pelo livramento recebido e declarações a respeito do cuidado de Deus pelos aflitos. Fala também sobre as recompensas de uma vida justa e a punição reservada aos ímpios.

Tanto o contexto histórico quanto o contexto literário e temático do Sl 34[33] encontram paralelos na experiência dos hostilizados leitores-ouvintes de Pedro e se ajustam perfeitamente à finalidade da epístola: encorajar e, ao mesmo tempo, instruir os cristãos que sofriam com a inimizade de seus opositores. Conforme Gréaux (2009, p. 603), “o exame do uso do Sl 34 por Pedro sugere que ele o fez porque tem o mesmo tema de sua carta, a saber, sofrimento e libertação”. Assim como Deus livrou Davi dos perigos inerentes à sua permanência entre os filisteus, livrará também os leitores cristãos de Pedro em sua permanência em meio a uma sociedade pagã (Carson, 2014, p. 1270). O emprego desse salmo dá a entender que os destinatários do apóstolo, justos e exilados como o salmista do passado, embora sofram tribulações, podem alegrar-se com o bom viver prometido – agora e no futuro – àqueles que servem a Deus e fazem o bem.

Sofrer, mas não temer

E quem é que vos maltratará se vos tornais zelosos do que é bom? Mas ainda se vierdes a sofrer por causa da justiça, bem-aventurados sois! Portanto, não temais o temor deles, nem vos perturbeis [...] (1Pe 3:13–14)

Em 3:13–22, Pedro retoma o tema da resignação em meio ao sofrimento injusto, abordado em 2:18–25. Segundo o apóstolo, se, mesmo fazendo o bem, conforme as orientações dos versículos precedentes, os cristãos sofrerem retaliação, devem considerar-se felizes e abençoados. Na pergunta retórica do versículo 13 – “*quem [tis] é que vos maltratará [kakōsōn hymas] se vos tornais zelosos do que é bom?*” –, pode haver uma alusão a Is 50:9, conforme a LXX: “Eis que o Senhor Me ajuda. *Quem [tis] é que Me maltratará [kakōsei me]?*” No hebraico, a pergunta é: *mi-hu yarshieni* (“Quem é que Me condenará?”), que também se ajusta à situação dos cristãos. A passagem isaiânica ocorre dentro do terceiro “cântico do Servo” (Is 50:4–9), em que o Servo de Yahweh – ultrajado, mas fiel – louva-O porque, mesmo em meio ao Seu sofrimento e à oposição dos que O maltratam, o Senhor O ampara e defende Sua causa. Fica claro que esse contexto se encaixa perfeitamente na experiência dos leitores-ouvintes de Pedro, que os estimula a manter uma conduta reta mesmo em face da hostilidade, confiando no amparo divino. Retoma-se (implicitamente aqui) a imagem do Cristo sofredor, já introduzida em 2:21–24 e que será reapresentada mais adiante (3:18; 4:1).

Após a interrogação do versículo 13, no versículo 14 é dito: “Portanto, não temais o temor deles, nem vos perturbeis” (*ton de phobon autōn mē phobēthēte mēde tarachthēte*). Tem-se aqui uma alusão a Is 8:12b – praticamente uma citação – conforme o texto da LXX.²⁹ Esse capítulo de Isaías já foi citado anteriormente. Em 2:8 o apóstolo cita Is 8:14 e, como será visto mais adiante, em 3:15 ele emprega a linguagem de Is 8:13. Nota-se, pois, que essa seção do oráculo isaiânico tem algo a dizer aos leitores de 1 Pedro. Egan (2016) destaca que “a proeminência da terminologia aqui em 1Pe 3:13–15 sugere mais uma vez que Isaías permanece como uma das principais vozes na narrativa bíblica”.

Como foi visto antes, Yahweh não aprovava a aliança entre o reino de Judá e a Assíria contra a coalizão siro-israelita. Seu povo devia confiar plenamente nEle para a vitória (ver pp. 95–97). Nesse contexto, em Is 8:12, Deus adverte Isaías a não agir e pensar como fazia o povo de Judá: “Não chameis de conspiração a tudo o que este povo chama de conspiração; *não temais o que ele*

teme nem vos aterrorizeis [LXX: *ton de phobon autou ou mē phobēthēte oude mē tarachthēte*; TM: *weeth-morao lo-thireu welo thaaritsu*].³⁰ O profeta, como judaíta exemplar, representante do povo, não devia temer os rumores levantados ao seu redor, ainda que outros temessem.

De igual modo, os leitores-ouvintes de Pedro não se deviam perturbar com as ameaças e rumores de perseguição despertados por sua conduta cristã, pois a presença divina havia de ampará-los. Miller (2017, p. 200) observa que, no contexto de Isaías, o objeto ao qual o profeta não devia direcionar seu temor era a união político-militar entre Israel (Reino do Norte) e Síria, enquanto em 1 Pedro o referente são os perseguidores da igreja. Nas palavras de Carson (2014, p. 1271),

Embora exista uma diferença considerável entre Isaías 8 e 1 Pedro 3, no que diz respeito à natureza do temor que os fiéis devem evitar, o cerne da citação, tanto em Isaías quanto em Pedro, onde ela é adaptada, é o contraste entre os temores humanos e suas consequências e a reverência a Deus.

A conexão entre Isaías e os destinatários da epístola petrina se torna ainda maior quando se considera a possibilidade de que “a ação de Isaías em se opor à política de aliança do rei com a Assíria tenha sido considerada traição pela corte real” e que um boato quanto a ser ele um traidor nacional tenha sido espalhado, “a fim de trazê-lo ao descrédito popular” (Motyer, 1999, p. 96). O profeta do Senhor, assim como todo o povo de Deus do passado, serve como inspiração aos leitores-ouvintes de Pedro, com seus múltiplos desafios. Assim como Isaías se manteve fiel à vontade de Yahweh mesmo contra a onda popular de seus dias e sendo reputado como traidor, da mesma forma os destinatários de 1 Pedro não deviam recuar mantendo-se firmes em suas convicções, ainda que, como consequência, tivessem que suportar todo tipo de oposição e ser acusados de deslealdade.

Santificando a Cristo como Senhor

[...] antes santificai a Cristo como Senhor em vossos corações, sempre prontos para apresentar defesa a todo aquele que vos pedir a razão da esperança que há em vós [...] (1Pe 3:15)

Em vez de temer seus opositores, os cristãos deviam ter Cristo como Senhor em seu coração e estar prontos para responder a quem indagasse a respeito de sua fé (3:15). Os primeiros cristãos eram acusados de uma série de coisas, entre elas: imoralidade e incesto (por professarem amar uns aos outros e praticarem o “ósculo santo”), ateísmo ou desrespeito pelas divindades (por rejeitarem os muitos deuses adorados pelos gregos e romanos), comportamento antissocial (por não participarem das festividades cívicas geralmente promovidas em honra a deidades pagãs), comportamento antifamília (novos cristãos eram, em geral, rejeitados por seus familiares) e até canibalismo (por afirmarem “comer” da carne e “beber” do sangue de Jesus) (Keener, 2017, p. 808; Papaioannou, 2022, p. 1884). Papaioannou (2022, p. 1884) considera que tais acusações eram motivadas por ignorância, maldade ou ambas as coisas. É em face disso que Pedro instrui os cristãos a estar sempre prontos para explicar, com mansidão e respeito, a razão de sua fé, de modo que as acusações se provem infundadas e os acusadores fiquem envergonhados de suas calúnias contra os crentes (v. 16).

Ao dizer: “santificai a Cristo como Senhor em vossos corações”, Pedro está remetendo seus leitores-ouvintes ao texto de Is 8:13: “A Yahweh dos Exércitos, a Ele santificai. Seja Ele o vosso temor, e Ele o que vos estremeça.” Tanto o substantivo *kyrios* (Senhor) quanto o imperativo *hagiasate* (“santificai”)³¹ estão igualmente presentes no texto de Pedro e de Is 8:13, na LXX. Portanto, a transição que Pedro faz do que vinha falando antes para Jesus, em 3:15, se deve ao fato de ele estar dando sequência à citação de Is 8, iniciada em 3:14, onde ele fez referência a Is 8:12. É importante lembrar que o apóstolo já empregou o contexto dessa passagem antes, em 2:8, aplicando Is 8:14 a Jesus, como pedra de tropeço. Conforme Samra (2022, p. 141), a ligação entre os modos como esses três versículos de Isaías 8 são aplicados em 1 Pedro

está no fato de que os crentes não devem temer aquilo que pessoas sem Deus temem (Is 8:12), mas, sim, temer ao Senhor (Is 8:13), uma pedra que faz as pessoas tropeçarem (Is 8:14). Uma vez que a pedra de tropeço é Cristo (2:8), e Cristo é a pedra rejeitada pelos construtores (2:7), então os crentes precisam reconhecer e reverenciar Cristo como Senhor.

No contexto original de Is 8:13, a ordem é para que o profeta e, por conseguinte, o povo que ele representa adorem a Yahweh e O temam, em vez de temerem a ameaça siro-israelita (ver pp. 95–97 e 138–139). Seguindo a mesma linha temática, Pedro estimula os destinatários de sua carta a santificar (temer, reverenciar) a Cristo, em vez de ter medo da hostilidade dos descrentes.

O autor deixa subentendida a divindade de Jesus Cristo. Nota-se uma clara identificação de Cristo com Yahweh, pelas seguintes razões: (1) aplica-se a Jesus uma passagem que, em seu contexto original, refere-se ao Deus de Israel, utilizando-se, para isso, o título *kyrios* – que na LXX é empregado em lugar do tetragrama sagrado (ver pp. 95–97); (2) a sintaxe do texto de Pedro (*kyrion de ton Christon hagiastate en tais kardiais hymōn*) permite traduzi-lo alternativamente desta forma: “Antes santificai em vossos corações o Senhor, que é (ou isto é) o Cristo...”.³² Ao analisar o texto em questão, Schreiner (2003, p. 173) comenta que “a mudança de Yahweh para Cristo é comum no NT, refletindo a convicção de que Jesus, o Messias, merece a mesma honra que Yahweh”.

Logo, parece que, no contexto da passagem petrina, reverenciar a Cristo como Senhor significa, entre outras coisas, aceitá-Lo como o todo-poderoso Deus do AT – esperança de Seu povo no passado e da igreja hoje. Manter essa perspectiva em mente ajudaria os destinatários de 1 Pedro a suportar a inimizade e opressão de seus adversários, uma vez que, acima deles, havia um Deus onipotente, entronizado no Céu e no coração dos fiéis.

O Justo pelos injustos

Porque também Cristo sofreu uma vez pelos pecados, o Justo pelos injustos, para vos conduzir a Deus – por um lado tendo sido morto na carne, mas, por outro, vivificado no Espírito [...] (1Pe 3:18)

Em 3:17, Pedro reitera que é melhor padecer por fazer o bem, se essa for a vontade de Deus, do que por fazer o mal.³³ No versículo 18, então, torna a apresentar o exemplo de Cristo como Servo Sofredor – o *Justo* (*dikaïos*) que sofreu pelos injustos para conduzi-los a Deus. Além de esse versículo ser uma reiteração de 2:21 e uma retomada da temática geral de Is 53, parece haver nele, de forma mais específica, um eco de Is 53:11–12, passagem em que se descreve o Servo *justo* (LXX: *dikaïos*; TM: *tsaddiq*) carregando as iniquidades dos transgressores e morrendo por eles para os justificar.

Há também quem veja no verbo *prosagō* (“conduzir”, “trazer”) uma referência ao sistema sacrificial israelita. A. N. Lopes (2019, p. 163), por exemplo, lembra que esse verbo é bastante empregado na LXX para referir o ato de levar um animal ao altar para ser sacrificado (cf. Êx 29:10; Lv 1:3; 3:3), bem como para descrever a condução do sacerdote à tenda da congregação, à presença de Deus, após ter sido purificado (cf. Êx 29:4, 8; 40:12; Lv 8:24; Nm 8:9–10), ou simplesmente para indicar a ação de Deus em aproximar de Si alguém, mediante reconciliação (cf. Êx 19:4; Nm 16:5, 9). Sibley (2016, pp. 70–71), semelhantemente, entende que, em 3:18, Pedro retrata o Messias conduzindo-nos *perante o Senhor*, sendo isso uma reminiscência da linguagem levítica frequentemente empregada no tocante à apresentação de sacrifícios e do próprio penitente na presença de Deus (cf. Nm 5).

A reintrodução do tema da morte e ressurreição de Jesus prepara o leitor para a exposição que se estende até o versículo 22, na qual o apóstolo traça o itinerário de Cristo da humilhação à glória para incentivar seus destinatários a permanecer firmes em meio ao sofrimento, antevendo a glória que os aguarda.

Como nos dias de Noé

[...] aos que desobedeceram outrora, quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca na qual poucos, isto é, oito pessoas, foram salvas por meio da água. A qual também, tipificando o batismo, agora vos salva – não como remoção da sujeira da carne, mas como compromisso de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo [...] (1Pe 3:20–21)

Os versículos 19 e 20 do capítulo 3 são de difícil interpretação – com efeito, estão (especialmente o 19) entre os mais controvertidos de todo o NT (Mueller, E. R., 1988, p. 207)³⁴ –, e foge ao escopo desta obra, bem como ao espaço reservado a ela, identificar quem sejam os “espíritos em prisão” referidos no versículo 19.³⁵ Contudo, a menção a Noé e sua família e à arca construída para salvá-los da água é uma clara referência à história do dilúvio narrada entre os capítulos 6 e 9 de Gênesis (especialmente ao que se diz em 7:13, 17, 23).³⁶

Nos versículos 21 e 22, Pedro parece identificar uma relação tipológica entre a salvação do dilúvio mediante a arca e o batismo cristão, o qual, por sua vez, tem relação também com a ressurreição de Cristo, que agora reina supremo no Céu. Na

opinião de Davids (1990, p. 15), “para Pedro os eventos [daquela] história primordial são paradigmáticos dos eventos envolvidos na salvação dos crentes na Ásia Menor”. É importante lembrar que em Gênesis e em toda a Sagrada Escritura, conforme afirma Doukhan (2016, p. 133), o dilúvio é tido como uma segunda criação. Logo, não é de estranhar que Pedro associe esse evento da história da redenção ao novo nascimento dos crentes, ocasião em que se tornam nova criação (cf. 2Co 5:17).

De acordo com MacDonald (2004, p. 1045), àqueles cristãos hostilizados, que padeciam por causa de seu modo de vida e seu testemunho, Pedro apresenta Jesus Cristo como modelo de alguém que sofreu inocentemente e foi glorificado, e também Noé, como exemplo de um fiel pregador que, em retribuição, era escarnecido e rejeitado pela sociedade de sua época, mas a quem Deus vindicou, salvando a ele e sua família em meio ao dilúvio. A combinação de Jesus e Noé como exemplos de superação adiciona força retórica aos argumentos de Pedro em defesa de uma atitude resignada e resiliente diante da oposição e do sofrimento. Efetivamente, pode-se dizer que “a experiência ameaçadora de Noé resultou em salvação para ele e sua família, enquanto a experiência mortal de Jesus resultou em salvação para os crentes” (Papaioannou, 2022, p. 1884).

A referência à família de Noé como sendo *poucos* também parece servir de consolo àqueles crentes, que compunham um pequeno remanescente. Carson (2014, p. 1272) comenta que

a referência a Noé e sua família, e igualmente a menção a um pequeno número de pessoas, pretende ser um encorajamento substancial a um pequeno número de fiéis em Cristo Jesus que está sendo ridicularizado pelos incrédulos do primeiro século. Afinal, eles desfrutam da graça do mesmo Deus que mostrou graça a Noé.

Para completar a aplicação, pode-se dizer também que, assim como a arca conduziu seus fiéis ocupantes *por meio* ou *através da* (*dia*, em grego) água à segurança de uma nova criação, do mesmo modo “aqueles que confiam no Salvador são levados sãos e salvos através de uma cena de morte e desolação a um terreno de ressurreição e a uma nova vida” (MacDonald, 2004, p. 1045).³⁷

Seguramente o contexto antediluviano, em que a impiedade prevalecia sobre a Terra (Gn 6:1-13), tinha muito em comum com a época dos primeiros

cristãos, que precisavam conviver diariamente com pessoas avessas à pureza moral e aos princípios bíblicos. Dessa forma, a lembrança de como Deus preservou a família de Noé colocando-a acima das águas, assim como a referência à ressurreição e à ascensão de Cristo (no versículo seguinte), certamente ajudou os destinatários da epístola a se colocarem acima de sua situação presente e a encará-la de forma mais positiva.

À direita de Deus

[...] o qual está à direita de Deus, havendo ido para o Céu e sendo-Lhe sujeitos anjos, potestades e poderes. (1Pe 3:22)

Como já indicado, em 3:22 Pedro chega ao clímax de sua exposição na perícope (3:13–22), concluindo-a com a exaltação de Cristo junto ao Pai e Seu domínio sobre os poderes espirituais e celestes. A conotação escatológica desse trecho³⁸ é intensificada ao ser Cristo representado como estando agora “à direita de Deus” (*estin en dexia tou theou*). Derivada do Sl 110[109]:1 (o qual recebeu também uma interpretação messiânica nos círculos rabínicos), a exaltação do Cristo ressuscitado à destra de Deus foi acolhida pelos primeiros cristãos como sinal de Sua messianidade. O salmo real aludido aqui tem inequivocamente um teor cristológico, sendo citado (e/ou aludido) mais do que qualquer outro salmo no NT (Waltke, Houston e Moore, 2015, p. 509; cf. Mt 22:43–45; Mc 12:36–37; Lc 20:42–44; At 2:34–36; 7:55–56; Rm 8:34; Hb 1:13; 5:6–10; 7:11–28; 8:1; 10:12–13; 12:2). Esse salmo profético aponta para o Messias em Sua tríplice função de Rei, Sacerdote e Juiz (Gillis, 1991b, p. 352) e vislumbra desdobramentos escatológicos do Juízo Final.

Cabe destacar também que a menção que o salmo faz aos inimigos do Messias, sendo postos debaixo de Seus pés, encontra seu correspondente na afirmação de Pedro de que “anjos, potestades e poderes” foram postos em sujeição a Cristo. Associando-se isso com a probabilidade de que os “espíritos em prisão” em 1Pe 3:19 representem os anjos caídos (Papaioannou, 2022, p. 1886) e com a linguagem similar que Paulo usa para falar das forças do mal (“principados e potestades” – cf. Ef 6:12; Cl 2:15), é muito provável que Pedro esteja descrevendo não somente a exaltação de Cristo acima de tudo e de todos, mas também Sua vitória no conflito cósmico com o mal.

Com essa alusão, Pedro possivelmente quisesse transmitir a certeza de que o Senhor a quem servem os cristãos encontra-Se assentado em Seu trono

real, no controle de tudo – mesmo quando as perseguições e tribulações parecem obliterar essa ideia. A glorificação do Messias padecente era, em certo sentido, um penhor da glorificação futura dos crentes que, naquele momento, suportavam tão grandes provações. Além disso, a sujeição dos inimigos demoníacos de Cristo debaixo de Seus pés prenuncia a derrota futura dos opositores – terrenos e espirituais – da igreja cristã.

Há que se reconhecer, de fato, que é difícil acompanhar o fluxo de ideias compreendido em 3:18–22. O trajeto que o autor percorre desde a apresentação de Jesus como Servo Sofredor até chegar ao batismo representado pelas águas do dilúvio, retornando então para o quadro mais amplo de Cristo como supremo Senhor, é bastante complexo. Apesar disso, pode-se supor com segurança que toda essa perspectiva – da humilhação e morte à exaltação final do Messias e Sua vitória sobre Seus inimigos – tenha proporcionado aos oprimidos leitores-ouvintes de Pedro uma significativa fonte de encorajamento, na esperança de que, assim como eles participaram dos sofrimentos de Cristo, participarão também de Sua glória e de Sua vitória (1Pe 4:13).

O poder do amor

[...] tendo, sobretudo, fervoroso amor uns para com os outros, porque o amor cobre multidão de pecados. (1Pe 4:8)

Em 4:1–6, Pedro retoma o assunto do sofrimento cristão, tema preponderante na epístola. O modelo de vivência e superação do sofrimento continua sendo Jesus Cristo. Visto que Ele sofreu e suportou a dor em Seu corpo, os destinatários da carta deviam preparar-se para revelar a mesma atitude de Cristo ante as próprias aflições. Esse enfrentamento da aflição resultaria, de algum modo, em vantagem na luta contra o pecado.³⁹ O sofrimento ajudaria os cristãos a manter seu foco em Deus e a abandonar a busca pelos próprios desejos, rompendo completamente com as práticas pecaminosas do passado.

No versículo 5, ao dizer que prestarão contas a Deus, juiz dos vivos e dos mortos,⁴⁰ aqueles que difamam e insultam os cristãos – por haverem eles se afastado das práticas pagãs –, Pedro antecipa aqui, bem como no versículo 7, um tema fundamental que será aprofundado mais adiante, no versículo 17, a saber, o julgamento divino. O versículo 6, por sua vez, ao mencionar o anúncio do evangelho aos mortos, pode estar relacionado de alguma forma com o texto de 3:19, sobre o

qual já se comentou antes, ou se refere simplesmente a pessoas em geral que haviam ouvido o evangelho antes de morrer (Johnston, 1995, p. 98).⁴¹

Em seguida, ao dizer que “o fim de todas as coisas está próximo” (v. 7), Pedro dá o tom que deverá reger suas próximas considerações, as quais serão elaboradas em vista da iminência desse evento escatológico. A proximidade do apocalíptico “Dia do Senhor” deve levar os cristãos a viver de forma criteriosa e dedicada à oração. Nessa antessala da eternidade, a nota tônica da vida cristã deve ser o amor. No versículo 8, o apóstolo diz: “[...] tendo, sobretudo, fervoroso amor uns para com os outros, porque o amor cobre multidão de pecados.” A expressão “sobretudo” (*pro pantōn*) destaca a superioridade dessa virtude sobre as demais. Quanto ao sentido do texto, Stern (2007, p. 822) comenta que há duas interpretações alternativas: “(1) O amor torna você desejoso de perdoar os pecados dos outros e ignorar suas falhas. (2) No Juízo Final, Deus perdoará muitos dos seus pecados se você se mantiver amando (compare Lc 7:47; Mt 25:31–46).”

A afirmação de que “o amor cobre multidão de pecados” (*agapē kalyptei plēthos hamartiōn*) tem seu antecedente veterotestamentário em Pv 10:12, que contrasta antiteticamente o efeito do ódio e do amor: “O ódio provoca contendas, mas o amor cobre todas as transgressões [TM: *kol-peshaim tekhasseh ah-avah*].”⁴² O texto ocorre em uma unidade do livro de Provérbios que trata dos efeitos do discurso sobre a própria pessoa e sobre os outros (Pv 10:6–14), tendo em vista especificamente o efeito sobre os outros (Pv 10:11–14; Waltke, 2004, pp. 456–462). Tiago também alude a esse provérbio (Tg 5:20). Ambos, Pedro e Tiago, aproximam-se mais do texto hebraico do que da LXX, que traduz o adágio da seguinte forma: “O ódio desperta contenda; mas o amor cobre todos os não contenciosos” (*misos egeirei neikos, pantas de tous mē philoneikountas kalyptei philia*). O uso do substantivo grego *plēthos* (“multidão”, “grande número”) em lugar do termo hebraico *kol* (“todo”, “totalidade”), tanto em 1 Pedro quanto em Tiago, explica-se pelo fato de provavelmente ter sido essa a forma em que o provérbio (ou o fraseado deste) se tornou popular entre os cristãos (Lopes, A. N., 2019, p. 192).⁴³

Outro detalhe interessante é que Pedro traduz o hebraico *ahavah* (“amor”) pelo substantivo grego *agapē*, em vez de *philia*, como faz a LXX. Esse pormenor é significativo uma vez que, no NT, “nunca se ordena o amor aos outros com o uso de *phileō* ou *philia*, mas unicamente com o uso dos termos

agapaō e *agapē*” (Louw e Nida, 2013, p. 264). Os dois primeiros vocábulos tendem a enfatizar a afeição baseada no contato interpessoal, enquanto os dois últimos realçam o amor fundamentado num apreço profundo pelo objeto amado (Louw e Nida, 2013, p. 264). Isso se harmoniza com o uso do adjetivo “fervoroso” (*ektenēs*), que Pedro emprega para qualificar o amor com que os cristãos devem amar uns aos outros.

Além de Pv 10:12, Samra (2022, p. 152) vê também uma ligação da fala de Pedro com Pv 17:9, que diz: “Aquele que encobre uma transgressão procura amor [LXX: *hos kryptei adikēmata, zētei philian*; TM: *mekhasseh-ppesha mevvaqesh ahavah*]; mas aquele que revolve o assunto separa amigos confidentes.” Trata-se de outra declaração antitética que visa contrastar uma ação desejável com outra reprovável. Segundo Waltke (2005, p. 43), o dito faz parte de uma coleção de provérbios sobre os insensatos (17:7–28). No geral, localiza-se entre outros que destacam virtudes morais em oposição a vícios contrários a elas. À luz da segunda oração que o compõe, o sentido de “encobrir” a transgressão, nesse texto, parece ser o de não a repetir em conversa ou fofoca.

Esse paralelo com a colocação de Pedro não deixa de ser uma forte possibilidade. Contudo, embora a linguagem empregada pelo apóstolo não corresponda à que a LXX utiliza tanto em Pv 10:12 quanto em 17:9, a conexão com a primeira passagem parece ser mais explícita. Conquanto ambos os textos relacionem o amor ao ato de cobrir transgressões, em Pv 17:9 a ordem dos elementos é contrária à que Pedro segue, pois o cobrir a transgressão vem antes do amor. Mesmo assim, não se deve descartar esse vínculo veterotestamentário, ainda que na qualidade de eco, em vez de alusão. Isto é, tal passagem pode ter estado na “visão periférica” de Pedro, fazendo parte de seu repertório, ainda que não tenha havido intenção de aludir a ele.

Qualquer que tenha sido o *background* utilizado por Pedro quanto ao tema do amor, fica evidente a intenção de ressaltar sua importância para a unidade da igreja e sua sobrevivência naquele contexto tão ameaçador para a integridade dos cristãos. Se os fiéis não pudessem encontrar um cáldo espírito de perdão e acolhida no seio da comunidade de fé, certamente não encontrariam em nenhum outro lugar. Na situação de crise que enfrentavam, “era muito importante que o amor e a solidariedade deles não desmoronassem; pelo contrário, que eles se apoiassem uns nos outros” (Nogueira, 1993, p. 63).

Na continuação de sua fala, entre os versículos 9 e 11, além do amor, o apóstolo recomenda a hospitalidade,⁴⁴ o serviço mútuo e com responsabilidade, bem como a responsável ministração da Palavra,⁴⁵ tudo visando à glória de Deus. Ele encerra, então, a perícopes com uma doxologia.

TERCEIRA SEÇÃO: O SOFRIMENTO E A ESPERANÇA DO POVO DE DEUS (4:12–5:14)

Nesta última seção, o sofrimento dos cristãos em meio a uma sociedade intrinsecamente adversa à sua fé e ao seu estilo de vida continua sendo um tema-chave na epístola. Agora, porém, o autor acentua sua ênfase na esperança que transcende a aflição e volta os olhos de seus leitores-ouvintes para o que está além, no futuro. O apóstolo estimula a confiança dos crentes no Deus que julga retamente – seu fiel Criador e bom Pastor –, orienta a igreja e a adverte quanto às artimanhas de seu inimigo espiritual. Por último, comunica aos seus destinatários a segurança de que Deus os fortalecerá e aperfeiçoará, acima de toda provação. Apesar da presença do sofrimento, portanto, Pedro conclama sua comunidade a esperar na redenção trazida ao mundo por Cristo e a confiar na promessa do cuidado divino (Strawbridge, 2020). A seção termina com as saudações finais e a bênção apostólica.

Espírito da glória, Espírito de Deus

Se sois insultados por causa do nome de Cristo, bem-aventurados sois, pois o Espírito da glória e de Deus repousa sobre vós. (1Pe 4:14)

Em 4:12–19, Pedro retoma outra vez o tema do sofrimento cristão.⁴⁶ Ele diz que seus leitores-ouvintes não devem admirar-se diante da ardente provação que atravessam, nem estranhá-la; devem antes se alegrar porque, dessa forma, estão tomando parte nos sofrimentos de Cristo e, conseqüentemente, em Sua glória.⁴⁷ Mais adiante (5:9), Pedro vai dizer que os demais cristãos espalhados pelo mundo partilham dos mesmos sofrimentos que seus destinatários.

No versículo 14, o apóstolo afirma: “Se sois *insultados por causa do nome de Cristo* [*oneidizesthe en onomati christou*], bem-aventurados sois, pois o *Espírito da glória e de Deus repousa sobre vós* [*to tēs doxēs kai to tou theou pneuma eph’ hymas anapaueitai*].” As injúrias lançadas sobre os destinatários de Pedro parecem aludir ao vilipêndio suportado pelo rei ungido de Yahweh no Sl 89[88]:50[51]–51[52]. O

uso do verbo *oneidizō* (“insultar”, “injuriar”) associado ao nome ou adjetivo *christos* (“Cristo”, “ungido”) estabelece o paralelo com o texto salmódico, que diz: “Lembra-Te, Senhor, da *injúria* [LXX: *oneidismou*; TM: *herpath*] sofrida pelos Teus servos, das afrontas que no peito trago de todos os povos, e das *zombarias* [LXX: *ōneidisan*; TM: *herefu*] dos Teus inimigos, ó Yahweh, com que ultrajam a cada passo o *Teu ungido* [LXX: *christou sou*; TM: *meshihekha*].”

A ideia do Espírito Santo repousando sobre os cristãos, por sua vez, encontra paralelo no texto de Is 11:2, em que o Espírito do Senhor vem sobre o Descendente messiânico de Davi a fim de dar-Lhe sabedoria, conhecimento, habilidade e poder. Na versão da LXX, a oração hebraica *wenahah alayw ruah yhwh* (“e repousará sobre Ele o Espírito de Yahweh”) é traduzida por *kai anapausetai ep’ auton pneuma tou theou* (“e repousará sobre Ele o Espírito de Deus”). Notadamente, Pedro alude à LXX, pois, além de usar *theos* em lugar de *kyrios*, o mais natural se estivesse seguindo o texto hebraico, seu texto apresenta outros paralelos com a versão grega do AT: a expressão genitiva *pneuma tou theou* (“Espírito de Deus”), invertida; a preposição *epi* (“sobre”) e o emprego da voz média do verbo *anapauō* (“fazer descansar”, “repousar”).

Tanto o Sl 89[88] quanto Is 11 são passagens de caráter messiânico. Na primeira, o salmista relembra a aliança de Deus com Davi e a promessa de que sua dinastia seria estabelecida para sempre (Sl 89[88]:1[2]–4[5], 20[21]–37[38]; cf. 2Sm 7:12–16). Essa lembrança é contrastada com a presente situação de desprezo e humilhação sofrida pelo monarca judeu – talvez no contexto do exílio babilônico⁴⁸ – e faz parte de uma súplica para que Deus Se lembre de Seu povo. A promessa de um descendente permanente no trono de Davi desenvolveu no judaísmo a expectativa de que o Salvador messiânico viria da linhagem davídica (Sacks, 1988, p. 1446), e o NT reiteradas vezes relembra o fato de Jesus ser o “Filho de Davi” como cumprimento dessa promessa (cf. Mt 1:1; 9:27; Mc 11:10; Lc 2:4; Jo 7:42; At 2:29–35; Rm 1:3; 2Tm 2:8; Ap 5:5; 22:16). A profecia de Isaías, de igual maneira, anuncia o reinado pacífico do rebento de Jessé, um regente messiânico justo que traria a Israel e ao mundo todo uma era de perfeita harmonia e felicidade.

O fundo messiânico de ambas as passagens reforça a compreensão – já assinalada anteriormente na epístola (cf. 2:18–25; 3:13–22) – de que, ao sofrerem, os cristãos repetem, em certo sentido, a experiência do Messias, o qual sofreu injúria e humilhação, mas foi assistido pelo Espírito do Senhor, sendo, por fim, glorificado.⁴⁹

Além dos paralelos trabalhados acima, Johnson (1986, p. 289) considera também que a ideia do Espírito divino repousando sobre os cristãos perseguidos remonta ao conceito veterotestamentário do templo como lugar de repouso de Yahweh (cf. 1Cr 6:31; 28:2; 2Cr 6:41; Sl 132[131]:7–8, 14; Is 66:1–2). Essa possibilidade é reforçada pela construção *to tēs doxēs kai to tou theou pneuma* (“o Espírito da glória e de Deus”). “Espírito da glória” permite associar a presença divina mencionada aqui à glória que habitava o santuário/templo israelita, também conhecida como *shekhinah* – termo rabínico baseado em Êx 24:15–18 (Chester e Martin, 1994, p. 118) e em outras passagens que falam de Deus habitando, por meio de Sua glória ou presença visível, no tabernáculo/templo ou entre o povo de Israel (cf. Êx 25:8; 40:35; 1Rs 8:10–11; 2Cr 5:13–14; 7:1–3; Ez 10:4; 43:5; 44:4).⁵⁰

Corroborando essa ideia, Bigg (1901, p. 177) comenta que o Espírito Santo “repousa sobre os cristãos assim como a *shekhinah* repousava sobre o tabernáculo”, permitindo-lhes glorificar a Deus através do sofrimento. Nessa mesma direção, Sun (2012, p. 116) observa que, enquanto em Ez 9, capítulo aludido em 1Pe 4:17 (ver pp. 150–153), a glória de Deus *se retira* do templo quando o julgamento começa, em 1 Pedro 4, a mesma glória *repousa* sobre Sua comunidade-templo (cf. Ez 9:3; 1Pe 4:14, 17).⁵¹ Dessa forma, em vez de estar privado da presença divina, como havia ficado o templo de Jerusalém na visão de Ezequiel, o templo espiritual cristão é visto como sendo privilegiado com a gloriosa permanência do Espírito de Deus, o que lhe assegura sua salvação final (Sun, 2012, p. 116).

O cenário evocado pelas imagens e referências contidas em 4:14 será fundamental para o desenvolvimento mais amplo desse contexto veterotestamentário, quando, poucos versículos à frente, o apóstolo voltar à metáfora do templo para falar do juízo de Deus.

O juízo começa pela casa de Deus

Porque é tempo de começar o juízo a partir da casa de Deus; e, se primeiro começa por nós, qual será o fim dos que desobedecem ao evangelho de Deus? E “se o justo com dificuldade é salvo, onde aparecerá o ímpio e pecador?” (1Pe 4:17–18)

Em 4:15–16, Pedro enfatiza o que já antes declarou de outra maneira (cf. 2:19–20; 3:13–14), isto é, que se alguém tiver de sofrer, que seja honestamente e não por fazer o que é errado. E se sofrer hostilidade pelo fato de ser cristão, não se deve envergonhar, antes, se alegrar por carregar esse nome.

O versículo seguinte (v. 17), com sua intrigante declaração de que é chegada a ocasião de começar o juízo pela casa de Deus, pode ser considerado um dos mais desafiadores à exegese do NT. Algumas das questões instigadas pelo texto são: A que juízo Pedro se refere? Por que ele começa pela casa de Deus? E como isso se relaciona com o tema do sofrimento dos cristãos? Na opinião de Charles (2006, p. 350), a asserção “porque é tempo de começar o juízo a partir da casa de Deus” representa o clímax da relação entre escatologia e ética em 1 Pedro – tal é sua importância na epístola.

Com respeito à sua relação com o AT, 1Pe 4:17 exhibe uma clara conexão com Ez 9:6–7. Nessa passagem veterotestamentária, contida em uma visão dada ao profeta (Ez 9:1–11), Deus ordena o extermínio dos judeus infiéis, aqueles que não foram assinalados com a marca divina de lealdade e integridade. A execução desse juízo devia começar no santuário, no templo, isto é, pelos líderes do povo, que ali estavam. Historicamente, o morticínio descrito nessa visão se cumpriu no massacre promovido por Nabucodonosor e seus exércitos por ocasião da invasão de Jerusalém, no ano 586 a.C. Ao mesmo tempo, em termos escatológicos, esse quadro serve como um tipo do juízo divino no tempo do fim (Davidson, 1991, p. 97), o que fica evidente pela alusão que o Apocalipse também faz à visão de Ez 9 (cf. Ap 7:1–8; 14–15).

Em Sua sentença contra os judeus impenitentes, Deus disse: “[...] começai pelo Meu santuário [LXX: *apo tōn hagiōn mou arxasthe*; TM: *mimmiqdashi tah-ellu*]” (Ez 9:6). Pedro, por sua vez, diz que “é tempo de começar o juízo a partir da casa de Deus [*ho kairos tou arxasthai to krima apo tou oikou tou theou*]” (1Pe 4:17). Tanto o texto de Ezequiel (na LXX) quanto o de Pedro utilizam a voz média do verbo *archō* (“começar”), acompanhada da preposição *apo* (“a partir de”). Em Ez 9:7[6], o substantivo *oikos* (“casa”), em *esō en tō oikō* (“dentro da casa”), retoma *hagiōn mou* (“Meu santuário”). Paralelamente, em 1Pe 4:17, se utiliza a expressão *oikou tou theou*, que a LXX emprega de forma consistente como referência ao santuário ou templo israelita (Rueda Neto e Araujo, 2023, p. 11).⁵² Além disso, como mencionado anteriormente, há uma relação indireta, por antítese, de Ez 9 com o contexto de 1Pe 4:17 na menção à glória divina que *repousa* sobre a comunidade-templo, em vez de *se retirar* (cf. Ez 9:3; 1Pe 4:14; ver pp. 148–150).

Esses paralelos linguísticos, associados ao contexto de juízo na casa de Deus descrito na visão de Ezequiel, indicam claramente que Pedro toma o

referido oráculo profético como fonte principal na elaboração de seu pensamento em 4:17.⁵³ Mas o que o apóstolo quer dizer ao aplicar a linguagem desse oráculo à situação de seus leitores-ouvintes? Antes de tentar responder a essa pergunta, faz-se necessário analisar as outras possíveis alusões contidas na declaração petrina, bem como o que se menciona no versículo 18.

É possível ouvir nas palavras de Pedro ecos de, pelo menos, outras duas passagens do AT: Jr 25:29 (32:29 na LXX) e Ml 2:17–3:5. No trecho de Jeremias, e em seu contexto, Yahweh anuncia que castigará as nações por seus delitos, mas esse juízo começará “na cidade que se chama pelo Meu nome”, isto é, Jerusalém. A semelhança temática com 1Pe 4:17 (assim como com Ez 9:6–7) é evidente, mas os paralelos linguísticos se limitam à presença da conjunção *hoti* (“porque”), no começo do versículo, e ao uso da voz média do verbo *archō* (“começar”).

Semelhantemente, em Malaquias, Deus, na pessoa do chamado “Anjo (ou Mensageiro) da Aliança” – uma designação do próprio Yahweh ou do Messias (cf. Gn 16:7–13; Êx 3:2; 23:20–22)⁵⁴ –, é visto aproximando-Se do povo escolhido (sobretudo os levitas) com o propósito de purificá-lo (Ml 2:17–3:5). Essa purificação, simbolizada pelo acrisolamento de metais preciosos, é sinônima do juízo divino (v. 5). Com base nas análises de Johnson (1986) e Rueda Neto (2017, pp. 111–115), podem-se identificar os seguintes paralelos entre o oráculo de Malaquias e 1Pe 4:17: (1) No início da perícopes em que se localiza a afirmação de Pedro (4:12–19), o apóstolo emprega a metáfora do fogo – já utilizada antes na epístola (1:6–7) – para ilustrar o sofrimento dos cristãos, causado pela hostilidade de seus adversários. Em 4:12, utiliza-se o vocábulo *pyrōsis* (“fogo ardente”, “queima”, “combustão”), que evoca a figura do fogo refinador (Strong, 2002b), acrescido de *pros peirasmon* (“para teste/prova/provação”).⁵⁵ Isso se equipara à expressão *pyr chōneutēriou*⁵⁶ na versão grega de Ml 3:2, que pode ser traduzida como “fogo de (uma) fornalha de fundição”. (2) Assim como em Malaquias, acrisolamento e juízo são sinônimos, em 1 Pedro, a menção ao juízo em 4:17 parece, de algum modo, relacionar-se com a prova de fogo de 4:12. (3) Tanto em Malaquias quanto em 1 Pedro, o acrisolamento/juízo ocorre no templo ou na casa de Deus. (4) Em ambas as passagens, o povo de Deus é o foco do juízo, que, após examinar o caso dos fiéis, passa a ser aplicado aos infiéis (cf. Ml 3:2–5; 4:1 [3:19 no TM]; 1Pe 4:17–18).⁵⁷

Em 1Pe 4:18, o apóstolo continua seu raciocínio citando literalmente (com exceção do marcador *men*) o texto de Pv 11:31,⁵⁸ segundo a LXX, para reafirmar

que, se até os justos não estão isentos do juízo divino, muito menos os infiéis estarão. No versículo 17, Pedro já havia questionado retoricamente: “e, se [o juízo] primeiro começa por nós, qual será o fim dos que desobedecem ao evangelho de Deus?” A seção do livro de Provérbios na qual se encontra o texto citado (10:1-22:16) dedica-se em grande parte a contrastar, de maneira antitética, o justo com o ímpio, o fiel com o infiel e o comportamento ideal com o não ideal.

Raymer (2006, p. 109) comenta que, ao citar esse provérbio específico, “Pedro não está ensinando que a salvação se obtém por meio das provas ou das obras; simplesmente assevera que aqueles que são salvos não estão isentos dos castigos disciplinares temporais que são consequência natural do pecado”. Wiersbe (2006a, p. 550), por sua vez, vê em 1Pe 4:18 uma referência também à ocasião em que Deus quis tirar Ló de Sodoma antes que a cidade fosse destruída (Gn 19:15-26). Nesse episódio, Ló protelou e hesitou e teve que, por fim, ser arrastado para fora pelos anjos. Embora a alusão não pareça ser tão evidente, o paralelo não deixa de ser válido. Em todo caso, a ideia de Pedro fica clara: se para os fiéis a situação já não é fácil, muito mais complexa será para os infiéis.

Em vista de todas essas considerações, parece razoável entender que, em 1Pe 4:17-18, o apóstolo, apropriando-se da linguagem e das imagens contidas nas passagens apreciadas aqui, resgata uma tradição e, ao mesmo tempo, um princípio teológico consistentemente apresentados no AT, a saber, que o juízo divino começa pelo povo de Deus,⁵⁹ e os aplica à situação de seus leitores-ouvintes. O propósito do apóstolo parece ser o de consolar os cristãos com o pensamento de que o sofrimento enfrentado por eles é não somente um crisol destinado a prová-los e purificá-los (cf. 1Pe 1:6-7; 4:12), mas também um sinal do juízo iminente de Deus,⁶⁰ no qual os ímpios que os oprimem receberão seguramente uma severa retribuição (Rueda Neto, 2017, p. 121). Como Davids (1990, p. 16) observa, à luz de textos como 1:3-9 e 5:10, “fica claro que o juízo aos olhos de Pedro é simplesmente um prelúdio da salvação vindoura para o povo de Deus”. Nesse sentido, pode-se dizer que juízo e salvação constituem dois lados do mesmo evento apocalíptico (Davids, 1990, p. 16). O mesmo juízo escatológico que pune os ímpios é aquele que vindica os justos.⁶¹

Ao fiel Criador

Portanto, também aqueles que sofrem segundo a vontade de Deus confiem sua alma ao fiel Criador na prática do bem. (1Pe 4:19)

Em vista do que foi exposto anteriormente, o apóstolo, em 4:19, recomenda por fim que aqueles que sofrem por cumprirem a vontade de Deus continuem na prática do que é correto, entregando-se aos cuidados do Criador, que é fiel. Naturalmente, o termo “Criador” aqui ecoa a narrativa genesiana da criação (Gn 1–2). “No princípio, Deus criou os céus e a Terra” (Gn 1:1), diz o versículo primordial das Escrituras. As palavras de Pedro “confiem sua alma ao fiel Criador” (*pistō ktistē paratithēsthōsan tas psychas autōn*), por sua vez, refletem as palavras de Jesus na cruz: “Pai, nas Tuas mãos entrego o Meu espírito!” (*pater, eis cheiras sou paratithēmai to pneuma mou*) (Lc 23:46). A citação veterotestamentária aqui é do Sl 31[30]:5[6]: “*Nas Tuas mãos, entrego o meu espírito* [LXX: *eis cheiras sou parathēsomai to pneuma mou*; TM: *beyadkha af-qid ruhi*]; Tu me redimiste, ó Yahweh, Deus da verdade”. Tanto “alma” quanto “espírito”, nesses contextos, são sinônimos de vida. A voz média do verbo *paratithēmi*, utilizada por Pedro, bem como por Lucas na oração de Jesus e pela LXX no referido salmo, servia como um termo técnico da área comercial, que transmitia a ideia de entregar algo a alguém em custódia, em depósito, em confiança (Friberg, Friberg e Miller, 2000, p. 298). Wheaton (2009, p. 2072) menciona que todo judeu fiel empregava esse vocabulário em sua oração final antes de dormir à noite, e, em 2Tm 1:12, Paulo utiliza o substantivo *parathēkē* (“depósito”, “propriedade confiada a outrem”) para expressar sua confiança na proteção segura da parte de Deus. Segundo Polkinghorne (2009, p. 2169), depositar algo para que alguém tomasse conta era “uma prática comum antes de existirem bancos”. De acordo com esse autor, textos como Êx 22:7–9 e Lv 6:1–7 “mostram como era severa a punição da violação de confiança”.

No Sl 31[30], em sua aflição, Davi clama a Deus por socorro, para que o livre de seus inimigos e da trama que se armou contra ele. Há semelhanças entre esse salmo e o Sl 22[21], também citado por Jesus (cf. Sl 22[21]:1[2]; Mt 27:46). Ao aludir ao Sl 31[30]:5[6], bem como à entrega de Cristo na cruz (a qual já havia sido lembrada em 2:23), Pedro indiretamente põe perante os crentes perseguidos os exemplos de Davi e seu descendente profético, o Messias, que, como os destinatários da carta, eram eleitos de Deus e, mesmo assim, foram hostilizados, mas cuja entrega da vida ao Criador “na prática do bem” foi recompensada com poderosa intervenção em resposta aos seus clamores (cf. Sl 31[30]:19[20]–22[23]). Ao mesmo tempo, o eco das palavras de Jesus em sacrifício antevê, nas

entrelinhas, a possibilidade do martírio daqueles fiéis que, por sua entrega, deviam selar a decisão de permanecer leais até o fim.

O supremo Pastor e os humildes

[...] E ao Se manifestar o supremo Pastor, recebereis a imarcescível coroa da glória. Semelhantemente, jovens, sujeitai-vos aos mais velhos; e cingi-vos todos de humildade uns para com os outros, porque “Deus resiste aos soberbos, mas aos humildes concede graça”. (1Pe 5:4-5)

Pedro agora inicia a parte final de sua epístola, na qual dá conselhos especiais aos líderes de igreja (5:1-4) e aos cristãos em geral (5:5-11). Butler (2010, p. 229) comenta que “o último capítulo de 1 Pedro é bastante curto, mas é longo em edificação”. Nesse mesmo sentido, Mauri (2023, p. 157) considera esse capítulo “um convite à vida comunitária”.

Como presbítero mais experiente, testemunha das aflições de Cristo e participante da glória que se há de revelar, o apóstolo se dirige aos demais presbíteros,⁶² aconselhando-os a cuidar bem do rebanho a eles confiado por Deus, com espírito voluntário e sendo um exemplo para sua grei, na esperança de receberem, por ocasião da *parousia*, a recompensa das mãos do “supremo Pastor” (*archipoimenos*; v. 4). Pode haver aqui novamente um eco do Salmo 23[22]:1-4 e de outros textos que falam de Yahweh como Pastor de Israel, talvez a partir da apresentação que Jesus fez de Si mesmo como “Bom Pastor” (Jo 10:1-18; ver pp. 127-131). Pode haver também uma referência ao costume daqueles tempos, mencionado no AT, de se estabelecerem pastores possivelmente mais experientes como chefes de outros pastores quando o rebanho era muito grande (Gn 47:6; 1Sm 21:7; Freeman, 1998, p. 547).⁶³

Outra possibilidade plausível é a de que o texto de Is 40, empregado em 1:24-25, ainda esteja reverberando na mente de Pedro. Como comentado anteriormente (ver pp. 85-89), em Is 40:9-11, Deus Se manifesta de forma gloriosa para libertar Seu povo do exílio babilônico e confortá-lo de suas tristezas como um pastor que apascenta carinhosamente seu rebanho. Nesse quadro, Yahweh é representado trazendo consigo a recompensa dos fiéis.

Além desses possíveis vínculos, Samra (2022, p. 165) identifica, em toda a porção que abrange os versículos 1 a 9 – tanto a respeito do Pastor quanto dos pastores –, paralelos muito relevantes com Ezequiel 34, passando pelo texto

de Jeremias 3:15, em que Deus promete dar “pastores segundo o [Seu] coração” para cuidar de Seu povo. Segundo esse autor,

Para o leitor do AT, essa promessa traz à mente Ezequiel 34, a exposição mais extensa do AT sobre os requisitos para ser pastor do povo de Deus. Uma vez que Jeremias 3:15 está se cumprindo no público de Pedro, não é de surpreender que ele lance mão do antecedente em Ezequiel 34 ao tratar do pastoreio do rebanho de Deus.

Samra elenca seis elementos de Ez 34 que estão presentes em 1Pe 5:1–9: (1) Em Ez 34:4–6, as ovelhas de Deus, fracas e enfermas, precisam de alguém que cuide delas. Em 1 Pedro 5:2, os presbíteros devem cuidar dos que sofrem. (2) Em Ez 34:3, Deus condena os pastores que auferem lucro com sua função sem cuidar do rebanho. Em 1Pe 5:2, os presbíteros são admoestados a não servir visando ao lucro financeiro. (3) Em Ez 34:4, Deus incrimina os pastores que lideram com descuido e brutalidade. Em 1Pe 5:3, os presbíteros são advertidos a não agir de forma dominadora para com aqueles que foram postos sob seus cuidados. (4) Em Ez 34:16–20, Deus anuncia juízo sobre as ovelhas que engordaram à custa do rebaixamento das demais. Em 1Pe 5:5–6, o apóstolo declara que Deus Se opõe aos soberbos, além de estimular a humildade. (5) Em Ez 34:23–24, Deus promete enviar o Descendente de Davi para ser o pastor e príncipe escolhido sobre Seu rebanho. Em 1Pe 5:4, Jesus é referido como o supremo Pastor do rebanho e dos pastores da comunidade. (6) Por fim, em Ez 34:25, 28, Deus assegura que protegerá Suas ovelhas das feras selvagens que as ameaçam. Em 1Pe 5:7–9, o diabo persegue o povo de Deus, mas o Senhor lhes oferece Seu cuidado.

Segundo Schutter (1989, p. 42), é possível haver ainda, em “coroa da glória” (*tēs doxēs stephanon* em 1Pe 5:4), uma reminiscência de Is 28:5, que diz: “Naquele dia, Yahweh dos Exércitos será *como coroa de glória* [TM: *laatereth tsevi*] e como grinalda de esplendor para o remanescente de Seu povo.” A perícope em que se encontra a passagem fala sobre a destruição do Reino do Norte e sua capital, Samaria, chamada de orgulho e coroa dos bêbados de Israel (Is 28:1). Em contraste, Yahweh seria a verdadeira coroa gloriosa de Israel, o orgulho e a alegria do remanescente de Seu povo. A LXX traduz o trecho do versículo 5 como “a coroa de esperança, tecida de glória” (*ho stephanos tēs elpidos*

ho plakeis tēs doxēs). Schutter, porém, reconhece que os contextos de Isaías e de 1 Pedro são bem diferentes aqui, especialmente porque em Isaías a coroa é o próprio Senhor, enquanto em 1 Pedro ela procede dEle. De todo modo, a expressão “coroa de glória” como uma recompensa futura ao povo de Deus (“na-quele dia”) torna esse texto isaianico uma conexão importante (Egan, 2016).

Além desses ecos e outros vínculos que serão vistos mais adiante, há neste capítulo uma citação. No versículo 5, Pedro se volta para a juventude, incentivando-a a respeitar os mais velhos e submeter-se à sua experiência. No mesmo versículo, aos cristãos em geral, o apóstolo recomenda humildade no trato de uns para com os outros, porquanto “Deus resiste aos soberbos, mas aos humildes concede graça” (*ho theos hyperēphanois antitassetai, tapeinois de didōsin charin*).⁶⁴ A citação aqui é de Provérbios 3:34, conforme a LXX (Pedro apenas troca a palavra *kyrios*, usada na LXX, por *ho theos*). No texto hebraico, o fraseado é outro, mas o teor é o mesmo. A passagem diz que “[Deus] escarnece dos escarnecedores, mas aos humildes concede graça” (*lalletsim hu-yalits welaanawim yitten-hen*). O contexto da passagem inclui conselhos para a apreensão da sabedoria e a prática do bem, ambas motivadas pelo temor a Yahweh (Pv 3:13–35). De acordo com Waltke (2004, pp. 265, 270), os versículos 27 a 35 apresentam obrigações da Aliança para com o próximo. Mais especificamente, nos versículos 31 a 35, Yahweh é apresentado como Aquele que pune o ímpio e recompensa o justo. O uso de “soberbos” em lugar de “escarnecedores”, na LXX, demonstra a relação entre uma postura arrogante e o ato de escarnecer, sendo ambas as coisas características dos ímpios, aos quais o Senhor abomina e amaldiçoa.

O emprego desse texto pelo apóstolo é feito no sentido de fundamentar biblicamente o valor da humildade contrastando-a com a repugnância divina em relação à soberba humana.⁶⁵ O provérbio citado por Pedro é empregado também por Tiago (4:6), provavelmente por se tratar de uma frase corrente naqueles dias (Schelkle, 1981, p. 217).

A ênfase na humildade ressalta a necessidade de os leitores de Pedro se lembrarem de que eram peregrinos e forasteiros no mundo (1Pe 1:1; 2:11), sem desconsiderarem os grandes privilégios como povo escolhido apresentados previamente na epístola. Numa sociedade em que a humildade era vista como característica dos mais fracos, como os escravos, tal virtude era uma atitude contracultural (Carson, 2014, p. 1277).

“Sob a poderosa mão de Deus”

Humilhai-vos, pois, sob a poderosa mão de Deus, para que, em tempo oportuno, Ele vos exalte [...] (1Pe 5:6)

À luz da citação feita anteriormente, Pedro, em 5:6, prossegue com sua exortação à humildade: “Humilhai-vos, pois, sob a poderosa mão de Deus, para que, em tempo oportuno, Ele vos exalte.” O índice de alusões do *The Greek New Testament* indica aqui uma alusão a Jó 22:29, versículo em que, na LXX, o verbo *tapeinoō* (“rebaixar”, “humilhar”) também é usado de forma reflexiva, no sentido de humilhar a si mesmo. O texto hebraico dessa passagem é um tanto obscuro, de difícil tradução (*ki-hishpilu wattomer gewah weshah enayim yoshia*),⁶⁶ e a LXX verte-o de forma igualmente complexa: *hoti etapeinōsen auton, kai ereis hyperēphaneusato, kai kyphonta ophthalmois sōsei* (Porque se humilhou a si mesmo; e dirás: Ensoberbeceu-se! Mas Ele salvará aquele que inclina os olhos). A ideia parece ser, em essência, que Deus abate os orgulhosos e salva (exalta) os humildes (os que se humilham), o que está em harmonia com o que vem sendo dito na parênese de Pedro e em paralelo com sua citação anterior.

É possível que Jesus também tenha feito referência a esse texto quando disse: “Quem a si mesmo se exaltar será humilhado; quem a si mesmo se humilhar será exaltado” (Mt 23:12). No contexto da passagem veterotestamentária, Elifaz aconselha Jó a se humilhar diante do Senhor, de modo que Deus o aceite e o salve (cf. Jó 22:23–30). Independentemente da interpretação exata do texto, ao ecoá-lo (e, com ele, ecoar também as palavras de seu mestre, Jesus), Pedro destaca o resultado final positivo da humildade (resultante da auto-humilhação na presença do Senhor) como retribuição divina.

Schutter (1989, pp. 42–43) aponta a semelhança lexical entre a construção do texto de 1 Pedro e Gn 16:9, texto no qual o Anjo de Yahweh aconselha Agar, que havia fugido de Sara, a voltar para a casa de sua ama. A ordem foi: “Volta para tua senhora e *humilha-te sob suas mãos* [LXX: *tapeinōthēti hypo tas cheiras autēs*; TM: *hithanni tahath yadeyha*].” A LXX coincide com o texto de 1 Pedro no uso do verbo *tapeinoō* (“rebaixar”, “humilhar”), da preposição *hypo* (“sob”) e do substantivo *cheir* (“mão”). Do ponto de vista linguístico, essa correspondência parece ser mais evidente do que a indicada pelo *The Greek New Testament* com o livro de Jó. Do ponto de vista conceitual, no entanto, como reconhece Schutter, o contexto é bem diferente, já que no texto de Gênesis não se trata de se humilhar para Deus.

Outro paralelo gramatical é com o texto de Jr 13:18, o único da LXX que utiliza a exata palavra empregada no imperativo de Pedro: *tapeinōthēte* (“humilhai-vos”) – a mesma utilizada também em Tg 4:10. Na passagem de Jeremias, na iminência da invasão babilônica, o porta-voz de Deus recomenda à realeza que se humilhe, que desçam de seus tronos e sentem-se no pó, pois seriam privados de sua coroa. Novamente, aqui o contexto em que a coincidência lexical ocorre parece não ter relação com o contexto de 1 Pedro. Dos vínculos analisados até aqui, portanto, a possível alusão a Jó parece fazer mais sentido, pois nesse texto, assim como em 1 Pedro, está presente a ideia de auto-humilhação seguida de exaltação ou salvação da parte de Deus.

Por fim, ainda outra alusão evidente no conselho de Pedro está na menção específica à “poderosa mão de Deus” (*krataian cheira*). Essa expressão é frequentemente empregada no AT, de forma especial no Pentateuco, para se referir à maneira poderosa pela qual Yahweh libertou Seu povo da escravidão no Egito, e também para designar genericamente Suas portentosas atuações (cf. Êx 6:1; Dt 4:34; 5:15; 7:8, 19; 1Rs 8:42; 2Cr 6:32; Ne 1:10; Sl 136[135]:12; Jr 21:5; 32:21; Ez 20:33; Dn 9:15). No NT, ela ocorre apenas em 1Pe 5:6, embora a expressão “mão de Deus”, sem o adjetivo, seja empregada em outras passagens com referência à manifestação do poder divino (cf. Lc 1:66; At 4:30; 11:21; 13:11; Jobes, 2022, p. 343). A mensagem implícita aqui, portanto, pode ser a de que “assim como o Senhor libertou Seu povo do Egito, Ele vindicaria Seu povo que sofria na Ásia Menor” (Schreiner, 2003, p. 239). Do modo como, no passado, o clamor dos filhos de Israel precedeu a intervenção divina em seu favor (Êx 2:23–25), semelhantemente, a auto-humilhação dos cristãos na presença de Deus prepararia o caminho para sua exaltação.

“Ele cuida de vós”

[...] lançando sobre Ele toda a vossa ansiedade, porque Ele cuida de vós.
(1Pe 5:7)

Com a certeza de que sua humilde contrição redundaria em bênção, os leitores-ouvintes de Pedro poderiam também entregar suas preocupações ao Pai celestial. Em 5:7, o apóstolo aconselha os cristãos a lançar (*epiriptō*) sobre Deus a sua ansiedade (*merimna*), na certeza de que o Senhor cuida deles. Pedro emprega aqui a linguagem do Sl 55[54]:22[23]: “Lança sobre Yahweh o teu fardo, e Ele te susterá” (LXX: *epirripson epi kyrion tēn merimnan sou, kai autos se*

diathrepsei; TM: *hashlekh al-yhwh yehavkha wehu yekhalkalekha*). A conexão entre 1 Pedro e a LXX é clara, tanto no uso do verbo *epiriptō* (ou *epirriptō*) no sentido de “lançar” sobre Deus, quanto no emprego de *merimna* (“ansiedade”, “preocupação”), que traduz o hebraico *yehav* (“fardo”).

O Sl 55[54] é uma súplica desesperada por livramento em meio a uma situação extrema. Inclui petições de ajuda contra os inimigos, lamentos sobre a hostilidade sofrida e a aflição causada por ela, e culmina com afirmações de confiança em Deus e uma exortação para que se dependa dEle (Mays, 1994, p. 207). Nessa prece atribuída a Davi, menciona-se a traição de alguém muito próximo (vv. 12–13), o que talvez aluda à rebelião promovida por Absalão (2Sm 15–17) ou à traição de Aitofel, conselheiro pessoal de Davi, no contexto da mesma rebelião.

Esse salmo, portanto, reflete em muito os desafios enfrentados pelos hostilizados leitores-ouvintes de Pedro, o que sugere não ter sido accidental a utilização de sua linguagem por parte do apóstolo. A exemplo do salmista, “os cristãos são encorajados a confiar em Deus e descansar nEle em meio aos sofrimentos mais terríveis, confiantes de que o Senhor Todo-Poderoso está cuidando deles” (Lopes, A. N., 2019, pp. 227–228).

A certeza do cuidado divino seria fundamental não apenas para que os cristãos pudessem lidar com suas tribulações diárias. A fé e a confiança em Deus seriam indispensáveis também para enfrentar seu oponente espiritual, apresentado de forma icônica no versículo seguinte.

Como um leão em derredor

Sede sóbrios, vigiai. O vosso adversário, o diabo, como leão que ruge, anda em derredor procurando a quem possa devorar [...] (1Pe 5:8)

Em sua próxima recomendação, em 5:8, Pedro pede que seus destinatários estejam atentos e vigilantes, posto que o diabo, o inimigo deles, ronda como “leão que ruge” (*hōs leōn ōryomenos*) à espreita da vítima. Esse versículo alude ao Sl 22[21]:12[13]–13[14], em que os cruéis inimigos do salmista o cercam de modo impiedoso, como touros e “como leão que dilacera e ruge” (LXX: *hōs leōn ho harpazōn kai ōryomenos*; TM: *aryeh toref weshoeg*).⁶⁷ Vale lembrar que o Sl 22[21] é de teor messiânico. Portanto, pode ser vista novamente uma identificação entre a experiência de Cristo, tipificada pela experiência de Davi, e a dos cristãos perseguidos – tanto pelos homens quanto pelo adversário espiritual.⁶⁸

Além do vínculo mais evidente com o Sl 22[21], demonstrado acima, não são de se descartar outras influências veterotestamentárias possíveis sobre a comparação estabelecida por Pedro, como, por exemplo, a equiparação dos falsos profetas (ou “príncipes” na LXX) de Israel a um leão que rugiu e arrebatou a presa (Ez 22:25), a emblemática história de Daniel na cova dos leões (Dn 6), a resposta de Satanás a Deus, dizendo-Lhe que vinha de *rodear* (*perierchomai*, LXX) a Terra e andar por ela (Jó 1:7; cf. 2:2), e a oração que Davi fez, refugiado de Saul na caverna de Adulão, ao se sentir, novamente, como que cercado de ávidos leões (Sl 57[56]:4[5]; cf. 1Sm 22:1). De igual maneira, na opinião de Martin (2016, pp. 52–53), uma passagem geralmente negligenciada pelos comentaristas como pano de fundo para o símile utilizado em 1Pe 5:8 é Gn 4:7, que retrata o pecado agachado à porta, como animal acuado à espreita. Esse autor também cita Jr 50:17, que compara Israel a uma “ovelha desgarrada, afugentada por leões”, entre outras passagens. Porém, não obstante essas outras possibilidades, como Elliott (2008, p. 857) reconhece, foi particularmente o Sl 22[21]:13[14] que influenciou os termos empregados no texto de Pedro.

No versículo 9, o autor da epístola motiva seus leitores-ouvintes a resistir ao inimigo, firmes na fé, tendo a consciência de que eles não são os únicos a sofrer hostilidade e rejeição. O apóstolo lhes assegura que os demais cristãos espalhados em outras regiões partilham da mesma espécie de sofrimento. Gnllka (2006, p. 200) considera que, em 1 Pedro, “a perseguição significa a tentativa do grande opositor, o demônio, de aniquilar os fiéis”.

No entanto, apesar dos esforços satânicos para prejudicar a igreja, fica implícito que Deus, que é infinitamente maior que o diabo, vai amparar Seu povo. As ameaças do mal não impedem que, nos versículos 10 e 11, se apresente uma doxologia, uma nota de esperança e louvor ao “Deus de toda graça”, que detém o poder absoluto e que compensará os sofrimentos experimentados pelos cristãos, fortalecendo-os nesta vida e, no futuro, permitindo-lhes participar de Sua glória eterna por intermédio de Cristo Jesus.

“Em Babilônia”

Saúda-vos a coeleita em Babilônia, bem como Marcos, meu filho. (1Pe 5:13)

Nos versículos finais da carta (5:12–14), Pedro exorta pela última vez seus destinatários a permanecer firmes na “verdadeira graça de Deus”. Ele

transmite também a saudação da “coeleita em Babilônia” bem como a de Marcos, seu discípulo, e, por último, recomenda cumprimento afetuoso entre os irmãos, além de desejar, como bênção final, a paz a todos os que estão em Cristo.

Neste contexto, a menção à Babilônia é um ponto-chave para a interpretação da epístola. Na memória do povo de Deus, esse poderoso império do mundo antigo, que conquistou a terra de Judá, destruiu Jerusalém e levou parte da população para o exílio, passou a ser um símbolo dos poderes temporais que se opõem a Deus⁶⁹ (Konings, Krull e Mareano, 2019, p. 99). Nos dias de Pedro, o Império Romano cumpria bem esse papel. Era uma sociedade caracterizada pelo paganismo, pela imoralidade e sua incipiente perseguição aos cristãos.

Vieira (2019, p. 128) lembra que:

No ano 63 a.C., o general romano Pompeu conquistou Jerusalém. Desde então, os judeus, levados pelo profundo ódio e desprezo que Roma lhes inspirava, começaram a chamá-la de “Babilônia”, o nome da antiga cidade que evocava neles a imagem de um mundo pagão, blasfemo e corrupto. A igreja, como os judeus, também utilizou o nome de Babilônia para simbolizar a poderosa Roma imperial [...]. E assim São Pedro se refere a ela quando transmite aos destinatários da sua carta a saudação da igreja “que se encontra em Babilônia”.

Segundo H. D. Lopes (2019, p. 369), “a maioria dos estudiosos, dentre eles os pais da Igreja, Eusébio e Jerônimo, entende que Pedro escreveu sua carta de Roma e, por se tratar de um tempo de perseguição, preferiu referir-se à capital do império por meio de códigos”. Corroborando isso, uma variante textual encontrada em manuscritos cursivos ou minúsculos (Omanson, 2010, p. 511) traz “Roma” (*rhômē*) em vez de “Babilônia” (*babylōn*). Sendo assim, Pedro se refere figuradamente à igreja (coeleita) localizada no centro do império no qual os cristãos estavam exilados e eram forasteiros, à semelhança do povo judeu em Babilônia (cf. Sl 137[136]; Jr 29:4–14; Dn 1:1–8; ver pp. 68–72).⁷⁰

Na opinião de Lane (2018, pp. 110–111),

Se a interpretação de Roma como Babilônia estiver correta, a visão do autor sobre a cidade, onde muito provavelmente ele está localizado,

sugere uma crítica ao imperialismo e à opressão vindos de Roma. Roma, nos tempos do autor, equivalia à Babilônia nos tempos do AT. De outro modo, Roma era para a igreja o que Babilônia representou para Israel. Isso justifica o modo como esses cristãos foram chamados no início da epístola, “forasteiros da Dispersão”, literalmente, “exilados da Diáspora”, uma alusão clara ao exílio do AT. Os cristãos da Ásia, na perspectiva do autor, eram como os israelitas na Babilônia, exilados.

Por sua vez, Flemming (2014, p. 52) entende que o paradoxo apresentado em 1 Pedro consiste em *estar no mundo*, mas *não ser do mundo*. E, considerando que o “mundo” do qual faziam parte aqueles cristãos era dominado por Roma, eles, assim como os judeus em Babilônia, não podiam mais se enquadrar nas práticas que reverenciavam os deuses e senhores do império, com seus sistemas de poder e opressão. Embora habitem no mundo, os crentes em Cristo são separados por Deus como povo escolhido para viver um conjunto de valores morais distintos daqueles mantidos pelas pessoas ao redor (Papaioannou, 2022, p. 1876). Em outras palavras, como cidadãos da pátria celestial (cf. Fp 3:20), os cristãos dos dias de Pedro estavam destinados a andar na contramão da sociedade em que viviam, o que, obviamente, não implicava uma postura anarquista (cf. 1Pe 2:17).

Contra esse pano de fundo, não seria exagero imaginar que Pedro esperava dos destinatários de sua carta uma atitude semelhante à dos judeus em Babilônia, que foram aconselhados por Deus a buscar a paz da cidade em que viviam como exilados e orar por ela, a fim de que eles mesmos também tivessem paz (Jr 29:7). De igual maneira, o fato de os fiéis terem que viver em um mundo naturalmente hostil à sua fé não os desobrigava de suas responsabilidades como cidadãos, tampouco como bons cristãos que, por meio de suas ações, tornam o reino de Deus uma realidade presente.

Ainda sobre a menção à Babilônia no final da carta, Dubis (2010, p. 176) comenta que “essa descrição, em combinação com a descrição dos destinatários como membros ‘eleitos’ da Diáspora em 1:1, forma um *inclusio* que abrange todo o livro”. Esse detalhe, além de ter um profundo significado teológico, acrescenta um toque literário que adorna a epístola, confirmando seu caráter como mensagem de Deus aos cristãos peregrinos.

CONCLUSÕES PARCIAIS

Nos dois últimos capítulos, foram analisadas as principais alusões intrabíblicas ao AT presentes em 1 Pedro. Tal análise permitiu confirmar o que se indicou introdutoriamente no capítulo 1, quanto à elevada densidade de referências veterotestamentárias, implícitas e explícitas, que fornecem boa parte da linguagem e do repertório de ideias da epístola, além de emoldurar seus conselhos e exortações e dar substância à sua teologia. Permitiu também observar que, ao recorrer ao AT, o autor mostra profunda familiaridade com as Escrituras e um notável conhecimento contextual das passagens às quais se reporta. O modo como trata essas passagens revela consideração ao seu contexto original, mesmo quando aplica retoricamente a linguagem e os conceitos do texto-fonte à realidade contemporânea de seus leitores-ouvintes.

Portanto, pode-se dizer que as relações intrabíblicas examinadas neste capítulo e no anterior demonstram a absoluta dependência de 1 Pedro para com o AT, a ponto de não ser possível imaginar a existência da epístola sem os vínculos que esta estabelece com as Escrituras veterotestamentárias. Em outras palavras, a influência do AT em 1 Pedro é totalmente determinante tanto em termos textuais quanto conceituais. Cabe ainda, no entanto, averiguar quais são os desdobramentos desse encontro para a teologia da carta, isto é, entender de que maneira as conexões intrabíblicas identificadas afetam seu conteúdo teológico. O próximo capítulo é reservado para examinar essa questão em detalhes.

Notas

¹ Segundo Fitzgerald (1992, p. 80), a palavra alemã *Haustafel* é um termo técnico usado para designar listas de deveres para com os membros de uma família (ou comunidade doméstica). Essas listas foram amplamente usadas na antiguidade como parte da instrução moral dada em relação ao comportamento adequado para com os deuses, o Estado, amigos, membros da família e outros. Os exemplos cristãos mais antigos e completos são Ef 5:21–6:9, Cl 3:18–4:1 e 1Pe 2:11–3:12. O principal foco dessas coleções de sentenças, no NT, está nas relações entre maridos e esposas, pais e filhos, senhores e escravos. Entretanto, seu alcance se expande para alcançar a sociedade como um todo. Para mais detalhes sobre esses códigos doméstico-sociais, ver Balch (1992, pp. 318–320), Barth (1987, pp. 58–60) e Best (1971, pp. 30–31). Sobre o

código doméstico de 1 Pedro, Carson e Moo (2005, p. 637) comentam que Pedro “adapta a forma do ‘código doméstico’ helenístico para lembrar aos seus leitores que sua conversão não os isenta dos deveres adequados a este mundo”.

- ² Nogueira (1993, pp. 21–22) detalha que o termo *paroikoi* era usado “para descrever estrangeiros que tinham adquirido o direito de residência, mas que ainda não desfrutavam o direito de cidadania. Podiam morar e trabalhar em um país, mas não tinham direitos plenos”. Enquanto isso, o termo *parepidēmoi* designava “estrangeiros que nem sequer tinham o direito de permanência no país”. De fato, eles “não possuíam qualquer direito”. Para uma exposição mais abrangente dos termos *paroikoi* e *parepidēmoi*, ver Elliott (2008, pp. 457–462). Para um ensaio sobre a concepção bíblica do “ser-forasteiro”, ver Barth (1987, pp. 16–23).
- ³ No hebraico, as palavras-chave são as mesmas, com a diferença de que no texto do salmo estão no singular e no de Crônicas estão no plural. A variação fica por conta da LXX, que, para o segundo termo-chave, utiliza vocábulos diferentes: *parepidēmos* no salmo e *paroikountes* no texto de Crônicas.
- ⁴ Martin (2016, pp. 53–54) entende que o exílio e a diáspora judaicos serviram não somente como punição, mas também como um meio de redimir o povo de Deus, reaproximando-o da fé. Segundo esse autor, semelhantemente, Pedro retoma a temática relacionada à diáspora para descrever a experiência de fé de seus leitores em meio ao sofrimento.
- ⁵ Segundo Stefanovic (2023, p. 77), “o fato de o cristão ser cidadão do Céu o conscientiza constantemente de que este mundo não é seu lar”.
- ⁶ Em harmonia com esse entendimento, Richard (2001, p. 107) sintetiza que a expressão “dia da visitação”, familiar à LXX, “é usada para uma intervenção divina que pode ser vista em termos sinistros como um dia de julgamento ou punição (Is 10:3; Jr 10:15; Sb 14:11) ou de uma forma menos ameaçadora como um tempo de recompensa ou regozijo (Gn 50:24s; Sb 3:7; cf. Lc 19:44)”.
- ⁷ Embora “Pedro não [recomende] uma forma de governo em detrimento de outra”, ele entende que “a salvação do crente deve sempre ter um impacto em seu relacionamento com seu governo” (Barbieri, 2003, p. 63). Segundo Sherman (2006, p. 187), na época em que 1 Pedro foi escrita, “o sentimento mais normal que um cristão perseguido teria em relação ao governo civil seria o desdém”. Entretanto, conforme esse autor, Pedro não desejava uma igreja composta por revoltosos. Ao contrário, “aqui está um claro chamado à cidadania responsável, mesmo que o Estado seja irresponsável”. É importante também destacar que o apelo de Pedro quanto ao agir da comunidade cristã no mundo não é de natureza social nem política, mas teológica (Perkins, 1995, p. 17). Por fim, cabe pôr a ressalva de que, como afirma Wright (2020, p. 87), respeitar o governo obviamente não significa concordar com tudo o que ele diz e faz.

- ⁸ Papaioannou (2022, pp. 1875, 1881) comenta que, até à época em que 1 Pedro foi escrita, as autoridades romanas ainda não perseguiam os cristãos; ao contrário, em algumas ocasiões, até os protegiam, como, por exemplo, da fúria dos judeus ultrazelosos (cf. At 18:12–16; 21:30–32).
- ⁹ Fica implícita aqui “a ideia de que, se as autoridades seculares exigissem que os crentes agissem de maneira que violasse a vontade de Deus para eles, eles não deveriam se submeter” (Papaioannou, 2022, p. 1881).
- ¹⁰ De acordo com Keener (2017, p. 814), 1Pe 2:18–25 trata dos servos domésticos, os quais, em muitos casos, tinham certa mobilidade econômica e social, embora tal mobilidade fosse limitada. Os escravos que trabalhavam no campo, em grandes propriedades, sofriam maior opressão, e os que labutavam nas minas eram segregados do restante da sociedade. Em vista das regiões às quais a epístola foi endereçada (cf. 1Pe 1:1) e da natureza dos códigos domésticos nela apresentados, é provável que o apóstolo se refira aos escravos que serviam no âmbito residencial.
- ¹¹ Ao recomendar submissão da parte dos servos, Pedro não aprova a escravidão. Keener (2017, p. 814) pontua que o apóstolo “não trata da instituição da escravatura em si mesma, embora ele claramente esteja do lado do escravo (2:21). Nenhuma das antigas guerras de escravos teve êxito e a abolição seria praticamente impossível na época, a não ser por meio de uma revolução sangrenta que provavelmente não seria bem-sucedida. Nessa situação, era muito mais prático que um pastor estimulasse os escravos a lidar com a escravidão de forma construtiva, até poderem obter a liberdade”.
- ¹² Rosim e Trevisan (2023, p. 70) observam que “o exemplo de Cristo, que não cometeu pecado nem revidou diante das injúrias (2:22–23), é a medida para o bem viver nas realidades de perseguição. O próprio momento da cruz revela um Deus solidário ao sofrimento humano que é concreto no tempo presente e que, no entanto, abre perspectivas de esperança pela presença e ressurreição do Mestre. Trata-se, portanto, de adequar o caminho da vida ao significado da cruz de Cristo”.
- ¹³ Enquanto, no começo desse trecho, a LXX traduz o vocábulo hebraico *hamas* (“violência”, “injustiça”) por *anomia* (“iniquidade”, “transgressão”), Pedro utiliza o substantivo *hamartia* (“pecado”). Essa ligeira diferença possivelmente se deva ao fato de a citação ter sido feita de memória. Além disso, o termo “pecado” é mais adequado ao contexto geral da discussão (Kistemaker, 2006, p. 151).
- ¹⁴ Egan (2016) identifica uma relação entre o verbo *paradidōmi* (“entregar”), em 1Pe 2:23, e o mesmo verbo em Is 53:6, 12, na LXX (cf. Schutter [1989, p. 139]). Contudo, parece procedente a avaliação de Michaels (2002, p. 147), segundo quem tal verbo em 1 Pedro aparenta não ter relação com seu uso nos referidos versículos de Is 53.

- ¹⁵ Beare (1958, p. 150) observa um possível paralelo de 1 Pedro com Nm 14:33, em que, na LXX, o verbo *anapherō* (“carregar”, “levar”) aparece com o sentido de carregar o castigo de outrem. Nesse contexto, os filhos da geração que saíra do Egito e se rebelara contra Moisés e Arão peregrinariam pelo deserto até que seus pais falecessem. Dessa forma, em tese, estariam “carregando” as consequências dos pecados de seus progenitores. Apesar de interessante, esse paralelo não se encaixa adequadamente na aplicação feita por Pedro, pois o sofrimento da segunda geração de israelitas após o Êxodo não era expiatório, como é o do Servo de Is 53.
- ¹⁶ Apesar de estabelecer certa relação com a recomendação anteriormente dada aos servos, Pedro não advoga aqui uma submissão servil e unilateral das mulheres aos seus maridos. Sua instrução é dada tendo em vista o ideal cristão de respeito mútuo entre o casal (cf. Ef 5:22–33) e demanda uma atitude equivalente em termos de cuidado e afeto por parte dos esposos (cf. 1Pe 3:7). Ademais, há um componente cultural importante que não deve ser ignorado. É preciso lembrar que “naquela cultura, o marido estava sempre em posição de autoridade” (Keener, 2017, p. 815). “Na sociedade romana, as esposas recebiam poucos direitos por lei e os maridos tinham autoridade quase absoluta sobre elas. Se a esposa cristã reivindicasse independência de qualquer forma, isso traria descrédito à fé cristã e problemas para a esposa. Sua submissão deveria ser motivada não por expectativas sociais, mas no temor do Senhor [...], isto é, pela reverência a Deus” (Papaioannou, 2022, p. 1882). Essa e outras questões adjuntas levaram o apóstolo a pronunciar seus conselhos contidos nesta perícopes, no intuito de “reduzir as tensões conjugais e as causas de hostilidade ao cristianismo e aos cristãos” (Keener, 2017, p. 815). Sobretudo, neste caso, deve-se lembrar que a submissão das esposas visava especialmente à conversão de seus maridos à fé cristã (Brown, 2004, p. 400).
- ¹⁷ É importante esclarecer que o que se condena tanto no texto grego de Isaías quanto em 1 Pedro não é o uso de tranças em si. Keener (2017, pp. 815–816) explica que, naquele contexto, “os cabelos eram trançados de formas intrincadas. As mulheres ricas buscavam seguir as últimas modas, que eram onerosas. Os adornos suntuosos das mulheres da elite, cujo propósito era chamar a atenção para elas próprias, eram reiteradamente condenados na literatura e nos discursos antigos, e os ouvintes de Pedro presumiriam que o que ele está dizendo aqui tem esse mesmo sentido”.
- ¹⁸ Bott (2015) entende que há uma série de paralelos verbais não somente com o capítulo 18 de Gênesis, mas também com o 20, que narra a peregrinação de Abraão e Sara em Gerar e o ocorrido com Abimeleque, que tomou Sara por mulher, crendo ser ela irmã de Abraão. Kiley (1987) também acredita que a declaração de Pedro em 3:6 seja, mais adequadamente, uma referência à submissão de Sara à sugestão de Abraão quanto a omitir que ela era sua esposa, tanto diante de Faraó, em Gn 12:10–20, quanto diante de Abimeleque, em Gn 20. Por sua vez,

Dubis (2010, p. 91) compreende que “é melhor considerar [o termo] *kalousa* [‘chamando’] como coordenado com o verbo principal [...], sendo que *hypēkousen* [‘obedeceu’] reflete o comportamento de Sara na narrativa abrangente de Abraão (Gn 12:5, 11–12; 13:1; 18:6) e *kalousa* reflete as palavras específicas de Gênesis 18:12”.

- ¹⁹ Reeder (2015, pp. 536–538) sugere haver uma contradição entre a Sara de Gênesis e a de 1 Pedro, dando a entender que Pedro de algum modo reinterpreta Gênesis, uma vez que não há nas narrativas desse livro menção explícita à obediência de Sara. Entretanto, é perfeitamente aceitável a ideia de que o apóstolo haja inferido a submissão de Sara a partir (1) do emprego da palavra “senhor”, com sua carga semântica e cultural, (2) do conhecimento da cultura e dos costumes de seu povo e seus antepassados e, por fim, (3) das entrelinhas das narrativas genesianas, as quais, embora atribuam, em alguns momentos, voz ativa à figura de Sara, sugerem também sua anuência às direções do esposo – como quando, por duas vezes, o patriarca sustentou a afirmação de que Sara era sua irmã (Gn 12:11–20; 20:1–18).
- ²⁰ O texto hebraico traz: “Não temas o pavor repentino” (*al-tira mippahad pithom*). Embora entenda que o trecho final de 1Pe 3:6 ecoe mais apropriadamente o texto de Is 54:4, Egan (2016) reconhece que o uso de Pv 3:34 em 1Pe 5:5 indica que Pedro consultou essa seção do referido livro sapiencial.
- ²¹ Para uma análise exegética da expressão *asthenesterō skeuei* (“o mais fraco vaso”), em 3:7, ver Kolade (2021).
- ²² É sugestivo o fato de que, na história dos personagens que servem para ilustrar as orientações de Pedro aos casais nesta perícopa, não somente Sara demonstra respeito e submissão para com Abraão, mas também este aparece aquiescendo à orientação da esposa – obedecendo-lhe, por assim dizer –, tanto no episódio em que toma Agar como segunda mulher (Gn 16:1–2) quanto na ocasião em que despede a concubina e seu filho Ismael (Gn 21:9–14). Parece, portanto, que, em certo sentido, a reciprocidade recomendada pelo apóstolo fazia parte da relação do casal citado por ele.
- ²³ Ver pp. 76–77. Comentando a passagem de 1Pe 1:4, Stibbs (1959, p. 75) ressalta que, “nos tempos do AT, essa palavra [‘herança’] descrevia a porção ou lote a ser possuído em Canaã por cada um do povo de Deus. Aqui traduz *klēronomia*, que inclui a ideia de posse plena e efetiva da herança, em vez de apenas o título dela. [...] diferente de qualquer herança neste mundo, não está exposta à destruição ou corrupção de fora, ou à decadência de dentro. Não pode, como a Canaã terrena, ser devastada ou poluída [...]; nem jamais, como as posses terrenas, se desgastará ou se deteriorará”. Confirmando e expandindo essa ideia, Beale (2018, p. 286) afirma que “muitos comentaristas observaram acertadamente que o contexto para entender a ‘herança’ em 1Pe 1 é a Terra Prometida

destinada a ser a herança de Israel, que o povo de Deus perdeu por causa do pecado. No entanto, o que os comentaristas não observaram é que essa herança tem se tornado uma prefiguração de uma herança no novo cosmo impossível de ser perdida”. Vieira (2019, p. 73) considera que, “por extensão, [a palavra ‘herança’, em 1 Pedro 1:4] refere-se também à Terra renovada prometida por Deus ao Seu povo na consumação dos séculos. Essa é a herança incorruptível [...] e, portanto, eterna”. Entre os textos do AT que embasam essa visão da Terra Prometida como herança estão: Gn 12:1-3, 7; 15:7, 18-21; 26:2-5; 27; 28:13-15; 35:9-12; 49 e Êx 6:8; 32:13.

- ²⁴ Taylor (2021, p. 118) observa: “A parte do salmo citada apoia o ensino ético de Pedro quanto a buscar a justiça e se afastar do mal. A reflexão anterior do autor sobre Isaías 53 [1Pe 2:21-25] pode ter trazido este Salmo à mente na admoestação para evitar que a língua profira engano (1Pe 3:10), assim como Cristo não proferiu (1Pe 2:22).” Ademais, “a certeza [apresentada no salmo citado] de que os olhos do Senhor estão sobre os justos e Sua face contra os que praticam o mal (1Pe 3:12) serve como um trampolim para mais ensinamentos sobre a questão do sofrimento injusto levantada em 1Pe 2:21-25”.
- ²⁵ Schreiner (2003, p. 166) confirma a ideia de que, “no contexto histórico do salmo, ‘vida’ (*zōēn*) e ‘dias bons’ (*hēmeras agathas*) se referem à vida e às bênçãos neste mundo. Entretanto, para Pedro essa linguagem quase certamente se referia ao escáton, à salvação do fim dos tempos”.
- ²⁶ Sobre as diferenças entre o texto do salmo e o modo como 1 Pedro o cita, ver Dubis (2010, pp. 100-104).
- ²⁷ Esses e outros estudos foram precedidos, há mais de um século, pelo trabalho seminal de Bornemann (1919/1920), em que o autor se baseia principalmente em paralelos linguísticos, mas também temáticos, para demonstrar uma dependência de 1 Pedro em relação ao Sl 34[33]. Bornemann argumenta que esse salmo desempenha um papel central em toda a epístola petrina. Para aprofundamento do tema, recomenda-se, além de Bornemann (1919/1920), a leitura de Christensen (2015), Jobes (2015; 2022, pp. 241-247) e Gréaux (2009). A presente pesquisa enfoca apenas aquelas que se julgou serem as principais influências do mencionado salmo.
- ²⁸ Jobes (2015, p. 241) observa que “como o uso extensivo do Sl 33 da LXX em 1 Pedro mostra, Pedro não apenas utilizou versículos isolados para comprovar seu [ponto de vista] ao citar o AT, mas fundamentou seu argumento no sentido original do salmo hebraico, embora contextualizado pelo tradutor grego para o ambiente da Diáspora”.
- ²⁹ Segundo Dubis (2010, p. 108), as diferenças entre 1 Pedro e a LXX nesse trecho são as seguintes: “(a) em vez do singular *autou* da LXX, 1 Pedro usa o plural *autōn*; (b) em vez do uso da LXX da dupla negativa *ou mē* com ambos os verbos (subjuntivos de negação enfática), 1 Pedro usa apenas *mē* (subjuntivo proibitivo).”

- ³⁰ A princípio, parece estranho que Deus tenha Se dirigido a Isaías (cf. 8:11) utilizando a segunda pessoa do plural. Motyer (1999, p. 95) entende que o plural inclui o profeta e seus associados. Esse parece ter sido o entendimento dos tradutores da Nova Tradução na Linguagem de Hoje: “O SENHOR DEUS [...] avisou a mim e aos meus seguidores [...]”. Aparentemente, para evitar o problema, a Nova Versão Transformadora simplesmente traduziu os imperativos no singular. De forma alternativa, parece ser uma solução plausível entender que Deus Se reporta ao profeta Isaías (indivíduo) como legítimo representante de seu próprio povo (coletividade).
- ³¹ Na definição de A. N. Lopes (2019, p. 154), “‘santificar’ significa honrar, reverenciar, mostrar respeito a alguém ou alguma coisa como santa. E desta forma, exaltar, dar o primeiro lugar e submeter-se ao que é santificado”.
- ³² Dubis (2010, p. 110) explica que a construção *kyrion... ton christon* “pode ser entendida de duas maneiras: (a) como uma construção acusativa dupla de complemento do objeto, em que *ton christon* é o objeto direto de *hagiasate* e *kyrion* é o complemento: ‘honrar Cristo como o Senhor’ [...]; ou, (b) como aposicional, com *kyrion* como o objeto direto de *hagiasate* e *ton christon* em aposição a *kyrion*: ‘honrar o Senhor, isto é, Cristo’”.
- ³³ Egan (2016) nota na antítese entre fazer bem (*agathopoieō*) e fazer mal (*kakopoieō*) uma retomada da porção anteriormente citada do Salmo 34[33].
- ³⁴ Yates (2018, p. 493) corrobora essa constatação e chega a afirmar que “esta seção de 1 Pedro é bastante espinhosa, tanto textual quanto sintaticamente”.
- ³⁵ Dentre as muitas interpretações existentes para essa passagem, pode-se dizer que as três principais são: (1) entre Sua morte e ressurreição, Jesus pregou aos mortos no Hades, ou inferno (perspectiva de muitos pais da igreja); (2) Cristo pregou por intermédio do ministério de Noé aos contemporâneos deste (perspectiva de muitos reformadores); (3) antes ou, mais provavelmente, depois da ressurreição, Jesus proclamou Seu triunfo aos demônios, ou espíritos caídos – perspectiva da maioria dos estudiosos atuais (Keener, 2017, p. 818). Há, outrossim, quem identifique nas palavras de Pedro – como é sugerido no índice de citações e alusões do *Novum Testamentum Graece* – uma alusão a 1En 9:10; 10:11–15. Para aprofundamento desse tema, recomenda-se a leitura dos seguintes autores: Papaioannou (2022, pp. 1885–1886), E. Mueller (2006), Nichol (2014, pp. 628–631), Silva e Catalano (2006), E. R. Mueller (1988, pp. 206–220), A. N. Lopes (2019, pp. 165–169) e Köstenberger, Kellum e Quarles (2022, pp. 999, 1005–1007). Comparar com a perspectiva de Santana (2023).
- ³⁶ Ver Yoshikawa (2004), que analisa extensamente e de forma sistemática como a narrativa do dilúvio (Gn 6–9) é aplicada no AT, assim como na literatura do judaísmo do Segundo Templo e no NT.

- ³⁷ Sun (2012, p. 104) lembra que, nas tradições sinóticas, “os dias de Noé” (*hēmerais nōe*) trazem uma conotação escatológica, estando ligados à *parousia* (cf. Mt 24:37; Lc 17:26). Portanto, segundo esse autor, “a libertação dos cristãos por meio do batismo também é percebida em 1 Pedro como a vindicação do povo exílico de Deus esperada dentro da esperança escatológica judaica”.
- ³⁸ Ver nota anterior.
- ³⁹ Quanto ao significado da afirmação de que “aquele que sofreu na carne deixou o pecado” (1Pe 4:1), E. R. Mueller (1988, pp. 227–228) comenta que “há três possibilidades de se entender este versículo: a) Todo ele se refere a Cristo; ‘aquele que sofreu na carne’ seria Cristo (cf. 3:18 e a primeira parte de 4:1). Ao morrer, Cristo ‘fez cessar’ o pecado, ou seja, o seu poder na vida daqueles que estão ‘em Cristo’. b) A referência seria à morte do cristão, como marcando a definitiva ruptura dele com o pecado (por isso, morrer tem suas ‘vantagens’). c) O cristão já rompeu com o pecado, e o sofrimento pelo qual ele tem que passar por se colocar publicamente ao lado de Cristo afirma definitivamente essa ruptura com o pecado, tendo efeitos purificadores sobre ele. Este último parece ser o sentido mais apropriado no contexto; o versículo parece mesmo se referir aos cristãos e supor que eles continuam vivos depois dessa ruptura com o pecado”. Para uma análise mais detida de 1Pe 4:1, recomenda-se a leitura do artigo de Blazen (1983).
- ⁴⁰ Nesse versículo, Pedro “provavelmente reflita a suposição apocalíptica comum de que, no tempo do fim, os mortos serão ressuscitados para enfrentar o julgamento final de Deus [ou a sentença resultante desse julgamento] por sua conduta” (Achtemeier, 2011, p. 77).
- ⁴¹ Quanto ao texto de 1Pe 4:6, Vieira (2019, p. 112) explica que “a pregação do evangelho aqui indicada [...] claramente refere-se à pregação efetuada em um tempo anterior à morte da pessoa que virá a ser julgada. O evangelho *foi* pregado aos que, quando o apóstolo escreveu sua epístola, já *estavam* mortos”.
- ⁴² O *Novum Testamentum Graece* sugere que 1Pe 4:8 aluda também a Dn 4:27[24]. Nesse texto, o profeta aconselha Nabucodonosor a romper com seus pecados pela manifestação de misericórdia para com os pobres. A semelhança de vocabulário entre essa passagem e o texto petrinho é diminuta, e tematicamente a relação entre ambos pode não passar de um eco distante.
- ⁴³ Fronmüller (2008, p. 7) cogita que “Pedro pode ter lido e feito uso livre da Epístola de Tiago”. Entretanto, não é necessário chegar à mesma conclusão para explicar semelhanças entre as duas epístolas, sobretudo em seu uso do AT. Parece mais razoável explicar tais similaridades pelo repertório escriturístico comum (escrito ou oral) partilhado pela comunidade de crenças (conforme se observou no capítulo 1 desta pesquisa). Ademais, de acordo com Lenski (1966, p. 17), a independência de Pedro em relação a Tiago ou Paulo é revelada em seu uso de palavras incomuns, com mais de 60 *hapax legomena* ocorrendo em sua primeira epístola.

- ⁴⁴ Nota-se que, para o autor da epístola, “a hospitalidade é um elemento central da vocação cristã. Lembrando que a comunidade de 1 Pedro é de ‘estrangeiros e exilados’, faz-se radical o chamado de um povo deslocado no mundo a amar o estranho e encarnar o sofrimento. Esses temas centrais – sofrimento e hospitalidade – são o foco desde o início do capítulo 4” (Strawbridge, 2020).
- ⁴⁵ Em 4:11, o apóstolo orienta que, “se alguém falar, fale segundo as palavras de Deus”. O *Novum Testamentum Graece* indica nesse versículo o que pode ser um eco de 2Sm 23:2. Em seu último pronunciamento formal, Davi declarou: “O Espírito de Yahweh fala por meu intermédio, e a Sua palavra está na minha língua.” Para um estudo aprofundado sobre 1Pe 4:11a, ver Williams (2020).
- ⁴⁶ Para a análise em contexto das possíveis alusões contidas em 4:12, ver pp. 148–153.
- ⁴⁷ Eve (2001, p. 1269) observa que a ênfase mais intensa no tema do sofrimento dada em 4:12–19 se deve, em parte, à clara interpretação escatológica do autor, que considerava as aflições dos cristãos como a primeira etapa do Juízo Final (ver pp. 150–153).
- ⁴⁸ De acordo com Pagán (2007, p. 494), alguns estudiosos interpretam o Salmo 89[88] “como um salmo de súplica nacional ante alguma crise nacional maior, que muito bem pode relacionar-se com a derrota de Jerusalém às mãos dos exércitos de Nabucodonosor, depois de 587/6 a.C. Seu contexto vital original possivelmente fossem as celebrações litúrgicas diante das ruínas do templo de Jerusalém, depois da queda da cidade, da deportação de seus líderes, e da destruição abrupta de sua infraestrutura política, social, econômica e religiosa. O autor deve ter sido um judeu piedoso que presenciou a catástrofe nacional e articula diante de Deus esta oração que representa o sentir e as frustrações do povo”.
- ⁴⁹ Dubis (2010, p. 149) observa que Pedro altera o tempo verbal de *anapauō* (“repousar”), que em Is 11:2 (LXX) está no futuro, colocando-o no presente, o que sugere que, para ele, “a promessa de Isaías agora foi cumprida”.
- ⁵⁰ Para um artigo completo sobre a *shekinah* a partir da perspectiva judaica, ver Kohler e Blau (1905).
- ⁵¹ Em Ez 9:3 (LXX), usa-se a expressão *doxa theou tou Israēl* (“glória do Deus de Israel”). Em 1Pe 4:14, como já visto, a construção correspondente é: *to tēs doxēs kai to tou theou pneuma* (“o Espírito da glória e de Deus”).
- ⁵² Ao empregar a expressão “casa de Deus”, inegavelmente associada ao templo de Israel, Pedro retoma a imagem de comunidade-templo (e sacerdócio), empregada em 2:1–10. Ver Schutter (1987, p. 279).
- ⁵³ Para uma análise mais detalhada da relação entre 1Pe 4:17 e Ez 9:6–7, ver Schutter (1987) e Rueda Neto (2017; 2022). Ver adicionalmente Schutter (1989, pp. 153–166). Selwyn (1981, p. 81), sustentando opinião contrária, considera que “é improvável que [o referido texto de Eze-

quiet] estivesse na mente de São Pedro mais do que qualquer outra passagem”. Para o ponto de vista completo desse autor, ver Selwyn (1981, pp. 299–303). Brevemente, é possível contestar essa declaração dizendo que o peso das evidências e a quantidade de autores que têm visto em Ez 9:6–7 um forte antecedente veterotestamentário para 1 Pedro 4:17 contrapõem de forma eficaz a asserção de Selwyn.

- ⁵⁴ Para uma análise da expressão “Anjo da Aliança” no contexto de Ml 3:1, ver Rueda Neto (2017, pp. 58–64).
- ⁵⁵ Wright (2020, p. 112) e outros autores veem em 1Pe 4:12 – “Amados, não estranheis o fogo que arde entre vós para provação [...]” – um paralelo também com Zc 13:9, passagem que se refere ao refinamento do povo remanescente de Deus após a morte do Messias-Pastor. De fato, na LXX, as palavras *pyr* (“fogo”) e *pyroō* (“queimar”), do texto de Zacarias, relacionam-se com os termos *pyrōsis* (“fogo ardente”, “queima”, “combustão”) e *peirasmos* (“teste”, “prova”, “provação”), de 1Pe 4:12. A mesma passagem possivelmente tenha sido aludida em 1:7 (ver pp. 72–74). Além desses vínculos lexicais, há um paralelo entre a experiência de purificação do remanescente do rebanho do Senhor em meio ao fogo, no oráculo de Zacarias, e as provações enfrentadas pela comunidade petrina. Dubis (2010, p. 146), por sua vez, considera Pv 27:21 – versículo em que *pyrōsis* se refere ao refinamento metalúrgico – o paralelo bíblico mais importante para 1Pe 4:12. Embora haja essa coincidência linguística e, até certo ponto, temática, o texto se distancia do sentido dado por Pedro, uma vez que, em Provérbios, o que testa o caráter são os elogios que uma pessoa recebe.
- ⁵⁶ Para a tradução de *chōneutērion*, ver Chamberlain (2011, p. 183).
- ⁵⁷ Para uma visão panorâmica dos paralelos entre Ml 2:17–3:5 e 1Pe 4:17, ver Rueda Neto (2022).
- ⁵⁸ No TM, a passagem diz: *hen tsaddiq baarets yeshullam af ki-rasha wehote* (“Se o justo aqui na Terra recebe o seu salário, quanto mais o ímpio e o pecador!”). O texto da LXX, por sua vez, traz: *ei ho men dikaios molis sōzetai, ho asebēs kai hamartōlos pou phaneitai* (“Se, por um lado, o justo com dificuldade é salvo, onde aparecerá o ímpio e pecador?”).
- ⁵⁹ Além dos paralelos linguísticos e temáticos evidenciados entre 1Pe 4:17–18 e os referidos textos do AT, Rueda Neto (2017, pp. 43–47; 72–73; 115–123) explora também alguns paralelos do texto petrino e seus correlatos veterotestamentários com a cerimônia do Dia da Expição, ocasião, também, em que o povo de Deus era objeto de Seu escrutínio. Ver Jastrow Junior e Margolis (1902, p. 286). Além de constar nas Escrituras, a tradição de que Deus há de julgar primeiro Seu povo está presente também na literatura rabínica e extrabíblica. Como exemplo, Schutter (1987, p. 277) cita um trecho da pseudoepígrafe Testamento dos Doze Patriarcas, do Testamento de Benjamim 10:8–9, em que se diz que “o Senhor julga primeiro a

Israel por seu erro cometido, e então fará o mesmo com todas as nações”. Achtemeier (1988) associa também a ordem do juízo àquela em que ocorre a salvação, isto é, começando pela casa de Deus (cf. Rm 1:16; Mt 10:6).

- ⁶⁰ Para Waltner (1999, p. 141), o autor da epístola reproduz o conceito de que o sofrimento dos justos é, em si mesmo, um indicativo de que o juízo divino está começando para todos os povos, crença esta que, segundo esse autor, conta com numerosos antecedentes no AT e na literatura judaica extrabíblica. Segundo Derickson (2010, p. 1166), “o sofrimento temporal dos crentes como resultado do pecado serve como revelação geral ao mundo”, que anuncia a vinda do juízo divino. Seguindo raciocínio semelhante, Hughes e Laney (2001, p. 692) ressaltam que, além de purificar os crentes, a perseguição é divinamente permitida para que sirva como advertência do juízo aos incrédulos ou, nas palavras de Paine (1962), “um prenúncio de terrível desgraça para os ímpios”. O fato de que o tema do juízo divino é tratado no contexto das aflições da igreja leva autores como Black (1998) e Keener (2017, p. 820) a considerar que esse juízo tem a ver com o efeito purificador, refinador da perseguição e do sofrimento. Marshall (1991), por sua vez, ressalta que a finalidade da perseguição é revelar na igreja aqueles que realmente creem e estão preparados para permanecer firmes, assim como aqueles que na realidade não creem e não são capazes de resistir à pressão da prova. Segundo ele, o juízo purifica os verdadeiros crentes, encorajando-os a não cometer atos reprováveis.

- ⁶¹ Papaioannou (2022, p. 1889) nota que, em 1Pe 4:17–18, há um desenvolvimento cronológico óbvio: “o julgamento começando pela casa de Deus com os justos e concluindo com a condenação e destruição dos ímpios. Pedro dá a entender que existem diferentes fases ou aspectos para o julgamento final; ele não termina até que tudo seja realizado”.

- ⁶² Acerca dos presbíteros, Araujo (2008, p. 40) informa: “Nas primeiras comunidades cristãs, como a de Jerusalém, aparece a figura do presbítero ou ancião. [...] Possivelmente, os presbíteros surgem como um conselho ao estilo dos conselhos sinagogais e, assim, munidos de autoridade de decisão. [...] A palavra presbítero, a partir do NT, conhece uma grande evolução, seja semântica como funcional. Somente a partir do final do II séc. d.C. passa a indicar um ofício eclesialístico de segundo grau, sob a autoridade e em estreita relação com o bispo.”

- ⁶³ Sobre a figura do pastor e sua aplicação simbólica na história sagrada, bem como seu uso em 1 Pedro, Mauri (2023, pp. 147–148) confirma que “a metáfora eclesiológica composta pela imagem do pastoreio da comunidade é muito antiga e tradicional nos textos bíblicos. [...] É importante notar que, na linguagem do AT, a imagem de ‘rebanho’ pertence ao imaginário do povo de Deus, e Pedro a utiliza tranquilamente, pois já incluiu todos os seus destinatários nessa categoria: ‘vós que outrora não éreis povo, mas agora sois o povo de Deus’ (1Pe 2:10)”.

- ⁶⁴ Wuest (1997, p. 127) comenta que “a palavra ‘resiste’ no grego é um termo militar, usado para um exército preparado para a batalha. O orgulho chama os exércitos de Deus. Deus Se põe em ordem contra a pessoa orgulhosa”.
- ⁶⁵ Taylor (2021, p. 120) nota que “o provérbio também destaca o tema da *graça*, que apareceu ao lado do *sofrimento* e da *glória* na abertura da carta (1Pe 1:11–13). Todos os três aparecem juntos na bênção final [1Pe 5:10]” (grifo nosso).
- ⁶⁶ Eis como algumas versões traduzem esse texto: “Se estes descem, então, dirás: Para cima! E Deus salvará o humilde” (Almeida Revista e Atualizada). “Quando te abaterem, então, tu dirás: Haja exaltação! E Deus salvará ao humilde” (Almeida Revista e Corrigida). “Quando os homens forem humilhados e você disser: ‘Levanta-os!’, Ele salvará o abatido” (Nova Versão Internacional). “Se outros estiverem em dificuldade e você disser: ‘Ajuda-os’, Deus os salvará” (Nova Versão Transformadora). “Porque Ele abaixa a empresa orgulhosa e salva o homem de olhar humilde” (Bíblia de Jerusalém).
- ⁶⁷ Carson (2014, p. 1277) lembra que “na LXX, o singular ‘leão que ruge’, com referência a um inimigo, é encontrado apenas em Salmos 21:14 (22:13 [nas traduções evangélicas]). Também é encontrado no TM, em Ezequiel 22:25, mas na LXX está no plural: ‘leões rugindo’. Ou seja, se Pedro está fazendo uma alusão consciente a qualquer uma dessas passagens, deve ser à passagem do salmo.”
- ⁶⁸ Para outras interpretações quanto ao pano de fundo da figura do leão rugente em 1 Pedro, ver Horrell, Arnold e Williams (2013) e Paschke (2006).
- ⁶⁹ Stern (2007, p. 823) cita o erudito judeu messiânico Yechiel Lichtenstein, segundo quem “Roma foi chamada Bavel [Babilônia] porque esse foi o pior reino”. Samra (2022, pp. 171–172) acrescenta que, “desde a Torre de Babel até a destruição de ‘Babilônia’ em Apocalipse 17–18, Babilônia representa a cidade que se opõe a Deus. Nesse sentido, ela simboliza, para Pedro, o lugar em que ele e seus irmãos em Cristo experimentarão sofrimento por serem cristãos e também o local em que as pessoas precisam mais encarecidamente ouvir o evangelho”. Além disso, “Babilônia representava o lugar do exílio de Judá, onde os judeus foram estrangeiros em outra terra durante setenta anos. Ao viver em Roma, Pedro deve ter sentido uma ligação com os judeus que viveram como estrangeiros no Exílio, um tema importante dessa carta”.
- ⁷⁰ Mills (1997), representando o ponto de vista contrário, entende que interpretar “Babilônia” aqui como um código para Roma corresponde a uma hermenêutica alegórica. Para esse autor, “esta deve ser a Babilônia literal, a cidade às margens do Eufrates”. Na verdade, de acordo com as três hipóteses geralmente consideradas para explicar a que localidade Pedro faz menção, “Babilônia” pode se referir: (1) à cidade histórica entre os rios Tigre e Eufrates; (2) a um

posto militar romano no Egito com o mesmo nome; ou, como já mencionado, (3) à cidade de Roma, referida sob um código ou um tipo de pseudônimo (Mueller, 1988, p. 35). Na época de Pedro, a antiga capital do Império Babilônico estava em ruínas, e não há registros que indiquem a presença do apóstolo na Babilônia egípcia. Sendo assim, das três alternativas, a mais provável, conforme grande parte dos intérpretes, é a última. Para os primeiros cristãos, Roma era a Babilônia de seus dias e, como visto, com base no AT, aquela cidade representava a terra do exílio, sendo um símbolo bastante apropriado para ilustrar o “exílio” da dispersão, em que viviam os destinatários da carta. O título pode ter sido motivado também, como já indicado, pela idolatria e devassidão predominantes em Roma, tanto quanto na Babilônia dos tempos antigos. Clowney (1988, p. 23) explica adicionalmente que “os primeiros pais da igreja entendiam que tanto Pedro quanto Paulo haviam sido martirizados em Roma. Eusébio, o historiador da igreja primitiva, cita tanto Papias quanto Orígenes para apoiar essa afirmação. [...] João Marcos, que é mencionado por Pedro (5:13), também é mencionado por Paulo, que estava escrevendo de Roma (2Tm 4:11; Fm 24)”.

Capítulo 4

IMPLICAÇÕES TEOLÓGICAS DO USO DO ANTIGO TESTAMENTO EM 1 PEDRO

Uma vez analisadas as principais referências de 1 Pedro ao AT, e com base nessa análise, este capítulo dissertará a respeito das implicações teológicas da relação entre a epístola petrina e as Escrituras judaicas. As implicações encontradas foram agrupadas conforme as seguintes áreas: teologia acerca da Divindade; teologia acerca do ser humano; teologia acerca do mal, do pecado e do sofrimento; teologia acerca da salvação; teologia acerca da revelação e das Sagradas Escrituras; teologia acerca da igreja; e teologia acerca dos eventos finais.

Considerando que os textos em que 1 Pedro, de forma explícita ou implícita, recorre ao AT versam sobre muitos assuntos, será notado que, frequentemente, o mesmo cruzamento textual contém diferentes implicações para distintas áreas da teologia. Em razão disso, é inevitável que, no decorrer da exposição realizada aqui, sejam comentados mais de uma vez os mesmos textos, com o enfoque específico de cada área.

Ao longo do capítulo, também se observará que as passagens de 1 Pedro referenciadas entre parênteses geralmente aparecem juntas às passagens correlatas do AT consideradas nos capítulos 2 e 3. Além dessas passagens, ocasionalmente são indicados outros textos veterotestamentários que ajudam a contextualizar o tema abordado. O mesmo acontece com eventuais referências a outros livros do NT.

A TEOLOGIA DE 1 PEDRO E O ANTIGO TESTAMENTO¹

De acordo com Blum (1981, p. 214), apesar de não ser um tratado de teologia, 1 Pedro está repleta de valiosas implicações teológicas. De fato, a análise

atenta do modo como Pedro desenvolve o potencial teológico das passagens do AT para embasar seu discurso exortativo não deixa dúvida quanto à singularidade de sua teologia. Embora não apresente muitas novidades em comparação com os demais escritos neotestamentários, essa característica se justifica pela ênfase do apóstolo em verdades que constituem o núcleo comum da fé cristã. Conforme Barclay (2006, p. 970) bem definiu, a teologia de 1 Pedro “é a da igreja em suas origens”.

O foco da mensagem de 1 Pedro é o viver prático da igreja. Segundo Lea (1998, p. 635), “Pedro frequentemente usava ideias teológicas para enfatizar suas demandas éticas”. O autor da missiva recorre aos artigos de fé para reforçar princípios com os quais possa apelar à conduta de seus destinatários (Beare, 1958, p. 31). Portanto, “as doutrinas expostas na carta são as que fornecem uma motivação para a vida cristã” (Wheaton, 2009, p. 2056). Nisso se encontra a implicação mais elementar do uso do AT em 1 Pedro, isto é, o fato de que o apóstolo não vê nas Escrituras de Israel uma fonte estéril de doutrina, mas um caudaloso rio de verdades teológicas que embasam a fé e a prática da igreja nascente.

A seguir, será analisado mais especificamente como o uso do AT em 1 Pedro se reflete na teologia da carta.

A teologia acerca da Divindade²

Pode-se dizer que a epístola de 1 Pedro é “completamente teocêntrica em sua teologia” (Elliott, 2008, p. 109). Nela, cada ato criativo, providencial e salvífico é visto como obra de Deus (Green, 2007, p. 202). Quanto ao modo como os ensinamentos sobre Deus na epístola se compõem em associação com o AT, Selwyn (1981, pp. 75–76) observa que:

Ao longo da carta deve-se notar uma íntima fusão de dois elementos que nos são familiares no AT: (1) a doutrina da transcendência de Deus, Sua majestade e poder, Sua santidade, Sua criatividade, Sua iniciativa na história, Sua providência, julgamento e misericórdia, como são ensinados nos profetas e nos livros históricos; e (2) a doutrina da preocupação íntima de Deus com a vida humana, seus pecados, suas provações e seus deveres, conforme estabelecido na literatura devocional dos Salmos.

É a partir da doutrina de Deus, com sua fundamentação veterotestamentária, que Pedro desenvolve os demais ensinamentos doutrinários da epístola, os quais, por sua vez, sustentam seu discurso exortativo.

Em 1 Pedro, o Deus de Israel está presente do começo ao fim. Logo de início, Ele é apresentado como Aquele que escolhe, santifica e purifica Seu povo, assim como no AT (1Pe 1:1-2).³ Na eleição da igreja, estão subentendidas ações semelhantes às desempenhadas por Yahweh em favor de Israel no passado. Deus, em Sua presciência, elegeu Israel por amor, e não por qualquer mérito inerente àquele povo (Dt 4:37-38; 7:7-8). Esse favor gratuito foi a base dos atos portentosos de Yahweh na libertação de Seus filhos no Egito. Semelhantemente, a igreja não pode se vangloriar de sua eleição ou salvação, uma vez que esta foi motivada não por mérito seu, mas pela graça divina (cf. Ef 2:8-9). E foi certamente pelos mesmos atributos que Deus, com Sua “poderosa mão” (1Pe 5:6), atuou na redenção da igreja ao chamá-la das trevas para a luz (1Pe 2:9) – uma possível alusão também à criação (Gn 1:1-5; 2Co 4:6) –, assim como fizera com os hebreus ao tirá-los da escravidão egípcia (Êx 6:1; Dt 4:34; 5:15; 7:8, 19) e, posteriormente, oferecer Sua misericórdia à nação rebelde (1Pe 2:10; cf. Os 1:6-10[2:1]; 2:1[3], 23[25]). Logo, a eleição da igreja, análoga à dos israelitas, revela mais dAquele que a elege do que daqueles que são eleitos.⁴

Quanto à santificação oferecida pelo Espírito Santo à igreja para a obediência (1Pe 1:2), Deus não oferece algo que Ele mesmo não possua. Ele outorga a santidade porque é a fonte dela; ser santo é Sua natureza, Sua essência, Seu caráter (1Pe 1:15-16; cf. Lv 19:2). No AT, a santidade de Deus, refletida e expressa em Sua lei – especialmente no chamado Código de Santidade (Lv 17-26) –, era o referencial supremo, o padrão absoluto do viver ético de Israel. De modo correspondente, é da essência divina que a igreja recebe a santificação, pois ela é “do Espírito” (1Pe 1:2), e não de si mesma.⁵ E a recebe *para a obediência*, o que implica um agir moralmente reto segundo o modelo divino. Tal obediência, porém, jamais será plena se estiver destituída da “aspersão do sangue de Jesus Cristo” (v. 2). Da mesma forma como a promessa dos israelitas – “Tudo que falou Yahweh, nós faremos e obedeceremos” (Êx 24:3, 7) – não teria valor algum se não fosse sacralizada pelo aspergir do “sangue da aliança” (vv. 4-6, 8), também a disposição da igreja em obedecer, ainda que sincera, carece ser purificada, legitimada e empoderada pela virtude do sangue do Filho de Deus,

cujos atributos principais destacados nesse contexto é o de viabilizador da (nova) aliança (cf. Lc 22:20).

Em suma, a obra tripla apresentada por Pedro é de toda a Divindade: o Pai elege a igreja de acordo com Sua presciência, o Espírito a santifica para a obediência, e o Filho asperge sobre ela Seu sangue purificador e pactual, à semelhança da experiência vivida pela “igreja” do deserto. Dessa forma, Pedro assenta em bases veterotestamentárias a noção de um Deus triúno intimamente envolvido com a redenção do ser humano.⁶

Retomando conceitos presentes em todo o AT, Pedro apresenta Deus como Pai e Juiz imparcial (1Pe 1:17; cf. 2Cr 19:7; Sl 28[27]:4; 62[61]:12[13]; Sl 89[88]:26[27]; Pv 24:12; Is 59:18; 63:16; 64:8; Jr 3:19).⁷ Por Ele todo ser humano – o que, obviamente, inclui a igreja (1Pe 4:17–18) – será julgado de acordo com seus atos, motivo pelo qual deve-se viver em retidão durante o “exílio” ou “peregrinação” terrestre. Ele é também o Criador fiel, a quem os crentes perseguidos são encorajados, à semelhança do que fizeram Davi e o Messias, a confiar sua vida enquanto permanecem firmes na prática do bem (1Pe 4:19; cf. Gn 1–2; Sl 31[30]:5[6]).

Quanto ao divino Filho, Ryrie (2005, pp. 246–247) tem a opinião de que a teologia petrina é fundamentalmente e experiencialmente cristológica.⁸ Essa centralidade de Cristo não contradiz a constatação anterior de que a mensagem da carta orbita a doutrina de Deus. Na verdade, o papel desempenhado na epístola pela figura de Cristo, bem como pela figura do Espírito Santo, apenas complementa e reforça a ideia inicial de que 1 Pedro é teocêntrica. Para ser mais exato, seria melhor dizer que a carta é trinitária. Michaels (2002, p. lxxviii) define bem o enfoque cristológico de Pedro, ao dizer: “Se Deus é o Ator na obra da salvação humana, Jesus Cristo é o Agente e, portanto, Aquele com quem a teologia de 1 Pedro está mais diretamente preocupada.”⁹ E quanto à estrutura seguida pela cristologia petrina, Case e Holdren (2006, p. 23) concluem que “a doutrina do Filho [na epístola] é dividida em duas categorias: a pessoa de Cristo e a obra de Cristo”.

E de que forma essa centralidade de Cristo na epístola se relaciona com o AT? De acordo com Blum (1981, p. 215), “em Seus sofrimentos [mencionados em 1 Pedro], Jesus cumpre as Escrituras do AT em tipos e profecias”. Além disso, segundo Egan (2016), Pedro lê as Escrituras com as lentes do evento Cristo.¹⁰ Com efeito, ao apelar para os textos veterotestamentários, sobretudo àqueles que anunciam ou tipificam ocorrências relacionadas ao Messias, Pedro

o faz com a consciência de que tais profecias e tipos já se cumpriram em Jesus. Isso não significa trazer para a leitura do AT pressupostos que induzam a uma interpretação messiânica. Na verdade, parece mais coerente entender que a hermenêutica cristocêntrica evidenciada na epístola resulte de um processo de revisitação do texto sagrado, por meio do qual Pedro, como testemunha ocular dos acontecimentos relativos à biografia de Jesus Cristo, retorna às Escrituras com visão esclarecida e conhecimento dos fatos e encontra nelas a fundamentação que confirma tudo o que o apóstolo viu e ouviu pessoalmente.

No que se refere à divindade de Jesus, esta fica implícita em 1 Pedro, não somente na introdução, em que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são referidos juntos efetuando ações redentoras, com termos que remetem ao AT, mas também ao longo da epístola. Segundo Blum (1981, p. 214), embora Pedro não desenvolva a ideia da preexistência de Cristo, ele declara que o Espírito do Messias foi quem inspirou os profetas (1Pe 1:10–11), além de deixar subentendida a divindade de Jesus ao aplicar a Ele, em 2:3, o Sl 34[33]:8[9], que, no hebraico, traz “Yahweh” em lugar de “Senhor”. Portanto, a apresentação de Cristo como Ser divino se dá à medida que o apóstolo O identifica com atributos e ações do Deus de Israel no AT.

Todavia, a cristologia petrina não se limita à identificação do Messias com a esfera divina. Ao se concentrar no sofrimento de Cristo, Pedro patenteia a face humana de Yahweh, ecoando o conceito emanuélíco de “Deus conosco” (Is 7:14; Mt 1:23).¹¹ Como homem pleno que é, além de Deus, Cristo é apresentado como corporificação de toda a ética divina, o sumo exemplo da igreja. Pedro aponta Jesus como modelo perfeito e supremo a ser seguido, sobretudo pelos crentes sofredores (1Pe 2:21). De acordo com Taylor (2021, p. 115), em 1 Pedro, “a conduta piedosa está enraizada no caráter de Deus e na obra redentora de Cristo”. Notando em Jesus o cumprimento histórico do que Isaías profetizou acerca do Servo Sofredor, Pedro O descreve como Aquele que padeceu resignadamente em lugar do ser humano, dando a vida pela sua salvação (1Pe 2:21–25; cf. Dt 21:23; Is 53:4–6, 7, 9, 11–12). O apóstolo expõe perante a igreja esse ato de entrega total do Messias como elemento motivador de uma atitude abdicada frente ao sofrimento injusto e de ações positivas, como o sacrifício próprio impulsionado pelo amor (cf. 1Pe 4:8). Para Michaels (2002, p. lxx), essa imitação de Cristo reiteradamente proposta por Pedro (*imitatio Christi*)¹² é a noção que distingue sua apresentação do

evangelho (sua cristologia e soteriologia) da apresentação de Paulo. Segundo Watson (2012, p. 15), a ética da carta é regida pelo tema da imitação de Cristo.

Entretanto, a trajetória do Deus-servo não se limitou à aflição. Após conquistar a vitória sobre a morte e o pecado, o Messias foi sublimemente exaltado e, conforme antevisto pelo salmista, reina agora sobre todo o Universo, à destra do Pai, a Majestade celestial (1Pe 3:18–22; cf. Sl 110[109]:1). Nas palavras de MacDonald (2011, p. 926), Cristo é o “exemplo clássico de sofrimento por amor à justiça e nos lembra que, para Ele, o sofrimento foi o caminho para a glória”. Semelhantemente, Watson (2012, p. 15) afirma que “o caminho de Cristo que levou do sofrimento à ressurreição, ao Céu e à glorificação é o caminho que Deus pretende que os cristãos sigam também”. Essa transição do padecimento à glorificação, do Cristo sofredor (*Christus patiens*) ao Cristo vencedor (*Christus victor*), foi prevista e anunciada pelos profetas veterotestamentários (1Pe 1:10–11; cf. Sl 22[21]; Is 53; Dn 7:13–14; 9:20–27) e representa a esperança de que os seguidores do Salvador triunfarão de maneira semelhante sobre suas provações. É bastante significativo que, após destacar os sofrimentos do Messias, Pedro transfira os pensamentos de seus leitores-ouvintes para o trono celestial, no qual Se assenta o representante divino-humano dos fiéis padecentes, fato que lhes garante de maneira implícita sua participação futura na mesma bem-aventurança.

Ainda outras imagens extraídas do AT são empregadas por Pedro para sublinhar características divinas e/ou humanas de Cristo. Ele é chamado de Cordeiro imaculado (1Pe 1:18–19; cf. Êx 12:1–28; Lv 22:19–21; Is 53:4–9) cujo sangue é aspergido sobre a igreja, a qual, assim como o Israel do passado, é o povo eleito de Deus, santificado para obedecer a Yahweh sob os termos de uma nova aliança, análoga ao pacto mosaico (1Pe 1:2; cf. Êx 24:1–11). Cristo é também a Pedra messiânica rejeitada pelos homens mas exaltada por Deus, que dá vida e dignidade sacerdotal aos fiéis, mas que para os desobedientes representa perdição (1Pe 2:4–8; cf. Sl 118[117]:22; Is 8:14; 28:16). Proclamador da salvação desde os dias de Noé (1Pe 3:20–21; cf. Gn 6–9), Ele é, enfim, o supremo e divino Pastor de Israel, que recolhe em Seu redil as ovelhas desgarradas (1Pe 2:25; 5:4; cf. Jó 10:12; Sl 23[22]:1–4; Is 53:6; Ez 34:4–6, 11–31).

No que concerne ao Espírito Santo, cabe a Ele, em 1 Pedro, um papel discreto. Comparativamente, não recebe tantas menções de destaque quanto Cristo, porém está presente em toda a carta, dando suporte em cada evento

relativo à salvação do ser humano – na santificação (1:2), na revelação (1:11), na pregação (1:12), na ressurreição (3:18), no avivamento das faculdades espirituais (4:6) e na bem-aventurança dos fiéis (4:14). De fato, como afirma H. D. Lopes (2019, p. 373), “mesmo em esparsas referências, o apóstolo descreve de maneira ampla a obra do Espírito Santo”. Segundo Watson (2012, p. 16), em 1 Pedro, “o Espírito Santo é o poder pelo qual os cristãos são separados do mundo como povo escolhido de Deus e santificado”.

Na relação de 1 Pedro com o AT, o Espírito Santo, também chamado de “Espírito de Cristo” (1:11) e “Espírito da glória e de Deus” (4:14), é referido como Aquele que comunica ao crente a santidade (1Pe 1:2), atributo que reproduz no ser humano o caráter divino (1Pe 1:2, 15–16; cf. Lv 19:2).¹³ Tal predicado era exigido, na antiga dispensação, da parte daqueles que mantinham com Yahweh uma relação pactual, a fim de que permanecessem distintos das nações pagãs, como povo da aliança (Lv 17–26). Com idêntico propósito, o Espírito Santo separa a igreja das práticas pecaminosas, dos “desejos carnis”, a fim de mantê-la pura e distinta do mundo (1Pe 2:11–12).

Semelhantemente, foi o Espírito Santo que concedeu revelações aos profetas da era veterotestamentária e os impeliu a testemunhar sobre o padecimento e exaltação do Cristo (1Pe 1:11; cf. Sl 22[21]; Is 53; Dn 7:13–14; 9:20–27), sendo Ele, além disso, quem hoje capacita os pregadores do evangelho a proclamar o conteúdo de tais revelações (1Pe 1:12). Esse fato faz do Espírito Santo o agente conector entre as duas dispensações da história da redenção – a antiga e a nova aliança –, que harmoniza a mensagem e a proclamação de ambos os períodos, além de atuar na experiência espiritual dos fiéis de ambas as “igrejas” – a do AT e a do NT. Essa continuidade mantida pelo Espírito na economia da salvação¹⁴ testemunha também da continuidade ontológica que há no próprio Deus, em quem não há variação nem sombra de mudança (cf. Tg 1:17; Ml 3:6).

O divino Espírito é também Aquele que repousa sobre os crentes sofredores, do mesmo modo como repousava sobre o Messias e, em forma da fulgurante *shekhinah*, preenchia o santuário israelita (1Pe 4:14; cf. Êx 24:15–18; 25:8; 1Rs 8:10–11; Is 11:2). Nisso se vê o fenômeno da habitação de Deus no ser humano, análogo, mas não idêntico, ao mistério da encarnação do Filho.

Embora não mencione com frequência o Espírito Santo, mediante todos esses vínculos com o AT, Pedro dá a entender que, assim como o Espírito

esteve em ação na antiguidade, na história do povo judeu, permanece ativo na era da igreja também, em meio à comunidade dos crentes, validando o testemunho das Escrituras de Israel (Green, 2007, p. 216).

Por fim, no que diz respeito à natureza divina e seus atributos, a partir das relações de 1 Pedro com o AT, o autor da carta destaca, além da santidade (1Pe 1:15–16; cf. Lv 19:2), também a bondade inerente de Deus, que repele a prática do mal e aprova a realização do bem (1Pe 2:3; 3:10–12; cf. Sl 34[33]:8[9], 12[13]–16[17]), assim como rejeita a soberba e aceita a humildade (1Pe 5:5; cf. Pv 3:34). Como declarou o salmista, *Deus é bom*, e, como dá a entender o apóstolo, experimentar Sua bondade é a premissa maior do crescimento espiritual (1Pe 2:3; cf. Sl 34[33]:8[9]). Associada à bondade de Deus está Sua longanimidade, que, segundo Pedro, foi graciosamente exercida já “nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca” (1Pe 3:20; cf. Gn 6–9). Além da bondade e da paciência, fala-se também do cuidado de Deus pelos Seus (1Pe 5:7; cf. Sl 55[54]:22[23]), o qual implica o atributo do amor – substancial à natureza divina (cf. 1Jo 4:8).

Em adição a esses atributos comunicáveis de Deus desvelados em 1 Pedro, percebem-se ainda outros, incommunicáveis, apresentados em interseção com o texto veterotestamentário, como a eternidade e a onipotência. Quanto ao primeiro, além de indicá-lo em sua doxologia (1Pe 5:10), Pedro atesta a eternidade divina também de forma indireta ao referir, com base em Is 40:6–8, a eternidade da Palavra, a qual é viva e permanente e regenera aqueles que a acolhem (1Pe 1:23–25; cf. Dn 6:26[27]). No que corresponde à onipotência, pode-se afirmar que somente um Deus todo-poderoso, com Sua potente mão (1Pe 5:6) – um eco dos grandiosos atos de Yahweh na libertação de Seu povo no passado (Êx 6:1) –, pode redimir e verdadeiramente exaltar os humilhados em tempo oportuno.

Como se pode notar, todos os predicados da Divindade postos em relevo em 1 Pedro, em associação com as Escrituras do AT, relacionam-se, de um modo ou de outro, com o processo de salvação do ser humano, o que equivale a dizer, em outras palavras, que a teontologia petrina tem como seu fim último a soteriologia.

A teologia acerca do ser humano¹⁵

Embora, a princípio, 1 Pedro pareça não conter uma antropologia bem desenvolvida, uma leitura mais atenta revela que, ao procurar responder aos

problemas e dilemas de seus destinatários do primeiro século, a epístola toma o cristão como “ser humano arquetípico” e toca em questões existenciais latentes, de modo que, “de suas linhas e entrelinhas, é possível extrair uma reflexão teológica e filosófica que contempla a relação do ser humano consigo mesmo, com o próximo e com Deus” (Rueda Neto, 2022, p. 170).

Em 1 Pedro, a palavra *anthrōpos* (“homem”, “ser humano”) ocorre cinco vezes (2:4, 15; 3:4; 4:2, 6). O termo é usado para designar: a humanidade em geral, que rejeitou a Pedra messiânica (2:4); os indivíduos insensatos que se opõem aos cristãos fiéis (2:15); o ser interior (*ho kryptos tēs kardias anthrōpos*, literalmente “o homem oculto do coração”), que necessita ser adornado com beleza de caráter (3:4);¹⁶ as concupiscências humanas, segundo as quais o cristão não deve mais viver (4:2); e o padrão (humano) de acordo com o qual foram julgados, na carne, os mortos aos quais o evangelho foi proclamado (4:6) – qualquer que seja o sentido desse texto de difícil interpretação¹⁷ (ver pp. 145–148). É curioso o fato de que, das cinco ocorrências de *anthrōpos* na epístola, a maior parte se dá em sentido negativo ou neutro; praticamente nenhuma tem conotação positiva. Isso acentua, na carta, o contraste entre o mundo de Deus e o dos homens. Do primeiro advêm bênçãos, glória e permanência eterna; do segundo provêm oposição, imoralidade e efemeridade.

De fato, o aspecto mais proeminente da antropologia petrina tem a ver com a transitoriedade do ser humano. A brevidade e fragilidade da vida são retratadas em 1 Pedro por meio de duas imagens derivadas do AT. A primeira e mais pictórica é a da relva que perece. “Essa é uma vívida imagem palestina do brilho temporário das flores da primavera no campo, que são rapidamente queimadas pelo sol nascente e pelo implacável vento siroco” (Forbes, 2014). Segundo as palavras de Is 40:6–8, citadas na epístola (1Pe 1:24–25), a carne e sua glória, isto é, sua beleza, são tão efêmeras como a relva e suas flores. A palavra “carne” é usada aqui “como metonímia para ‘ser humano’. Tal uso é típico no NT e muitas vezes inclui a noção de fraqueza moral, pecaminosidade e transitoriedade”. Pedro, porém, “não se concentra na pecaminosidade da humanidade em si, mas em sua fragilidade” (Edwards, 2017, p. 76). Nessa passagem, “a curta existência humana é comparada à grama que logo murcha. Fica lá apenas por um tempo e depois acaba. Tal é a vida do homem” (Groenewald, 1977).¹⁸

Situada, tanto no AT quanto no NT, em um contexto em que se contrasta a efemeridade do ser humano com a eternidade da palavra de Deus – e, por conseguinte, do próprio Deus –, essa imagem retrata, a princípio, a oposição entre antropologia e teontologia, o choque ontológico entre o *homo finitus* e a infinitude do Eterno. Tal contraste implica que não pode haver comparação entre a essência do Criador e a da criatura, entre a autossuficiência divina e a contingência humana. Essa dissonância, porém, reverte-se em harmonia quando, mais adiante, o apóstolo trabalha a convergência entre o divino e o humano sob a figura de uma “casa espiritual”, um santuário ou templo em que Deus habita (1Pe 2:4–5) – outra imagem derivada do AT.

A ideia de transitoriedade está presente também quando Pedro chama os cristãos de estrangeiros e forasteiros (1Pe 1:17; 2:11), uma alusão à vida passada do povo hebreu e de seus patriarcas (cf. Gn 23:4; 1Cr 29:15; Sl 39[38]:12[13]).¹⁹ “Com essas palavras, Pedro lembra aos crentes [...] que esta Terra não é o lar deles”, pois estão a caminho do lar eterno (Radmacher, Allen e House, 2003, p. 1650). Em condição semelhante à dos judeus no exílio (Sl 137[136]; Jr 29:4–14; Dn 1:1–8), os destinatários da epístola vivem uma diáspora espiritual (1Pe 1:1; 5:13), pois são residentes temporários neste mundo, onde sofrem maus-tratos e incompreensão. Em certo sentido, isso ilustra a condição da humanidade como um todo. Para o autor da carta, “a vida é uma peregrinação” (Bigg, 1901, p. 6).²⁰

Em contraposição à transitoriedade da relva e de uma existência peregrina, os cristãos são comparados com as pedras que compunham o templo judaico (1Pe 2:4–5; cf. 1Rs 5:17; 6:7; 1Cr 22:2). À medida que os crentes se achem a Cristo, chamado “Pedra viva”, eles mesmos se tornam pedras viventes e são edificados como santuário ao Senhor.²¹ Na Bíblia, “pedra”, entre outros sentidos, tem a conotação de permanência e estabilidade (cf. Dn 2:34–35, 44–45). MacDonald (2011, p. 914) comenta:

A casa espiritual é constituída daqueles que estão em Cristo e, portanto, corresponde à igreja. A igreja assemelha-se ao templo do AT no sentido de ser a habitação de Deus na Terra (1Rs 6:11–13; Ef 2:22). Ao contrário do templo, uma construção física tangível feita de materiais nobres, porém inanimados e perecíveis, a igreja é uma estrutura formada por pedras que vivem.

Se, por um lado, os fiéis partilham da fragilidade e perecibilidade humanas, por outro são dignificados e elevados à condição de templo e sacerdócio santo (1Pe 2:5), análogo ao sacerdócio veterotestamentário, o qual – representando toda a nação de Israel (Êx 19:6; Is 61:6) – mediava a já mencionada convergência entre o divino e o humano. Dessa forma, o contato com o Deus humanizado, isto é, com Cristo, a Pedra viva, permite ao ser humano mortal, uma vez regenerado, tornar-se participante da natureza divina, que, à semelhança da Palavra eterna, é viva e permanente (1Pe 1:15–16, 23, 25; cf. Lv 19:2; Dn 6:26[27]; Is 40:8). Permite-lhe também experimentar a bondade essencial de Deus e despojar-se do mal a fim de se render ao bem (1Pe 2:1–3; 3:10–12; cf. Sl 34[33]:8[9], 12[13]–16[17]). Em contrapartida, os humanos que rejeitam a Pedra messiânica e “tropeçam” na Palavra se privam dessa participação e confirmam sua condição transitória (1Pe 2:8; cf. Is 8:14).

No tocante ainda à fusão do divino com o humano, é válido salientar novamente o mistério da habitação de Deus na humanidade, tema implícito não somente na metáfora da “casa espiritual” (1Pe 2:4–5), mas também na menção ao “Espírito da glória e de Deus” (1Pe 4:14) repousando sobre os fiéis, a comunidade-templo – possível alusão à presença de Deus no santuário/templo israelita (Êx 24:15–18; 25:8; 1Rs 8:10–11). Esse repousar do Espírito no crente, que lhe “dá coragem para enfrentar o sofrimento sem retroceder” (Nicholson, 2006, p. 240), resulta de um viver fiel, sendo também sinal da aprovação divina. Aqui, outra vez, o Ser supremo dignifica com Sua presença o receptáculo humano. Efetua-se assim uma incompreensível permuta, na qual a criatura oferece ao Criador a efemeridade de seu ser e recebe em troca o próprio ser de Deus, a habitação do Eterno.

Em vista dessas considerações, pode-se afirmar que é nas Escrituras do AT que Pedro busca elementos que ajudam a compor uma antropologia que ressalta a fragilidade humana em contraste com a eternidade de Deus e a total dependência do humano para com o divino, relação na qual somente pode o homem libertar-se de sua fugacidade intrínseca. É apropriado ressaltar ainda a transversalidade dessa antropologia essencialmente veterotestamentária, que dialoga por meio de diversos pontos de contato não somente com a teontologia da epístola, de modo geral, mas também com sua cristologia e pneumatologia, à medida que contrasta e, ao mesmo tempo, vincula a natureza humana com o ser e o agir de toda a Divindade.

A teologia acerca do mal, do pecado e do sofrimento²²

Embora o diabo seja mencionado apenas uma vez em 1 Pedro (5:8), a doutrina do conflito entre o bem e o mal está subjacente a toda a carta, e tal conflito se desenvolve nos bastidores. Segundo Davids (1990, p. 16), embora Pedro não desenvolva na epístola uma teologia completa a respeito dos seres do outro mundo (incluindo anjos bons, mas também o diabo e os demais espíritos malévolos), o apóstolo “indica claramente que sua existência [desses seres] colore seu pensamento”. Conforme Perkins (1995, p. 21), “embora 1 Pedro não empregue o cenário completo de uma batalha apocalíptica com o mal, o tópos de um conflito entre Deus e o diabo introduz uma nova dimensão para entender o que está em jogo na vida cristã”.²³ Além disso, o sofrimento é um tema-chave na epístola. Strawbridge (2020) comenta que:

o sofrimento marca a comunidade para a qual Pedro escreve, e “sofrer” ocorre como substantivo ou verbo cerca de 16 vezes [na epístola]. Em 15 dessas vezes, a palavra “sofrer” ou “sofrimento” compartilha a mesma raiz que o sacrifício pascal de Cristo, ligando assim o sofrimento da comunidade à experiência de sofrimento do Cristo (1:11; 2:19, 23; 3:14, 17–18; 4:1, 13, 15, 19; 5:1, 9–10).²⁴

Ademais, fala-se claramente de um inimigo que, comparado a um leão feroz, evoca situações de perigo e ameaça ao povo de Deus no AT (1Pe 5:8; cf. Gn 4:7; Jó 1:7; Sl 22[21]:12[13]–13[14]; 57[56]:4[5]; Jr 50:17; Ez 22:25; Dn 6). Além de ter um adversário espiritual, os cristãos estão simbolicamente exilados na terra do inimigo, isto é, em Babilônia (1Pe 5:13; cf. Sl 137[136]). No Apocalipse, essa imagem veterotestamentária representa a união dos poderes que, insuflados pelo dragão, levantam-se contra a igreja de Deus (Ap 14:8; 16:19; 17–18). É na Babilônia deste mundo de pecado que agências humanas – certamente instrumentalizadas pelas forças do mal – infligem aos crentes, sob a forma de injúrias e hostilidade, o mesmo ódio demonstrado pelo próprio Satanás (1Pe 4:14; cf. Sl 89[88]:50[51]–51[52]). Como se não bastasse serem peregrinos e forasteiros nessa terra estranha, repleta de opositores externos, os fiéis precisam também militar contra as paixões carnis, inimigas internas, insídias do pecado que ameaçam sua integridade moral e espiritual (1Pe 2:11; cf. Gn 23:4; 1Cr

29:15; SI 39[38]:12[13]). Esse conjunto de circunstâncias é a causa tácita do sofrimento dos cristãos e a razão pela qual eles devem permanecer em constante vigília (1Pe 5:8). Quanto a esse contexto, MacArthur (2015) afirma que:

Os cristãos constantemente são expostos a um sistema de mundo cuja energia vem de Satanás e seus demônios, cujos esforços consistem em desacreditar a igreja e destruir sua credibilidade e integridade. [...] Os cristãos, por mais privilegiados que sejam, também devem saber que o mundo irá tratá-los injustamente. Sua cidadania está no Céu, e eles são estrangeiros num mundo hostil [...].

Pode-se dizer, portanto, que, em 1 Pedro, a fonte primária do sofrimento humano, mais especificamente do sofrimento cristão, é a realidade do conflito cósmico entre o bem e o mal. Não se trata de um dualismo maniqueísta, pois não se fala de um embate entre forças equivalentes. O conflito é, antes, uma insurgência maligna contra a Majestade universal, contra Aquele a quem estão subordinados “anjos, potestades e poderes” (1Pe 3:22). Pelo paralelismo com o SI 110[109]:1 (em que os *inimigos* do Messias são postos sob Seus pés) e pelo emprego dos termos “potestades e poderes” (*exousiōn kai dynamēōn*) (semelhantes aos utilizados por Paulo para falar das forças do mal [Ef 6:12; Cl 2:15]), assim como diante da probabilidade de que os “espíritos em prisão” em 1Pe 3:19 representem os anjos caídos (Papaioannou, 2022, p. 1886), a expressão “anjos, potestades e poderes”, em 3:22, provavelmente compreenda não apenas os seres celestiais obedientes a Deus, mas também os demônios (incluindo o líder deles, o diabo)²⁵ e, talvez, as autoridades humanas que servem de fantoches ao governo espiritual do mal.

No entanto, embora o antagonista da igreja tenha sido subjugado por Cristo, os fiéis ainda são afetados pela atuação do maligno. O fato de os cristãos terem de viver em um mundo usurpado pelo inimigo de Deus e repleto de agentes humanos por meio dos quais o adversário age propicia um ambiente favorável a que se padeça todo tipo de aflição.

Além disso, é importante lembrar o papel desempenhado pelo pecado nesse contexto. Embora Pedro não forneça uma definição de pecado nem elabore seu conceito, seu caráter nefasto fica claro pela frequente associação com o sofrimento e a morte de Cristo (1Pe 2:22, 24; 3:18; 4:1). Em outras palavras,

foi o pecado que levou o Messias ao excruciante sacrifício de Sua própria vida – como previsto em Is 52:13–53:12 e tipificado em Dt 21:23, entre outras passagens –, sendo, dessa forma, uma causa elementar de mal e sofrimento, decorrentes da alienação do ser humano em relação a Deus (Is 53:5–6). Por outro lado, a partir de uma conhecida referência veterotestamentária, Pedro parece indicar o amor como uma espécie de antídoto ao pecado (1Pe 4:8; cf. Pv 10:12; 17:9), o que faz sentido, uma vez que foi por amor que o Cordeiro imaculado foi manifestado e morto em prol da redenção humana (1Pe 1:20).²⁶

Apesar da origem negativa do sofrimento, Deus é capaz de revertê-lo em bênção para os fiéis, assim como em um meio de cumprir Seus propósitos benignos. As provações servem para aperfeiçoar o caráter e a fé do cristão, como ouro provado no fogo, e prepará-lo assim para estar aprovado na ocasião em que Cristo voltará (1Pe 1:6–7). O caso de Jó, que experimentou vivamente a realidade do grande conflito, ilustra muito bem essa experiência de aperfeiçoamento (Jó 1–2; 23:10; 42). Vinson (2010, p. 209) comenta:

Qualquer um na audiência de 1 Pedro que tivesse lido o AT não ficaria perplexo com a ideia de que o povo de Deus pudesse sofrer. Além de Jó, havia Daniel e seus amigos, perseguidos e hostilizados por sua fé, lançados na fornalha ardente e na cova dos leões. Havia os israelitas no Egito, forçados a fazer tijolos sem palha e, mesmo depois de sua libertação, obrigados a se debater pelo deserto antes que pudessem chegar à Terra Prometida. Elias, um homem que podia orar para que o fogo descesse e os mortos se levantassem, ainda era compelido a se esconder em uma caverna e se alimentar de pão e água. Deus promete estar com todos os que [ingressam em Seu serviço], mas uma boa olhada nos heróis e heroínas da Bíblia [nos] convenceria de que o sofrimento muitas vezes faz parte do pacote [...].

Todavia, o fato de as provações redundarem em bênção para o povo de Deus não confirma a noção de *felix culpa*, a qual, no fundo, sugere haver algo de virtuoso no mal.²⁷ O que Pedro faz ao resgatar a tradição veterotestamentária de que o justo é testado, purificado e aperfeiçoado pelo sofrimento – à sementeira de um metal no fogo (Jó 23:10; Sl 66[65]:10; Pv 17:3; Is 48:10; Zc 13:9; Mt

3:3) – não é atribuir virtude ao sofrimento e, portanto, ao mal.²⁸ O apóstolo, na realidade, emprega o princípio expresso por José aos seus irmãos, de que Deus *transforma* o mal em bem para benefício do ser humano e o cumprimento de Seus desígnios soberanos (Gn 50:20; cf. Rm 8:28).

Notadamente, em 1 Pedro, o sofrimento é sinônimo, ao mesmo tempo, de juízo e graça (Goppelt, 2002, pp. 410–412). Representa juízo uma vez que o atual sofrimento da igreja prenuncia, em certo sentido, o juízo divino sobre o mundo, o qual, desde os tempos do AT, é aplicado primeiramente ao povo de Deus, passando então aos ímpios (1Pe 4:12–19; cf. Jr 25[32]:29; Ez 9:6–7; Ml 2:17–3:5). E representa graça na medida em que, como já observado, Deus é capaz de transformar o mal em bem e reverter o sofrimento em bênçãos na experiência do cristão, além do fato de ser essa uma oportunidade de os crentes estarem unidos a Cristo em Suas aflições e testemunharem a um mundo hostil à sua fé (1Pe 3:13–17; 4:13) (Marshall, 1991).

Apesar da hostilidade sofrida por parte dos inimigos do evangelho, os fiéis não devem temer qualquer ameaça ou maltrato, pois, mesmo que sofram por praticar a justiça, são “bem-aventurados” (*makarioi*), uma vez que Deus os ampara como amparou o Servo-Messias e Seus profetas no passado em meio à crise (1Pe 3:13–14; cf. Is 8:12; 50:9). Como resultado, “a ‘bem-aventurança’ converte o sofrimento em algo assumível e suportável, no sentido correto do termo” (Brox, 1994, p. 213). A propósito, por duas vezes na epístola, em 3:14 e 4:14, é pronunciada a bem-aventurança sendo também uma expressão da graça divina aos sofredores.

Tendo em consideração todo esse pano de fundo relativo ao sofrimento, os cristãos não precisam estranhar o fogo das provações ao seu redor (1Pe 4:12; cf. Zc 13:9; Ml 3:2–3), pois, dado o cenário de tensão entre as forças divinas e diabólicas, bem como o fato de serem os crentes o alvo principal do maligno, as aflições não devem surpreender, antes são completamente previsíveis.

A despeito dessa realidade, os fiéis podem consolar-se com a certeza de que sobre eles repousa a glória do Espírito Santo, glória essa equivalente à presença visível de Yahweh que se manifestava entre o antigo Israel, sobretudo no santuário/templo (1Pe 4:14; cf. Êx 24:15–18; 25:8; 1Rs 8:10–11; Is 11:2). O fato de serem feitos “casa de Deus” é um privilégio tão elevado que supera as agruras de sua caminhada neste exílio existencial.

Além da reconfortante consciência da habitação do Espírito Santo e da comunhão com outros cristãos que, pelo mundo afora, partilham da mesma sorte por amor ao evangelho (1Pe 5:9), os fiéis sofredores podem amenizar suas angústias também com a lembrança de que Cristo os precedeu na via dolorosa. O sofrimento imerecido vitimou primeiro seu mestre, o Messias, o Servo Sofredor (1Pe 2:18–25; cf. Is 53), que morreu pelos pecados da humanidade e agora reina entronizado no Céu (1Pe 3:18–22; cf. Sl 110[109]:1). Sua glorificação é a garantia de que aqueles que com Ele sofrem, com Ele serão também glorificados (1Pe 4:13).²⁹ Nas palavras de Giertz (1999), a inevitável perseguição por causa de Cristo “envolve partilhar de Seus sofrimentos para também partilhar de Sua glória”.

Essa certeza faz parte da esperança escatológica que permeia a epístola, sendo a “revelação de Jesus Cristo”, Seu segundo advento, o ponto final às “várias provas” que os cristãos enfrentam neste mundo (1Pe 1:6–7).

A teologia acerca da salvação³⁰

A salvação é um tema basilar em 1 Pedro.³¹ Embora ela vá alcançar sua plenitude “no último tempo” (1Pe 1:5), por ocasião da “revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1:7), a redenção é também uma realidade presente.³² Morris (2003, p. 388) salienta que “toda a carta evidencia que o crente possui salvação já nesta vida”. Nas palavras de Marshall (1991), “embora Pedro tenda a escrever sobre a salvação como uma experiência futura, ele enfatiza a realidade da experiência presente do crente com a graça divina”.

De forma inegável, as imagens mais incisivas utilizadas por Pedro para representar a realidade da salvação estão associadas à ritualística hebraica. Segundo McKnight (1996, p. 30), o apóstolo “se inspira profundamente nas imagens culturais do templo, com seus rituais e adoração, para expressar esse assunto”. De fato, de acordo com Pedro, os fiéis foram redimidos não com riquezas e recursos de natureza humana, mas com o precioso sangue de Cristo, o Cordeiro imaculado (1Pe 1:18–19), e com esse sangue são aspergidos (1Pe 1:2). Essa aspersão remete especialmente àquela realizada no pacto firmado em Êx 24:1–11, que selou a aliança e separou o povo de Israel para Deus (Davids, 2002, p. 125), mas de modo geral ecoa todo sacrifício oferecido no AT. A expressão “aspersão do sangue” (*rhantismōn haimatos*), em 1Pe 1:2, carrega uma “imagética cultural”, estreitamente relacionada com as vítimas sacrificadas no cerimonialismo veterotestamentário, bem como

com as pessoas envolvidas no ritual e com o santuário (Mbuvi, 2007, p. 71).³³ Inequivocamente, na visão de Pedro, o sangue aspergido sobre o altar tipificava o de Jesus, cuja virtude é imputada ao crente (Richison, 2006).

Essas alusões ao sistema sacrificial hebraico (Êx 12:1–28; Lv 22:19–21; Is 53:4–9) e ao concerto firmado no Monte Sinai, assim como a linguagem associada à aquisição ou resgate de Israel dentre as nações (Dt 7:8; Is 52:3), comunicam ao mesmo tempo os conceitos de redenção e aliança. Isso implica que o sacrifício de Jesus representa tanto o meio pelo qual o cristão é purificado e liberto da escravidão do pecado quanto o estabelecimento de uma nova relação com Deus, uma mudança de *status*, indicada no NT pela expressão “nova aliança” (cf. Lc 22:20; Hb 9:15). Portanto, é correto dizer que, em 1 Pedro, a doutrina da salvação é apresentada em linguagem que deriva, majoritariamente, do êxodo israelita, o qual serve como paradigma tipológico da redenção espiritual.

Embora Pedro não desenvolva, como Paulo, o conceito de justificação,³⁴ ele declara que o resultado final da fé é a salvação da alma (1Pe 1:9; cf. 1:5).³⁵ Quanto a isso, é importante notar que, em Êx 24:1–11, passagem ecoada na abertura da epístola, a disposição dos israelitas em obedecer é validada mediante o aspergir do sangue sacrificial, o que sugere que a obediência somente, isto é, as obras em si mesmas não são suficientes para legitimar a relação de aliança entre Deus e o ser humano. Identicamente, o vínculo entre a obediência e a aspersão do sangue de Jesus, em 1Pe 1:2, subentende que a primeira é ineficaz sem a segunda. Bem assim, fica subentendido também que a aspersão do sangue do Cordeiro só é eficaz mediante a fé em Sua obra redentora (1Pe 1:18–21).

Na visão de Pedro, com sua ênfase na temática do sofrimento cristão, essa fé salvífica é aperfeiçoada e refinada pelas provações (1Pe 1:6–7), que desde os tempos antigos acrisolam os fiéis (Jó 23:10; Sl 66[65]:10; Pv 17:3; Is 48:10; Zc 13:9; Ml 3:3). Novamente aqui, é importante esclarecer que não há virtude intrínseca ao sofrimento. O apóstolo não diz que o cristão é depurado *para ser salvo*; ao contrário, dá-se a entender que a depuração decorre de ele já estar *sendo salvo*, caminhando para a salvação final (1Pe 1:9). Neste ponto, é imperativo retomar o exemplo de Jó, que foi redimido ao fim de sua história não pelos infortúnios que experimentou, mas pela benevolência de Yahweh (Jó 42).

Além de purificar a fé, as aflições também preparam o crente para o clímax da salvação: a “revelação de Jesus Cristo” (1Pe 1:7), ocasião em que

receberá a herança “reservada nos Céus” (1Pe 1:4; cf. 3:9), tipificada pela herança dos filhos de Israel em Canaã (Gn 12:1–3, 7; 15:7, 18–21; 26:2–5; 27; 28:13–15; 35:9–12; 49; Êx 6:8; 32:13). Assim como os israelitas tiveram de cruzar o candente ermo antes de entrar na posse da terra que manava leite e mel, é na fornalha da aflição que os fiéis são habilitados para o Reino (cf. At 14:22). E do modo como Yahweh cuidou de Seu povo no deserto (Êx 13:21–22; Dt 8:2–5, 11–16; 32:9–14), também os crentes podem estar seguros de que são cuidados por Deus (1Pe 5:7), mesmo em circunstâncias difíceis.

A salvação daqueles que foram chamados por Deus das trevas para Sua maravilhosa luz (1Pe 2:9) foi e continua sendo operada de maneira prodigiosa pela “poderosa mão de Deus” (1Pe 5:6), de modo comparável à libertação efetuada por Yahweh em favor dos hebreus no Egito (Êx 6:1; Dt 4:34; 5:15; 7:8, 19). Essa mudança da escuridão para a luz é análoga também à criação dos céus e da Terra, operada pela geradora palavra de Deus (Gn 1; Sl 33[32]:6, 9; cf. 2Co 4:6), e resulta da redenção trazida pelo Messias, o Príncipe da Paz (Is 9:2[1]). Tal salvação foi objeto de profundo interesse por parte dos profetas do AT, e ainda é por parte dos anjos, constituindo o cerne do evangelho anunciado mediante o poder do Espírito Santo (1Pe 1:10–12; cf. Sl 22[21]; Is 53; Dn 7:13–14; 9:20–27).

É necessário realçar o fato de que, em 1 Pedro, o mesmo Deus que salva é Aquele que santifica e que demanda santidade (1Pe 1:15–16; cf. Lv 19:2). Assim como o povo de Israel foi primeiramente liberto da escravidão para depois ser consagrado a Deus no deserto, comprometendo-se a ser santo (Êx 19; 24:1–11), também os cristãos, uma vez salvos e justificados pelo sacrifício de Jesus, devem consagrar sua vida a Deus e viver de maneira santa. Em consonância com essa santidade e em paralelo com a experiência dos hebreus em seu jornada em território estrangeiro, os crentes devem passar o tempo de sua peregrinação terrena em reverente temor e conduta exemplar (1Pe 1:17; 2:11–12; cf. Gn 23:4; 1Cr 29:15; Sl 39[38]:12[13]).

Da mesma forma, os fiéis devem lembrar-se de que sua salvação é operada pela poderosa, viva e eterna palavra de Deus, a mesma que trouxe à existência o Universo e fez os crentes nascerem de novo, de semente incorruptível (1Pe 1:23–25; cf. Gn 1; Sl 33[32]:6, 9; Is 40:6–9). Conscientes de seu novo nascimento, os cristãos precisam desejar intensamente o “leite da Palavra” a fim de que cresçam para a salvação, uma vez que tenham comprovado por experiência própria a asserção veterotestamentária de que o Senhor é bom (1Pe 2:1–3; cf. Sl 34[33]:8[9]).

Essa salvação só é possível porque Cristo, o Servo Sofredor de Is 52:13–53:12, carregou sobre Si os delitos da humanidade para que, mortos para o pecado, os remidos pudessem viver para a justiça. De forma inocente, ao ser pendurado no madeiro, Cristo sofreu a morte exemplar reservada, no AT, aos mais vis criminosos e, conseqüentemente, esteve sob a maldição divina (1Pe 2:24; cf. Dt 21:23). Por Suas feridas, os crentes são salvos e curados de suas mazelas espirituais (1Pe 2:24; 3:18; cf. Is 53:4–5, 11–12). Antes eram como ovelhas desgarradas, mas foram reintegrados ao redil do Pastor celestial, o mesmo que, nos tempos da antiga aliança, apascentou Seu povo (1Pe 2:25; 5:4; cf. Jó 10:12; Sl 23[22]:1–4; Is 53:6; Ez 34:4–6, 11–31).

No que diz respeito ao modo como o cristão ratifica seu compromisso salvífico com Deus, isto é, no que tange ao batismo, este ilustra a passagem da morte para a vida e representa, segundo Pedro, não a “remoção da sujeira da carne”, literalmente, mas o “compromisso de uma boa consciência para com Deus” (1Pe 3:21). Com essas palavras, o apóstolo esclarece a natureza simbólica do batismo e evita o equívoco de se achar que tal rito seja “um ato mágico que garante a salvação” (Deutsche Bibelgesellschaft, 2005). Esse símbolo da salvação cristã foi tipificado pelas águas do dilúvio, através das quais Noé e sua família foram salvos da destruição (1Pe 3:20–21; cf. Gn 6–9). Aliás, toda a história do dilúvio serve de paradigma aos eventos relacionados à salvação dos crentes na era cristã (Davids, 1990, p. 15).

Contudo, apesar de a graça divina fazer pelo ser humano o que este não pode realizar por si mesmo, a salvação não é um processo fácil. Em vista do contexto de sofrimento e juízo apresentado na carta, Pedro questiona retoricamente com palavras do AT: “Se o justo com dificuldade é salvo, onde aparecerá o ímpio e pecador?” (1Pe 4:18; cf. Pv 11:31). A resposta implícita é que, ainda que enfrentem dificuldades, os crentes serão salvos afinal, enquanto os ímpios, por sua impenitência, não encontrarão o caminho da redenção. Isso tem relação direta com o juízo de Deus, que, embora venha igualmente sobre justos e injustos, para uns representa salvação enquanto para outros, perdição (1Pe 4:17; cf. Ez 9).

Como se pôde perceber, em 1 Pedro, a salvação tem como pano de fundo, principalmente, as narrativas veterotestamentárias associadas ao sistema cerimonial hebraico e ao êxodo israelita e é descrita dentro da moldura da aliança entre Deus e Seu povo. As demais referências ao AT acabam se relacionando, de forma direta ou indireta, com esses mesmos paradigmas.

A teologia acerca da revelação e das Sagradas Escrituras³⁶

O texto de 1Pe 1:10–12 pode ser considerado a “chave hermenêutica da carta”, pois nele o apóstolo articula sua perspectiva hermenêutica (Egan, 2016).³⁷ De acordo com a passagem, os profetas do AT buscaram conhecer e compreender os fatos relativos à salvação e, segundo a revelação do Espírito de Cristo, anunciaram os sofrimentos do Messias e Sua glória posterior. Isso significa que os profetas do AT escreveram sob a guia do Espírito Santo, de modo que as Escrituras veterotestamentárias são consideradas inspiradas por Deus (McGee, 1991, p. 32).

Além disso, o ministério dos profetas preparou o caminho para a futura proclamação do evangelho. Cabe lembrar que, em 1 Pedro, o AT é visto e utilizado como um livro cristão (Boring, 2015, p. 751; Marshall, 1991), o fundamento do que se tornou realidade na era neotestamentária. As Escrituras de Israel são tão importantes para essa epístola que nela “há proporcionalmente mais citações do AT [...] do que em qualquer outro livro do NT” (Johnston, 1995, p. 34). É possível afirmar que “Pedro não tem dúvidas sobre a autoridade da Bíblia como a palavra de Deus”, uma vez que “ele regularmente apela ao AT em busca de apoio para suas posições” (Muriithi, 2006, p. 1543). Convém citar também o pensamento de Egan (2016), segundo quem “o argumento apresentado em 1 Pedro 1:22–2:3 emprega as Escrituras em apoio à convicção de Pedro de que as Escrituras de Israel são relevantes para as necessidades da igreja”. Assim, “Pedro pode utilizar as Escrituras como se tivessem sido escritas diretamente para o benefício da igreja” (Reese, 2022, p. 80).

Essa relação de complementaridade entre o conteúdo do AT e do NT se mostra muito clara no modo como Pedro emparelha a mensagem dos profetas com a do evangelho de Cristo (1Pe 1:10–12). Ao dizer que os profetas ministravam de maneira prospectiva aos cristãos as coisas agora anunciadas pelos pregadores do evangelho, Pedro dá a entender que este está indelivelmente fundamentado nos oráculos veterotestamentários, o que justifica a equiparação feita pelo apóstolo mais adiante, em que, a partir das palavras de Isaías, o evangelho é apresentado como sinônimo e cumprimento da palavra de Yahweh (1Pe 1:23–25; cf. Is 40:6–9).³⁸ Dentro desse raciocínio, é notório também que o mesmo Espírito que conduziu os antigos profetas no

desvelamento dos fatos relativos à salvação (1Pe 1:11) é Aquele que move os pregadores que ora proclamam o evangelho (1Pe 1:12).

Tal como o Espírito do Senhor informou a mensagem aos profetas, o Espírito de Cristo impulsiona os apóstolos e cristãos à pregação das boas-novas de salvação. Esta unidade entre o AT e o NT é relatada por Pedro como a mensagem evangelística sendo o cumprimento da mensagem profética (Moraes e Santos, 2023a, p. 31).

A dupla menção ao Espírito Santo no mesmo bloco textual (ora referido por esse nome, ora como “Espírito de Cristo” [1Pe 1:10–12]) funciona como um *inclusio* que indica a unidade entre AT e NT, numa relação de continuidade entre a antiga tradição profética de Israel e a atual mensagem de salvação em Jesus Cristo, continuidade essa assegurada pelo mesmo agente divino, o Autor último das Escrituras. Consequentemente, como já indicado, tanto os antigos oráculos proféticos (AT) quanto a mensagem evangélica (NT) são vistos em 1 Pedro como constituindo a permanente palavra de Deus (1Pe 1:25).

Mediante a Palavra – tão viva e eterna como o próprio Deus (pois é a elocução do pensamento divino) e cuja permanência se contrasta com a transitoriedade humana –, os crentes vivenciam um novo nascimento (1Pe 1:23–25; cf. Is 40:6–9; Dn 6:26[27]).³⁹ E como recém-nascidos espirituais, os filhos de Deus são encorajados a desejar ardentemente o “leite espiritual” a fim de crescer para a salvação, tendo já experimentado a bondade do Senhor (1Pe 2:1–3; cf. Sl 34[33]:8[9]). Como já se ressaltou anteriormente, à luz de 1:23–25, entende-se que a metáfora do leite em 2:2 se refira à “palavra do Senhor que foi pregada às igrejas e é confiável” (Plessis, 1993). Por conseguinte, o alimento do crente é o querigma que ele próprio anuncia e com o qual nutre também outros – a eterna palavra de Deus, que permanece a mesma desde os dias dos profetas.⁴⁰

Portanto, em 1 Pedro, o propósito final da revelação divina (tanto do AT quanto do NT) é salvar os seres humanos – gerando nova vida neles e promovendo seu crescimento espiritual. Esse processo, porém, só se torna eficaz através da mediação do Espírito Santo, o agente viabilizador, doador e efetivador da revelação, que atua nos emissores e receptores da mensagem celestial, assegurando uma linearidade sem ruídos entre Deus e os alvos de Sua comunicação.

A teologia acerca da igreja⁴¹

Nota-se distintamente que, “em 1 Pedro, uma preocupação teológica significativa é a descrição do povo de Deus” (Case e Holdren, 2006, p. 24). Contudo, Pedro não realiza essa descrição em lugar-comum, pois há algo de *sui generis* em sua doutrina da igreja. Na opinião de Gnllka (1992, p. 138), “o autor [da epístola] é autônomo no desenvolvimento de sua eclesiologia”. Isso está em conformidade com o que Elliott (1982, p. 63) afirma, ao dizer que “1 Pedro é uma das composições mais orientadas para a igreja no NT”. De fato, como reconheceu também Ladd (2003, p. 796), “o conceito de Pedro de igreja é proeminente, embora ele não use a palavra *ekklēsia*”.⁴² Conforme esse autor, o apóstolo “considera a igreja como o verdadeiro Israel”,⁴³ pois lhe transfere títulos e atribuições da nação escolhida no AT.⁴⁴ Corroborando esse ponto de vista, é perceptível o fato de que “Pedro fez uma incursão no AT em busca de vocabulário sobre o novo povo de Deus” (McKnight, 1996, p. 31), isto é, vocabulário que se aplicasse à igreja, o Israel espiritual. Não que outros autores do NT não tenham feito algo semelhante (cf. Rm 9–11; Gl 3:28–29; 6:16; Ef 2:12, 19; 3:5–6; Tg 1:1), mas não se pode negar que Pedro foi mais fundo nessa correlação entre Israel e a igreja. Achtemeier (1996, p. 69) chama essa relação estabelecida em 1 Pedro de “metáfora controladora”, dado o seu papel-chave na epístola.

Realmente, os paralelos entre Israel e a igreja constam em toda a carta. Já na introdução (1Pe 1:1–2), Pedro identifica os cristãos como eleitos e santificados para obediência e aspersão do sangue de Cristo – referido mais adiante como o Cordeiro imaculado (1:19) –, assim como, no contexto da antiga aliança, Israel, na qualidade de povo escolhido e santificado, foi aspergido com o sangue dos sacrifícios, e os israelitas juraram obediência aos mandamentos de Yahweh (Êx 24:7–8).⁴⁵ Igualmente, pelo sangue de Jesus, Deus resgatou do mundo Sua igreja, como resgatara Israel do cativeiro e do domínio pagão (Dt 7:8; Is 52:3).

Como já foi observado, a eleição dos israelitas não repousava em méritos inerentes a eles, mas exclusivamente no amor de Deus (Dt 4:37–38; 7:7–8). Essa é a realidade também dos cristãos, cuja formação como povo escolhido, o Israel espiritual, é pura obra da graça, na qual devem ter completa esperança (1Pe 1:13). Do mesmo modo, a santificação da igreja, assim como a de Israel no passado, tem em Deus – mais especificamente no Espírito Santo – sua fonte originadora, e nEle também seu referencial maior (1Pe 1:15–16; cf. Lv 19:2), o que significa que, na

visão de Pedro, o modelo ético a ser seguido pelos cristãos é o próprio Deus. Essa ideia fica ainda mais clara quando o apóstolo categoricamente exorta os fiéis a seguir os passos de Cristo (1Pe 2:21). Por fim, assim como a obediência jurada pelos israelitas teve que ser ratificada pelo “sangue da aliança” para que pudesse ter valor (Êx 24:4–6, 8), a obediência cristã também só está validada quando é aspergida com os méritos do sacrifício de Cristo (1Pe 1:2).

Em 1 Pedro, a purificação e santificação da igreja se dão também, em certo sentido, por meio das provações que ela enfrenta – o “fogo ardente” através do qual sua fé é apurada (1Pe 1:6–7; 4:12). Essa purificação, ilustrada pelo refinamento de metais – imagem recorrente no AT (Jó 23:10; Sl 66[65]:10; Pv 17:3; Is 48:10; Zc 13:9; Ml 3:2–3) –, prepara a igreja para a segunda vinda de Cristo, que lhe proporcionará aprovação, glória e honra (1Pe 1:7). A comparação feita entre o ouro e a fé dos cristãos é também uma metonímia para ilustrar o inestimável valor, aos olhos de Deus, não só dessa fé, mas dos próprios fiéis, cuja genuinidade é testada pelas tribulações e encarecida à medida que eles se submetem ao trabalho do Ourives celestial. O paradigma veterotestamentário por excelência dessa experiência no crisol é o patriarca Jó, que recorreu à mesma imagem para descrever sua aflitiva condição (Jó 23:10).

Uma vez acrisolada pelas provas do viver cristão, a fé tem como seu objetivo último a salvação da alma (1Pe 1:9). Acerca dessa salvação, segundo Pedro, os profetas do AT indagaram, inquirindo diligentemente, a fim de saber a ocasião e as circunstâncias coextensivas ao advento do Messias, incluindo Sua paixão e glorificação (1Pe 1:10–12; cf. Sl 22[21]; Is 53; Dn 7:13–14; 9:20–27). Esses videntes do futuro neotestamentário emitiram oráculos sobre a graça destinada aos crentes que viveriam na era inaugurada pela chegada de Cristo, o que testifica o fato de que o alvo principal de suas profecias relativas ao Messias não era eles mesmos ou o antigo povo de Israel, mas a igreja.

Dessa forma, Pedro atribui um *telos* eclesiológico às profecias messiânicas. Em outras palavras, na perspectiva petrina, a igreja da era cristã é como um oceano ao qual afluem as promessas e esperanças redentivas do povo de Deus ao longo da história passada.⁴⁶ Aos crentes da nova aliança é dado o privilégio de serem depositários do evangelho, as boas-novas de salvação a eles entregues mediante a agência do Espírito Santo e às quais os anjos devotam profundo interesse (1Pe 1:12). O fato de que a doutrina cristã é transmitida pelo

poder do mesmo Espírito que inspirou os profetas da era passada (1Pe 1:11–12) subentende que, assim como há uma continuidade entre a mensagem do AT e do NT, há também uma linha que une Israel e a igreja. Dessa forma, os cristãos são os legítimos herdeiros do legado revelacional, escriturístico e querigmático da igreja veterotestamentária, tendo a responsabilidade de administrar fielmente a palavra de Deus, o evangelho de Cristo.

No que se refere à práxis, o agir da igreja no mundo, 1 Pedro deixa claro que não é suficiente que os cristãos sejam herdeiros da fé e da mensagem do povo hebreu, ampliada pela revelação do evangelho; mais do que isso, é necessário que tenham uma postura coerente com suas convicções. Em outras palavras, Pedro não somente confronta seus destinatários com a realidade de que eles são o Israel espiritual, mas lhes apresenta também um conjunto de ações práticas inspiradas no AT, desafiando-os a alcançar essa norma. Nota-se, portanto, que a consciência da identidade da igreja como o Israel de Deus constitui a base de suas ações éticas. Segundo Arichea e Nida (1980, p. 2), é essa consciência que leva os cristãos a uma vida santa e justa, mesmo em meio à perseguição e ao sofrimento.

De fato, para que a fé seja posta em prática, é preciso uma disposição mental adequada. E, nesse processo, cingir os “lombos da mente”, isto é, estar pronto para a ação como os hebreus na noite da Páscoa, faz parte do preparo para a segunda vinda de Cristo, o perfeito Cordeiro pascal (1Pe 1:13, 18–19; cf. Êx 12:1–28; Lv 22:19–21; Is 53:4–9). Essa imagem do êxodo lembra aos cristãos sua libertação do cativeiro do pecado e apela a que vivam em santidade, assim como Israel foi separado para ser uma nação santa e sacerdotal, de propriedade divina (1Pe 2:9; cf. Êx 19:5–6; Is 61:6).⁴⁷ Por essa razão, os fiéis devem imitar a santidade do próprio Deus (*imitatio Dei*)⁴⁸ e ser “filhos obedientes” (1Pe 1:14–16; cf. Lv 19:2). Quanto a essa santidade de vida, é importante lembrar que ela “não é apenas de natureza espiritual, mas também de natureza essencialmente ética”. Em 1 Pedro, “a importância da santidade é visualizada em três áreas da vida dos crentes: pessoal, social e comunitária” (Powers, 2010, p. 37).

Exatamente em vista dessa dimensão pragmática da santidade é que os cristãos precisam ter sempre em mente que seu Deus, além de Pai, é o supremo e justo Juiz, que desde os tempos antigos retribui a cada ser humano conforme suas obras (1Pe 1:17; 2:23; cf. 2Cr 19:7; Sl 28[27]:4; 62[61]:12[13]; 89[88]:26[27];

Pv 24:12; Is 59:18; 63:16; 64:8; Jr 3:19; 11:20). Nessa consciência há “um incentivo para o crente viver de modo que obtenha a aprovação divina” (Marshall, 2007, p. 554). Segundo Davids (1990, p. 17), ao mesmo tempo que é um privilégio, “a santidade é [...] um chamado a vigiar em face do juízo vindouro”. Ademais, Michaels (2002, p. lxxvii) analisa que o fato de Deus ser Criador de todos e o futuro Juiz de crentes e descrentes “afeta não apenas a maneira como os cristãos devem adorar a Deus, mas também o modo como devem tratar os incrédulos”, uma vez que Sua soberania garante a futura punição dos ímpios, eliminando assim a necessidade de retaliação ou vingança. Em vista disso tudo, os cristãos devem viver em reverente temor ao longo de sua jornada terrena (1Pe 1:17; cf. Gn 23:4; 1Cr 29:15; Sl 39[38]:12[13]).

Renascido de semente imperecível pela virtude da poderosa e eterna palavra de Deus – combinação dos oráculos proféticos com a mensagem do evangelho (1Pe 1:23–25; cf. Is 40:6–9; Dn 6:26[27]) –, e havendo vivenciado a divina bondade, o crente precisa ansiar agora pelo alimento espiritual – a mesma Palavra que o regenerou – a fim de crescer na experiência da salvação (1Pe 2:1–3; cf. Sl 34[33]:8[9]). Com esse apelo veemente às Escrituras, Pedro dá a entender que a genuína piedade só se desenvolve mediante a experiência pessoal com Deus e Sua palavra.

O crescimento cristão é igualmente ilustrado pelo erigir de uma “casa espiritual”, um templo místico, em que, assim como os levitas na história de Israel, os cristãos são também um “sacerdócio santo” e oferecem “sacrifícios espirituais” (1Pe 2:5). Thielman (2007, p. 691) frisa que, “da mesma forma como Deus deu ao antigo Israel um sacerdócio, um tabernáculo e um sistema de sacrifícios, também os cristãos, na ótica de Pedro, têm todos os três”. A igreja é “a casa de Deus” – expressão consistentemente aplicada ao santuário de Jerusalém no AT. Nessa comunidade-templo a glória divina repousa, assim como a *shekinah* no templo e o Espírito de Yahweh sobre o Messias (1Pe 4:14; cf. Êx 24:15–18; 25:8; 1Rs 8:10–11; Is 11:2). É pela igreja, santuário vivo do Eterno, que o julgamento celestial começa (1Pe 4:17; cf. Ez 9:6–7; Jr 25[32]:29; Ml 2:17–3:5). Este último fato acentua a responsabilidade da igreja como povo privilegiado de Deus, que, como Israel no passado, recebeu primeiro as bênçãos da aliança com Yahweh e, por conseguinte, deve preceder as demais pessoas no tribunal divino. Segundo o provérbio citado por Pedro, se Deus não isenta Seu próprio

povo de passar pelo juízo, muito menos excluirá os ímpios desse mesmo processo (1Pe 4:18; cf. Pv 11:31).

Escolhida para ser “raça eleita, sacerdócio real, nação santa [e] povo adquirido” (títulos anteriormente ostentados por Israel), a igreja é chamada para anunciar “as virtudes Daquele que, da escuridão, [a] chamou para Sua maravilhosa luz” (1Pe 2:9).⁴⁹ Aqui a eclesiologia petrina se abre para acolher a missiologia da epístola. Se, em 1 Pedro, o conteúdo teológico-doutrinário converge para o discurso parenético do autor, é possível dizer também que a eclesiologia da carta desabrocha no estímulo à missão. A eclesiologia de 1 Pedro subentende que a igreja não foi chamada para constituir o Israel da fé somente com o fim de exibir as insígnias de seu sacerdócio real e sua condição como povo peculiar (Êx 19:5–6; Is 61:6). Pelo contrário, da mesma forma como os israelitas deveriam ser bênção ao mundo, dando a conhecer a glória e as façanhas redentoras de Yahweh (Is 43:20–21; 42:12), a igreja tem a missão de proclamar os magníficos atos de Deus efetuados em sua própria salvação. Assim como os cristãos foram transplantados do reino do pecado para o reino de Deus, devem servir como instrumentos para que outros experimentem a mesma transição das trevas para a luz (Gn 1:1–5; Is 9:2[1]). Esse chamado divino da escuridão à claridade equivale a uma nova criação⁵⁰ e, no contexto de 1Pe 2:9, constitui a base para a transferência dos predicados de Israel à igreja (Strecker, 2000, p. 638).

Antes de serem salvos, os cristãos, ainda em sua vida de pecado, não faziam parte do povo de Deus. Agora, porém, obtiveram misericórdia e foram incorporados ao povo do Senhor, que os chamou e os tratou com amor e graça, assim como havia favorecido o rebelde Israel nos tempos do profeta Oseias (1Pe 2:10; cf. Os 1:6–10[2:1]; 2:1[3], 23[25]). Em 1 Pedro 2:10, a tensão entre ser e não ser povo de Deus, desfrutar ou não de Seu favor, bem como a passagem do estado de não-povo para a privilegiada condição de povo santo, estão em paralelo com a tensão entre escuridão e luz e a passagem daquela para esta no versículo anterior. Uma das implicações desse paralelo é que o mesmo poder divino exercido na salvação da igreja é aquele que a destaca do mundo como comunidade escolhida, com missão e etos próprios, exatamente como Yahweh, depois de libertar Israel, formou e posteriormente resgatou a identidade da nação que devia representá-Lo entre os povos.

Embora sejam povo especial de Deus, os crentes devem lembrar-se de que são também “estrangeiros e forasteiros” no mundo, como os patriarcas e seus descendentes foram peregrinos em Canaã, no deserto e no exílio (1Pe 2:11; cf. 1:1, 17; Gn 23:4; 1Cr 29:15; Sl 39[38]:12[13]).⁵¹ Efetivamente, 1 Pedro “retrata os crentes viajando do lugar da aspersão do sangue para a herança no Céu, ou da cruz para a glória. Muitas ilustrações são tiradas da jornada de Israel do Egito a Canaã”. Nessa epístola, os crentes “são vistos como um povo peregrino, estrangeiros passando por um mundo hostil, indo para a Terra da Promessa” (Ironsides, 1947, p. 10).⁵²

Essas imagens ilustram a trajetória do cristão pela existência⁵³ e a transitoriedade da vida humana – retratada também em 1Pe 1:24 (citação de Is 40:6–8). Assim como os antepassados de Israel, que não tinham residência fixa, mas peregrinavam à luz da esperança de uma terra prometida, os cristãos sabem que esta terra não é seu lar definitivo e, pela fé, caminham para sua verdadeira pátria, a celestial (cf. Fp 3:20).

Além disso, a metáfora de “estrangeiros e forasteiros” também se relaciona ao conceito de diáspora (1Pe 1:1–2), que remete a outro período importante da história de Israel. Os judeus expatriados pelo Império Babilônico tiveram de habitar dispersos entre os gentios e se adequar à realidade de ser estranhos em terra estranha, e ainda assim procurar viver da melhor maneira possível, sem perder sua identidade como povo e sua fidelidade a Deus (Sl 137[136]; Jr 29:4–14; Dn 1:1–8). Semelhantemente, a igreja será sempre um “corpo estranho no mundo” (Holmer, 2008, p. 138), e pesa sobre os cristãos o desafio de se manterem leais ao Senhor, conservando sua identidade mesmo em meio a uma sociedade ímpia e hostil. Apesar da oposição, os fiéis devem se esforçar para contribuir com sua conduta para o bem-estar e a ordem dessa mesma sociedade (1Pe 1:1; 2:11–17; 5:13).⁵⁴

É importante salientar que há uma diferença fundamental entre o caso da igreja e a história de Israel. Se, por um lado, o que levou os reinos do sul e do norte ao cativeiro e à sua consequente diáspora foi a desobediência à lei divina e sua idolatria (Dt 28:58–64; 2Rs 17:7–23; 2Cr 36:11–21), por outro lado, no caso dos cristãos não há registro do que tenha provocado sua dispersão.⁵⁵ Essa diferença se explica pelo caráter simbólico da diáspora cristã (Green, 2007, pp. 15–16; Vieira, 2019, p. 72; Crandall, 2017), pois uma metáfora não precisa corresponder a cada detalhe de seu referente. Entretanto, um ponto convergente

entre as diásporas judaica e cristã é o fato de que, em ambos os casos, Deus resgata e purifica Seu povo disperso (1Pe 1:1–2, 18–19; cf. Is 52:3; Ez 36:24–28).

Diante de sua condição transitória no mundo, os fiéis são exortados a se absterem das paixões carnis, que “fazem guerra contra a alma” (1Pe 2:11). Além disso, a igreja necessita manter um bom comportamento perante os não cristãos.⁵⁶ Na posição de herdeiros de Israel, os crentes precisam dar continuidade ao estilo de vida diferenciado do povo da aliança, recusando-se a condescender com a futilidade que prevalecia em sua vida anterior e ainda predomina na sociedade (Thielman, 2007, pp. 693–694). Esse comportamento distinto tem como objetivo fazer com que, em vista das boas obras dos cristãos, os descrentes glorifiquem a Deus “no dia da visitação” (1Pe 2:12) – expressão veterotestamentária que alude ao juízo de Yahweh (cf. Is 10:3; Jr 6:15). A conduta exemplar dos fiéis deve incluir submissão e respeito às autoridades civis, especialmente ao governante máximo da nação ou país, uma vez que, embora cidadão do Céu, o cristão não deixa de ter seu papel como cidadão da Terra (1Pe 2:13, 17). Tal respeito está associado ao temor a Deus, frequentemente recomendado no AT (Pv 24:21; Ec 5:7[6]; 7:18; 12:13), o que implica que a obediência à autoridade humana não deve violar nenhuma ordenança divina (cf. At 5:29).

O exemplo perfeito de submissão é o de Cristo – o Servo isaianico, que, maltratado e sofrendo injustamente, não revidou, embora fosse inocente. A igreja deve seguir Seus passos quando sofre, ao ser perseguida e injuriada (1Pe 2:21–23; cf. Is 53:4–7, 9, 11–12). Como mencionado anteriormente, essa imitação de Cristo é o que particulariza a cristologia petrina em relação à paulina. O Servo Sofredor deve ser imitado porque “o caminho de Cristo do sofrimento à ressurreição para o Céu é o caminho destinado aos cristãos também” (Michaels, 2002, p. lxx). Segundo Michaels (2002, p. lxxiii), o ensino ético da carta também é regido por essa noção. Arichea e Nida (1980, p. viii) concordam ao dizer que as admoestações éticas da epístola “são todas baseadas na vida e nos ensinamentos de Jesus”.

Em face disso, tendo como referência também o exemplo de Cristo, que morreu *pelo* pecado (de outros) sobre o madeiro, espera-se que os cristãos morram *para* o (seu próprio) pecado e vivam para praticar a justiça, ou seja, o que é correto. Essa mudança de rumo implica o retorno ao redil do Pastor celestial, no qual há proteção e cuidado (1Pe 2:24–25; cf. Dt 21:23; Jó 10:12; Sl 23[22]:1–4; Is 53:6; Ez 34:4–6, 11–31). A consciência de haverem sido redimidos

pelo sofrimento e morte do Messias, bem como de estarem agora sob as vistas do supremo Pastor – de quem também receberão a recompensa, a “coroa da glória” (1Pe 5:4; cf. Is 28:5; 40:10–11) –, deve motivar os cristãos a não retroceder à sua anterior conduta pecaminosa, mas a proceder eticamente, mesmo ao defrontarem sofrimento e perseguição.

Nesse pensamento, os crentes não devem, jamais, retribuir “mal por mal ou insulto por insulto”; pelo contrário, devem pagar o mal com o bem. A base veterotestamentária apresentada para essa conduta virtuosa é o Sl 34[33]:12[13]–16[17], que aconselha a busca da paz e do bem e o afastamento de todo tipo de mal (1Pe 3:10–12).

Entretanto, é fato que, mesmo fazendo o que é certo, os fiéis são hostilizados pelos opositores. Ainda assim, contudo, são bem-aventurados e não devem temer as ameaças de seus inimigos (1Pe 3:14). Ao invés disso, precisam ser firmes e confiantes, como Deus aconselhou Isaías a proceder em tempos turbulentos para sua nação (Is 8:12). Mesmo que em face de ameaças à sua integridade, os cristãos devem se apegar ao senhorio de Cristo, reverenciando-O (1Pe 3:15) – assim como se esperava que Israel reverenciasse a Yahweh (Is 8:13) – e estando prontos para responder a quem indagar a razão de sua esperança, o que se pode chamar de uma apologética vivencial.

Dito em outros termos, “aqueles que sofrem segundo a vontade de Deus [devem confiar] sua alma ao fiel Criador na prática do bem” (1Pe 4:19). Isso equivale a encomendar a vida aos cuidados de Deus como fez o Messias antes de Seu martírio (Sl 31[30]:5[6]; cf. Lc 23:46). Tal entrega deve ser realizada com humildade, fruto da constante humilhação do crente sob a “poderosa mão de Deus” (1Pe 5:6) – a mesma que livrou Israel de seus opressores (Êx 6:1; Dt 4:34) –, pois, segundo a sabedoria veterotestamentária, Ele Se opõe aos soberbos, mas favorece os humildes com exaltação (1Pe 5:5–6; cf. Jó 22:29; Pv 3:34). Com a mesma atitude, o cristão oprimido – cujo inimigo o ronda como um leão faminto (1Pe 5:8; cf. Sl 22[21]:12[13]–13[14]) – pode lançar confiantemente sua ansiedade sobre Aquele que o ampara (1Pe 5:7; cf. Sl 55[54]:22[23]). Essa é a melhor maneira de resistir ao mal e suportar o sofrimento, isto é, permanecendo firme na fé (1Pe 5:9).

Outra motivação para se fazer o que é certo, mesmo que custe sofrimento, é novamente o exemplo primordial do Messias, que sofreu para cumprir o propósito

redentivo de Deus, mas ressurgiu, sendo depois disso elevado à mais alta posição no Céu, à destra de Yahweh (1Pe 3:22; cf. Sl 110[109]:1). Seu percurso da humilhação à exaltação deve ser recordado e animar os fiéis, os quais foram redimidos pela morte e ressurreição de Jesus ao assumirem com Ele um compromisso no batismo.⁵⁷ Esse rito, por sua vez, tipificado pelas águas do dilúvio, lembra a família de Noé, que foi salva do cataclismo decorrente da maldade de seus contemporâneos (1Pe 3:17–21; cf. Gn 6–9). Assim como o Messias e Noé desfrutaram, respectivamente, glória e paz após a tribulação, da mesma forma os crentes podem motivar-se com a expectativa de coisas boas ao final de sua difícil jornada.

Por terem sido tão maravilhosamente salvos, os cristãos devem agora fazer a diferença demonstrando intenso afeto uns pelos outros, na família, na comunidade da igreja e na sociedade (1Pe 1:22; 2:17; 4:8; 5:14). Quanto às relações familiares, especificamente, as esposas são instruídas a imitar o exemplo das santas mulheres do AT, na modéstia e submissão aos seus maridos, sem temer oposição (1Pe 3:1–6; cf. Gn 18:12; Pv 3:25). Os esposos, da mesma forma, devem tratar suas consortes com respeito e bondade. O objetivo é que nada atrapalhe suas orações (1Pe 3:7). “Tudo isso conduz ao ápice da exortação ao amor mútuo e à renúncia em responder o mal com o mal, com base no Salmo 34[33]” (Marshall, 2007, p. 555), citado em 3:10–12. Por fim, em termos gerais, os crentes são motivados a amar profundamente uns aos outros, o que se justifica com o testemunho proverbial de que “o amor cobre multidão de pecados” (1Pe 4:8; cf. Pv 10:12; 17:9).⁵⁸

Indiscutivelmente, 1 Pedro é uma epístola que transpõe a doutrina para a realidade concreta dos crentes, de modo que a religião nela apresentada é experiencial, apesar de, ao mesmo tempo, ser profundamente simbólica, representada por imagens e metáforas, em grande parte extraídas do AT. Como Tenney (1995, p. 372) resume, “o valor principal da epístola reside em mostrar aos crentes como devem viver sua redenção num mundo hostil”. Isso posto, pode-se afirmar que a eclesiologia petrina, erigida essencialmente sobre alicerces veterotestamentários, preocupa-se, sobretudo, com os desdobramentos práticos da salvação na vida dos fiéis.

A teologia acerca dos eventos finais⁵⁹

Sem dúvida, “a realidade do cumprimento escatológico é um ponto fixo na mente do autor” de 1 Pedro (Hagner, 2012, p. 697).⁶⁰ A carta está repleta de

termos fortemente carregados de conotação escatológica, em especial a porção compreendida em 4:12–5:11 (Chester e Martin, 1994, p. 103). Em certo sentido, a escatologia abriga e envolve todos os demais temas e doutrinas da epístola, como indicam Bailey e Constable (1999, p. 556):

Teologicamente, esta epístola trata da vida no fim dos tempos. Junto com seu foco no futuro, há muita ênfase na graça, na santidade (pessoal, social e comunitária), na esperança, na salvação, na comunidade, no relacionamento com o mundo, na Trindade e especialmente no sofrimento.

Com efeito, pode-se dizer que a escatologia tem importância fundamental para a teologia de 1 Pedro, pois interpreta o presente à luz do futuro divino (Schnelle, 2010, p. 801). Isso fica evidente sobretudo em relação à temática do sofrimento, a qual perpassa toda a epístola. Segundo Davids (1990, pp. 15–16), “1 Pedro vê a perseguição atual como uma crise escatológica”, pois o presente padecimento cristão antecipa de certa forma os últimos acontecimentos, como o Juízo Final, que, na perspectiva de Pedro, é iminente (1Pe 4:7, 17). De acordo com o autor da carta, as provas que testam a genuinidade da fé do cristão – processo ilustrado pela antiga imagem do refinamento do ouro e da prata (1Pe 1:6–7; cf. Jó 23:10; Sl 66[65]:10; Pv 17:3; Is 48:10; Zc 13:9; Ml 3:3) – não visam apenas purificar essa fé, que conduz o crente à salvação (1Pe 1:9); a finalidade última das tribulações é preparar os fiéis para a “revelação [*apokalypsis*] de Jesus Cristo”⁶¹ (1Pe 1:7), isto é, a *parousia*.

É por partilhar das aflições de seu Mestre, o Servo Sofredor, e seguir os Seus passos (1Pe 2:21–24; cf. Is 53:4–5, 7, 9, 11–12) que os cristãos obtêm, pela graça, o direito de encontrar-se com Ele em Sua vinda e receber “louvor, glória e honra” (1Pe 1:7). Assim como o Messias foi recompensado por Seus sofrimentos, ganhando à destra de Yahweh um lugar de renome e autoridade (1Pe 3:22; cf. Sl 110[109]:1), de igual modo os padecentes servos de Deus podem nutrir a esperança de que o Senhor – o “supremo Pastor” (1Pe 5:4; cf. Sl 23[22]:1–4; Is 40:11; Ez 34:11–31) – os conduzirá em uma trajetória semelhante, da humilhação à exaltação e da agonia à “glória eterna” (1Pe 5:10).⁶²

A preparação para a *parousia*, no entanto, não deve ser passiva, como resultado natural das aflições. Os cristãos devem preparar-se cingindo os

“lombos da [...] mente” (1Pe 1:13) – o que, à luz do antigo costume de cingir-se para favorecer a mobilidade, denota aptidão para a ação (ver pp. 76–77). Com essa atitude proativa, os crentes devem aguardar a manifestação escatológica de Cristo, assim como os israelitas deviam esperar, literalmente cingidos, a solene ocasião pascal, em que seriam libertos da escravidão (Êx 12:11). Logo, a segunda vinda de Cristo equivalerá ao êxodo da igreja, em que esta deixará o mundo para entrar em sua herança celestial (1Pe 1:4).⁶³ Enquanto isso não ocorre, a expectativa cristã pela *parousia* deve ser acompanhada de sobriedade e esperança (1Pe 1:13), atitudes que seguramente os hebreus também tiveram enquanto aguardavam sua redenção.

A *parousia* é aludida também em 1Pe 2:12, versículo em que é mencionado o “dia da visitação”, expressão empregada primariamente em Is 10:3 com a conotação de um dia de punição para os ímpios, o que serve implicitamente como promessa aos fiéis hostilizados, de que Deus, no tempo certo, trará justiça sobre a Terra, retribuindo sua fidelidade e castigando seus opressores. Essa menção adianta o que é dito mais à frente na carta especificamente sobre a competência divina “para julgar vivos e mortos” (1Pe 4:5).

Associado à segunda vinda de Cristo, o Juízo Final será presidido por Deus Pai, o justo Juiz, que julga com plena equidade (1Pe 2:23; cf. Jr 11:20). Nesse julgamento, cada um será avaliado segundo suas ações – princípio reiterado inúmeras vezes nas Escrituras judaicas (1Pe 1:17; cf. 2Cr 19:7; Sl 28[27]:4; 62[61]:12[13]; Sl 89[88]:26[27]; Pv 24:12; Is 59:18; 63:16; 64:8; Jr 3:19). Diante dessa perspectiva e considerando que o juízo começa pela casa de Deus (1Pe 4:17), Sua igreja, Seu templo espiritual (1Pe 2:5) – assim como no AT começava pelo povo da aliança (Jr 25[32]:29; Ez 9:6–7; Ml 2:17–3:5) e em estreita ligação com o santuário⁶⁴ –, os cristãos devem demonstrar boa conduta durante toda a sua peregrinação terrena – outra alusão à experiência do povo hebreu (1Pe 1:17; 2:11; cf. Gn 23:4; 1Cr 29:15; Sl 39[38]:12[13]).⁶⁵ Além de um estímulo a uma vida exemplar, o juízo iminente deve lembrar aos cristãos que não cabe a eles fazer justiça com as próprias mãos contra seus adversários. Em vez de retribuir à sociedade hostil a injustiça sofrida, a igreja deve seguir o exemplo de Cristo e deixar seu caso nas mãos de Deus, que julga retamente⁶⁶ (Vosloo e Rensburg, 1999).

Entretanto, ao mesmo tempo que a perspectiva do julgamento divino deve inspirar temor reverente nos cristãos, não se deve esquecer que o juízo

escatológico é, ao mesmo tempo, um “prelúdio da salvação vindoura para o povo de Deus” (Davids, 1990, p. 16), sendo possível traçar aqui um paralelo com a redenção resultante do “juízo” realizado no Dia da Expição (Rueda Neto, 2017, pp. 43–47; 72–73; 115–123; Jastrow Junior e Margolis, 1902, p. 286). Em outras palavras, o mesmo escáton que traz a expectativa do juízo iminente traz também a esperança da redenção definitiva para o povo de Deus. Em face desse grande desfecho, o crente deve cultivar uma postura esperançosa e alegre, “que é a interseção da escatologia apocalíptica com uma atitude voltada para o presente” (Davids, 1990, p. 19).

Todas essas imagens derivadas do AT são reunidas em 1 Pedro para compor um persuasivo apelo parenético a uma vida moral em preparação para os acontecimentos finais da história. Nas palavras de Beale (2018, p. 147), a tensão entre o “já” e o “ainda não” que permeia a carta fornece “uma estrutura teológica para entender melhor o dever ético do cristão”.⁶⁷ Dito de outra forma, enquanto aguarda o segundo advento, a igreja deve viver sua fé.

CONCLUSÕES PARCIAIS

Neste capítulo foram abordadas as principais implicações teológicas do uso do AT em 1 Pedro. O propósito foi avaliar de que forma as Escrituras veterotestamentárias influenciaram a teologia da carta. Como resultado, verificou-se que os conceitos, as imagens e as narrativas do AT moldaram em grande proporção o ensino doutrinário de 1 Pedro, de modo que, sem as Escrituras judaicas, a epístola seria esvaziada de sua mensagem.

Em síntese, o AT é citado, aludido ou ecoado em 1 Pedro para apresentar um Deus triúno – Pai, Filho e Espírito Santo – repleto de atributos como santidade, fidelidade, bondade e justiça e intimamente envolvido com a salvação do ser humano, o qual, embora frágil e transitório, encontra em Deus e em Sua palavra o segredo da regeneração e da real permanência. Mediante imagens veterotestamentárias, a epístola também descortina o mundo invisível e revela a realidade de um conflito cósmico entre o bem e o mal, com reverberações neste mundo e na vida dos filhos de Deus. O AT é igualmente acessado para falar do plano divino de salvação, uma vez que é nos emblemas da dispensação judaica que a igreja encontra o fundamento tipológico de sua redenção. Da mesma forma, Pedro recorre aos textos sagrados de Israel para versar sobre a palavra de Deus,

valorando os oráculos proféticos e traçando sua continuidade na revelação do evangelho. É no AT ainda que o apóstolo escava as raízes da igreja cristã, com sua identidade e missão, trazendo à tona as expectativas éticas de Deus para com Seu povo peregrino na Terra. Por último, é nas Escrituras judaicas que Pedro encontra a revelação do futuro da igreja, a qual deve estar pronta e aguardar com esperança seu êxodo final, precedido pelo julgamento de seus opressores e sucedido pela participação na glória eterna e na herança imperecível.

Notas

- ¹ Para um estudo aprofundado da teologia de 1 Pedro, sugere-se a leitura dos autores a seguir, os quais, não tendo a delimitação desta pesquisa – analisar a teologia de 1 Pedro somente nos pontos em que a epístola faz referência ao AT –, desenvolvem uma abordagem mais ampla que abarca a teologia da carta como um todo. Ver: Köstenberger, Kellum e Quarles (2022, pp. 1001–1007); Hagner (2012, pp. 696–698); Guthrie (2011, pp. 786–788); Schnelle (2010, pp. 785–801); Tognini e Bentes (2009, pp. 286–287); Elliott (2008, pp. 109–118); Fanning (2008, pp. 483–522); J. B. Green (2007, pp. 187–228); Marshall (2007, pp. 551–564); Ryrie (2005, pp. 246–264); Morris (2003, pp. 383–389); Ladd (2003, pp. 789–798); Michaels (2002, pp. lxxv–lxxv); Goppelt (2002, pp. 399–414); Strecker (2000, pp. 626–639); Carson, Moo e Morris (1997, pp. 476–478); Achtemeier (1996, pp. 64–73); Chester e Martin (1994, pp. 104–130); Gnilka (1992, pp. 135–139); Selwyn (1981, pp. 64–116); Harrison (1980, pp. 396–397); Beare (1958, pp. 31–41); Ulloa e Lopes (2021, pp. 748–754), entre outros.
- ² Para um estudo abrangente sobre a doutrina de Deus em toda a Bíblia, incluindo a pessoa e obra de Cristo e do Espírito Santo, ver Canale (2011), Dederen (2011b), Gulley (2011; 2012, pp. 393–568; 2016, pp. 758–760) e Erickson (2015, pp. 15–445; 635–859). Ver também Peckham (2020).
- ³ Embora, “em sua saudação, o objetivo principal de Pedro [fosse] fortalecer a fé cristã em meio ao sofrimento, não ensinar os meandros da doutrina” (Walls e Anders, 1999, p. 6), os versículos introdutórios da carta, bem como a epístola inteira, não deixam de conter verdades teológico-doutrinárias profundas.
- ⁴ Cabe esclarecer aqui que esta pesquisa não adota o conceito determinista de eleição, segundo o qual Deus, em Sua soberania, predestina uns para a salvação e outros para a danação eterna. Em vez desse ponto de vista, prefere-se aqui o conceito de eleição condicional, que entende a eleição como resultante da cooperação divino-humana, pois, embora não negue a soberania de Deus, leva também em conta o livre-arbítrio do homem. Em outras palavras, em Sua graça estendida

a *todos os seres humanos* (cf. Is 55:1; Jo 3:16; 6:40; Rm 1:16–17; 1Tm 2:3–6; 4:10; Tt 2:11; Hb 2:9; 2Pe 3:9; Ap 22:17), Deus franqueia a quem queira o privilégio de fazer parte ou não de Seu povo escolhido. Assim, pode-se dizer que Deus elegeu de antemão um povo (Sua igreja), mas sem determinar quais indivíduos fariam parte dele, muito embora, por Sua presciência, Ele saiba quem serão os “eleitos”. Ver Gulley (2011, pp. 465–627) e Neufeld (2016, pp. 1084–1086).

- ⁵ MacArthur (2017) lembra que “nesta vida os crentes não podem ser imaculados (cf. Rm 7:14–25; 1Jo 1:8) como Deus é, mas não menos que a santidade de Deus é a meta a que devem visar, equipados pela Palavra e pelo Espírito (Ef 2:10)”.
- ⁶ Para um estudo aprofundado sobre a Santíssima Trindade, ver Whidden, Moon e Reeve (2003).
- ⁷ MacArthur (2017) observa que “o verdadeiro amor e a verdadeira adoração a Deus são marcados pela compreensão de que Ele é o Pai amoroso, misericordioso e generoso do cristão; mas que também é o seu Juiz santo que disciplina. A maneira como os crentes se conduzem diante da onisciente presença do Senhor importa tanto no tempo como na eternidade”.
- ⁸ Carson e Moo (2005, p. 651) observam que “a Primeira Carta de Pedro contém uma cristologia muito extensa. Essa cristologia não é ensinada em um único trecho, mas é ensinada por meio de referências repetidas, e é uma cristologia de ação. A morte, ressurreição, ascensão e retorno de Jesus correm como um *leitmotiv* ao longo da carta”.
- ⁹ É importante destacar, como Kraftchick (2014, p. 84), que a cristologia de 1 Pedro não é “um conjunto de sentenças sistemáticas declarativas, mas uma combinação de imagens. [...] é, portanto, funcional e dinâmica ao invés de abstrata e formal. [...] Os leitores de 1 Pedro experimentam uma riqueza de imagens de Jesus Cristo que são extraídas de hinos, credos, cerimônias litúrgicas e *interpretações do AT*. [...] Essa cascata de imagens não se restringe à abertura da carta, mas continua ao longo da epístola. [...] Tal cascata cria uma constelação de imagens e ideias que parecem mais um esboço conceitual em aquarela de um arquiteto do que as linhas precisas de um projeto de construção” (grifo nosso).
- ¹⁰ Conforme Egan (2016), se, “por um lado, o advento de Cristo remodela a compreensão das Escrituras para a igreja primitiva”, por outro lado, “as Escrituras permanecem imensamente influentes no que diz respeito a como a igreja primitiva entende aquele advento, os eventos da cruz e a esperada revelação de Cristo”.
- ¹¹ Na visão de Powers (2010, p. 36), a maneira como Pedro correlaciona o sofrimento dos crentes com os sofrimentos de Cristo é única no NT. Essa identificação de Cristo com Seus afligidos seguidores reforça a natureza imanente do Messias na epístola.
- ¹² Egan (2016) nota que “muitos comentaram sobre a leitura cristológica das passagens de Isaías 53 em 1 Pedro 2:22–25, mas poucos dedicam muita atenção às implicações eclesiológi-

cas de 2:21”, texto em que se afirma que Cristo deixou Seu exemplo para que os cristãos sigam Seus passos.

- ¹³ Henry (1999, p. 1842) enfatiza que a “santificação do Espírito” (1Pe 1:2) significa que o agente da santificação, desde a regeneração até a glorificação, é o Espírito Santo, “‘agente executivo’ da Trina Deidade”.
- ¹⁴ Na tradição teológica, a expressão “economia da salvação” se refere à ação de Deus na história humana, desde a criação até a consumação, em prol da reconciliação do homem com Ele.
- ¹⁵ Para um estudo abrangente sobre a doutrina do ser humano em toda a Bíblia, ver Cairus (2011), Gulley (2012, pp. 77–167) e Erickson (2015, pp. 447–540). Ver também Veloso (2021).
- ¹⁶ A expressão *ho kryptos tēs kardias anthrōpos* é única no NT, e seu uso é bastante significativo. O contexto em que aparece é aquele em que, em seu “código doméstico”, Pedro trata do relacionamento entre os cônjuges e argumenta em defesa da verdadeira beleza, que não está no exterior, mas no “ser humano interior”. Fala-se aqui de uma interioridade humana que necessita ser adornada com beleza moral e espiritual, que, diferentemente daquela que se desvanece (1Pe 1:24–25; cf. Is 40:6–8), é permanente por ser valiosa aos olhos de Deus (Rueda Neto, 2022, p. 181). A referência desse tipo de beleza é extraída do AT: as mulheres tementes a Deus de outrora (entre as quais se encontra Sara), mulheres cuja vida santa e discreta testemunhava com eloquência a favor da verdade (ao contrário das chamadas “filhas de Sã”, cuja vaidade e ostentação depunham contra a eficácia de sua religião). A sabedoria dessa estética comportamental se reflete, ao mesmo tempo, em uma postura de mansidão, docilidade e destemor na prática do bem, por meio da qual a linhagem daquelas heroínas da fé é preservada (1Pe 3:1–7; cf. Gn 18:12; Pv 3:25; Is 3:18).
- ¹⁷ Johnston (1995, pp. 98–99) oferece a seguinte interpretação: “Pedro deseja contrastar o destino dos descrentes abusivos com o dos crentes abusados. Os pagãos estavam julgando os cristãos, mas eles serão julgados por Deus. Os cristãos podem ser julgados pelos pagãos no corpo, mas na ressurreição (‘no espírito’), eles terão a vida eterna.”
- ¹⁸ Comentando o texto de 1Pe 1:23, Vieira (2019, p. 84) faz a seguinte digressão: “Dentro de nossas limitações como seres finitos, será sempre difícil a compreensão de qualquer noção que extrapole nossa finitude. Espaço infinito, tempo infinito, o próprio amor infinito de Deus revelado em Seu plano da redenção [...], tudo isso realça nossa incapacidade de compreensão plena além do limite que nos foi estabelecido. E realça também nossa pequenez em face do majestoso Universo criado por Deus, e particularmente a imensidão do amor de Deus perante nossa insignificância.”
- ¹⁹ Vincent (1887, pp. 627–628) observa que a palavra *parepidēmois* (“forasteiros”, “peregrinos”) define “pessoas que permanecem por uma breve temporada em um país estrangeiro. Embora

aplicado principalmente aos hebreus espalhados pelo mundo (Gn 23:4; Sl 39:12), tem aqui um sentido espiritual mais amplo, contemplando os cristãos como tendo sua cidadania no Céu. Compare-se com Hebreus 11:13. A preposição *para*, na composição, implica uma sensação de transitoriedade, como de quem passa para algo além”.

- ²⁰ Para um ensaio sobre a concepção bíblica do “ser-forasteiro”, ver Barth (1987, pp. 16–23).
- ²¹ Comentando 1Pe 2:5, Craddock (1995, p. 37) escreve: “Se a palavra ‘vivas’ [de ‘pedras vivas’] parece estranha em relação a uma pedra, lembre-se de que o escritor está bastante ciente de seu mundo religioso e de de seus leitores, no qual abundavam os ídolos de pedras ‘mortas’”.
- ²² Para um estudo abrangente sobre a doutrina do mal, do pecado e do sofrimento em toda a Bíblia, ver Holbrook (2011), Fowler (2011), Andreasen (2011), Gulley (2011, pp. 273–308; 2012, pp. 131–168) e Erickson (2015, pp. 408–445, 541–633). Ver também Peckham (2022).
- ²³ De forma implícita, a batalha entre o bem e o mal, entre o reino de Deus e o do inimigo, está expressa também na antítese entre luz e trevas em 1Pe 2:9.
- ²⁴ Nessa mesma linha, Anstey (2019) observa que “juntamente com os sofrimentos de Cristo nesta epístola está a repetida menção dos sofrimentos dos santos. Pedro menciona isso várias vezes, de várias maneiras e aspectos, e vê isso como a experiência *normal* dos cristãos (2:19; 3:14, 17; 4:1, 16; 5:10). Ele mostra que [tal experiência] é parte e parcela da vida de fé vivida em um mundo que rejeitou a Cristo; por isso, nesta primeira epístola, vemos Pedro preparando os santos para a adversidade, encorajando-os a suportar o sofrimento que é inevitável quando se vive para Cristo”.
- ²⁵ MacArthur (2017) confirma essa ideia ao dizer que “a declaração final de Pedro nesta passagem e capítulo ressalta outra vez que a cruz e a ressurreição são as que submetem as hostes angélicas caídas e rebeldes diante de Jesus Cristo”.
- ²⁶ Sobre a relação do amor, como bem supremo, com o pecado e o mal, ver Peckham (2022).
- ²⁷ *Felix culpa* é uma expressão em latim que significa “culpa feliz”. Oriunda da tradição teológica e filosófica cristã, refere-se à ideia de que a queda de Adão e Eva, que resultou na entrada do pecado no mundo, foi, em última análise, benéfica ou “feliz” devido às consequências positivas que dela surgiram. Para uma contraposição ao conceito de *felix culpa*, ver Peckham (2022, pp. 42, 224–226).
- ²⁸ Com base no texto de 1Pe 4:14, Jobes (2022, p. 316) comenta que a bem-aventurança daqueles que sofrem por Cristo não reside no sofrimento em si. O apóstolo “não sugere que sofrer pelo nome de Cristo seja benéfico ao crente, exceto unicamente como prova de fé genuína. A bênção decorre não da oportunidade de aperfeiçoar a si mesmo, mas *da presença de Deus*” (grifo nosso).
- ²⁹ Segundo Nogueira (1993, p. 57), 1 Pedro “nos ensina que a vida não será sempre como é hoje; ela não é estática. Há uma dialética nela. Depois do sofrimento segundo o projeto de Deus vem a libertação; depois do tempo de prova vem a salvação”.

- ³⁰ Para um estudo abrangente sobre a doutrina da salvação em toda a Bíblia, ver Blazen (2011), Brunt (2011), Gulley (2011, pp. 273–308; 2012, pp. 393–478, 569–771) e Erickson (2015, pp. 861–987). Ver também Venden (2018).
- ³¹ Cabe lembrar que, como indicado na introdução da epístola (1:1–2), “a própria Trindade estava engajada nessa gloriosa salvação” (Lopes, H. D., 2019, p. 373). Darby (2008, p. 428) observa que, no capítulo inicial da carta, o apóstolo apresenta a revelação da graça da salvação em três passos: as profecias, o testemunho do Espírito Santo e a manifestação do próprio Jesus Cristo. Ademais, Holmer (2008, p. 135) comenta que “a carta inteira é determinada pela alegria da salvação, concedida às igrejas por meio de Jesus”. Tais observações exemplificam a importância do tema da salvação em 1 Pedro.
- ³² Na verdade, em 1 Pedro, a salvação tem uma dimensão passada, uma presente e outra futura. Particularmente no primeiro capítulo da carta, o apóstolo começa com o aspecto futuro (1:3–5), passando pelo presente (1:6–9) e terminando com o passado (1:10–12; Fruchtenbaum, 1994, pp. 993–994).
- ³³ Mbuvi (2007, p. 72) acrescenta que a metáfora da aspersão de sangue introduz a utilização que a epístola faz da linguagem relacionada com as imagens do tabernáculo ou templo.
- ³⁴ De acordo com Derickson (2010, p. 1145), a motivação para a ação em 1 Pedro difere das apresentadas por Paulo e João. Enquanto Paulo se concentra no tema da justificação, chamando as pessoas à ação com base no que Deus fez por elas, e João se concentra na santificação, com base no que Deus está fazendo nelas, Pedro baseia o chamado à ação na glorificação e no que Deus prometeu fazer pelos Seus. Segundo esse autor, “isso precisa ser entendido para que a discussão de Pedro sobre salvação não seja reduzida a uma descrição da justificação. Ele fala aos crentes e apenas ocasionalmente se refere à justificação deles ao discutir sua salvação. Ele lhes aponta com mais frequência as realidades da glorificação”.
- ³⁵ Sproul (2016, pp. 34–35) esclarece que, em 1Pe 1:9, “o ‘fim da vossa fé’ não significa o término da fé. Nesse caso a palavra ‘fim’ não significa o ponto final de uma jornada, um destino; significa um objetivo, uma meta ou um propósito, e Pedro diz que o propósito último da nossa fé é a salvação da nossa alma”. Cabe aqui também o esclarecimento de Vieira (2019, p. 76), segundo quem a palavra “alma” (*psychē*) nesse contexto denota “vida” ou a pessoa em si.
- ³⁶ Para um estudo abrangente sobre a doutrina da revelação e das Sagradas Escrituras em toda a Bíblia, ver Rodríguez (2020b; 2020c; 2020e), Bemmelen (2011), Davidson (2011), Gulley (2003, pp. 189–453, 637–716) e Erickson (2015, pp. 137–249). Ver também Reis (2016).
- ³⁷ Segundo Egan (2016), “a autoridade da Escritura, estabelecida em 1 Pedro 1:10–12, avança para o corpo principal de 1 Pedro, uma carta repleta de citações bíblicas, alusões e ecos”. Da mesma forma,

- para Schutter (1989, p. 100), “há apenas uma passagem em que existe informação explícita sobre a hermenêutica do autor”, a saber, o referido trecho, inserido em posição estratégica na epístola.
- ³⁸ Conforme Taylor (2021, p. 115), “Pedro encontra apoio para a natureza duradoura da Palavra em Isaías 40:6–8, igualando as promessas de Deus aos israelitas no cativeiro babilônico com ‘o evangelho que vos foi anunciado’” (1Pe 1:24–25). Ver também a importância do texto de Is 40:9 para a aplicação de Pedro, nas pp. 85–89.
- ³⁹ É fundamental ter em mente que, “no AT e no NT, a palavra nunca é ‘apenas uma palavra’, é antes uma palavra criadora que dá início a uma nova realidade. Assim como a primeira criação foi chamada à existência pela poderosa palavra de Deus, assim também acontecerá com a nova criação (cf. 2Co 4:6; Tg 1:18)” (Schrage, 1978, p. 148).
- ⁴⁰ Sproul (2016, p. 57) esclarece que, ao se referir a leite, “Pedro não está assumindo que seu público seja composto de recém-convertidos, que, portanto, seriam meros bebês em Cristo. [...] O que Pedro está dizendo aqui é que, assim como um recém-nascido tem um forte desejo por leite, o cristão, nascido de Deus, também deveria ter sede da palavra de Deus. [...] Devemos desejar ser alimentados por uma substância sem impurezas, que Pedro descreve em termos metafóricos como a palavra de Deus”.
- ⁴¹ Para um estudo abrangente sobre a doutrina da igreja em toda a Bíblia, incluindo a ética cristã, ver Dederen (2011a), Kiš (2011), Gulley (2016, pp. 1–486) e Erickson (2015, pp. 989–1094). Ver também Rodríguez (2020a).
- ⁴² Guthrie (2011, p. 786) acrescenta que “como a palavra ‘igreja’ não ocorre nessas epístolas [1 e 2 Pedro], ficamos confinados a certas alusões”. Em seguida, o autor menciona imagens e metáforas que Pedro emprega para desenvolver sua eclesiologia.
- ⁴³ Fronmüller (2008, p. 6) ressalta o tratamento que Pedro dá aos cristãos como “aqueles em quem se realiza a ideia da nação teocrática”.
- ⁴⁴ Elliott (2008, p. 113) considera que “esses predicados coletivos são aplicados à comunidade de crentes como o povo escatológico de Deus e são projetados para ressaltar o fato de que os crentes espalhados pela Ásia Menor e por todo o mundo formam uma entidade comunal, um corpo coletivo de crentes em Jesus Cristo que foram unidos por Deus e que devem permanecer juntos no apoio mútuo e na solidariedade familiar”.
- ⁴⁵ É interessante notar que, assim como os israelitas experimentaram a aspersão do sangue pactual numa experiência coletiva, da mesma forma, “para Pedro, a salvação não é um evento individual, mas algo que a pessoa experimenta como parte de uma comunidade” (Davids, 1990, p. 20).
- ⁴⁶ Segundo Atkinson (2021, p. 613), “em 1:10–12, Pedro afirma que os cristãos vivem na época em que as profecias do AT se cumprem e, portanto, são mais privilegiados do que os profetas

do AT ou mesmo os anjos. Essa verdade é a razão final pela qual os cristãos devem bendizer a Deus (1:3)”. Esse autor diz ainda que “a audiência de Pedro tem o privilégio de viver depois dos sofrimentos e da exaltação de Cristo. Eles receberam o anúncio dessas boas-novas, e isso resultou em seu novo nascimento e na esperança viva de que eles têm uma herança imperecível no Céu, que receberão na segunda vinda de Cristo (1:3–5)” (Atkinson, 2021, p. 612).

⁴⁷ Na opinião de Davids (1990, p. 17), “se a escatologia é o tema subjacente da epístola, a santidade é seu objetivo. Diante do juízo final, os cristãos são chamados à solidariedade comunitária e à santidade pessoal. Este tema é desenvolvido de várias maneiras” em 1 Pedro. Para esse autor, “a santidade é um tema unificador na carta” (Davids, 1990, p. 19).

⁴⁸ O conceito de imitação de Deus (*imitatio Dei*) aqui está em paralelo com a imitação de Cristo (*imitatio Christi*), incentivada em 2:21; 3:18–4:2.

⁴⁹ Craddock (1995, p. 37) observa que “‘raça eleita, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido’ [...] são claramente designações comunitárias e não individuais”, o que ressalta a ênfase de Pedro na igreja como *um povo*.

⁵⁰ Ver Achtemeier (1996, p. 167).

⁵¹ De acordo com Sproul (2016, pp. 64–65), ao se reportar aos seus leitores como peregrinos ou forasteiros, Pedro está “chamando a atenção para o passado do povo de Israel. Israel havia sido um povo seminômade, que raramente pôde chamar um pedaço de terra de seu lar. A essência da promessa de Deus a Abraão era que o povo se tornaria uma nação e teria uma pátria; eles teriam um lugar permanente, que lhes daria estabilidade. A história de Israel é uma história de instabilidade”. Nós também “somos um povo sem um país”, pois o reino de Deus “transcende todas as fronteiras humanas”. Anstey (2019), por sua vez, comenta: “Viver pela fé é característico das epístolas do ‘deserto’ – 1 Coríntios, Filipenses, Hebreus e 1 Pedro. Essas epístolas veem os santos como ‘estrangeiros e peregrinos’ na Terra (2:11), sendo testados pelas provações que enfrentam no caminho (1:6–7). Assim, vemos Pedro exortando e confortando os santos que estão seguindo o curso da fé. O Senhor Jesus era um Peregrino e um Estrangeiro celestial quando esteve aqui, e Ele é colocado diante de nós como um ‘exemplo [modelo]’ a ser imitado em nossa peregrinação (2:21). Portanto, seja nos tempos do AT ou do NT, viver pela fé é necessário”.

⁵² Em 1 Pedro 1:4 e 3:9 nota-se o eco da bênção divina concedida a Abraão e herdada pelos patriarcas e Israel, que consistia, entre outras coisas, na posse da Terra Prometida (Gn 12:1–3, 7; 15:7, 18–21; 26:2–5; 27; 28:13–15; 35:9–12; 49; Êx 6:8; 32:13). Ver pp. 134–135.

⁵³ A imagem do cristão como peregrino em sua jornada terrena rumo à pátria celestial foi cristalizada na história da igreja cristã pela clássica alegoria de John Bunyan (2013) em *O Peregrino*.

- Thompson (2021) lembra que tal metáfora, no contexto de 1 Pedro, “tem uma influência poderosa porque resume temas centrais do AT e expressa realidades fundamentais sobre a vida de fé”.
- ⁵⁴ Taylor (2021, p. 114) lembra que “a identidade e a conduta cristãs são regularmente emparelhadas” em 1 Pedro. Em outras palavras, segundo a filosofia da epístola, uma conduta socialmente responsável e que representa bem o evangelho é parte elementar do verdadeiro etos cristão.
- ⁵⁵ Sobre o fato de que os cristãos dos dias de Pedro não participavam da idolatria que predominava na sociedade pagã ao seu redor, ver Du Toit (2021).
- ⁵⁶ Recomenda-se aqui a leitura da preleção de Goppelt (1970), intitulada “A responsabilidade do cristão na sociedade, segundo I Pedro”.
- ⁵⁷ Terra (2008, p. 76) observa que, em 1 Pedro, “o fato de Jesus receber de volta Sua dignidade, ao ser ressuscitado, é colocado de forma paralela aos cristãos que recebiam a dignidade e identidade ao se converterem ao cristianismo (gerados novamente)”. Segundo esse autor, assim como “na ressurreição de Cristo houve ‘reapropriação’ da dignidade”, igualmente “na conversão desses peregrinos residentes e forasteiros (*paroikoi* e *parepidēmoi*) também houve, pois encontraram casa, identidade e nacionalidade entre o povo que pertencia à ‘casa de Deus’ – essa era a ‘esperança viva’”.
- ⁵⁸ Verdadeiramente, “1 Pedro é marcada pelo amor entre o autor apostólico e os destinatários, que são chamados a ‘amar uns aos outros profundamente, de coração’ (1:22). Oito vezes [nos] cinco capítulos [da epístola], Pedro usa o verbo ‘amar’ ou o substantivo ‘amor’, frequentemente chamando os ouvintes da carta a agir de maneira amorosa uns para com os outros (1:22; 2:17; 4:8; 5:14)” (Strawbridge, 2020).
- ⁵⁹ Para um estudo abrangente sobre a doutrina dos eventos finais em toda a Bíblia, ver Johnsson (2011), Hasel (2011), Lehmann (2011), Webster (2011), Nam (2011), Gulley (2016, pp. 485–709) e Erickson (2015, pp. 1095–1182). Ver também Timm, Rodor e Dorneles (2018).
- ⁶⁰ Convém lembrar que, em 1 Pedro, o “fim dos tempos” se inicia com o primeiro advento de Cristo (1Pe 1:20), porém avança em direção à Sua manifestação final (Sua “revelação”), precedida pelo juízo divino (1Pe 1:7, 13; 4:5, 7, 13, 17).
- ⁶¹ Sobre essa expressão, Michaels (2002, p. lxix) comenta que, embora o gênero de 1 Pedro não seja apocalíptico, a epístola “compartilha com certos escritos apocalípticos judaicos a noção de um Cristo agora oculto, mas esperando para ser revelado”.
- ⁶² A esperança é, sem dúvida, um dos temas-chave da epístola, estando vinculada à escatologia (cf. 1Pe 1:3, 21; 3:15). De acordo com Achtemeier (1996, p. 65), esse tema está “intimamente relacionado com o sofrimento”, sendo seu “antídoto necessário”, e “aponta ao cristão um futuro em que o tempo presente de sofrimento terá sido superado”. Logo, Franzmann (1979, p. 259) está correto

ao dizer que 1 Pedro “é muitas vezes e justamente chamada de Carta da Esperança”, sendo o seu autor, segundo Caffin (2004, p. x), denominado igualmente “o apóstolo da esperança”. Com efeito, a esperança (escatológica) ocupa na mensagem de Pedro papel correspondente ao da fé nos escritos de Paulo e do amor nas epístolas de João (Caffin, 2004, p. x).

⁶³ De fato, 1 Pedro vê a vida cristã como uma “jornada escatológica” (Richard, 2001, p. 22).

⁶⁴ No início da história de Israel como nação organizada, a “suprema corte” – onde especialistas na lei julgavam os casos demasiadamente complicados para as cortes locais – funcionava em ligação com o santuário, tendo os sacerdotes participação no processo legal (cf. Dt 17:8–9). Ver Rodríguez (2012). Ademais, Mbuvi (2007, p. 70) destaca que “a imagética do templo em 1 Pedro está intimamente relacionada com as passagens escatológicas da epístola”.

⁶⁵ Conforme lembra Taylor (2021, p. 119), “a afirmação de Pedro de que o julgamento começa com a casa de Deus (1Pe 4:17) reflete a tradição veterotestamentária de que o julgamento de Deus começa com Seu próprio povo, levando à indagação sobre o que será daqueles que não obedecem ao evangelho (1Pe 4:17)”.

⁶⁶ Na opinião de Perkins (1995, p. 18), 1 Pedro “não trata o julgamento como retribuição divina pelos males infligidos aos justos. Os crentes não são encorajados a olhar para Deus como alguém que destrói seus [dos crentes] inimigos. Em vez disso, o julgamento divino condena aqueles que fazem o que é contra a vontade de Deus”.

⁶⁷ Para uma análise da tensão entre o “já” e o “ainda não” em 1 Pedro, ver Selwyn (1956).

CONCLUSÕES

Como vimos ao longo de nosso percurso, o diálogo de 1 Pedro com o AT revela-se não como um elemento secundário da epístola, mas como parte essencial da linguagem, da argumentação e da teologia que a sustentam. Essa constatação se tornou mais evidente à medida que identificamos os principais textos do AT que influenciaram a linguagem e as ideias articuladas pelo autor da carta. O exame dessas conexões permitiu perceber também seus desdobramentos e implicações para a leitura de 1 Pedro, ao evidenciar nuances das passagens veterotestamentárias às quais a epístola recorre, de maneira direta ou indireta, na apresentação de sua mensagem.

Após breve introdução da problemática e indicação do caminho metodológico que seria seguido, a primeira etapa do itinerário deste trabalho foi a contextualização de seu objeto, no primeiro capítulo, dentro do quadro geral do debate acadêmico quanto ao uso do AT no NT. Verificou-se que o emprego que os escritores neotestamentários fizeram das Escrituras judaicas tinha, entre outros propósitos, o de demonstrar que em Jesus Cristo e, conseqüentemente, na igreja se cumprem as profecias mais importantes do AT. Nesse fato está implícita a continuidade entre as dispensações vetero e neotestamentárias, a qual confere aos autores do NT, como registradores da história da redenção, as condições para identificar ao longo dessa história determinados padrões (tipos) na forma de correspondência entre certos eventos, pessoas ou instituições. A isso denomina-se tipologia, uma chave hermenêutica essencial para se compreender o uso do AT no NT.

Nesse sentido, viu-se também a importância da interpretação canônica, a compreensão de que as Sagradas Escrituras são um todo inseparável e coerente, ou seja, de que existe uma organicidade interna do cânon bíblico por meio da qual os livros que o compõem se entrelaçam naturalmente, demandando, da parte do intérprete, um olhar global que não enxergue rompimento, mas, ao

contrário, harmonia e ininterrupção entre os Testamentos. Como foi pontuado, outro elemento fundamental nessa discussão é o conceito de revelação progressiva, segundo o qual tanto os escritores bíblicos quanto a comunidade de fé em geral experimentaram, ao longo da história sagrada, um processo divino de ampliação e amadurecimento de sua compreensão acerca do conteúdo revelacional. Além disso, nesse primeiro capítulo, ponderou-se a possibilidade de um eventual uso retórico de palavras, expressões e fraseologia do AT no NT, o que não significaria necessariamente uma violação do contexto original do texto-fonte. Sobretudo, foi realçada a ideia de que, independentemente de como se explique o emprego do AT no NT, é necessário que se respeitem as prerrogativas dos escritores neotestamentários no que se refere à sua interpretação das Escrituras judaicas.

Em todo esse contexto, é importante ter em vista a consciência que os autores do NT tinham de que não estavam escrevendo no vazio, mas que sua atividade hagiográfica se fundamentava numa tradição escriturística herdada dos antigos profetas, bem como sua convicção de estarem sendo guiados pelo Espírito Santo. Soma-se a isso sua compreensão de que viviam na era messiânica, que, por sua vez, implicava também o início dos “últimos dias”.

Ainda no primeiro capítulo, procurou-se entender o porquê das diferenças textuais que geralmente existem entre os textos-fonte e suas citações no NT. A resposta inclui motivos que vão desde as diferentes traduções do texto do AT possivelmente utilizadas pelos escritores neotestamentários até pequenas modificações involuntárias, justificadas por citações feitas de memória. Na sequência, apresentaram-se três perspectivas relevantes sobre o reuso do texto bíblico dentro do cânon: a intertextualidade, a exegese intrabíblica e a alusão intrabíblica. No que se refere à primeira, observou-se que sua aplicação aos estudos bíblicos tem sido objeto de debate, sobretudo em razão de seus pressupostos teóricos, que, em algumas de suas formulações, tendem a enfatizar o papel do leitor acima da intenção autoral na construção do significado. Quanto à segunda abordagem, reconheceu-se que oferece contribuições importantes para a identificação das relações entre textos anteriores e posteriores no cânon; contudo, entendeu-se que ela traz em si a desvantagem de pressupor sempre um ato exegético consciente e intencional por parte do escritor bíblico mais recente em relação ao texto mais antigo, o que não se sustenta, uma vez que muitas das referências intrabíblicas parecem não ter nenhuma finalidade exegética, consistindo apenas em alusões ou ecos de textos com os quais

a mente do autor se encontrava impregnada. A terceira perspectiva, por sua vez, parece ser mais completa e adequada ao estudo das relações entre os Testamentos, já que, sem as mesmas pressuposições da exegese intrabíblica, ocupa-se simplesmente da apreciação dos vínculos textuais entre um texto mais recente e um mais antigo e considera desde as referências mais diretas e intencionais até aquelas mais indiretas e inconscientes.

Especificamente quanto ao uso do AT em 1 Pedro, o primeiro capítulo ressaltou a surpreendente densidade de referências veterotestamentárias presentes na referida carta apostólica, bem como o intrincado entrelaçamento de tais referências em seu discurso exortativo. Essa relação entre 1 Pedro e as Escrituras judaicas revela um profundo conhecimento do autor tanto no tocante à história quanto no que concerne às crenças, à teologia e às tradições de Israel, conforme expressas em seus livros sagrados. Temas, imagens e símbolos recorrentes nas três divisões da Bíblia hebraica (Lei, Profetas e Escritos) estão igualmente presentes em 1 Pedro, sendo contextualizados à realidade da igreja e revisitados à luz do evento Cristo.

Uma vez contextualizado o objeto e delineado o horizonte temático da pesquisa, no segundo capítulo, além das questões introdutórias relativas à epístola, foram analisadas também as principais alusões intrabíblicas encontradas na primeira seção de 1 Pedro (1:1–2:10). Considerou-se essa seção a mais importante não só por conter maior concentração de referências ao AT, mas também pelo fato de que, nesse corpo introdutório, o autor da carta recorre repetidas vezes às Escrituras judaicas para fundamentar, entre outros assuntos, a identidade de sua audiência como povo eleito, o Israel de Deus, assim como sua condição como forasteiros no mundo, herdeiros da salvação, templo e sacerdócio do Senhor, gente redimida, separada e santa e como filhos do Pai celestial, por cuja palavra foram regenerados. De modo especial, a missão da igreja, que, em essência, consiste em anunciar as maravilhas de Deus na redenção dos crentes, ganha preeminência nesse primeiro bloco.

O terceiro capítulo dá sequência à análise iniciada no segundo, enfocando a segunda e terceira seções da carta. A segunda seção (2:11–4:11) enfatiza a responsabilidade e conduta do povo de Deus. Após fazer uma exposição acerca da identidade da igreja e sua missão, assim como sobre a esperança de salvação dos crentes e o chamado de Deus à santidade e ao amor, neste corpo

intermediário, o autor se volta para os desdobramentos práticos do conteúdo anteriormente exposto. Em outras palavras, é por ter sido eleita como povo de Deus, separada para participar da pureza divina e anunciar as virtudes da graça salvadora, que a igreja necessita se portar de modo digno do evangelho de Cristo. Seu agir no mundo, mesmo em meio à oposição à sua fé e ao seu estilo de vida, deve resultar em honra para Deus e salvação dos que observam seu testemunho. Conquanto sofram de forma injusta a antipatia de uma sociedade profundamente pagã, os cristãos são estimulados a seguir os passos de seu Mestre, Jesus Cristo, que, assim como eles, sofreu sem merecer, mas foi por fim exaltado à glória do Céu e posto acima de todos os Seus inimigos.

Na terceira seção (4:12–5:14), o foco do autor é o sofrimento e a esperança do povo de Deus. No corpo conclusivo da epístola, o padecimento dos cristãos em meio a uma coletividade hostil à sua fé e ao seu modo piedoso de viver continua sendo um tema-chave. Nessa seção, contudo, o autor destaca a esperança que transcende a aflição e procura ajudar seus leitores-ouvintes a olhar para o futuro escatológico. O apóstolo incentiva a confiança na justiça de Deus e em Seu cuidado como Criador e supremo Pastor. Ele orienta as comunidades de fé e as adverte quanto às astúcias de seu inimigo espiritual. Por fim, comunica-lhes a segurança de que Deus as fortalecerá e aperfeiçoará, elevando-as acima de todo crisol. A seção conclui com as saudações finais e a bênção apostólica.

O exame realizado no segundo e no terceiro capítulos viabilizou a confirmação empírica do que foi indicado introdutoriamente no primeiro capítulo com respeito à alta concentração de referências veterotestamentárias em 1 Pedro, tanto implícitas quanto explícitas, referências essas que abastecem a carta com parte significativa de seu vocabulário, além de emoldurar seus conselhos e exortações e dar substância à sua teologia. A averiguação das principais alusões intrabíblicas feitas nesses dois capítulos permitiu ainda observar que, ao apelar tão frequentemente ao AT, o autor demonstra profunda familiaridade com as Escrituras judaicas, além de um conhecimento bastante abrangente do contexto das passagens às quais se reporta. Além disso, o modo como emprega essas passagens – com um admirável grau de correspondência entre a situação veterotestamentária e a experiência de seus leitores-ouvintes – mostra que, mesmo quando aplica de forma retórica a linguagem, as imagens e os conceitos dos textos-fonte, o apóstolo permanece satisfatoriamente fiel ao seu contexto original.

Diante dessas constatações, fica evidente a completa dependência de 1 Pedro para com o AT, de modo que tirar dessa carta as Escrituras de Israel equivaleria a esvaziá-la de sua mensagem. As influências do AT na composição de 1 Pedro são absolutamente determinantes tanto em termos textuais quanto conceituais.

Como última etapa do percurso trilhado nesta pesquisa, o quarto capítulo analisou as implicações teológicas do uso do AT em 1 Pedro. Procurou-se apurar de que forma e em que extensão as Escrituras veterotestamentárias influenciaram a teologia da epístola, entendendo os desdobramentos decorrentes do encontro entre o texto petrino e o corpo escriturístico judaico. A partir dessa avaliação, percebeu-se que as influências exercidas pelo AT sobre 1 Pedro englobam todos os aspectos de sua teologia e dão forma e contorno ao modo como as doutrinas bíblicas são apresentadas na carta.

O AT é empregado em 1 Pedro para descrever um Deus triúno pleno em atributos como santidade, fidelidade, bondade e justiça e profundamente envolvido com a salvação do ser humano, o qual, apesar de frágil e transitório, encontra em Deus e em Sua palavra regeneração e permanência. Por meio de imagens veterotestamentárias, a epístola desvela também os bastidores do conflito milenar entre o bem e o mal, cujas consequências se fazem sentir de maneira mais destacada na vida dos servos de Deus. O AT é igualmente empregado para falar do divino plano redentor, pois nos tipos e símbolos da dispensação judaica foram esboçadas as realidades da salvação ao longo da história sagrada. Pedro recorre às Escrituras para tratar também das próprias Escrituras como palavra de Deus, expressa especialmente nos oráculos proféticos, os quais encontram sua continuidade na revelação do evangelho. De igual maneira, 1 Pedro identifica no AT as raízes da igreja cristã, pois nas Escrituras de Israel esta encontra sua verdadeira identidade e missão. Nessa relação com o AT, ficam claras ao mesmo tempo as expectativas éticas de Deus para com Sua comunidade peregrina. Por fim, a esperança escatológica da igreja também se fundamenta nas Escrituras veterotestamentárias. Assim como o Israel do passado, os crentes devem estar preparados e aguardar com ansiedade seu êxodo final, o qual inclui o juízo dos ímpios e a vindicação definitiva do povo de Deus, sendo seguido, enfim, pela participação dos santos na glória e sua imperecível herança no Céu.

Para estudos futuros, recomenda-se uma averiguação mais ampla e exaustiva dos ecos do AT presentes em 1 Pedro, uma vez que esta obra se

concentrou nos principais. A ocorrência dessa categoria de alusão intrabíblica é mais sutil, e sua identificação é, por vezes, subjetiva, o que constitui um desafio adicional ao pesquisador. Entretanto, o aprofundamento nessa temática é promissor e traz a possibilidade de inúmeras conexões com as Escrituras judaicas, bem como uma interpretação mais acurada de 1 Pedro à luz de seu contexto canônico. Contudo, faz-se a ressalva de que um estudo dessa natureza deve ser conduzido com cautela, a fim de que não se enxergue no texto bíblico mais do que ele realmente e possivelmente contenha.

Finalmente, é possível dizer que 1 Pedro alcança de forma plena seu propósito como “epístola da esperança”, que se utiliza dos antigos oráculos de Deus para animar, consolar e instruir Seu povo peregrino, lembrando-o de que seu lar não é aqui, “em Babilônia”, mas na Canaã celestial, para onde rumam todos os fiéis que, esperançosos, perseveram em sua fé em Cristo até o fim.

BIBLIOGRAFIA

ABSON, J. As cartas de Pedro. *In*: MCKNIGHT, S.; GUPTA, N. K. (org.). **Estudos do Novo Testamento**: um guia das discussões contemporâneas sobre o Novo Testamento. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024. pp. 463–480.

ACHTEMEIER, P. J. 1 Peter 4:1–8. **Interpretation**, v. 65, n. 1, pp. 76–78, 2011.

ACHTEMEIER, P. J. 1 Peter. *In*: MAYS, J. L. (ed.). **Harper's Bible Commentary**. San Francisco: Harper and Row, 1988. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

ACHTEMEIER, P. J. **1 Peter**: A Commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

AGUIAR, A. T. Exegese bíblica e intertextualidade: a importância do Antigo Testamento à compreensão do Novo Testamento. **Hermenêutica**, v. 13, n. 1, pp. 7–9, 2013.

AICHELE, G.; PHILLIPS, G. A. Exegesis, eisegesis, intergenesis. *In*: AICHELE, G.; PHILLIPS, G. (ed.). **Intertextuality and the Bible**. Semeia 69/70. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995. pp. 7–18.

ALAND, K. *et al.* (ed.). **Novum Testamentum Graece – Nestle-Aland**: The Scholarly Edition of the Greek New Testament. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ALAND, K. *et al.* (ed.). **The Greek New Testament**: The Standard Edition for Translators and Students. 5. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

ALLEN, D. M. Introduction: The Study of the Use of the Old Testament in the New. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 38, n. 1, pp. 3–16, 2015.

ALOMÍA, M.; PFANDL, G.; RODRÍGUEZ, A. M. Daniel. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; COSAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020. pp. 1019–1061.

ALTER, R. **The Art of Biblical Narrative**. Revised and Updated. New York: Basic Books, 2011. E-book Kindle. Não paginado.

ANDRADE, C. C. **Diccionario teológico**. Edición revisada y ampliada con un suplemento biográfico de los grandes teólogos y pensadores. Miami: Patmos, 2002.

ANDREASEN, N. E. Morte: origem, natureza e erradicação. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 353–389.

ANSTEY, B. **The First Epistle of Peter**: New Christian Blessings, Relationships, and Trials in the Path of Faith. Hamer Bay, ON: Christian Truth Publishing, 2019. E-book Kindle. Não paginado.

ARAUJO, G. L. A presença da festa de Sucot na literatura joanina e na liturgia cristã. **Atualidade Teológica**, v. 3, pp. 516–531, 2014.

ARAUJO, G. L. Os ministérios na Bíblia. **Revista de Cultura Teológica**, v. 16, pp. 29–45, 2008.

ARICHEA, D. C.; NIDA, E. A. **A Handbook on the First Letter from Peter**. New York: United Bible Societies, 1980.

ARNOLD, B. T.; WILLIAMSON, H. G. M. (ed.). **Dictionary of the Old Testament**: Historical Books. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.

ASURMENDI, J. M. **La guerra siro-efraimita: historia y profetas**. Valencia: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica; Jerusalén: Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén, 1982.

ATKINS, J. D. New Testament Use of the Old Testament, Methods. *In*: BARRY, J. D.; BROWN, D. R.; HEISER, M.; MANGUM, D.; WENTZ, L.; WHITEHEAD, M. (ed.). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham: Lexham Press, 2016. Logos Bible Software. Não paginado.

ATKINSON, J. Genre-Sensitive Biblical Interpretation in 1 Peter. **Themelios**, v. 46, n. 3, pp. 608–619, 2021.

BAILEY, M.; CONSTABLE, T. **Nelson's New Testament Survey: Discover the Background, Theology and Meaning of Every Book in the New Testament**. SWINDOLL, C. R.; ZUCK, R. B. (ed.). Nashville: Word, 1999.

BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BALCH, David L. Household Codes. *In*: FREEDMAN, D. N. (ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 3, pp. 318–320.

BALL, C. S. First and Second Peter. *In*: CARTER, C. W. (ed.). **The Wesleyan Bible Commentary: Hebrews-Revelation**. Grand Rapids: Eerdmans, 1966. pp. 241–308.

BARBARICK, C. A. “You Shall Be Holy, for I Am Holy”: Theosis in 1 Peter. **Journal of Theological Interpretation**, v. 9, n. 2, pp. 287–297, 2015.

BARBIERI, L. **First and Second Peter**. Chicago: Moody Publishers, 2003. (Everyman's Bible Commentary).

BARCLAY, W. **Comentario al Nuevo Testamento**. Viladecavalls, Barcelona: Editorial CLIE, 2006.

BARKER, K. L.; KOHLENBERGER III, J. R. **The Expositor's Bible Commentary – Abridged Edition: Old Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

BARTH, G. **A primeira epístola de Pedro**. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1987. (Comentários Bíblicos).

BARTHES, R. **Le bruissement de la langue**. Paris: Seuil, 1984.

BARTON, B. B.; FACKLER, M.; TAYLOR, L. K.; VEERMAN, D. **1 Peter, 2 Peter and Jude**. Wheaton: Tyndale House, 1995. (Life Application Bible Commentary).

BATES, M. W. O Antigo Testamento no Novo Testamento. *In*: MCKNIGHT, S.; GUPTA, N. K. (org.). **Estudos do Novo Testamento: um guia das discussões contemporâneas sobre o Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2024. pp. 107–127.

BEALE, G. K. Finding Christ in the Old Testament. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 63, n. 1, pp. 25–50, 2020.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K. **Teologia bíblica do Novo Testamento: a continuidade teológica do Antigo Testamento no Novo**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

BEALE, G. K. The Cognitive Peripheral Vision of Biblical Authors. **Westminster Theological Journal**, v. 76, n. 2, pp. 263–293, 2014.

BEALE, G. K. The Use of Hosea 11.1 in Matthew 2.15. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 55, n. 4, pp. 697–715, 2012.

BEARE, F. W. **The First Epistle of Peter: The Greek Text with Introduction and Notes**. 2. ed. rev. Oxford: Blackwell, 1958.

BEMMELEN, P. M. Revelação e inspiração. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 26–66.

BERDER, M. **La pierre rejetée par les bâtisseurs**: psaume 118,22–23 et son emploi dans les traditions juives et dans le Nouveau Testament. Paris: Librairie Lecoffre, 1996. (Études Bibliques).

BERKHOF, L. **Princípios de interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1988.

BERLIN, A. Interpreting Torah Traditions in Psalm 105. *In*: DOHRMANN, N. B.; STERN, D. (ed.). **Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. pp. 20–36.

BEST, E. **1 Peter**. London: Oliphants, 1971. (The New Century Bible Commentary).

BEZERRA, C. A.; NACHABE, R. O. O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: um estudo das citações de Habacuque 2:4. **Revista Batista Pioneira**, v. 8, n. 1, pp. 83–111, 2019.

BIGG, C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude**. Edinburgh: T&T Clark International, 1901.

BLACK, A. The Book of 1 Peter. *In*: BLACK, A.; BLACK, M. C. **1 and 2 Peter**. Joplin: College Press, 1998. Logos Bible Software. Não paginado. (The College Press NIV Commentary).

BLAZEN, I. T. Salvação. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 305–352.

BLAZEN, I. T. Suffering and Cessation from Sin According to 1 Peter 4:1. **Andrews University Seminary Studies**, v. 21, n. 1, pp. 27–50, 1983.

BLUM, E. A. 1 Peter. *In*: GAEBELEIN, F. E. (ed.). **The Expositor's Bible Commentary**. Grand Rapids: Zondervan, 1981. v. 12, pp. 209–254.

BOCK, D. L. Single Meaning, Multiple Contexts and Referents: The New Testament's Legitimate, Accurate, and Multifaceted Use of the Old. *In*: BERDING, K.; LUNDE, J. (ed.). **Three Views on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2008. pp. 105–164.

BORING, M. E. **1 Peter**. Nashville: Abingdon Press, 1999. (Abingdon New Testament Commentaries).

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura e teologia. Volume 2: cartas católicas, sinóticos e escritos joaninos. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2015.

BORNEMANN, W. Der Erste Petrusbrief: eine taufrede des Silvanus? **Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums**, v. 19, pp. 143–165, 1919/1920.

BOTNER, M. The Essence of a Spiritual House: Misunderstanding Metaphor and the Question of Supersessionism in 1 Peter. **Journal of Biblical Literature**, v. 139, n. 2, pp. 409–425, 2020.

BOTT, N. T. Sarah as the 'weaker vessel': Genesis 18 and 20 in 1 Peter's Instructions to Husbands in 1 Pet 3:7. **Trinity Journal**, v. 36, n. 2, pp. 243–259, 2015.

BRANNAN, R.; JACKSON, J. G. **New Testament Use of the Old Testament**. Recurso interativo. Logos Bible Software. Bellingham: Faithlife, 2015.

BROWN, J. Introduction. *In*: EXELL, J. S. (ed.). **Pastoral Commentary on 1 Peter**. [S. l.]: Primedia eLaunch, 2013. Não paginado. (The Biblical Illustrator).

BROWN, J. K. Silent Wives, Verbal Believers: Ethical and Hermeneutical Considerations in 1 Peter 3:1–6 and Its Context. **Word and World**, v. 24, n. 4, pp. 395–403, 2004.

BROWN, R. E. **The Sensus Plenior of Sacred Scripture**. Eugene: Wipf and Stock, 2008.

BROX, N. **La primera carta de Pedro**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994. (Biblioteca de Estudios Bíblicos).

BRUNT, J. C. Ressurreição e glorificação. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 390–420.

BUNYAN, J. **O peregrino**. São Paulo: Mundo Cristão, 2013. E-book Kindle. Não paginado.

BUTLER, J. G. **1 and 2 Peter**. Clinton: LBC Publications, 2010. (Analytical Bible Expositor).

CAFFIN, B. C. **1 Peter**. SPENCE, H. D. M.; EXELL, J. S. (ed.). Bellingham: Logos Research Systems, 2004. (The Pulpit Commentary).

CAIRUS, A. E. A doutrina do homem. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 231–261.

CANALE, F. L. Doutrina de Deus. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 120–179.

CARRO, D.; POE, J. T.; ZORZOLI, R. O. (ed.). **Salmos**. El Paso: Editorial Mundo Hispano, 1997. (Comentario Bíblico Mundo Hispano).

CARSON, D. A. 1 Pedro. *In*: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (ed.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014. pp. 1243–1280.

CARSON, D. A.; MOO, D. J. **An Introduction to the New Testament**. 2. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2005.

CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASE, D. A.; HOLDREN, D. W. **1–2 Peter, 1–3 John, Jude: A Commentary for Bible Students**. Indianapolis: Wesleyan Publishing House, 2006.

CASTELLI, E. A.; MOORE, S. D.; PHILLIPS, G. A.; SCHWARTZ, R. M. (ed.). **The Postmodern Bible: The Bible and Culture Collective**. New Haven: Yale University Press, 1995.

CAULLEY, T. S. The *Chrestos/Christos* pun (1 Pet 2:3) in P72 and P125. **Novum Testamentum**, v. 53, n. 4, pp. 376–387, 2011.

CHAMBERLAIN, G. A. **The Greek of the Septuagint: A Supplemental Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2011.

CHAN, A. K. **Melchizedek Passages in the Bible**. Berlin: De Gruyter Open, 2016.

CHARLES, J. D. 1 Peter. *In*: LONGMAN III, T.; GARLAND, D. E. (ed.). **The Expositor's Bible Commentary**. Ed. rev. Grand Rapids: Zondervan, 2006. v. 13, pp. 275–356.

CHESTER, A.; MARTIN, R. P. **The Theology of the Letters of James, Peter, and Jude**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.

CHILDS, B. S. **Biblical Theology in Crisis**. Philadelphia: Westminster Press, 1970.

CHILDS, B. S. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

CHRISTENSEN, S. M. Reborn Participants in Christ: Recovering the Importance of Union with Christ in 1 Peter. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 61, n. 2, pp. 339–354, 2018.

CHRISTENSEN, S. M. Solidarity in Suffering and Glory: The Unifying Role of Psalm 34 in 1 Peter 3:10–12. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 58, n. 2, pp. 335–352, 2015.

CLOWNEY, E. P. **The Message of 1 Peter**: The Way of the Cross. Downers Grove: InterVarsity Press, 1988. (The Bible Speaks Today).

CORREA, S. T. Intertextualidad y exégesis intra-bíblica: ¿dos lados de la misma moneda? **DavarLogos**, v. 5, n. 1, pp. 1–13, 2006.

CORTEZ, F. H. 1 Peter and Postmodern Criticism. *In*: MASON, E. F.; MARTIN, T. W. (ed.). **Reading 1–2 Peter and Jude**: A Resource for Students. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. pp. 151–166.

COURSON, J. **Jon Courson's Application Commentary**: New Testament. Nashville: Thomas Nelson, 2003.

CRADDOCK, F. B. **First and Second Peter and Jude**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995. (Westminster Bible Companion).

CRANDALL, G. A. **The People of God as Exiles: The Story of Exile and Restoration in First Peter**. 2017. Tese (Doutorado em Ministério) – University of Dubuque Theological Seminary, Huron, 2017.

CULLMANN, O. **A formação do Novo Testamento**. 12. ed. rev. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

DARBY, J. N. **Synopsis of the Books of the Bible**: Colossians to Revelation. Bellingham: Logos Research Systems, 2008.

DAVIDS, P. H. 1 Peter. *In*: ARNOLD, C. E. (ed.). **Zondervan Illustrated Bible Backgrounds Commentary**: Hebrews to Revelation. Grand Rapids: Zondervan, 2002. pp. 121–150.

DAVIDS, P. H. **The First Epistle of Peter**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. (The New International Commentary on the New Testament).

DAVIDSON, R. M. In Confirmation of the Sanctuary Message. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 2, n. 1, pp. 93–114, 1991.

DAVIDSON, R. M. Inner-Biblical Hermeneutics: The Use of Scripture by Bible Writers. *In*: HASEL, F. M. (ed.). **Biblical Hermeneutics**: An Adventist Approach. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2021. pp. 235–264.

DAVIDSON, R. M. Interpretação Bíblica. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 67–119.

DAVIDSON, R. M. New Testament Use of the Old Testament. **Journal of the Adventist Theological Society**, v. 5, n. 1, pp. 14–39, 1994.

DAVIDSON, R. M. **Typological Structures in the Old and New Testaments**. 1981. Tese (Doutorado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, 1981.

DAVIES, J. A. **A Royal Priesthood**: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6. New York: T&T Clark International, 2004.

DEDEREN, R. A igreja. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011a. pp. 598–645.

DEDEREN, R. Cristo: pessoa e obra. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011b. pp. 180–230.

DERICKSON, G. The First Epistle of Peter. *In*: WILKIN, R. N. (ed.). **The Grace New Testament Commentary**. Denton: Grace Evangelical Society, 2010. pp. 1143–1169.

DETERDING, P. E. Exodus Motifs in First Peter. **Concordia Journal**, v. 7, n. 2, pp. 58–65, 1981.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT. **Einführungen und Erklärungen aus der Stuttgarter Erklärungsbibel**. Neuausgabe mit Apokryphen. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

DEVRIES, C. E. Type, Typology. *In*: ELWELL, W. A. (ed.). **Baker Encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids: Baker Book House, 1988. pp. 2109–2110.

DIOP, G. Interpretação interbíblica: lendo as Escrituras intertextualmente. *In*: REID, G. W. (ed.). **Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. 2. ed. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2018. pp. 189–209.

DOCHERTY, S. “Do You Understand What You Are Reading?” (Acts 8.30): Current Trends and Future Perspectives in the Study of the Use of the Old Testament in the New. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 38, n. 1, pp. 112–125, 2015.

DODD, C. H. **According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology**. London: Nisbet, 1952.

DONELSON, L. R. **I and II Peter and Jude: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.

DOUKHAN, J. B. **Genesis**. Nampa: Pacific Press, 2016. (Seventh-day Adventist International Commentary).

DOUKHAN, J. B. **Mystery of Israel**. Hagerstown: Review and Herald, 2004.

DRAISMA, S. (ed.). **Intertextuality in Biblical Writings**: Essays in Honour of Bas van Iersel. Kampen, Netherlands: Kok, 1989.

DRIVER, D. R. **Brevard Childs, Biblical Theologian**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

DU TOIT, S. Practicing Idolatry in 1 Peter. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 43, n. 3, pp. 411–430, 2021.

DUBIS, M. **1 Peter**: A Handbook on the Greek Text. Waco: Baylor University Press, 2010.

EDWARDS, D. R. **1 Peter**. Grand Rapids: Zondervan, 2017. (The Story of God Bible Commentary).

EGAN, P. T. **Ecclesiology and the Scriptural Narrative of 1 Peter**. Eugene: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle. Não paginado.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W.; RÜGER, H. P.; SCHENKER, A.; WEIL, G. E. (ed.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Revisão de Hans Peter Rüger. 5. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLIOTT, J. H. **1 Peter**: A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University Press, 2008. (The Anchor Yale Bible).

ELLIOTT, J. H. I Peter. In: MARTIN, R.; ELLIOTT, J. H. **James, I–II Peter, Jude**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1982. pp. 55–116. (Augsburg Commentary on the New Testament).

ELLIOTT, J. H. The Rehabilitation of an Exegetical Step-child: 1 Peter in Recent Research. **Journal of Biblical Literature**, v. 95, n. 2, pp. 243–254, 1976.

ELLIOTT, J. H. **Um lar para quem não tem casa**: interpretação sociológica da primeira carta de Pedro. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

ELLIS, E. E. How the New Testament Uses the Old. *In*: MARSHALL, I. H. (ed.). **New Testament Interpretation**. Exeter: Paternoster Press, 1979. pp. 199–219.

ENNS, P. Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving Beyond a Modernist Impasse. **Westminster Theological Journal**, v. 65, n. 2, pp. 263–287, 2003.

ERICKSON, M. J. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

ESLINGER, L. M. Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion: the Question of Category. **Vetus Testamentum**, v. 42, n. 1, pp. 47–58, 1992.

EVE, E. 1 Peter. *In*: BARTON, J.; MUDDIMAN, J. (ed.). **Oxford Bible Commentary**. New York: Oxford University Press, 2001.

FANNING, B. M. Teologia de Pedro e Judas. *In*: ZUCK, R. B. (ed.). **Teologia do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2008. pp. 483–522.

FEE, G. D.; STUART, D. **Entendes o que lês?** São Paulo: Vida Nova, 2011.

FEE, G. D.; STUART, D. **How to Read the Bible Book by Book**: A Guided Tour. Grand Rapids: Zondervan, 2002.

FELDMEIER, R. **A primeira carta de Pedro**: um comentário exegético-teológico. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

FISHBANE, M. **Biblical Interpretation in Ancient Israel**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

FISHBANE, M. Revelation and Tradition: Aspects of Inner-Biblical Exegesis. **Journal of Biblical Literature**, v. 99, n. 3, pp. 343–361, 1980.

FITZGERALD, J. T. Haustafeln. In: FREEDMAN, D. N. (ed.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 3, pp. 80–81.

FITZMYER, J. A. **A Bíblia na igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

FITZMYER, J. A. The First Epistle of Peter. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (ed.). **The Jerome Biblical Commentary**. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968. v. 2, pp. 362–368.

FLEMING, D. C. **Concise Bible Commentary**. Chattanooga: AMG Publishers, 1994.

FLEMMING, D. “Won Over Without a Word”: Holiness and the Church’s Missional Identity in 1 Peter. **Wesleyan Theological Journal**, v. 49, n. 1, pp. 50–66, 2014.

FORBES, G. W. **1 Peter**. Nashville: B&H Publishing Group, 2014. E-book Kindle. Não paginado. (Exegetical Guide to the Greek New Testament).

FOWLER, J. M. Pecado. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 262–304.

FRANZMANN, M. H. First Peter. In: ROEHRS, W. H.; FRANZMANN, M. H. (ed.). **Concordia Self-Study Commentary: An Authoritative In-Home Resource for Students of the Bible**. St. Louis: Concordia Publishing House, 1979. v. 2, pp. 258–266.

FREEMAN, J. M. **The New Manners and Customs of the Bible**. Gainesville: Bridge-Logos Publishers, 1998.

FREITAS, A. C. R. O desenvolvimento do conceito de intertextualidade. **Ica-rahya**, n. 6, pp. 27–42, 2011.

FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. F. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Grand Rapids: Baker Books, 2000. (Baker's Greek New Testament Library).

FRONMÜLLER, G. F. C. **The Epistles General of Peter: An Exegetical and Doctrinal Commentary**. LANGE, J. P.; SCHAFF, P. (ed.). Bellingham: Logos Research Systems, 2008. Biblioteca Digital Libronix. (Lange's Commentary on the Holy Scriptures).

FRUCHTENBAUM, A. G. **Israelology: The Missing Link in Systematic Theology**. Ed. rev. Tustin: Ariel Ministries, 1994.

FRUCHTENBAUM, A. G. **The Messianic Jewish Epistles: Hebrews, James, First Peter, Second Peter, Jude**. Tustin: Ariel Ministries, 2005.

GIBSON, J. **Covenant Continuity and Fidelity: A Study of Inner-Biblical Allusion and Exegesis in Malachi**. London: T&T Clark, 2016.

GIERTZ, B. **Förklaringar till Nya Testamentet**. Dala-Järna, Sverige: SN Ljud and Data, 1999. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

GILLIS, C. **El Antiguo Testamento: un comentario sobre su historia y literatura**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1991a. v. 3.

GILLIS, C. **El Antiguo Testamento: un comentario sobre su historia y literatura**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1991b. v. 5.

GINGRICH, R. E. **The Book of 1 Peter**. Memphis: Riverside Printing, 1997.

GLENNY, W. E. **The Hermeneutics of the Use of the Old Testament in 1 Peter**. 1987. Tese (Doutorado em Teologia) – Dallas Theological Seminary, Dallas, 1987.

GLOER, H. Old Testament Quotations in the New Testament. *In*: BRAND, C.; DRAPER, C.; ENGLAND, A. (ed.). **Holman Illustrated Bible Dictionary**. Nashville: Holman Bible Publishers, 2003. pp. 1216–1218.

GNILKA, J. **Pedro e Roma**: a figura de Pedro nos dois primeiros séculos. São Paulo: Paulinas, 2006.

GNILKA, J. **Teologia del Nuovo Testamento**. Brescia: Editrice Queriniana, 1992.

GONZÁLEZ, E. Hermenéutica y teología en la interpretación paulina del AT: un *status quaestionis*. **Scripta Theologica**, v. 48, n. 2, pp. 405–428, 2016.

GOPPELT, L. **A Commentary on I Peter**. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

GOPPELT, L. A responsabilidade do cristão na sociedade, segundo I Pedro. **Estudos Teológicos**, v. 10, n. 2, pp. 57–71, 1970.

GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2002.

GOPPELT, L. **Tipologia**: a interpretação do Antigo Testamento no Novo Testamento. São Paulo: Fonte Editorial, 2021.

GRAF, R. El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo: diagnóstico y prescripción sobre el debate actual. **Theologika**, v. 25, n. 1, pp. 24–47, 2010.

GRÉAUX, E. J. The Lord Delivers Us: An Examination of the Function of Psalm 34 in 1 Peter. **Review and Expositor**, v. 106, n. 4, pp. 603–613, 2009.

GREEN, G. L. The Use of the Old Testament for Christian Ethics in 1 Peter. **Tyndale Bulletin**, v. 41, n. 2, pp. 276–289, 1990.

GREEN, J. B. **1 Peter**. Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2007. (The Two Horizons New Testament Commentary).

GRENZ, S. J. **Pós-modernismo**: um guia para entender a filosofia do nosso tempo. São Paulo: Vida Nova, 2008.

GROENEWALD, E. P. **Die briewe van Petrus, Die brief van Judas**. Kaapstad: N. G. Kerk-Uitgewers, 1977. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

GROHMANN, M.; KIM, H. C. P. Introduction. In: GROHMANN, M.; KIM, H. C. P. (ed.). **Second Wave Intertextuality and the Hebrew Bible**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2019. pp. 1–20.

GRUDEM, W. A. **Comentário bíblico de 1Pedro**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GULLEY, N. R. **Systematic Theology**: Creation, Christ, Salvation. Berrien Springs: Andrews University Press, 2012.

GULLEY, N. R. **Systematic Theology**: God as Trinity. Berrien Springs: Andrews University Press, 2011.

GULLEY, N. R. **Systematic Theology**: Prolegomena. Berrien Springs: Andrews University Press, 2003.

GULLEY, N. R. **Systematic Theology**: The Church and the Last Things. Berrien Springs: Andrews University Press, 2016.

GUPTA, N. K. A Spiritual House of Royal Priests, Chosen and Honored: The Presence and Function of Cultic Imagery in 1 Peter. **Perspectives in Religious Studies**, v. 36, n. 1, pp. 61–76, 2009.

GUTHRIE, D. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HAGNER, D. A. **The New Testament: A Historical and Theological Introduction**. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

HALVERSON, T. Reading 1 Peter Intertextually with Select Passages from the Old Testament. **Interpreter**, v. 20, pp. 151–176, 2016.

HARMAN, A. M. **Psalms: A Mentor Commentary**. Volumes 1–2. Ross-shire: Mentor, 2011. (Mentor Commentaries).

HARRISON, E. F. **Introducción al Nuevo Testamento**. Grand Rapids: Libros Desafío, 1980.

HASEL, F. M. Recent Trends in Methods of Biblical Interpretation. In: HASEL, F. M. (ed.). **Biblical Hermeneutics: An Adventist Approach**. Silver Spring: Biblical Research Institute, 2021. pp. 405–461.

HASEL, G. F. Israel na profecia bíblica. **Parousia**, v. 6, n. 1, pp. 7–28, 2007.

HASEL, G. F. Julgamento divino. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 904–948.

HASEL, G. F. **Teologia do Antigo e Novo Testamento: questões básicas no debate atual**. ed. rev. e ampl. São Paulo: Academia Cristã, 2012.

HASEL, M. G. Exodus. In: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; COSAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020. pp. 196–236.

HAYS, R. B. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven: Yale University, 1989.

HENRY, M. **Comentario bíblico Matthew Henry**: obra completa sin abreviar. Traducido y adaptado al castellano por Francisco Lacueva. Terrassa, Barcelona: Editorial CLIE, 1999.

HILLYER, N. **1 and 2 Peter, Jude**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1992. (New International Biblical Commentary).

HILLYER, N. First Peter and the Feast of Tabernacles. **Tyndale Bulletin**, v. 21, pp. 39–70, 1970.

HIMES, P. A. Why Did Peter Change the Septuagint? A Reexamination of the Significance of the Use of $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ in 1 Peter 2:6. **Bulletin for Biblical Research**, v. 26, n. 2, pp. 227–244, 2016.

HOLBROOK, F. B. O grande conflito. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 1070–1113.

HOLLANDER, J. **The Figure of Echo**. Berkeley: University of California Press, 1981.

HOLMER, U. **Primeira carta de Pedro**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2008. (Comentário Esperança).

HORRELL, D. G. Religion, Ethnicity, and Way of Life: Exploring Categories of Identity. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 83, n. 1, pp. 38–55, 2021.

HORRELL, D. G.; ARNOLD, B.; WILLIAMS, T. B. Visuality, Vivid Description, and the Message of 1 Peter: The Significance of the Roaring Lion (1 Peter 5:8). **Journal of Biblical Literature**, v. 132, n. 3, pp. 697–716, 2013.

HORTON, S. M. **1 e 2 Pedro: a razão da nossa esperança**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1995.

HUBBARD, R. L. Reading through the Rearview Mirror: Inner-Biblical Exegesis and the New Testament. *In*: EKLUND, R. A.; PHELAN, J. E. (ed.). **Doing Theology for the Church: Essays in Honor of Klyne Snodgrass**. Chicago: Covenant Publications, 2014. pp. 125–139.

HUGHES, R. B.; LANEY, J. C. **Tyndale Concise Bible Commentary**. Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001.

HUTHER, J. E. **Critical and Exegetical Handbook to the General Epistles of Peter and Jude**. Edinburgh: T&T Clark, 1893.

INSTONE-BREWER, D. **Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

IRONSIDE, H. A. **Expository Notes on the Epistles of Peter**. Neptune: Loizeaux Brothers, 1947.

JACOBINI, H. E. C. Identidade e Missão em 1 Pedro 2:9–10. **Revista Contemporânea**, n. 23, pp. 77–97, 2020.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Comentario exegético y explicativo de la Biblia – Tomo 1: El Antiguo Testamento**. 20. ed. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2003.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Comentario exegético y explicativo de la Biblia – Tomo 2: El Nuevo Testamento**. 17. ed. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 2002.

JASTROW JUNIOR, M.; MARGOLIS, M. L. Atonement, Day of. *In*: SINGER, I. (ed.). **Jewish Encyclopedia**. Nova York: Funk and Wagnalls, 1902. v. 2, pp. 284–289.

JESKE, M. A. **James, Peter, John and Jude**. Milwaukee: Northwestern Publishing House, 2002. (The People's Bible).

JOBES, K. H. “O Taste and See”: Septuagint Psalm 33 in 1 Peter. **Stone-Campbell Journal**, v. 18, n. 2, pp. 241–251, 2015.

JOBES, K. H. **1 Pedro**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.

JOHNSON, D. E. Fire in God’s House: Imagery from Malachi 3 in Peter’s Theology of Suffering (1 Pe 4:12–19). **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 29, n. 3, pp. 285–294, 1986.

JOHNSSON, W. G. Apocalíptica bíblica. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 870–903.

JOHNSTON, R. M. **Peter and Jude**. Nampa: Pacific Press, 1995. (The Abundant Life Bible Amplifier).

KAISER JR., W. C. **The Uses of the Old Testament in the New**. Chicago: Moody Press, 1985.

KAISER JR., W. C. Uma breve história da interpretação. *In*: KAISER JR., W. C.; SILVA, M. **Introdução à hermenêutica bíblica**: como ouvir a palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. pp. 203–219.

KEATING, D. A. **First and Second Peter, Jude**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011. (Catholic Commentary on Sacred Scripture).

KEEFER, A. The Meaning and Place of Old Testament Context in OT/NT Methodology. *In*: ALLEN, D.; SMITH, S. (ed.). **Methodology in the Use of the Old Testament in the New**: Context and Criteria. London: T&T Clark, 2019. pp. 73–85. (Library of New Testament Studies).

KEENER, C. S. **1 Peter**: A Commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2021. E-book Kindle. Não paginado.

KEENER, C. S. **Comentário histórico-cultural da Bíblia: Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KELLY, J. N. D. **A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude**. London: Adam and Charles Black, 1969. (Black's New Testament Commentaries).

KENT, H. A.; DILLING, D. R. **The First Epistle of Peter: A Translation and Exegetical Study**. Lafayette: Kensington Theological Academy, 2014.

KIDNER, D. Isaías. *In*: CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (ed.). **Nuevo comentario bíblico Siglo Veintiuno**. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1999. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

KILEY, M. Like Sara: The Tale of Terror Behind 1 Peter 3:6. **Journal of Biblical Literature**, v. 106, n. 4, pp. 689–692, 1987.

KIM, D. **Biblical Interpretation in the Book of Daniel: Literary Allusions in Daniel to Genesis and Ezekiel**. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Rice University, Houston, 2013.

KIM, D. Intertextuality and New Testament Studies. **Currents in Biblical Research**, v. 20, n. 3, pp. 238–260, 2022.

KIŠ, M. M. Estilo de vida e conduta cristã. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 748–802.

KISTEMAKER, S. J. **Epístolas de Pedro e Judas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006. (Comentário do Novo Testamento).

KLEIN, W. W.; HUBBARD, R. L.; BLOMBERG, C. L. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

KLINGBEIL, M. G. Psalms. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; CO-SAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament)**: Light, Depth, Truth. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020. pp. 658–759.

KNIGHT, D. A. **Rediscovering the Traditions of Israel**. Missoula: Society of Biblical Literature, 1973. (Dissertation Series, v. 9).

KOCH, I. G. V.; BENTES, A. C.; CAVALCANTE, M. M. **Intertextualidade**: diálogos possíveis. São Paulo: Cortez, 2012.

KOEHLER, L.; BAUMGARTNER, W.; STAMM, J. J. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**: Volumes 1–4 Combined in One Electronic Edition. Leiden: Brill, 2000. CD-ROM.

KOHLER, K.; BLAU, L. Shekinah. *In*: SINGER, I. (ed.). **Jewish Encyclopedia**. Nova York: Funk and Wagnalls, 1905. v. 11, pp. 258–260.

KOLADE, I. A. “The Weaker Vessel” (1 Peter 3:7): A Linguistic and Contextual Analysis of ἀσθενεστέρῳ σκεύει. **Presbyterion**, v. 47, n. 1, pp. 121–126, 2021.

KONINGS, J.; KRULL, W.; MAREANO, M. **Tiago, Pedro, João e Judas**: cartas às comunidades. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

KÖSTENBERGER, A. J. New Testament Use of the Old Testament, Survey. *In*: BARRY, J. D.; BROWN, D. R.; HEISER, M.; MANGUM, D.; WENTZ, L.; WHITEHEAD, M. (ed.). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham: Lexham Press, 2016. Não paginado.

KÖSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. **Introdução ao Novo Testamento**: a manjedoura, a cruz e a coroa. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KÖSTENBERGER, A. J.; PATTERSON, R. D. **Convite à interpretação bíblica**: a tríade hermenêutica – história, literatura e teologia. São Paulo: Vida Nova, 2015.

KRAFTCHICK, S. J. Reborn to a Living Hope: A Christology of 1 Peter. *In*: MASON, E. F.; MARTIN, T. W. (ed.). **Reading 1–2 Peter and Jude: A Resource for Students**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. pp. 83–98.

KRASOVEC, J. **Reward, Punishment and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views**. Leiden: Brill, 1999. (Supplements to Vetus Testamentum).

KRENTZ, E. Creating a Past: 1 Peter and Christian Identity. **Biblical Research**, v. 53, pp. 41–57, 2008.

KRISTEVA, J. **Introdução à semanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

KRISTEVA, J. **Séméiotikè: recherches pour une sémanalyse**. Paris: Seuil, 1969.

LADD, G. E. **Apocalypse: introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Série Cultura Bíblica).

LADD, G. E. **Teologia do Novo Testamento**. Ed. rev. São Paulo: Hagnos, 2003.

LANE, W. L. Reflexões sobre a cidade a partir de 1 Pedro. **Via Teológica**, v. 19, n. 37, pp. 109–122, 2018.

LANGFORD, J. **Defending Hope: Semiotics and Intertextuality in 1 Peter**. Eugene: Wipf and Stock, 2013.

LARONDELLE, H. K. **The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation**. Berrien Springs: Andrews University Press, 1983.

LEA, T. D. 1 Peter. *In*: DOCKERY, D. S. (ed.). **Holman Concise Bible Commentary**. Nashville: Broadman and Holman Publishers, 1998. pp. 633–639.

LEANNEY, A. R. C. **The Letters of Peter and Jude**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1967. (The Cambridge Bible Commentary on the New English Bible).

LEHMANN, R. P. A segunda vinda de Jesus. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 988–1023.

LEITE, P. A. B.; DE SOUZA, E. B. Intertextualidade bíblica em perspectiva: implicações e diretrizes de abordagem. **Kerygma**, v. 18, n. 1, pp. 1–20, 2023.

LEITE, P. A. B.; DE SOUZA, E. B. **Intertextualidade bíblica em perspectiva**: implicações e diretrizes de abordagem. 2016. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia, Engenheiro Coelho, São Paulo, 2016.

LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1966.

LIEU, J. M. “Grace to You and Peace”: The Apostolic Greeting. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 68, n. 1, pp. 161–178, 1985.

LOCKETT, D. The Use of Leviticus 19 in James and 1 Peter: A Neglected Parallel. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 82, n. 3, pp. 456–472, 2020.

LONGENECKER, R. N. **Biblical Exegesis in the Apostolic Period**. Grand Rapids; Vancouver: Eerdmans; Regent College, 1999.

LOPES, A. N. **1 Pedro**. São Paulo: Cultura Cristã, 2019. (Interpretando o Novo Testamento).

LOPES, H. D. **Comentário expositivo do Novo Testamento**: epístolas gerais e Apocalipse. São Paulo: Hagnos, 2019.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. (ed.). **Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, J. **Manual bíblico MacArthur**: uma meticolosa pesquisa da Bíblia, livro a livro, elaborada por um dos maiores teólogos da atualidade. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2015. E-book Kindle. Não paginado.

MACARTHUR, J. **1 y 2 Pedro**. Grand Rapids: Editorial Portavoz, 2017. E-book Kindle. Não paginado. (Comentario MacArthur del Nuevo Testamento).

MACDONALD, W. **Comentario bíblico de William MacDonald**: Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Viladecavalls, Barcelona: Editorial CLIE, 2004.

MACDONALD, W. **Comentário bíblico popular**: Novo Testamento. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

MARCAR, K. **Divine Regeneration and Ethnic Identity in 1 Peter**: Mapping Metaphors of Family, Race, and Nation. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2022.

MARCUZZO, P. Diálogo inconcluso: os conceitos de dialogismo e polifonia na obra de Mikhail Bakhtin. **Cadernos do IL**, n. 36, pp. 2–10, 2008.

MARSHALL, I. H. **1 Peter**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1991. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado. (The IVP New Testament Commentary Series).

MARSHALL, I. H. **Teologia do Novo Testamento**: diversos testemunhos, um só Evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2007.

MARTIN, T. W. Christians as Babies: Metaphorical Reality in 1 Peter. In: MASON, E. F.; MARTIN, T. W. (ed.). **Reading 1–2 Peter and Jude**: A Resource for Students. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. pp. 99–112.

MARTIN, T. W. Faith: Its Qualities, Attributes, and Legitimization in 1 Peter. **Biblical Research**, v. 61, pp. 46–61, 2016.

MASOTTI, F. A. **Prophetic Reuse and Chronotope: The Reuse of Prophecies and the Representation of Time and Space in Daniel 10–12**. 2023. Tese (Doutorado em Filosofia) – Andrews University, Berrien Springs, 2023.

MAURI, E. D. Apascentai o rebanho de Deus (1Pd 5,1–14). *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo**: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 143–158.

MAYS, J. L. **Psalms**. Louisville: John Knox Press, 1994. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching).

MBUVI, A. M. **Temple, Exile and Identity in 1 Peter**. London: T&T Clark, 2007.

MCCARTNEY, D. G. **The Use of the Old Testament in the First Epistle of Peter**. 1989. Tese (Doutorado em Filosofia) – Westminster Theological Seminary, Glenside, 1989.

MC GEE, J. V. **First Peter**. Nashville: Thomas Nelson, 1991. (Thru the Bible Commentary: The Epistles).

MCKNIGHT, E. V. **Postmodern Use of the Bible**: The Emergence of Reader-Oriented Criticism. Nashville: Abingdon, 1988.

MCKNIGHT, S. **1 Peter**. Grand Rapids: Zondervan, 1996. (The NIV Application Commentary).

MCLAY, R. T. **The Use of the Septuagint in New Testament Research**. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.

MCQUILKIN, R. **Understanding and Applying the Bible**. Rev. and exp. ed. Chicago: Moody Publishers, 2009.

MEEK, R. Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion: The Ethics of a Methodology. **Biblica**, v. 95, n. 2, pp. 280–291, 2014.

MELGARES, J. Uso del Antiguo Testamento en el Nuevo: asuntos generales. **Kairós**, v. 45, pp. 41–66, 2009.

MENN, E. Inner-Biblical Exegesis in the Tanak. *In*: HAUSER, A. J.; WATSON, D. F. (ed.). **A History of Biblical Interpretation** – Volume 1: The Ancient Period. Grand Rapids: Eerdmans, 2003. pp. 55–79.

MICHAELS, J. R. **1 Peter**. Dallas: Word, 2002. (Word Biblical Commentary, v. 49).

MILÁN, F. Biblia e intertextualidad: una aproximación. **Scripta Theologica**, v. 48, n. 2, pp. 357–379, 2016.

MILLER, D. G. **On This Rock**: A Commentary on First Peter. Eugene: Pickwick Publications, 1993.

MILLER, G. D. Intertextuality in Old Testament Research. **Currents in Biblical Research**, v. 9, n. 3, pp. 283–309, 2011.

MILLER, T. E. The Use of 1 Peter 3:13–17 for Christian Apologetics. **Bibliotheca Sacra**, v. 174, n. 694, pp. 193–209, 2017.

MILLS, M. S. **1 Peter**: A Study Guide to the First Epistle by Peter. Dallas: 3E Ministries, 1997. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

MOHLER JUNIOR, R. A. Priesthood of Believers. *In*: BRAND, C.; DRAPER, C. W.; ENGLAND, A. W. (ed.). **Holman Illustrated Bible Dictionary**. Nashville: Holman Bible Publishers, 2003. pp. 1327–1328.

MOO, D. J. The Problem of *Sensus Plenior*. *In*: CARSON, D. A.; WOODBRIDGE, J. D. (ed.). **Hermeneutics, Authority and Canon**. Grand Rapids: Baker Academic, 1986. pp. 175–211.

MORAES, J. C.; SANTOS, S. M. R. A obra salvadora de Deus e as ações humanas (1Pd 1,1–12). *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um**

povo: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023a. pp. 17–32.

MORAES, J. C.; SANTOS, S. M. R. Renascidos para uma nova vida em Cristo (1Pd 1,13–21). *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo:** reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023b. pp. 33–42.

MORRIS, L. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

MOTYER, J. A. **Isaiah:** An Introduction and Commentary. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999. (Tyndale Old Testament Commentaries).

MOYISE, S. Dialogical Intertextuality. *In*: OROPEZA, B. J.; MOYISE, S. (ed.). **Exploring Intertextuality**. Eugene: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle. Não paginado.

MOYISE, S. **The Old Testament in the New:** An Introduction. London: T&T Clark International, 2001.

MUELLER, E. **1 Peter 3:18–22**. Silver Spring: Biblical Research Institute of the General Conference of Seventh-day Adventists, 2006. (Perplexing Scriptures Explained).

MUELLER, E. R. **1 Pedro:** introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristo, 1988. (Série Cultura Bíblica).

MURIITHI, S. M. 1 Peter. *In*: ADEYEMO, T. (ed.). **Africa Bible Commentary**. Nairobi; Grand Rapids: WordAlive Publishers; Zondervan, 2006. pp. 1543–1550.

NAM, D. A nova terra e o reino eterno. *In*: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 1046–1069.

NEUFELD, D. F. (ed.). **Dicionário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2016.

NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. v. 3.

NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v. 4.

NICHOL, F. D. (ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014. v. 7.

NICHOLSON, R. S. A primeira epístola de Pedro. *In*: HARPER, A. F.; GREATHOUSE, W. M.; PURKISER, W. T.; EARLE, R. (ed.). **Comentário bíblico Beacon: Hebreus a Apocalipse**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2006. pp. 203–256.

NIDA, E. A.; TABER, C. R. **The Theory and Practice of Translation**. Second Reprint. Leiden: Brill Publishers, 1982.

NIELSEN, K. Intertextuality and Hebrew Bible. *In*: LEMAIRE, A.; SAEBO, M. (ed.). **Congress Volume Oslo 1998**. Leiden: Brill, 2000. pp. 17–31. (Supplements to Vetus Testamentum).

NINOW, F. Typology. *In*: FREEDMAN, D. N.; MYERS, A. C.; BECK, A. B. (ed.). **Eerdmans Dictionary of the Bible**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000. p. 1341.

NOGUEIRA, P. A. S. **O evangelho dos sem-teto: uma leitura da primeira carta de Pedro**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

OK, J. H. **Constructing Ethnic Identity in 1 Peter: Who You Are No Longer**. London: T&T Clark, 2021.

OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OROPEZA, B. J.; MOYISE, S. Diverse Strategies for New Testament Intertextuality. *In*: OROPEZA, B. J.; MOYISE, S. (ed.). **Exploring Intertextuality**. Eugene: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle. Não paginado.

OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

OSWALT, J. N. **The Book of Isaiah**: Chapters 40–66. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. (The New International Commentary on the Old Testament).

PAGÁN, S. **De lo profundo, Señor, a ti clamo**: introducción y comentario al libro de los Salmos. Miami: Patmos, 2007.

PAINE, S. W. First Epistle of Peter. *In*: HARRISON, E. F. (ed.). **The Wycliffe Bible Commentary**: New Testament. Chicago: Moody Press, 1962. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

PAPAIOANNOU, K. 1 Peter. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; CO-SAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (New Testament)**: Light, Depth, Truth. Berrien Springs: Andrews University Press, 2022. pp. 1875–1890.

PARDEE, N. Be Holy, for I Am Holy: Paraenesis in 1 Peter. *In*: MASON, E. F.; MARTIN, T. W. (ed.). **Reading 1–2 Peter and Jude**: A Resource for Students. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014. pp. 113–134.

PASCHKE, B. A. The Roman *ad bestias* Execution as a Possible Historical Background for 1 Peter 5:8. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 28, n. 4, pp. 489–500, 2006.

PATZIA, A. G.; PETROTTA, A. J. **Dicionário de estudos bíblicos**. São Paulo: Editora Vida, 2002.

PAULIEN, J. **Allusions, Exegetical Method, and the Interpretation of Revelation 8:7–12**. 1987. Tese (Doutorado em Filosofia) – Andrews University, Berrien Springs, 1987.

PECKHAM, J. C. **Canonical Theology**: The Biblical Canon, *Sola Scriptura*, and Theological Method. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.

PECKHAM, J. C. **The Doctrine of God**: Introducing the Big Questions. London: T&T Clark, 2020.

PECKHAM, J. C. **Teodiceia do amor**: o conflito cósmico e o problema do mal. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2022.

PERKINS, P. **First and Second Peter, James, and Jude**. Louisville: John Knox Press, 1995. (Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching).

PERONDI, I. A Primeira Carta de Pedro. *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo**: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 9–16.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. A regeneração pela Palavra em 1Pd 1,22–2,3. *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo**: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 43–52.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PETERSEN, D. L. Zechariah 9–14: Methodological Reflections. *In*: BODA, M. J.; FLOYD, M. (ed.). **Bringing Out the Treasure**: Inner Biblical Allusion in Zechariah 9–14. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2003. pp. 210–224. (Journal for the Study of the Old Testament – Supplement Series).

PHILLIPS, G. A. Poststructural Intertextuality. *In*: OROPEZA, B. J.; MOYISE, S. (ed.). **Exploring Intertextuality**. Eugene: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle. Não paginado.

PLESSIS, I. J. Die Eerste Brief van Petrus. *In*: VAN ZYL, A. H. (ed.). **Die Bybel Verklaar**: 1983-vertaling. Kaapstad: Lux Verbi, 1993. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

POLKINGHORNE, G. J. 1 Pedro. *In*: BRUCE, F. F. (ed.). **Comentário bíblico NVI**: Antigo e Novo Testamento. São Paulo: Editora Vida, 2009. pp. 2153–2172.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 1993. Disponível em: <https://bit.ly/3rtvT6N>. Acesso em: 11 jan. 2024.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **Ispirazione e verità della Sacra Scrittura**. 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3fAefca>. Acesso em: 11 jan. 2024.

PORTER, S. E. The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology. *In*: EVANS, C. A.; SANDERS, J. A. (ed.). **Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. pp. 79–96.

POWERS, D. G. **1 and 2 Peter/Jude**: A Commentary in the Wesleyan Tradition. Kansas City: Beacon Hill Press, 2010. (New Beacon Bible Commentary).

PROCKSCH, O. The Word of God in the OT. *In*: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G.; BROMLEY, G. W. (ed.). **Theological Dictionary of the New Testament**: Abridged in One Volume. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. pp. 507–509.

RADMACHER, E. D.; ALLEN, R. B.; HOUSE, H. W. (ed.). **Nuevo comentario ilustrado de la Biblia**. Nashville: Editorial Caribe, 2003.

RAHLFS, A. (ed.). **Septuaginta**: Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes. Revisão de Robert Hanhart. 2. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAYMER, R. M. 1 Pedro. In: WALVOORD, J. F.; ZUCK, R. B. (ed.). **El conocimiento bíblico, un comentario expositivo**: Nuevo Testamento – Tomo 4: Hebreos-Apocalipsis. 2. ed. Puebla, México: Ediciones Las Américas, 2006. pp. 87–113.

REEDER, C. A. 1 Peter 3:1–6: Biblical Authority and Battered Wives. **Bulletin for Biblical Research**, v. 25, n. 4, pp. 519–539, 2015.

REESE, R. A. **1 Peter**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2022. (New Cambridge Bible Commentary).

REIS, E. **Introdução geral à Bíblia**: da revelação até os dias de hoje. Ed. rev. e ampl. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016.

RENSBURG, F. J.; MOYISE, S. Isaiah in 1 Peter 3.13–17: Applying Intertextuality to the Study of the Old Testament in the New. **Scriptura**, v. 80, n. 1, pp. 275–286, 2002.

RICHARD, E. J. Honorable Conduct among the Gentiles: A Study of the Social Thought of 1 Peter. **Word and World**, v. 24, n. 4, pp. 412–420, 2004.

RICHARD, E. J. **Reading 1 Peter, Jude, and 2 Peter**: A Literary and Theological Commentary. Macon: Smyth and Helwys Publishing, 2001. (Reading the New Testament Series).

RICHARDSON, P. What Are the Spiritual Sacrifices of 1 Peter 2:5? Some Light from Philo of Alexandria. **The Evangelical Quarterly**, v. 87, n. 1, pp. 3–17, 2015.

RICHISON, G. **Verse by Verse Through the Books of 1 and 2 Peter**. Bellingham: Logos Research Systems, 2006. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

ROBERTSON, G. R. **The Use of Old Testament Quotations and Allusions in the First Epistle of Peter**. 1990. Dissertação (Mestrado em Religião) – Anderson University, Anderson, 1990.

RODOR, A. A. Israel e o novo Israel. **Parousia**, v. 6, n. 1, pp. 53–66, 2007.

RODRÍGUEZ, A. M. (org.). **A Igreja: adoração, ministério e autoridade**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2020a.

RODRÍGUEZ, A. M. “Bible Justice”. **Adventist World**, Silver Spring, p. 26, out. 2012.

RODRÍGUEZ, A. M. Biblical Interpretation. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; COSAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020b. pp. 35–45.

RODRÍGUEZ, A. M. Formation of the Biblical Canon. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; COSAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020c. pp. 21–34.

RODRÍGUEZ, A. M. Leviticus. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; COSAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020d. pp. 237–281.

RODRÍGUEZ, A. M. Revelation and Inspiration of the Bible. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; COSAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020e. pp. 11–20.

ROSIM, M. A.; TREVISAN, T. Um encontro entre o sofrimento humano-social e o exemplo deixado por Jesus Cristo (1 Pd 2,11–25). *In*: PERONDI, I.;

CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo**: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 63–72.

RUEDA NETO, E. “**El juicio comienza por la casa de Dios**”: un estudio de 1 Pedro 4:17 y sus conexiones intrabíblicas con Ezequiel 9:6 y Malaquías 2:17–3:5. 2017. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Universidad Peruana Unión, Lima, 2017.

RUEDA NETO, E. Transcendentalidade, subjetividade e alteridade: uma reflexão a partir da primeira epístola de Pedro. *In*: NOBRE, J. A. (org.). **Deus e o ser humano hoje**: múltiplos olhares. São Paulo: Editora Pluralidades, 2022. pp. 169–188.

RUEDA NETO, E.; ARAUJO, G. L. O julgamento começa pela casa de Deus: uma abordagem histórica, literária e teológica de 1 Pedro 4:17. **Revista Caminhando**, v. 28, pp. 1–20, 2023.

RYRIE, C. C. **Biblical Theology of the New Testament**. Dubuque: ECS Ministries, 2005.

SACKS, S. D. Messiah. *In*: ELWELL, W. A. (ed.). **Baker Encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids: Baker Book House, 1988. pp. 1446–1449.

SAMRA, J. **Tiago, 1 e 2 Pedro e Judas**. São Paulo: Vida Nova, 2022. (Série Comentário Expositivo).

SANDERS, J. A. **Canon and Community**: A Guide to Canonical Criticism. Philadelphia: Fortress, 1984.

SANDERS, J. A. **Torah and Canon**. Philadelphia: Fortress, 1972.

SANTANA, J. H. Descida de Cristo à mansão dos mortos: da esperança cristã ao artigo de fé. *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo**: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 116–129.

SARNA, Nahum. Psalm 89: A Study in Inner Biblical Exegesis. *In*: ALTMANN, A. (ed.). **Biblical and Other Studies**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963. pp. 29–46.

SCHEETZ, J. M. **The Concept of Canonical Intertextuality and the Book of Daniel**. Cambridge, UK: James Clarke and Company, 2012.

SCHELKLE, K. H. **Le lettere di Pietro, la lettera di Giuda**. Brescia: Paideia Editrice, 1981.

SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André; São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2010.

SCHRAGE, W. La Prima Lettera di Pietro. *In*: BALZ, H.; SCHRAGE, W. **Le lettere cattoliche**. Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice, 1978. pp. 111–213.

SCHREINER, T. R. **1, 2 Peter, Jude**. Nashville: Broadman and Holman Publishers, 2003. (The New American Commentary).

SCHUTTER, W. L. 1 Peter 4:17, Ezekiel 9:6 and Apocalyptic Hermeneutics. **Society of Biblical Literature Seminar Papers**, n. 26, pp. 276–284, 1987.

SCHUTTER, W. L. **Hermeneutic and Composition in 1 Peter**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1989. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/30).

SELAND, T. Resident Aliens in Mission: Missional Practices in the Emerging Church of 1 Peter. **Bulletin for Biblical Research**, v. 19, n. 4, pp. 565–589, 2009.

SELWYN, E. G. Eschatology in 1 Peter. *In*: DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (org.). **The Background of the New Testament and Its Eschatology**: Studies in Honour of C. H. Dodd. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. pp. 394–401.

SELWYN, E. G. **The First Epistle of St. Peter**. 2. ed. Grand Rapids: Baker Book House, 1981.

SENIOR, D. 1 Peter. *In*: HARRINGTON, D. J. (ed.). **1 Peter, Jude and 2 Peter**. Collegeville: The Liturgical Press, 2003. pp. 3–159. (Sacra Pagina Series).

SHEN, B. W. **A Step Toward Cracking the Deutero-Isaiah Codes**. Sugar Land: Zeroah, 2007.

SHERMAN, C. E. **Cecil Sherman Formations Commentary: Romans – Revelation**. Macon: Smyth and Helwys, 2006. (Cecil Sherman Formations Commentary Series).

SIBLEY, J. R. You Talkin’ to Me? 1 Peter 2:4–10 and a Theology of Israel. **Southwestern Journal of Theology**, v. 59, n. 1, pp. 59–75, 2016.

SILVA, A. R.; CATALANO, A. Espíritos em prisão: uma pesquisa sobre 1 Pedro 3:19. **Kerygma**, v. 2, n. 2, p. 34, 2006.

SILVA, C. M. C. O novo sacerdócio (1Pd 2,4–10). *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo**: reflexões sobre a primeira carta de Pedro. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 53–62.

SILVA, M. Visões contemporâneas da interpretação bíblica. *In*: KAISER JR., W. C.; SILVA, M. **Introdução à hermenêutica bíblica**: como ouvir a palavra de Deus apesar dos ruídos de nossa época. São Paulo: Cultura Cristã, 2002. pp. 220–239.

SIQUEIRA, R. W. Rejeição ou redenção? Desconstruindo mitos sobre a postura de Deus em relação a Israel. **Revista Adventista**, pp. 12–16, jan. 2024.

SMITH, G. **Isaiah 40–66**. Nashville: Broadman and Holman Publishers, 2009. (The New American Commentary).

SNODGRASS, K. R. Quotations of the Old Testament in the New Testament. *In*: ELWELL, W. A. (ed.). **Baker Encyclopedia of the Bible**. Grand Rapids: Baker Book House, 1988. pp. 1808–1813.

SOMMER, B. D. **A Prophet Reads Scripture**: Allusion in Isaiah 40–66. Stanford: Stanford University Press, 1998.

SONNET, J. P. From Midrash to Rashi to Contemporary Narrative Exegesis (R. Alter, M. Sternberg, *et al.*): Continuity in Jewish Biblical Reading. *In*: MICHEL, T. F. (ed.). **Friends on the Way**: Jesuits Encounter Contemporary Judaism. New York: Fordham University Press, 2007. pp. 111–127.

SOSA, R. Primera carta de Pedro – santidad: camino a recorrer. **Cuadernos de Teología**, v. 21, pp. 185–212, 2002.

SPROUL, R. C. **Estudos bíblicos expositivos em 1 e 2 Pedro**. São Paulo: Cultura Cristã, 2016.

STACKERT, J. **Rewriting the Torah**: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. (Forschungen zum Alten Testament).

STEFANOVIC, R. **Revelação de Jesus Cristo**: comentário sobre o livro do Apocalipse. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2023.

STERN, D. H. **Comentário judaico do Novo Testamento**. Belo Horizonte: Editora Atos, 2007.

STEUERNAGEL, V. R. An Exiled Community as a Missionary Community: A Study Based on 1 Peter 2:9, 10. **Evangelical Review of Theology**, v. 40, n. 3, pp. 196–204, 2016.

STIBBS, A. M. **The First Epistle General of Peter**. Grand Rapids: Eerdmans, 1959. (Tyndale New Testament Commentaries).

STRAWBRIDGE, J. (ed.). **The First Letter of Peter: A Global Commentary**. London: SCM Press, 2020. E-book Kindle. Não paginado.

STRECKER, G. **Theology of the New Testament**. New York, Berlin: Walter de Gruyter; Louisville: Westminster John Knox Press, 2000.

STRONG, J. **Diccionario Strong de palabras originales del Antiguo y Nuevo Testamento**. Nashville: Caribe, 2002a. Biblioteca Digital Libronix.

STRONG, J. **Léxico hebraico, aramaico e grego de Strong**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002b. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

STRONG, J. **The Exhaustive Concordance of the Bible**. Ontario: Woodside Bible Fellowship, 1996. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

STUART, D.; FEE, G. D. **Manual de exegese bíblica: Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

SUN, W. L. J. **This is True Grace of God: The Shaping of Social Behavioural Instructions by Theology in 1 Peter**. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Edinburgh, Edinburgh, 2012.

SWEET, L. M. Quotations, New Testament. In: ORR, J. (ed.). **The International Standard Bible Encyclopedia: 1915 Edition**. Albany: Ages Software, 1999. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

TAYLOR, M. E. Righteousness and the Use of the Old Testament in James, 1 Peter, 2 Peter, and Jude. **Southwestern Journal of Theology**, v. 64, n. 1, pp. 107–126, 2021.

TENNEY, M. C. **O Novo Testamento: sua origem e análise**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

TERRA, K. R. C. Um lar (celestial) para quem não tem casa: uma história da tradição de 1 Pedro. **Âncora**, v. 4, n. 2, pp. 70–94, 2008.

THIELMAN, F. **Teologia do Novo Testamento**: uma abordagem canônica e sintética. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

THOMPSON, J. W. **Preaching Hebrews and 1 Peter**. Eugene: Cascade Books, 2021. E-book Kindle. Não paginado. (Proclamation: Preaching the New Testament).

THURÉN, L. **Argument and Theology in 1 Peter**: The Origins of Christian Paraenesis. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series).

TIMM, A. R.; RODOR, A. A.; DORNELES, V. (ed.). **O futuro**: entenda os últimos acontecimentos. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2018.

TOGNINI, E.; BENTES, J. M. **Janelas para o Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2009.

TULL, P. K. Intertextuality and the Hebrew Scriptures. **Currents in Research, Biblical Studies**, v. 8, pp. 59–90, 2000.

ULLOA, B. A. N.; LOPES, J. R. Identidade e testemunho cristão segundo a 1 Pedro. **Pistis e Praxis**, v. 13, n. 2, pp. 741–757, 2021.

VAN RENSBURG, F. Ransomed by God into His Household: Interpreting the Ransom Imagery in 1 Peter within the Economic Context of Its Author and Addressees. **Acta Theologica**, v. 33, n. 2, pp. 255–275, 2013.

VASCONCELOS, A. L. Israel e a igreja: como interpretar a metáfora das duas oliveiras em Romanos 11. **Revista Adventista**, pp. 44–46, mar. 2020.

VELOSO, M. **O homem, pessoa vivente**. Ivatuba: IAP Editora, 2021.

VENDEN, M. L. **95 teses sobre justificação pela fé**. 6. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2018.

VICKERS, B. J. Israel, spiritual. *In*: BRAND, C.; DRAPER, C.; ENGLAND, A. (ed.). **Holman Illustrated Bible Dictionary**. Nashville: Holman Bible Publishers, 2003. pp. 850–852.

VIEIRA, R. C. C. **Comentários sobre as epístolas católicas do apóstolo São Pedro: vida e ensinos do apóstolo São Pedro**. Brasília: Sociedade Criacionista Brasileira, 2019.

VINCENT, M. R. **Word Studies in the New Testament**. New York: Charles Scribner's Sons, 1887. v. 1.

VINSON, R. B. 1 Peter. *In*: VINSON, R. B.; WILSON, R. F.; MILLS, W. E. **1 and 2 Peter, Jude**. Macon: Smyth and Helwys Publishing, 2010. pp. xxiii–255. (Smyth and Helwys Bible Commentary).

VIRKLER, H. **Hermenêutica avançada: princípios e processos de interpretação bíblica**. São Paulo: Editora Vida, 2007.

VITALIANO, M. F. B. Comportamento entre mulheres e maridos (1Pd 3,1–7). *In*: PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z. (org.). **Agora sois um povo: reflexões sobre a primeira carta de Pedro**. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2023. pp. 73–85.

VOSLOO, W.; RENSBURG, F. J. **Die Bybellennium Eenvolumekommentaar die Bybel uitgelê vir eietydse toepassing**. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy, 1999. Biblioteca Digital Libronix. Não paginado.

WALLS, D.; ANDERS, M. **I and II Peter, I, II and III John, Jude**. Nashville: Broadman and Holman, 1999. (Holman New Testament Commentary).

WALTKE, B. K. **The Book of Proverbs: Chapters 1–15**. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. (The New International Commentary on the Old Testament).

WALTKE, B. K. **The Book of Proverbs**: Chapters 15–31. Grand Rapids: Eerdmans, 2005. (The New International Commentary on the Old Testament).

WALTKE, B. K.; HOUSTON, J. M.; MOORE, E. **Os Salmos como adoração cristã**: um comentário histórico. São Paulo: Shedd Publicações, 2015.

WALTKE, B. K.; YU, C. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegetica, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2016.

WALTNER, E. 1 Peter. In: WALTNER, E.; CHARLES, J. D. (ed.). **1–2 Peter, Jude**. Scottdale: Herald Press, 1999. pp. 14–200. (Believers Church Bible Commentary).

WARDEN, D. **Theological Themes in 1 Peter**. Palestra proferida por ocasião do Inman Forum. Ohio Valley University, 13 set. 2002. Disponível em: <http://bible.ovc.edu/bible/inman/1pet-themes.htm>. Acesso em: 15 abr. 2021.

WATSON, D. F. First Peter. In: WATSON, D. F.; CALLAN, T. D. **First and Second Peter**. Grand Rapids: Baker Academic, 2012. pp. 1–127. (Paideia: Commentaries on the New Testament).

WEBSTER, E. C. O milênio. In: DEDEREN, R. (org.). **Tratado de teologia adventista do sétimo dia**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011. pp. 1024–1045.

WENT, J. A Missionary Paradigm for the Rural Church in the Light of 1 Peter. **Rural Theology**, v. 7, n. 1, pp. 45–60, 2009.

WHEATON, D. H. 1 Pedro. In: CARSON, D. A.; FRANCE, R. T.; MOTYER, J. A.; WENHAM, G. J. (org.). **Comentário bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2009. pp. 2051–2076.

WHIDDEN, W.; MOON, J.; REEVE, J. W. **A Trindade**: como entender os mistérios da pessoa de Deus na Bíblia e na história do cristianismo. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2003.

WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico expositivo**: Novo Testamento 2. Santo André: Geográfica Editora, 2006a.

WIERSBE, W. W. **Comentário bíblico expositivo**: Proféticos. Santo André: Geográfica Editora, 2006b.

WIKLANDER, B. Isaiah. *In*: RODRÍGUEZ, A. M.; BEDIAKO, D. K.; CO-SAERT, C. P.; KLINGBEIL, G. A. (ed.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament)**: Light, Depth, Truth. Berrien Springs: Andrews University Press, 2020. pp. 834–901.

WILLIAMS, J. A. A Case Study in Intertextuality: The Place of Isaiah in the ‘Stone’ Sayings of 1 Peter 2. **Reformed Theological Review**, v. 66, n. 1, pp. 37–55, 2007.

WILLIAMS, T. B. Delivering Oracles from God: The Nature of Christian Communication in 1 Peter 4:11a. **Harvard Theological Review**, v. 113, n. 3, pp. 334–353, 2020.

WILLIAMS, T. B. Intertextuality and Methodological Bias: Prolegomena to the Evaluation of Source Materials in I Peter. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 39, n. 2, pp. 169–187, 2016.

WILLMINGTON, H. L. **Willmington’s Bible Handbook**. Wheaton: Tyndale House, 1997.

WITHERINGTON, B. **Letters and Homilies for Hellenized Christians**. Volume II: A Socio-Rhetorical Commentary on 1–2 Peter. Downers Grove: IVP Academic, 2007.

WORTON, M.; STILL, J. Introduction. *In*: WORTON, M.; STILL, J. (ed.). **Intertextuality**: Theories and Practices. Manchester: Manchester University Press, 1990. pp. 1–44.

WRIGHT, N. T. **Cartas para todos**: Tiago, 1–2 Pedro, 1–3 João, Judas. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020. (Cartas Cristãs Primitivas).

WUEST, K. S. **Wuest's Word Studies from the Greek New Testament**: for the English Reader. Grand Rapids: Eerdmans, 1997. v. 11.

YATES, J. P. Salvation through Water? 1 Peter 3:20–21 in the Ancient Latin Tradition. **Worship**, v. 92, pp. 492–510, 2018.

YOON, D. I. The Ideological Inception of Intertextuality and Its Dissonance in Current Biblical Studies. **Currents in Biblical Research**, v. 12, n. 1, pp. 58–76, 2013.

YOSHIKAWA, S. T. **The Prototypical Use of the Noahic Flood in the New Testament**. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, 2004.

ZANI, R. Intertextualidade: considerações em torno do dialogismo. **Em Questão**, v. 9, n. 1, pp. 121–132, 2003.

ZUCK, R. B. **A interpretação bíblica**: meios de descobrir a verdade da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 1994.

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

This image shows a single sheet of white paper with horizontal ruling lines. The lines are evenly spaced and run across the width of the page. There are no margins, text, or other markings on the paper.

UNASPRESS

www.unaspres.com.br