

Um Lar (Celestial) para quem não tem Casa: uma História da Tradição de 1 Pedro

*Kenner Roger Cazotto Terra*¹

Resumo

Partindo do trabalho de J. Elliott, descobrimos que a carta de 1 Pedro teve sua redação com propósitos sociais, de caráter preservativo e, ao mesmo tempo, gerando esperança sócio-histórica para um grupo de peregrinos na Ásia Menor. Contudo, percebe-se que dentro desse escopo histórico, aparecem "ruídos" apocalípticos que fazem interferências no desenvolvimento do texto. Esses "ruídos" ocasionam contradições teológicas, ideológicas e históricas no interior da obra, refletindo duas tradições e dando pistas para uma história da comunidade petrina. O artigo indicará esses ruídos e mapeará as duas fases pressupostas na Carta de I Pedro.

Palavras Chaves: 1 Pedro, 1 Pedro Hipotética, Exegese Sócio-literária, paroikoi/ Parepidemoi, apocalíptica.

Abstract

From the work of J. Elliott, we found out that 1 Peter's letter was written with social purposes of preservative character while simultaneously creating socio-historical hope to a group of pilgrims in Asia Minor. However, we note that within this historical frame, are perceived apocalyptic "noises" that interfere in the text development. These "noises" generate theological, ideological and historical contradictions in the work that reflect two traditions and give clues to a history of Peter's community. The article will point out these "noises" as well as it will map the two phases assumed in I Peter's letter.

¹ Mestrando no programa de Pós-graduação em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo (Umesp) e Membro do Grupo de pesquisa Oracula.

Keywords: 1 Peter, 1 Peter Hypothetical, Socio-literary Exegesis, paroikoi/parepidemioi, apocalíptico.

Introdução

A pesquisa do livro de 1 Pedro no decorrer da história conseguiu algumas conquistas importantes para sua interpretação. Com o desenvolvimento exegético dessa carta ficou claro, por vários motivos, que 1 Pedro é um pseudepígrafo, como muitos livros neotestamentários. Todos os defensores dessa conclusão se fixam na estrutura lingüística e no contexto histórico do documento, que reconstrói um momento posterior aos anos sessenta (ELLIOTT, 1985; KÜMMEL, 2004; BROWN, 2004; SCHEKLE, 1991; DAVIDS, 1990).

Um grande passo na exegese de 1 Pedro foi a abordagem sociológica feita por J. Elliott², que não somente perscrutou o que foram as circunstâncias sócio-históricas de determinadas tradições e composições, mas também como e por que essas circunstâncias deram origem à produção da obra. Essa metodologia de análise teve muita aceitação entre os exegetas. Na mesma linha de trabalho, Gerd Theissen diz que a exegese sociológica foi um avanço da crítica das formas. Segundo ele, essa perspectiva para leitura neotestamentária, que teve seu impulso nos fins da década de sessenta e começo da setenta, seria a superação da espiritualização da pergunta pelo *Sitz im Leben*. Isto porque, "Procurava-se menos pelo interesse social do que pelo interesse religioso" (THEISSEN, 1987: 11).

² O mesmo autor dessa iniciativa escreveu outro comentário a 1 Pedro na conhecida coleção Anchor Bible. Cf. 1 Peter: *A New Translation with Introduction and Commentary*, v.37b. The Anchor Bible. Doubleday: New York, 2000. 956p.

Partindo dos trabalhos feitos, descobrimos que a carta de 1 Pedro teve sua redação com propósitos sociais, de caráter preservativo e, ao mesmo tempo, gerando esperança sócio-histórica. Contudo, percebo que dentro desse escopo histórico, aparecem "ruídos" apocalípticos que fazem interferências no desenvolvimento do texto. Esses "ruídos" ocasionam contradições teológicas, ideológicas e históricas no interior da obra. Esses indícios servirão para identificarmos possíveis inserções, com o propósito de reconstrução da comunidade dona desses acréscimos redacionais. Gerd Theissen, que propôs a combinação da análise histórico-redacional com questões sociológicas, disse que "Nada impede de perguntarmos pelo pano de fundo social da redação do texto" (THEISSEN, 1987: 11).

Dois passos serão tomados: (A) Com a obra de John Elliott (texto central para pesquisa sociológica de I Pedro), e autores que com ele concordam indicarei a tradição mais antiga de I Pedro que tem uma resposta sociológica para os seus destinatários (B) Depois de identificados os acréscimos (ruídos) será reconstruída situação histórica da possível comunidade (apocalíptica) que a atualizou.

Paroikoi e Parepidemoi em busca de Oikos.

Os complexos detalhes encontrados dentro dessa carta, tornam-se problemas, gerando algumas hipóteses de trabalho. Será que realmente esse documento é uma carta? A presença de formas litúrgicas e confissões de fé não indicam que se trata de combinações de várias cartas, homilia batismal ou até liturgia vazada em forma epistolar?³

³ Alguns acreditam que os redatores da epístola de I Pedro utilizaram um sermão batismal que se tornou epístola (1, 3-5,11). Outros levantam a hipótese de que os redatores combinaram um sermão batismal (1,3-4,11) e uma exortação escrita (4,12-5,11). VIELHAUER, concordando com H. Preiske, acredita que 1,3-4,11 é registro de um culto romano de batismo ricamente estruturado, no qual o ato do batismo aconteceu entre 1,21 e 1,22, enquanto 4,12-5,11 representa o culto de toda comunidade que se seguiu. Cf. (VIELHAUER, 2005). Raymond Brown e Kümmel, em suas introduções ao novo Testamento, não fazem esse tipo de departamentalização dos blocos de textos. Os dois autores acreditam na composição da obra

O mais provável é que estas fontes (báptismas e cultuais), pressupostas no texto, foram utilizadas para fortalecer e exortar um grupo de cristãos identificados logo no prólogo do livro: Os *parepidemoi* (forasteiros migrantes) (1,1) e os *paroikoi* (estrangeiros residentes) (1,17; 2,11). Os *Paroikoi* eram os estrangeiros que tinham adquirido o direito de residência, mas não desfrutavam do direito de cidadania. Os *parepidemoi*, por outro lado, eram os estrangeiros que nem o direito de residência tinham. Esses grupos eram estranhos de cultura, língua, costumes, filiação política, social ou religiosa do povo onde habitavam. Não gozavam de nenhum direito político, não podiam participar das assembleias populares e eram excluídos do serviço militar. Elliott citando Adolf Berger descreveu a situação dos *paroikoi* que no latim equivale a *peregrinus* romanos:

Os peregrinos não gozavam de nenhum direito político, não podiam participar das assembleias populares e eram excluídos do serviço militar. Um *peregrinus* só poderia contrair matrimônio válido (*iustae nuptiae*) quando gozava do *ius connubii* (...). Não poderia constituir-se herdeiro de um cidadão romano nem receber delegação, exceto no testamento de um soldado. Poderia realizar transação comercial com um cidadão romano se possuísse o *ius commercii* que se concedia da mesma forma que o *ius connubii* (ELLIOTT, 1985: 41).

Eram judeus e pagãos que encontraram na seita cristã aceitação e casa, ou seja, a *oikos thou theou* (casa de Deus). Corações transeuntes, almas desgastadas pela marginalidade social encontraram conforto na pregação exclusivista cristã. Convertidos ao Cristianismo, os *paroikoi* e *parepidemoi* deveriam, também, ser estranhos à vida imoral daqueles que os cercavam. Essa postura criou um caráter exclusivista na seita, gerando perseguições por causa da estranheza dos seus concidadãos. Contudo não deveriam desistir de se portarem como separados (1, 6.14.22; 4, 12-16). O caráter distintivo dos

com fontes tradicionais israelitas, textos de exortações constituídas de material parenético cristão e material litúrgico (KÜMMEL, 2004; BROWN, 2004).

crístãos aos não-crístãos se limitava à ordem temporal e histórica (2, 11-12; 1,17).

É importante ressaltar que a perseguição a esses estrangeiros se resumiam em injúrias, difamação e acusações infundadas (2,12.2.15;3,14ss;4.3). Essa interpretação presume não haver uma perseguição civil, corroborando, assim, com a passividade demonstrada ao Estado (2,13)⁴. O governo romano aqui não é considerado nem "como servo de Deus" (Rm 13, 1-7) nem como "suporte de Satã" (Apocalipse), mas como instituição humana que administra a justiça (1 Pd 2, 13-14) e digna de respeito (2,17).

Observando esses detalhes da carta de I Pedro, percebem-se características sociológicas para um consolo e encorajamento histórico aos paroikoi e parepidemoi crístãos, na época do Imperador Vespasiano (69-79). A própria seqüência aos nomes das províncias em Pedro pressupõe a sua reorganização administrativa de algumas das províncias da Ásia Menor em 72 d.C (ELLIOTT, 1985: 88). Este momento da história da tradição de I Pedro mostra um estágio anterior (antes do aparecimento dos ruídos e das contradições históricas dentro da própria obra) de uma carta que tem uma lógica de consolo, na qual a casa de Deus, vivida na comunidade crístã lhes dava identidade.

O grande consolo estava em saber que, mesmo sendo estranhos e forasteiros, ainda eram da família ou casa de Deus (2,5; 4,17). A casa significava abrigo para quem não tinha residência e identidade. Para os paroikoi crístãos – diminuídos, despossuídos e dispersos no seio de uma sociedade estranha e alheia – a sua identificação, como casa eleita e santa de Deus, constituía meio particularmente eficaz de afirmarem sua identidade comunitária peculiar e distintiva, e sua integridade socioreligiosa.

⁴ É importante compararmos com a passagem de 5,9 onde ocorre uma imagem universal de perseguição.

1 Pedro 1, 3-12: Os Ruídos Que Criam Novas Esperanças.

As intenções cultural, social e histórica do texto é uma hipótese de trabalho convincente. Contudo, alguns "ruídos" são identificados surgindo algumas questões.

Analisemos o Texto de I Pedro 1,3-12 observando os ruídos, para que as preposições, bem com suas amarras (Leitmotiv) e tensões paradigmáticas fiquem visíveis.

Depois de identificar, na introdução (1,2), os destinatários – sociologicamente analisados neste trabalho – o autor os identifica como eleitos segundo a presciência de Deus. O capítulo continua seu desenvolvimento no verso três com uma tradicional eulogia (um pequeno discurso de louvor), comum às cartas antigas. A diferença está no comprimento, pois eram mais curtos do que as apresentadas nas cartas neotestamentárias (NOGUEIRA, 2003: 175), em especial em 1 Pedro e Efésios. A eulogia da epístola de I Pedro tem um topos do gênero literário da epístola antiga, mas também recebe um novo conteúdo da linguagem do Antigo Testamento e do Judaísmo contemporâneo. Isso se percebe com o paralelo encontrado no texto judaico conhecido como o Hodayot, de Qumrã (1QH XI).

O louvor da eulogia de 1 Pedro está na misericórdia de Deus por nos "gerar de novo para um "esperança viva". A expressão *anagennésas*, que tem paralelos semânticos com a literatura joanina (Jo 3,3-8; I Jo 2,29; 3,9; 5,1-4), é uma metáfora usada para indicar a experiência mística da conversão. Nas religiões helenísticas era usada para a iniciação a algum ritual místico. Ou seja, a carta garante aos destinatários, nesta parte, um novo nascimento, não mais no status do seu tempo, que dava privilégios aos nascidos em famílias poderosas do império, mas pela misericórdia de Deus, a conversão.

A ação do Pai de gerá-los novamente, como uma mãe, assim o faz para uma "esperança viva". E, o ato de dar vida é fundamentado em outro ato doador

de vida: ressuscitar Jesus dentre os mortos. Desta forma, o esquema do versículo faz seus leitores acreditarem que compartilham da mesma experiência de Jesus, por causa da misericórdia de Deus. Assim, Jesus se torna o "mito fundador" dessa comunidade, por causa da analogia feita à ação de Deus em dar vida a Jesus depois de morto. Paulo Nogueira explica em que consiste essa analogia:

A morte de Cruz era símbolo de morte amaldiçoada e desonrada. Mais que ressuscitar um cadáver, a ressurreição de Jesus é a restituição de sua dignidade; nela Deus legitima a prática e a pregação de Jesus. Da mesma forma os leitores de 1 Pedro, ao serem "gerados de novo" por Deus, são simbolicamente transformados em pessoas com identidade e dignidade. (NOGUEIRA, 2003: 180).

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). Essa seria a esperança viva, ligada ao escopo sociológico de toda a carta, onde os destinatários eram peregrinos (sem casa, identidade ou nacionalidade), que seriam dignificados ao serem recebidos na casa cristã. Nesse projeto literário, na ressurreição de Cristo houve "reapropriação" da dignidade; na conversão desses peregrinos residentes e forasteiros (*paroikoi* e *parepidemoi*) também houve, pois encontraram casa, identidade e nacionalidade entre o povo que pertencia a "casa de Deus", essa era a "esperança viva".

Pode-se perceber que o objetivo do v. 3 é comum ao tratado sociológico da carta pretina, vista em Elliott. Contudo, algo acontece. Com a preposição *eis* (para) – que poderia ser tratada como uma amarração ou dualidade, pois aparece como paralela ao resultado da "esperança viva" – o texto é interrompido com dois versos (4-5), que não possuem o mesmo objetivo marcado no v. 3. Os versículos falam de uma "herança" guardada no céu, não em dimensão astronômica, mas mítica. Nesse "céu" estava, na mentalidade Judaica do I Séc., *lahweh* e seus anjos diante de seu trono, de onde governava

a história. Nessa figura, pode-se ver uma proposta de consolo bem diferente da identidade social e histórica do v. 3 e de toda a carta.

Essa mesma herança é protegida (v.5) pela fé, para salvação preparada para o "último tempo". A palavra "protegida" aqui tem idéia de um soldado, um guardião que protege algo. Essa idéia parece muito com as experiências visionárias dos apocalípticos Judaicos, que em sonhos ou experiências extáticas descobriam a organização celestial.

O texto muda da esperança "aqui agora" da conversão – aceitação na casa de Deus – para a esperança não histórica, celestial. Uma herança que não perece, e está no céu guardada e protegida por Deus para um tempo futuro, um momento da revelação final. Assim, pode-se perceber a primeira interferência, ou ruído no texto, que muda a questão paradigmática.

O texto prossegue, e a expressão "nisto" do v. 6, que deveria está ligada ao verso 3, onde Deus é glorificado em Cristo por causa da esperança viva (social, histórica), é transferida para a herança guardada no céu (v.4). Por isso, a expressão *en ho* (nisto) do verso 6, dando a idéia de pouco tempo desse sofrimento, é lida como uma contradição ao que virá, na promessa dos versículos 4 e 5.

Desta forma, em vez de se alegrarem na ressurreição de Cristo e novo nascimento paralelo a ela, que da nova dignidade para a vida daqueles peregrinos e forasteiros do verso 3, deveriam se alegrar na promessa celeste, não histórica dos versos 4 e 5. Até mesmo a expressão "alegrar-se" do verso 6, segundo Paulo Nogueira, por causa da continuação no verso 7, não tem sentido de futuro, mas da presente "vitalidade da fé comunitária" (NOGUEIRA, 2003: 185).

O v. 7 trata da oportunidade de aperfeiçoamento e valorização da fé por meio das perseguições e tentações, completando o v. 6. Desta forma, o v.7 garante: uma fé que se mostre genuína, no meio de tantas tentações, alcançará honra e glorificação.

Depois dessa estratégia histórica do verso 6 e 7, novamente aparece um "ruído" na parte final do v. 7: "na revelação de Jesus Cristo". Isso muda novamente o objetivo do texto, colocando tanto a alegria do v. 6, como a honra e glória do v. 7, na futura revelação de Jesus Cristo. Aqui, também, acaba havendo um choque muito grande entre a idéia da palavra "alegrar-se", do v. 6, com a expressão apocalíptica. Vê-se aqui a ligação dos versos 3, 6 e 7 em uma dinâmica de consolo na esperança da retomada da identidade e dignidade que foi perdida, como aconteceu com Jesus na morte/ressurreição. Isso se não houvesse os versos 4-5 e a parte final do verso 7.

Nos versos 8 e 9 a idéia histórica continua, onde aqueles que amam e confiam não o fazem simplesmente porque viram, e até se alegram grandemente nele. Aqui se percebe o quanto os ruídos apocalípticos podem modificar a pragmática do texto. Se for levada em consideração os versos 4-5 e o final do verso 7 eles amavam e confiavam na herança celestial que seria revelada. Contudo, sem esses textos o amor e confiança estariam na misericórdia de Deus, na fé de que eram novas criaturas e na certeza da morte e ressurreição de Jesus. Por isso, pelo desenvolvimento do texto, o verso 8 estaria ligado ao objetivo marcado no verso 3,6 e 7.

Desta forma, o verso 9 diz que isso era a finalidade ou objetivo da fé. Ou seja, seria a certeza e alegria de participarem da "esperança viva" vivenciada na comunidade, que era casa/identidade dos fiéis. Contudo, o final no verso 9 ocorre outra interferência, ou "ruído", parecido com que ocorreu no verso 7. A expressão "salvação das almas" muda o sentido de "objetivo da fé", colocando novamente para algo não histórico.

Essa expressão serve como fio de ligação para o que aparecerá nos versos 10-12, que são identificados e explicados a luz dos versos 4-5, que falam a respeito de salvação não histórico-social, mas da alma, em conotação celestial. Neste ponto o texto recorre a legitimação dos profetas do Antigo Testamento, que já falavam dessa salvação celestial, que guarda uma herança. Essa salvação, que eles profetizaram não era para seu tempo, mas para o

tempo dos cristãos destinatários da carta, que por meio da evangelização tinham conhecido. Esses versículos falam do sofrimento de Cristo – presente na tradição do Servo sofredor – que já estava sendo anunciado juntamente com a glória posterior a esses sofrimentos. Essas revelações até os anjos desejavam contemplar. Interessante notar que na literatura apocalíptica é comum a técnica de utilização das Escrituras como mediadora para uma releitura e afirmação de sua mensagem iminente.

Aparecendo, imediatamente, o verso 13 novamente o texto retoma a estratégia dos versos 3, 6, 7 (excluindo o ruído) e 8 e 9 (excluindo o ruído). Assim, *dio* do verso 13, ligado a primeira parte do verso 9, reafirma a esperança na graça que está sendo trazida, no tempo presente, pois o verbo *f.e,rw* está no particípio presente. Contudo, novamente aparece um ruído a esse projeto redacional: “na revelação de Jesus Cristo”, retomando a expressão da partícula apocalíptica do v.7, dando o sentido apocalíptico a esse esperança. Novamente ocorre uma tensão entre o verbo no presente (sendo trazida) com a partícula escatológica com idéia de algo futuro (na revelação de Cristo).

Retirando os ruídos sobraria isto do texto⁵:

Benito o Deus e pai do nosso Senhor Jesus Cristo, que conforme sua muita misericórdia, nos gerou de novo para uma esperança viva por meio da ressurreição de Jesus Cristo de dentre os mortos, nisto vos alegreis, um pouco agora, se necessário ser entristecido nas muitas provações, para que o valor de vossa fé, muito mais preciosa do que o ouro que perece, mesmo o provado pelo fogo, seja encontrado para louvor, e glória e honra. O qual não tendo visto, amais; para o qual, porém, agora não vendo, confiais e exultai com alegria indescritível e plena exaltação. Conseguindo o fim (objetivo) da vossa fé. Por isso, tento preparado vossa mentalidade, sendo sóbrios, ponde a esperança completamente na graça que está sendo trazida⁶.

Outras expressões apocalípticas e escatológicas aparecem no decorrer da epístola: no dia da visitação (2,12); para que da benção herdeiros sejam

⁵ Tradução do autor do artigo.

⁶ A tradução da CNBB tentou amenizar essa tensão traduzindo o verbo no futuro: que será trazida.

(3,9); viverdes o tempo restante na carne (4,2); porém o fim de todas [as coisas] já se aproxima (4,7). Essas poderiam acabar servindo de interferências parecidas com as analisadas no capítulo 1.

Outras tensões aparecem no texto. A carta fala de sofrimentos não institucionais. Os termos calúnias (2,12), difamações (3,16), insultos (3,9; 4,4), ultrajes (4,14), ameaças (3,6.14), tormentos e feridas (2,23-24), falam de conflitos sociais e perseguições locais do cotidiano, mas não de uma perseguição por parte do Império. Contudo, em 5,9 aparece pintado uma perseguição não meramente local, mas universal, como caráter institucional, marcando os dois momentos da carta.

Ainda, no prólogo da epístola, Pedro se identifica como “apostolo de Jesus Cristo” aos seus destinatários. De outra maneira, no capítulo 5, ele se trata como (o co-presbítero e testemunho dos sofrimentos de Cristo). O *hapax legomena* petrino (*sumpresbiteros*) também, poderá, marcar uma tensão na identificação dos redatores do texto. Uma tradição, possivelmente mais antiga, tratou Pedro como apóstolo e outra posterior identificou Pedro como pertencendo a escola de presbíteros.

A História da Tradição Petrina: I Pedro-Hipotética

Hipoteticamente, podem ser marcados dois momentos para a história da carta. O primeiro, uma perseguição não institucional, local e difamatória, testemunhada por alguns textos identificados no trabalho. Esse momento os destinatários, não estão sendo mortos ou presos por causa da fé, como algo inaceitável pelo império. Pelo contrário, como diz a maioria dos exegetas do Novo Testamento: o cristão no início de sua história tinha o status de *religio licita*, por ser visto como membro de uma seita judaica. Somente quando perdeu esse status, por se distanciar mais do Judaísmo, começou a ter problemas com

a imposição religiosa e social, que era determinada a qualquer religião do Império⁷. Elaine H. Pagels chega dizer que somente em Inácio de Antioquia aparece a primeira ordem de pregar o cristianismo e não o Judaísmo (PAGELS, 2006, p. 487-505).

Um exemplo dessas imposições era o "culto ao imperador", que os judeus não eram obrigados a obedecer. Neste momento, de certa forma pacífica com o Império, a carta tem uma proposta de consolo histórico, para um grupo de forasteiros e peregrinos na Ásia menor, que encontravam identidade e pertença social na casa de Deus, a comunidade Cristã. A esse período pertenceria a na primeira tradição petrina (que chamarei de I Pedro-Hipotética). Esta não tinha aqueles ruídos apocalípticos e literários assinalados anteriormente.

O segundo momento seria marcado por uma perseguição não mais popular, mas institucional, como está explícito em I Pedro 5,9. Neste período, por ocasião da intensificação das perseguições, surge um "espírito apocalíptico" que se reflete nos ruídos do texto. Como disse Nogueira, "o direito que me é negado hoje será restituído a mim (em outro nível) no futuro, no céu" (NOGUEIRA, 2003: 183).

A primeira prova histórica de uma perseguição institucional por parte dos Romanos está testemunhada na Carta de Plínio a Trajano (111-112 d.C). Um documento escrito pelo governador Plínio da Bitínia, num período que se inicia esse tratamento por parte de Roma aos cristãos, no qual Plínio parece na carta, de certa forma, inexperiente como se antes não existisse esse tipo de relação com o Império:

Nunca presenciei nenhum julgamento de cristão. Por isso ignoro as penalidades e investigações costumeiras, como as pautas em uso. Tenho muita dúvida a respeito destas questões, tais como: estabelecer-se diferença e distinções de acordo com a idade? Cabe o mesmo tratamento a enfermos e robustos? Aqueles que se retratarem

⁷ Elaine H. Pagels chega dizer que somente em Inácio de Antioquia aparece a primeira ordem de pregar o cristianismo e não o Judaísmo (PAGELS, 2006, p. 487-505)

devem ser perdoados? (Plínio, Epp. X, ad Trajano, XCVI *apud* BETTENSON, 2001:28-29).

O contexto de perseguição testemunhado pela carta de Plínio a Trajano, em 112 d. C., pode ser um bom referencial de datação da carta, e para mapear o contexto histórico-social de perseguição plausível ao surgimento dos ruídos apocalípticos de I Pedro, pois nela se reflete uma perseguição por parte do império, demarcando a segunda fase dos tipos de sofrimento da comunidade petrina e, conseqüentemente, da tradição da carta. Plínio era governador romano na região da Bitínia, na Ásia Menor, e esta província é citada em I Pedro 1,1.

Nesse documento, ele escreve a Trajano contando os problemas que teve com os cristãos e relatando seu procedimento a este respeito. No seu relato aparece nitidamente um quadro de início de perseguição, ou seja, como se não existisse, em outras ocasiões, preocupação por parte do governo com esse movimento, e muito menos perseguições⁸.

Plínio apresenta os procedimentos de torturas utilizados, mostrando claramente o contexto de perseguição por parte de Roma aos cristãos naquela região:

Entretanto eis o procedimento que adotei nos casos que me foram submetidos sob acusação de cristianismo. Aos incriminados pergunto se são cristãos. Na afirmativa, repito a pergunta segunda e terceira vez, ameaçando condená-los a pena capital. Se persistirem, condeno-os à morte. (Plínio, Epp. X, Ad Trajano, XCVI, 3-4 *Apud* BETTENSON, 2001: 29)

O tribunal de Plínio estava cheio de casos de acusações de "cristianismo", até mesmo uma lista anônima foi enviada a ele com nomes para serem condenados. Contudo, os que negavam recebiam a absolvição. Para dar crédito a negação ele os obrigava à "amaldiçoarem o nome de Cristo" (Plínio,

⁸ Paulo Nogueira acredita não ser uma perseguição formal a apresentada na carta de Plínio. Contudo, as expressões e a maneira como Plínio escreve a Trajano aparece um início de padronização de normas para averiguação da fé daqueles cristãos. Nogueira, em seu comentário a I Pedro, editado pela Paulinas, chega a concordar com isso (NOGUEIRA,2003:148; IDEM, 2002:41)

Epp. X, ad Trajano, XCVI, 3-4 *apud* Loc. Cit), e devotar incenso aos deuses e à imagem do Imperador (culto ao Imperador).

A perseguição foi atroz. Plínio conseguiu algumas informações a respeito da forma de culto e estilo de vida dos cristãos daquela região. E, mesmo vendo essas práticas como "simples e inofensivas", os cristãos estavam desobedecendo à proibição imposta pelos romanos a respeito das "reuniões secretas". Nas palavras de 1 Pedro 4,12 havia um incêndio que se espalhava entre eles para prová-los - Outros textos apresentam resistência, como: 4, 13-15; 5,9. Se ele estiver falando desse momento, alguns cristãos desistiram de lutar no meio desse incêndio, pois perante a morte imputada por Plínio houve uma volta em massa para as antigas práticas religiosas:

Contudo, o mal ainda pode ser contido e vencido. Sem dúvida, os templos que estavam quase desertos são novamente freqüentados; os ritos sagrados há muito negligenciados, celebram-se de novo; vítimas para sacrifícios estão sendo vendidas por toda parte, ao passo que, até recentemente, raramente um comprador era encontrado. Esses indícios permitem esperar que legiões de homens sejam suscetíveis de emenda, desde que tenham a oportunidade de se retratar. (Plínio, Epp. X, ad Trajano, XCVI,10 *apud* BETTENSON, 2001: 30)

As questões econômicas também eram motivações para perseguições, pois a economia sustentada pela vendas de animais de sacrifício nos cultos estava sendo ameaçada, porque muitos nas regiões tanto "urbanas" como rurais estavam sendo "contagiados" por aquela "superstição baixa e extravagante", como indicou Plínio em sua Carta.

Outra coisa interessante na carta de Plínio é a estrutura moral de separação percebida por ele: obrigavam-se por juramento não a algum crime, mas à abstenção de roubos, rapinas, adultério, perjúrios e sonegação de depósitos reclamados pelos dono (Plínio, Epp. X, ad Trajano, XCVI,10 *apud* Loc. Cit). Este padrão aparece nos códigos parenéticos da carta de I Pedro, nas partes que pertenciam I Pedro- Hipotética – 1 Pd 2, 12; 3,13-17; 4, 30-4. Isso

mostra um paralelo entre a postura que estava sendo vivida pelos cristãos na Bitínia e as recomendações da carta antiga de Pedro.

No capítulo 5, que aparece a identificação da perseguição universal, e a afirmação de Pedro como presbítero, Roma é chamada de Babilônia, um costume que começou depois da década de 70 e comum na literatura apocalíptica, corroborando com mentalidade dos "ruídos" encontrados nos textos.

Para entendermos o que aconteceu, podemos pensar que com o aumento das caluniadoras e a identificação dos cristãos não mais como Judeus, a perseguição passa a ser institucional. Segundo Paulo Nogueira, as perseguições não oficiais por parte dos cidadãos poderiam se tornar oficiais e institucionais (NOGUEIRA, 2002: 43). Alberto Antoniazzi menciona em seu artigo que com o tempo se intensificou a perseguição nas comunidades da Ásia Menor (ANTONIAZZI, 1987) . Com o aumentando da anomia social surgem os desejos apocalípticos (BERGER, 1985: 60).

No capítulo 5, também, está a identificação de Pedro comparando-se aos presbíteros da comunidade. Estas figuras remontam às cartas deuteropaulinas (I Tm 5,17-22.24-25; Tt 1,5-9). A figura do presbítero também aparece no livro de Atos, na ocasião da primeira viagem missionária de Paulo (At 14,21-23) e em sua despedida de Éfeso (At 20,17-28), em Tiago 5,14s, e em Filipenses 1,1.

Posteriormente, Inácio de Antioquia, escreveu "Aos Esmirnienses" (cerca de 115 d.C), e foi o primeiro a distinguir, claramente, a escola de presbíteros e a figura do *episcopus* (bispo). No seu texto este tem um maior poder em comparação com aquele: "Sigam todos aos bispos, como Jesus Cristo ao Pai; sigam ao presbítero como aos apóstolos (...)". Ele ainda continua: "A eucaristia feita sob a presidência do bispo. Onde estiver o bispo ali esteja também a comunidade" (COTHENET, 1995: 54; COTHENET, 1986: 50-51).

Como se percebe (com exceção em I Tm 5,19), os presbíteros atuavam como grêmio. Isso reflete em I Pedro por falar dela sempre no plural. O colégio de presbíteros é evocação de modelos judaicos, que nas sinagogas eram os

representantes da traição, transmitiam sua experiência com a Lei, e dessa maneira garantiam a continuidade da vida comunitária (STRÖHER, 2007: 81-97). A diferença era que não tenham obrigações pastorais.

No cristianismo, o conselho de presbíteros era separado de acordo com o prestígio natural devido à idade, experiência ou posição social. "Era um cargo honorífico com traços fortemente representativos" (ROLLOFF, 2005: 291). Ser membro do grupo dos presbíteros garantia status público.

O primeiro passo, para se entender a questão dos presbíteros e bispo na comunidade cristã e seu desenvolvimento eclesiológico, é saber que no Cristianismo das origens não havia um modelo monolítico em sua eclesiologia, mas uma pluralidade de modelos, vivendo lado a lado (STRÖHER, 2007: 88). Esse caráter plural era compatível à própria expressão religiosa cristã, marcada pela manifestação multifacetada das comunidades que representavam de maneira diferente sua experiência de fé. Por isso, as cartas pastorais testemunham uma voz entre tantas, que respondiam questões eclesiológicas e organizacionais.

Marga Ströher mostra que até mesmo no interior da carta podem ser percebidas vozes diferentes, representativas de outras experiências (STRÖHER, 2007: 82) Ela defende que houve um movimento na história da organização e estruturação da Igreja: plural polifônica para uma estrutura unívoca normativa.

O movimento histórico do aparecimento do posterior monóscopado ocorreu quando de dentro do conselho destacava-se um presbítero que assumia a liderança da comunidade, esse era conhecido como *episcopo* (I Tm 5,17). Essa transição chegou a sua plena estruturação já no tempo de Inácio de Antioquia. Roloff mapeia esse movimento e garante haver nessa época comunidade com um único *episcopo*, pois sempre era citado no singular. Ele ainda diz que I Pedro, no capítulo cinco, parece ser favorável a esse movimento para constituição episcopal, pois os presbíteros têm como tarefa concreta de "pastorear o rebanho" (5,2) (ROLOFF, 2005: 292).

O movimento de hierarquização já é percebido internamente nas pastorais, pois na epístola de Tito (1,5-9) trata o bispo e o presbítero como se fosse o mesmo ofício, tinham a mesmas virtudes e qualidades, coisa que começa mudar nas cartas a Timóteo. Comparando com Filipenses (1,1) se percebe uma menor distinção até mesmo com Tito STRÖHER, 2007: 93).

Percebe-se aqui que o projeto do capítulo 5 de I Pedro é paralelo às cartas pastorais, e isso chega até o ano 150, onde a diferenciação é claramente vista¹. Por isso, Pedro serve como uma figura tradicional para legitimar uma autoridade reivindicada, com intenções histórico-religiosas definidas. Pedro sendo presbítero legitimaria a autoridade desse grupo religioso na comunidade, que por algum motivo sentia-se ameaçado ou desacreditado. Desta forma, essa parte é bem posterior ao da I Pedro-hipotética, podendo ser fixada entre 110 a 150 d. C.

Em suma, a carta de I Pedro por causa das duas diferentes perseguições aos paroikoi e parepidemoi⁹ teve duas fases: 1ª pertence a fase antiga da carta (I Pedro-Hipotética), sem as expressões apocalípticas; e 2ª a fase dos "ruídos" apocalípticos inseridos na obra.

Na questão da história da recepção, pelo fato de I Pedro, em seu estado final, não está no Cânon Muratori (180 d. C), e segundo a concepção de Vielhauer, não está, também, pressuposto em 1 Clem, e somente aparecer nos escritos de Irineu, na sua obra *Adversus Haereses* (escrita entre 182-188) e nos escritos do II século (2 Pd 3,1; Filipense de Policarpo e Papias), o período dos ruídos apocalípticos podem ser datados na época do Imperador Trajano (98-116) (VIELHAUER, 2005: 615).

⁹ A primeira limitada às calúnias locais, na época do imperador Vespasiano e a segunda perseguição sendo institucional - não mais local, em um período posterior, quando se intensificou e universalizou-se, testemunhada pela carta de Plínio

A Comunidade Apocalíptica¹⁰: A Agonia Entre o Desejo e a Realização

A tradição mais antiga da I Pedro (I Pedro-Hipotética) é, de maneiras sutil, transformada. As parêneses domésticas e a separação dos imorais que os cercavam, serviam, depois da atualização, de aperfeiçoamento da comunidade para a revelação de Cristo, pois o "fim estava próximo" (4,7a).

As figuras batismais presentes na tradição mais antiga tornaram-se garantia simbólica de pertença à comunidade apocalíptica¹¹, encaixando-se perfeitamente ao esquema intencional dessa atualização. Observando as inserções, ou "ruídos", presentes no texto de caráter apocalíptico, percebe-se que são interligados às passagens com reflexos de sofrimentos e tribulações. Esses levam os destinatários a tirarem a visão da dor, colocando-a no céu (1,4), na herança (1,4), na revelação de Cristo (1,13; 2,11 c; 5,1 c, 4). O consolo não era mais um oikos terreno, mas um oikos celeste, e o sofrimento anunciava esse desfecho próximo. Os termos e as expressões redacionais identificadas remontam uma comunidade que vivia entre a agonia da esperança escatológica e a desolação presente.

Como era comum na linguagem simbólica da esperança apocalíptica, o sofrimento presente denunciava a irrupção do novo éon. A mentalidade apocalíptica entendia o sofrimento como anuncio de que o fim estava próximo, e assim, legitimava a situação de opressão vivida. Ou seja, na literatura

¹⁰ Uma definição comumente aceita para apocalipse foi formulada por A. Collins: *Apocalipse é um gênero de literatura revelatória com uma moldura narrativa em que a revelação é mediada por um ser de outro mundo para um receptor humano, revelando uma realidade transcendente que é tanto temporal, enquanto visa salvação escatológica, e espacial enquanto envolve um outro mundo, sobrenatural.* (COLLINS, 1986: 2)

¹¹ Corroborando com isso, Bultmann em sua Teologia do Novo Testamento afirma que o batismo era tomado como rito de admissão escatológica ou sacrifício escatológico, onde o batizado tinha garantia de pertencer à comunidade dos últimos tempos (BULTMANN, 2004). J. Jeremias, acredita que para Paulo o batismo era um verdadeiro rito que garantia ou legitimava a salvação do pecador arrependido. (JEREMIAS, 2005). Assim, o Batismo se encaixava perfeitamente ao esquema intencional dessa atualização.

apocalíptica, criava-se uma idéia de que o período de angústia era o grande sinal antecedente da chegada do fim, do triunfo final de Deus. Esse presságio era conhecido como "dores de parto". Esta figura é bem peculiar nos textos de Mc 13 e Ap 12,1-6. As dores e sofrimentos como antecedentes da chegada do fim são encontradas nos Manuscritos de Qumran (Hinos III, 3-10) (RUSSELL, 1997:127), em Dn 12,1, também aparece em I Enoque 80,2-8. Vê-se essa visão de sofrimento como presságio da mesma forma em 4 Esdras 5,1-13; 6,8-28. Em Jubileus 23, 13 ss esta imagem também aparece, até com mais clareza.

Desta forma, os sofrimentos, outrora limitados a injúrias e calúnias, transformam-se em um fogo que prova a fé (I Pedro 4,12), em perseguição do próprio diabo, de maneira universal (I Pedro 5,9). Com a transformação feita à tradição mais antiga, os afrontamentos serviram de anúncio do fim próximo, gerando canal de esperança. Por isso, o sofrimento é resignificado, tomando caráter de necessidade para as realizações escatológicas.

Essa necessidade dava sentido para aceitação da realidade caótica vivida. A legitimação se justificava por uma visão determinista da história, resignificando o sofrimento, dando a ele uma nova possibilidade de ser, que entrava em um contexto plausível para tal interpretação. O grito de escape da comunidade era este: sofremos sim! Mas a dor que nos fere, é ela mesma, a certeza que nos acalma.

Rabiscos finais

Em particular, a respeito das questões de I Pedro, podemos hipoteticamente afirmar que sua história é muito rica, mareada por ânsias e consolos. Nutrida por esperança, e ao mesmo tempo, exortando para uma relação humana e corajosa de fé, que não se limita à transitoriedade do "já", mas se abre a um novo mundo, onde a religião tem sua razão de ser.

Duas fases podem ser identificadas para a história da tradição e redação de I Pedro. A primeira é marcada por uma perseguição não institucional. Neste momento, aparece pressuposto na carta um grupo de peregrinos, que como transeuntes buscava um lugar ao sol em terras estranhas na Ásia Menor. Como acontece com muitos nordestinos no Brasil, a peregrinação causava desonra. Sua situação de apátridas fez deles um grupo de excluídos, sem casa, ou seja, sem identidade. O que restava era lutar contra a desigualdade e preconceito, formando colégios - uma espécie de cooperativa.

Contudo, o movimento cristão estava forte nessa região e muitos se converteram e encontraram casa e identidade entre os irmãos da fé. Agora, o que restava era se unirem e resistirem o mal e as calúnias acumuladas, pois além de serem estrangeiros eram também adeptos a um grupo religioso alvo de preconceitos.

Por isso, nesta primeira fase da carta a esperança era histórica e social, pois os despossuídos, desgraçados e injustiçados encontraram um lar, uma família um abrigo na comunidade cristã. Desta forma, deveriam se amar profundamente, respeitando-se e abrindo a casa para hospitalidade. Esse papel era fundamental para preservação da comunidade.

Essa perspectiva, aceita por muitos exegetas, foi tratada neste artigo como pertencente à primeira fase da carta, pois algumas expressões denominadas como "ruídos", de caráter apocalíptico e escatológico, suscitam uma perspectiva transcendente ou celestial.

A identificação desses ruídos é a grande afirmação do trabalho. Essas tensões são nítidas ao texto. O problema está nas hipóteses para explicação, pois têm seus pontos fracos. Com caráter de provisoriedade, identifico uma redação posterior, na qual surgiram os ruídos. Avançando o trabalho se explicou essa transformação segundo o possível contexto social que poderia gerar tais tensões, e a comunidade receptora e criadora dessas transformações. Assim, por diversas razões, a comunidade que poderia ser dona dessa visão apocalíptica estava passando por perseguições insuportáveis.

Na mesma linha de raciocínio, percebeu-se que as tensões apareceram ligadas a textos que pintavam sofrimentos, dando a eles mais ênfase. Por isso, levantou-se a hipótese de ter ocorrido a estratégia literária de transformar o sofrimento na garantia de início da realização do fim e recebimento da herança celeste, igualmente como aparece na estratégia da literatura apocalíptica judaica.

Agora se pode pensar, a partir do que foi exposto como pertencendo a primeira fase da carta, uma proposta de luta e hospitalidade, onde se insita capacidade de suportar opressão e injustiça, não com as mesmas armas de guerra dos opressores, mas com o amor.

Na segunda fase da carta, pode-se observar uma nova dimensão de esperança. Esta não se limita a transitoriedade humana, mas entende que na religião há espaço para o mítico, não para alienar, como criticou Marx, mas para dar esperança e força. A existência não sendo limitada a este mundo pode dar coragem e o porquê da bravura.

As duas fases podem ser relidas hoje sem nossa América Latina sofrida e oprimida, que vê seus filhos sendo chicoteados por razões egoístas de um sistema desumano e hipócrita que somente salva os donos do poder, em um determinismo idiota.

O que significa, por fim, a reelaboração da tradição mais antiga de I Pedro? A Ásia Menor estava afundada em perseguições. Os cristãos que já eram estrangeiros residentes, também passavam por antagonismo civil. Em que se firmar? Onde se esconder? Porque não desistir e se entregar? A resposta estava na própria ânsia do povo: A revelação final de Cristo, o último tempo, o fim. Melhor que isso era transformar o próprio sofrimento em garantia que esse fim estava próximo, levando todos a uma alegria, mesmo diante a tanta desgraça. Castro Alves poetiza essa ânsia:

Tudo me diz que o Eterno, idade prometida, há de beijar na face a terra arrependida. E, desse beijo santo, desse ósculo sublime que lava a iniquidade, a escravidão e o crime, hão de nascer virentes nos

campos das idades, amores, esperanças, glórias e liberdades! (Os Escravos, Poema "O Vidente"). (CASTRO ALVES, 1995)

Esquema da história da transformação de I Pedro

I Pedro- Hipotética (Antiga)	I Pedro Transformada (com os ruídos)
Período: Imperador Vespasiano (72 d.C).	Período: Imperador Trajano (112 d.C).
Tipo de perseguição: calúnias, difamações, não- institucional.	Tipo de perseguição: institucional, universal, com torturas e morte.
Esperança: Histórica, social, histórica, casa/identidade.	Esperança: Apocalíptica escatológica, não- histórica, celestial.

Referencias Bibliográficas

- ALVES, Castro. *Poesias Completas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1995.
- ANTONIAZZI, A. "A Saída é. Ficar". O conflito dos cristãos com a sociedade segundo a primeira epístola de Pedro, *Estudos Bíblicos*, n. 15, Petrópolis: Vozes, 1987.
- BETTENSON, H. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 2001.
- BERGER, Peter L. *Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da Religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BÍBLIA, N.T. Grego. *Novum Testamentum Graece*. Nestlé-Aland. Editione quarta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.
- BÍBLIA. Português. Tradução do CNNBB. Trad. da CNNBB. 3. ed. São Paulo: Aparecida, 2006.
- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.
- CENTRO BÍBLICO VERBO. *Reavivando A Caminhada... As cartas de Pedro: Roteiros e orientações para encontros*. São Paulo: 2002.
- COLLINS, Adélia Yarbro (org). *Early Chistian Apocalypticism: Genre and Social Setting*. *SEMEIA*, n. 36, The Social of Biblical Literature, 1986.
- COTHENET, E. *As Epistolas Pastorais*. São Paulo: Paulinas, 1995 (coleção cadernos bíblicos).
- _____. *As Epistolas de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1986 (coleções cadernos bíblicos).

DAVIDS, Peter H, *The first Epistle of Peter*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1990.

ELLIOTT, J. H. *Um Lar Para Quem Não Tem Casa: Introdução sociológica a primeira carta de Pedro*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, v.37b. The Anchor Bible. Doubleday: New York, 2000. 956p

JEREMIAS, J. *A Mensagem Central do Novo Testamento*. São Paulo: Academia Cristã Ltda, 2005.

NOGUEIRA, Paulo. *Como Leras Cartas de Pedro. O Evangelho dos Sem-Teto*. 2. edição. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Experiência Religiosa E Crítica Social No Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAGELS, Eliane. *The Social History of Saíam, Parte Three: John of Patmos and Ignatius of Antioch: Contrasting Vision of "God's People"*. Princeton University. HTR 99:4, 2006.

KÜMMEL, W. G. *Introdução ao Novo Testamento*. 3º edição. São Paulo: Paulus, 2004.

ROLOFF, Jürgen. *A Igreja no Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; Centro de Estudos Bíblico, 2005.

RUSSEL, D. S. *Desvelamento Divino: uma introdução a Apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHELKLE, Karl Hermann, *Cartas de Pedro cartas de Judas, texto y comentario*, Madrid, Actualidad Bíblica 39, 1961.

ISSN: 1980-9824 | Volume IV - Ano 2 | Novembro de 2008

SHREINER, J., DAUTZENBERG. *Formação e Exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004.

STRÖHER, Marga J. *Eclesiologia em Conflito nos Deuteropaulinos - O caso das cartas pastorais*, RIBLA, n. 54, p. 81-97, 2007.

THEVISSEN G., KAHMANN J.J. A., DEHANDSCHUTTER B. *As Cartas de Pedro, João e Judas*. São Paulo: Loyola, 1999

THEISSEN, Gerd. *Sociologia da Cristandade Primitiva. Estudos*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos livros apócrifos e aos pais apostólicos*. Santo André: SP: Academia Cristã de Ltda, 2005