



SEÇÃO: ARTIGOS LIVRES

A felicidade no conceito bíblico e na pós-modernidade: Uma análise a partir de 1Pd 3,13-17

The happiness in the biblical concept and in postmodernity: An analysis based on 1Pd 3,13-17

La felicidad en el concepto bíblico y en la posmodernidad: Un análisis basado en 1Pd 3,13-17

Waldecir Gonzaga¹

orcid.org/0000-0001-5929-382X
waldecir@hotmail.com

Marcelo Dantas da Silva Júnior²

orcid.org/0009-0001-0887-5421
dantasteologizando@gmail.com

Recebido em: 27 dez. 2023.

Aprovado em: 2 fev. 2024.

Publicado em: 10 jul. 2024.

Resumo: A construção mercadológica da sociedade ocidental pós-moderna estabeleceu os parâmetros da "felicidade" na efemeridade e na manipulável sensação de bem-estar dos indivíduos. Muito disso ocorreu devido à secularização e ao rompimento com alguns valores até outrora muito importantes para a civilização. Na contramão dessa perspectiva, este artigo tem como objetivo aduzir e resgatar o conceito de "felicidade" a partir da cosmovisão cristã. Para isso, recorre-se ao texto de 1Pd 3,13-17, no qual há valiosos princípios vivenciais cuja alusão à transcendentalidade é notória. Através de uma análise exegética do texto e de uma revisão bibliográfica sobre o tema da "felicidade", observa-se como a "felicidade" na ótica cristã traz benefícios para o indivíduo e para a sociedade. A escolha do texto de 1Pd 3,13-17 dá-se pelo tema da "felicidade" (v. 14: "μακάριοι/felizes") e pelo diálogo entre Teologia e Bíblia, proporcionando um impacto na espiritualidade nas duas dimensões: vida pessoal e vida comunitária. Assim, dá testemunho da esperança cristã (v. 15), seguindo a "boa conduta de Cristo" (v. 16), praticando a "vontade de Deus" (v. 17), promovendo o bem de forma incansável, mesmo em face de todos os desafios. Para tanto, apresenta-se o texto bíblico em grego e a tradução portuguesa, trazem-se notas de crítica textual, dados gerais da carta e uma abordagem sobre a temática "felicidade" na pós-modernidade, abrindo o leque para ulteriores pesquisas.

Palavras-chave: 1Pedro; feliz; felicidade; bem-aventuranças; pós-modernidade.

Abstract: The market construction of post-modern Western society established the parameters of "happiness" in the ephemeral and manipulable sense of well-being of individuals. Much of this occurred due to secularization and the break with some values, which were previously very important for civilization. Contrary to this perspective, this article aims to adduce and rescue the concept of "happiness" from the Christian worldview. To do this, we resort to the text of 1Pet 3,13-17 in which there are valuable experiential principles whose allusion to transcendentalism is notable. Through an exegetical analysis of the text and a bibliographical review on the topic of "happiness", it is observed how "happiness" from a Christian perspective brings benefits to the individual and to society. The choice of the text of 1Pet 3,13-17 is based on the theme of "happiness" (v. 14: "μακάριοι/happy") and the dialogue between Theology and the Bible, providing an impact on spirituality in both dimensions: personal life and community life. Therefore, it bears witness to Christian hope (v. 15), following the "good conduct of Christ" (v. 16), practicing the "will of God" (v. 17), promoting good in a tireless, even in the face of all challenges. To this end, the biblical text is presented in Greek and Portuguese translation, with textual criticism notes, general data from the letter and an approach to the theme of "happiness" in post-modernity, opening the scope for further research.

Keywords: 1Peter; happy; happiness; beatitudes; postmodernity.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

² Escola Superior de Teologia (EST), São Leopoldo, RS, Brasil.

Resumen: La construcción de mercado de la sociedad occidental posmoderna estableció los parámetros de la "felicidad" en la efímera y manipulable sensación de bienestar de los individuos. Gran parte de esto ocurrió debido a la secularización y la ruptura con algunos valores que antes eran muy importantes para la civilización. Contrariamente a esta perspectiva, este artículo pretende aducir y rescatar el concepto de "felicidad" desde la cosmovisión cristiana. Para ello recurrimos al texto de 1Ped 3,13-17 en el que hay valiosos principios experienciales cuya alusión a la trascendencia es notable. A través de un análisis exegético del texto y una revisión bibliográfica sobre el tema de la "felicidad", se observa cómo la "felicidad" desde una perspectiva cristiana trae beneficios al individuo y a la sociedad. La elección del texto de 1Ped 3,13-17 se basa en el tema de la "felicidad" (v. 14: "μακάριον/feliz") y en el diálogo entre la Teología y la Biblia, aportando un impacto en la espiritualidad de ambas dimensiones: vida personal y vida comunitaria. Por tanto, da testimonio de la esperanza cristiana (v. 15), seguir la "buena conducta de Cristo" (v. 16), practicar la "voluntad de Dios" (v. 17), promover el bien de manera incansable, incluso frente a todos los desafíos. Para ello, se presenta el texto bíblico en traducción griega y portuguesa, con notas críticas textuales, datos generales de la carta y una aproximación al tema de la "felicidad" en la posmodernidad, abriendo el campo para futuras investigaciones.

Palabras clave: 1Pedro; feliz; felicidad; bienaventuranzas; posmodernidad.

1 INTRODUÇÃO

"Quem fala da felicidade com frequência tem os olhos tristes", escreveu certa vez o poeta francês Louis Aragon (*apud* Lipovetsky, 2007). Se, por um lado, é possível que haja certo exagero em sua fala, por outro, é verdadeiro que ela provoca e pede uma reflexão.

Sem dúvidas, dissertar sobre esse tema não é uma tarefa fácil. O assunto já esteve na pauta de filósofos, teólogos, antropólogos, sociólogos, psicólogos e até mesmo de juristas ao longo da história. Especificamente, o momento atual tem sido marcado pela proliferação de livros de autoajuda, nos quais há um tipo de "programa para a felicidade" (Chiaretti; Tfouni, 2016, p. 399), e os gurus nesse campo têm se proliferado pelo mundo, em especial nas mídias sociais. Não só o presente discute como a existência pode ser feliz, mas o passado – muito mais religioso do que secular – também debateu a problemática. Kierkegaard, em *A felicidade eterna prometida pelo cristianismo* (1949), perguntou-se como

poderia viver essa tal "felicidade". E verdade é que todos a procuram – crianças, adolescentes, jovens e idosos, sem distinção de raça, sexo, cor e condição social.

Por que a "felicidade" é tão importante para a existência? O que faz alguém ser feliz? Dependendo do caminho percorrido, as respostas podem ser mais subjetivas do que objetivas, uma vez que algumas variáveis podem entrar ou não na equação³. Nesse sentido, anelando mais objetividade do que subjetividade, este ensaio propõe uma análise mais assertiva dos modelos e constructos de "felicidade" que foram estabelecidos na epistemologia. Em especial, compara o conceito bíblico de "felicidade" com o que foi construído e ajustado na contemporaneidade.

Acredita-se que as Escrituras Sagradas apresentam *insights* e princípios fundamentais para uma vida feliz, com Deus e com o próximo. Para isso, o texto da Primeira Carta de Pedro, um dos sete textos do *corpus* das cartas católicas do NT (Gonzaga, 2017a, 2019), é um bom exemplo de como a perspectiva de "felicidade" do cristão é singular. Mais do que isso, é possível afirmar até mesmo que nessa perspectiva há mais benefícios ao indivíduo e à sociedade do que no modelo secular. Em meio a perseguições, lutas e provações, os leitores da 1Pedro são encorajados a viver uma vida ancorada em outra ótica, e, por causa disso, sua noção de "felicidade" é diferente. Mais ainda, trata-se de um texto que apresenta uma *Teologia do Sofrimento*, diante dos desafios cotidianos, mas que avança para a *Teologia da Alegria* no Senhor, que também sofreu para salvar a humanidade.

Este estudo está dividido em três partes: 1) na primeira seção, analisa-se a estrutura de 1Pd 3,13-17. Ou seja, observam-se elementos como tradução, segmentação, crítica textual, autoria, datação e contextos literário e político-social; 2) em seguida, contrapõe-se o conceito de "felicidade" na pós-modernidade com aquele que fora construído na cosmovisão cristã, cujos princípios são encontrados no próprio texto de 1Pd 3,13-14,

³ Por exemplo, para alguns, o aspecto financeiro tem relação com a felicidade; para outros, não. Ver: Araújo, 2023.

especialmente o v. 14; 3) por fim, nas considerações finais, avalia-se criticamente como a "felicidade" pelo prisma cristão é um grande benéfico para a sociedade atual, como foi no passado e continuará sendo no futuro.

2 ANÁLISE EXEGÉTICA DE 1PD 3,13-17

A beleza e a unidade temática do texto escriturístico são demonstradas pelo texto grego, com tradução e algumas notas de crítica textual referentes à pericope de 1Pd 3,13-17. Embora seja analisada a estrutura literária e linguística desse segmento textual, o propósito deste estudo está em encontrar princípios importantes para o tema da "felicidade". O objetivo da pericope é animar os cristãos que estão sendo perseguidos e confrontados por causa da sua fé, em vários campos da vivência e dimensões da vida cristã. O autor do texto alude e relembra a importância de crer nos princípios estabelecidos por Cristo, e propõe que a perseguição e o sofrimento, por causa da fé em Jesus, fazem parte da própria dinâmica existencial de seguir a Cristo, estando muito presente no *seguela Christi*. O autor da 1Pedro indica que, a exemplo de Jesus Cristo, o Filho de Deus e grande modelo a ser imitado, os cristãos devem buscar a perseverança na prática do bem e da justiça, a mansidão e a santidade, e não temer aqueles que causam perseguição, dor e sofrimento.

2.1 Texto grego e tradução de 1Pd 3,13-17

Para analisar um texto de forma cuidadosa e acadêmica, é fundamental examinar o escrito em sua língua original e, em seguida, traduzi-lo acuradamente. Isso é necessário para determinar o significado que o autor buscou em sua comunicação com os destinatários, procurando entender o que quis dizer e transmitir aos seus contemporâneos e o que quer dizer a nós hoje. Todo estudioso da Bíblia anela encontrar alicerces nas Escrituras a fim de confortar os cristãos quando estes estão passando por situações complicadas. A pericope de 1Pd 3,13-17, especialmente o v. 14, traz luz para o entendimento existencial dos cristãos hodiernos. Dessa forma, é necessário observar os vocábulos, estruturas gramaticais e sintáticas, tanto na língua de saída (o grego) quanto na língua de chegada (o português).

Palavras e frases, às vezes, podem ser difíceis de serem entendidas, ainda mais quando inseridas em expressões idiomáticas em cada língua. Ainda que isso dificulte a tarefa da exegese, não a torna impossível. A responsabilidade do tradutor é manter a coerência interna e o significado original da língua de saída para a língua de chegada. Ao escolher a palavra na língua de chegada que mais se encaixa no contexto original, o exegeta pode extrair a mensagem que o autor bíblico pretendeu transmitir aos seus leitores e ouvintes. Isso permite que a mensagem antiga seja atualizada e entendida hoje.

QUADRO 1 – Texto grego e tradução de 1Pd 3,13-17

NA28 1Pd 3,13-17	Tradução nossa
¹³ Καὶ τίς ὁ κακῶσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε;	¹³ E quem vos maltratará, se do bem vos tornais zelosos?
¹⁴ ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι. τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε,	¹⁴ Mas se também vierdes a sofrer por causa da justiça, felizes (bem-aventurados) . Porém, o temor deles não temais nem sejais perturbados.
¹⁵ κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἀγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἕτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογίαὺν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος,	¹⁵ Como Senhor, porém, a Cristo, santificai em vossos corações, sempre prontos para a defesa a todo o que vos pede uma palavra a respeito da esperança que há em vós.

¹⁶ ἀλλὰ μετὰ πραύτητος καὶ φόβου, συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθὴν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπιπράζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφῇν.	¹⁶ Mas com mansidão e temor, tendo-vos boa consciência, a fim de que, no que sois difamados, sejam envergonhados os que difamam a vossa boa conduta em Cristo.
¹⁷ κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιῶντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιῶντας.	¹⁷ Melhor, pois, sofrer fazendo o bem, se quiser a vontade de Deus, do que fazendo o mal.

Fonte: Elaboração própria a partir de Nestle-Aland (2012).

2.2 Crítica textual e análise do aparato crítico de 1Pd 3,13-17

v. 13 – O Manuscrito B substitui a conjunção “ἐάν/se” por “εἰ/se”. Levando em consideração o peso dos manuscritos (Gonzaga, 2015), cujas importância e relevância são maiores para a Primeira Carta de Pedro⁴, concorda-se com a posição do Comitê central da NA²⁸ em manter “ἐάν/se” como a variante mais provável de ser a original; além disso, mesmo sendo importante para a carta 1Pedro, nesse caso, o códex B é uma testemunha isolada, e a variante tem o mesmo sentido, em nada alterando o texto e sua teologia. Ainda no v. 13, os manuscritos P 307. 2492 Byz e versões vg^{ms} substituem o substantivo “ζηλωταὶ/zelosos” por “μιμ/imitadores” (1Pd 3,13-17). Embora essa substituição apareça em textos importantes como o *Codices Byzantini* e em alguns manuscritos da Vulgata, também se trata de testemunhos isolados. A escolha do Comitê central da NA²⁸ pela manutenção da variante ζηλωταὶ baseia-se em todos os demais manuscritos não elencados no aparato, maiúsculos e minúsculos; nesse mesmo versículo, o manuscrito B substitui “γένησθε/vos tornais” por “γενεισθε/fostes tornados” (1Pd 3,13-17). Em consonância com o dito antes, ainda que seja um códice importante – como o Vaticano (B) –, trata-se de um testemunho isolado, em detrimento dos demais manuscritos. Por conseguinte, concorda-se com a posição do Comitê central da NA²⁸ em manter γ. O Manuscrito Ψ também substitui “γένησθε/vos tornais”, mas, diferentemente de B, ele traz a variante “εστε/sois”. Segue-se a mesma lógica dos motivos listados anteriormente para o posicionamento em favor da escolha do

Comitê central da NA²⁸ em manter γένησθε. A última variação é apresentada na substituição “γένησθε/vos tornais” por “γενεισθε/tornar-vos” nas testemunhas \mathfrak{P}^{72} κ* 1175. Embora a substituição apareça em importantes testemunhas, inclusive listadas entre as consistentes de 1Pedro (como o \mathfrak{P}^{72} e em algumas leituras do Códice Sinaitico), a frequência de γένησθε na lista de testemunhas citadas de forma consistente explica o posicionamento do Comitê central da NA²⁸ (1Pd 3,13-17).

v. 14 – Após o adjetivo “μακάρι/felizes”, as testemunhas κ e C acrescentam a variante “εστε/sois”. Em consonância com a lista das testemunhas consistentes de 1Pedro, concorda-se com a escolha do Comitê central da NA²⁸ em não acrescentar a variante ao texto. Os manuscritos 1611. 1852. substituem “μηδὲ παραχθῆτε/nem sejais perturbados” por “καὶ οὐ μὴ παραχθῆτε/e certamente não sejais perturbados”. Outras testemunhas, como \mathfrak{P}^{72} B sa^{ms} e Jerônimo (Hier) não apresentam “μηδὲ παραχθῆτε/nem sejais perturbados” (1Pd 3,13-17). Omanson (2011, p. 505) sugere que, possivelmente, “as palavras μηδέ παραχθῆτε não aparecem em alguns testemunhos porque um copista, enganado pelo final idêntico das palavras, saltou de ‘φοβηθῆτε/temais’ para ‘αραχθῆτε/se-gjais perturbados’, e omitiu tudo que ficava entre essas duas palavras”.

v. 15 – Os manuscritos P. 5 81. 307. 436. 442. 642. 1448. 1735. 2344. 2492 Byz; Did substituem “Χριστὸν/a Cristo” por “θεὸν/a Deus”. Entretanto, o Comitê central da NA²⁸, para assumir a variante “Χριστὸν/a Cristo”, baseia-se nas seguintes testemunhas: \mathfrak{P}^{72} κ A B C Ψ 33. 1175. 1243. 1611. 1739. 1852. Latt sy co e Clemente de Alexandria, que

⁴ A lista de testemunhas citadas de forma consistente e com frequência para 1Pedro, segundo Nestle-Aland (2012), é: \mathfrak{P}^{72} , \mathfrak{P}^{74} , \mathfrak{P}^{81} , \mathfrak{P}^{125} ; κ (01), A (02), B (03), C (04), P (025), Ψ (044), 048; 5, 33, 81, 304, 436, 442, 642, 1.175, 1.243, 1.448, 1.611, 1.735, 1.739, 1.852, 2.344, 2.492.

trazem *Χριστόν* e não *θεόν* (1Pd 3,13-17). Omanson (2011, p. 505) afirma que é mais viável que “um copista tenha colocado a formulação mais familiar *κύριον τον θεόν* (o Senhor Deus) em lugar da locução menos conhecida *κύριον τον Χριστόν* (Cristo como Senhor) do que imaginar que pudesse ter ocorrido o processo inverso”. Dessa forma, concorda-se com a escolha do Comitê central da NA²⁸ em manter *Χριστόν* no texto principal. Os manuscritos P Ψ 642. 2492 *Codices Byzantini* e Clemente de Alexandria acrescentam “*δε/mas, porém, e*” após “*έτοιμοι/preparados*”. Seguindo a mesma argumentação desenvolvida acima, concorda-se com a escolha do Comitê central da NA²⁸ em não acrescentar a partícula *δε* ao texto. Por último, os manuscritos κ² A Ψ 1735 testemunham a substituição de “*αίτοῦντι/que pede*” por “*παιτου/que requisitam*” (1Pd 3,13-17). Esses escritos não apresentam grau de importância superior ao da lista de testemunhas citadas de forma consistente. Por conseguinte, segue-se a escolha do Comitê central da NA²⁸ em não substituir a variante no texto.

v. 16 – Os manuscritos P 307. 442. 642. 2492 Byz, versões sy^p e pseudoAgostinho omitem a conjunção “*ἀλλά/mas*”. Entretanto, os manuscritos mais relevantes trazem a variante, o que justifica sua permanência. Dessa forma, opta-se por seguir a resolução do Comitê central da NA²⁸. Os manuscritos 307. 436. 442. 1243. 1735. 2344 Byz^{pt} substituem “*καταλαλεῖ/sois difamados*” por “*καταλαλῶσιν υμων ως κακοποιων/sejam difamados como fazedores de mal*”. Além disso, as testemunhas κ A C P 5. 33. 81. 642. 1448^c Byz^{pt} e Venerável Beda substituem *καταλαλεῖσθε* por “*καταλαλῶσιν υμων ως κακοπ/difamam-vos como operadores de mal*”. Também a testemunha 2492 substitui *καταλαλεῖσθε* por “*καταλαλῶσιν υμων ως κακουργων/difamam-vos como operadores de mal*”. Já a testemunha 1448^a substitui “*καταλαλεῖσθε/sois difamados*” por “*καταλαλῶσιν/difamam*” (1Pd 3,13-17). Entretanto, ℱ⁷² B Ψ 1175. 1611. 1739. 1852 sy^h e Clemente de Alexandria testemunham a favor da variante assumida pelo Comitê central da NA²⁸. Omanson (2011, p. 505-506), acerca das variações que aqui ocorreram, comenta:

O texto mais breve, que aparece como texto em O Novo Testamento Grego, é apoiado principalmente por testemunhos que representam o tipo de texto egípcio (ou alexandrino). É a leitura que mais facilmente explica o surgimento das demais leituras. Lembrados das palavras *έν ω καταλαλοῦσιν υμών ως κακοποιών* (no que vos difamam como malfeitores), que aparecem em 1Pe 2,12, copistas alteraram a leitura mais breve de duas maneiras diferentes: acrescentaram *ως κακοποιών* (como malfeitores); ou, então, trocaram a forma verbal da segunda pessoa do plural da voz passiva *καταλαλεῖσθε* (sois difamados) pela forma da terceira pessoa do plural da voz ativa *καταλαλοῦσιν* ou *καταλαλώσιν* e acrescentaram o pronome plural *υμών* (vos) ou as palavras *υμών ως κακοποιών* (de vós como malfeitores). Em línguas que não têm a voz passiva, será natural dizer “quando falam mal de vós”, independentemente do texto que se considera original.

Ainda no v. 16, o ℱ⁷² substitui “*καταισχυνθῶσιν/sejam envergonhados*” por “*αισχυνθωσιν/estão envergonhados*”. Embora seja uma importante testemunha, a lista de testemunhas citadas de forma consistente aponta em outra direção. Assim, segue-se a variante assumida pelo Comitê central da NA²⁸. Os manuscritos ℱ⁷² 1611. 1739 Byz^{pt} apresentam pequenas alterações na sequência “*την αγαθην έν Χριστῶ αναστροφήν/a boa conduta em Cristo*”. Em seu lugar apresentam a seguinte sequência: “*την εν Χριστω αγαθην αναστροφην/em Cristo, a boa conduta*”; a testemunha κ² apresenta a sequência “*την αγαθην εις Χριστον αναστροφην/a boa conduta para Cristo*”; a testemunha Byz^{pt} traz a sequência “*τη αγαθη εν Χριστω αναστροφη/a boa conduta em Cristo*”; a testemunha 1175 apresenta a sequência “*την αγνην εν Χριστω αναστροφην/a pura conduta em Cristo*”; por último, as testemunhas C 1243 trazem a sequência “*την εν Χριστω αγνην αναστροφην/em Cristo, a pura conduta para*” (1Pd 3,13-17). Utilizando os critérios da crítica externa (Gonzaga, 2015), priorizando a lista de testemunhos mais consistentes para 1Pedro, concorda-se com a manutenção da sequência assumida pelo Comitê central da NA²⁸.

2.3 Autoria e data de 1Pedro

Até o século XIX, a autoria petrina da 1Pedro era tida como certa para os principais teólogos da Patrística e do período moderno (Dalton, 2011). Na Patrística, período compreendido entre 100

e 600 d.C. (Pelikan, 2018), importantes padres da Igreja, como Papias (60-130 d.C.), Policarpo (69-155 d.C.) e Clemente de Alexandria (150-200 d.C.), posicionaram-se a favor da autoria petrina dessa carta. Também Irineu (130-200 d.C.), outro teólogo de destaque dessa época, citou Pedro como o autor do texto sagrado (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022). Já no período moderno, em especial dentro do ramo protestante, a partir do século XVI, figuras como Lutero e Calvino entenderam, em concomitância com vários padres da Igreja, a autoria da 1Pedro como petrina⁵.

Entretanto, com os avanços dos métodos exegeticos, os estudiosos biblicos (a contar do final do século XVIII e início do XIX) começaram a levantar sérias dúvidas em relação à paternidade e composição da carta (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022). Ao menos três boas provocações foram aduzidas à questão: 1) se Pedro era um homem simples e iletrado (At 4,3), como pode ter escrito um texto com um grego tão bom? (Carson; Moo; Morris, 1997); 2) se o texto foi escrito por Pedro, por que parece existir uma forte dependência da teologia paulina?; 3) além disso, se o apóstolo é o autor, então temos um problema relativo ao espaço-tempo, uma vez que as igrejas às quais a carta fora destinada não existiriam naquela época (Dalton, 2011).

Para cada uma das objeções, é possível encontrar argumentos em pró da autoria petrina. Carson, Moo e Morris (1997), por exemplo, lembram que dentro da Palestina o grego era falado amplamente, o que pode indicar um domínio da língua grega da parte de Pedro⁶. Além disso, alguns têm interpretado que a ajuda de Silas, em 1Pd 5,12, na verdade, foi a redação da própria carta (Blomberg, 2019). Ou seja, Silas teria sido uma espécie de secretário para Pedro. Pressupondo que Silas tinha um bom domínio do grego, a questão do vocabulário da carta deixa de ser um problema.

A segunda objeção é exagerada pelos críticos. Como Brow (2012, p. 935) lembra,

[...] na verdade, nem a dependência [...], nem a hostilidade devem ser exageradas. Algo do relacionamento com Paulo pode ser explicado pelo local (ambos estavam em Roma nos anos 60) ou por colaboradores comuns (Silvano [Silas] e Marcos).

Ademais, as semelhanças podem ser entendidas não como uma dependência, mas sim como um reflexo dos constructos teológicos subjacentes à própria tradição da igreja primitiva (Carson; Moo; Morris, 1997).

Por fim, há a questão dos destinatários aduzida na última provocação. O argumento está ancorado na suposição de que regiões distantes da Ásia Menor, na época do escrito, não poderiam ter sido evangelizadas (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022). Como Köstenberger, Kellum e Quarles (2022) defendem, "essa é uma suposição baseada em uma lógica 'daquilo que deve ter sido' em vez de em evidências diretas". Jobes (2022), há alguns anos, elencou algumas boas evidências que parecem indicar que o Evangelho já havia chegado a essas regiões. Por exemplo, o fato de At 2,9 afirmar que no dia de Pentecostes havia a presença de pessoas da Capadócia, do Ponto e da província da Ásia não pode ser esquecido na análise. Muitos que ali estavam podem ter retornado para a região e iniciado uma disseminação evangelística. Outro ponto importante, como Jobes (2022) sugere, é que, devido à intensa colonização praticada pelo Império Romano, muitos cristãos podem ter se deslocado para essas regiões. Ademais, em Atos é enfatizado o quanto Paulo trabalhou para expandir o Evangelho e levá-lo à Ásia Menor. Então, é plausível, e até mesmo provável, que comunidades cristãs já existissem nas regiões distantes da Ásia Menor. Por último, mas não menos valiosa, a colocação feita por Dalton (2011, p. 656) é assertiva: "Se 1Pd foi escrita logo após a morte de Pedro, é difícil explicar por que não há indícios da horrenda perseguição da Igreja romana por Nero em 64 a.C., nem do martírio de Pedro [...]".

⁵ Parece não haver dúvidas entre os dois reformadores sobre a autoria de Pedro. Ver: Luther, 2005; Calvino, 2022.

⁶ Além das três questões elencadas acima, ainda: poderia Pedro estar se dirigindo a igrejas de domínio paulino, depois do acordo da Assembleia de Jerusalém (At 15) e do Incidente de Antioquia (Gl 2)? Se o autor é Pedro, sendo um dos Doze, porque não oferece aspectos de sua vida, amizade e atuação de Cristo?

Tendo visto isso, vários autores defendem que existe um núcleo *petrino* na carta, que ela teria sido redigida comunitariamente e por um grupo com forte relação com o apóstolo Pedro. Se de fato é de autoria do apóstolo Pedro, um dos Doze, então a 1Pedro foi escrita antes do ano 64 d.C. (Blomberg, 2019), comumente aceito o ano da morte de Pedro, martirizado em Roma; mas se foi redigida e completada pela escola petrina, por seus discípulos, alguns anos após sua morte, ela poderia ter sido escrita entre os anos 75 e 80 d.C. Muitos estudos ainda deverão nos ajudar nessa temática; porém, sua autoria petrina é bem mais aceita que a de 2Pedro, que alguns defendem ter sido escrita por volta do ano 120 d.C. (Gonzaga, 2017b).

2.4 Contexto literário de 1Pedro

Em concomitância com o debate sobre a autoria, também no final do século XIX e início do XX, iniciou-se uma contestação ao gênero literário do escrito. Para Harnack (*apud* Boring, 2015, p. 754), importante teólogo liberal do final do século XIX, 1Pedro era "um sermão e não uma carta", uma vez que o enredo de 1Pd 1,3-5,11, segundo ele, seria uma homilia batismal que posteriormente foi configurada como carta (Boring, 2015).

Anos mais tarde, Bultmann afirmou ter descoberto um hino cristão (1Pd 2, 21-24) e uma confissão de fé (1Pd 3,18-22), e Boismard iniciou uma linha de pesquisa na qual acreditava existir quatro hinos no texto (1Pd 1,3-5; 2,22-25; 3,18-22; 5,5-9) (*apud* Dalton, 2011). Algumas pesquisas mais recentes têm apontado a existência de unidade e coesão na carta (Boring, 2015). O texto não é uma colcha de retalhos amalgamados, mas um escrito que conta, sim, com possíveis estruturas litúrgicas e hinárias já assentidas pelas comunidades endereçadas. Nesse sentido, Boring (2015, p. 755) afirma:

Primeira Pedro foi escrita do início ao fim como uma carta, de fato, mas ela inclui uma larga proporção de materiais tradicionais parenéticos, incluindo imagens do batismo e alusões a ele, as quais ofereceram ocasião para outras hipóteses. A forma carta não faz parte do fictício mundo literário projetado pelo documento pseudônimo; Primeira Pedro é uma carta real

para igrejas reais. Primeira Pedro não é uma carta para igrejas individuais, mas também não é uma carta católica endereçada à igreja como um todo; trata-se de uma carta circular a todos os cristãos de uma área ampla, correspondendo ao distintivo tipo literário da "carta da diáspora".

2.5 Contexto político-social de 1Pedro

Se se assume a autoria petrina da carta, em algum momento nos inícios dos anos 60 d.C., então, tem-se Nero (54-68 d.C.) como o imperador romano da situação. Por exemplo, a carta já apresenta traços concernentes a uma época de sofrimentos e perseguição social, como ilustra 1Pd 4,12, mas não parece ser o caso de uma perseguição oficial autorizada por Nero (Boring, 2015). Pelos temas tratados na epístola, é possível imaginar que os cristãos estavam sofrendo hostilidade e difamação pelos não cristãos (1Pd 2,12) e insultos (1Pd 4,14) (Brow, 2012). Alguns, inclusive, entendem que o motivo principal da carta foi a perseguição pela qual os cristãos estavam passando (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022).

Nesse contexto, não se pode esquecer a possibilidade de que os leitores da 1Pedro estivessem aflitos e, em algum nível, até mesmo melindrados em relação à fé cristã. Como Jobes (2022), acertadamente, lembra, quando "a fé cristã de uma pessoa é criticada e mesmo escarnecida, é natural que ela comece a duvidar da verdade do evangelho de Jesus Cristo. Afinal, é algo extraordinário acreditar que o corpo de um defunto foi ressuscitado para alguma espécie de novo estado eterno de ser".

Por conseguinte, o objetivo da 1Pedro é encorajar os leitores e lembrá-los que a ressurreição é "o ponto de Arquimedes" da fé cristã. Ademais, aplacar a incerteza das comunidades sobre sua fé em Cristo diante da reação da sociedade parece ser o outro propósito primário dessa carta.

Uma vez compreendidas as circunstâncias que circunscreveram as comunidades e o autor do texto, pode-se adentrar na problemática deste trabalho com uma maior perspicácia. Qual a diferença basilar entre o sentido de "felicidade" alardeado na pós-modernidade e o bíblico? Para

isso, é preciso dar um passo atrás e observar certas *nuanças* que compõem e formataram a própria realidade do século XXI, século esse em que vivemos e continuamos a buscar "felicidade", a exemplo dos cristãos da primeira geração do cristianismo e da humanidade toda.

3 A "FELICIDADE" NA PÓS-MODERNIDADE

Para entender como o conceito de "felicidade" foi erigido na pós-modernidade, é preciso estabelecer minimamente o pensamento hodierno. Como funciona a mentalidade dos pós-modernos? Quais são os seus valores? Quais são os princípios éticos que regem a sociedade atualmente? Por uma limitação de espaço, seria impossível responder a esses questionamentos de forma profunda neste estudo. Entretanto, é possível aduzir panoramicamente a cosmovisão contemporânea.

O relativismo tem sido um dos norteadores epistemológicos da sociedade pós-moderna. Sem dúvida, nos últimos anos, observa-se a desconstrução acintosa de importantes conceitos intrínsecos à humanidade. Aparentemente fincados em terreno sólido e intransponível, esses conceitos foram sendo substituídos por ideias móveis e voláteis, capazes de ressignificar a vida e dar-lhe uma percepção fluida, efêmera e vazia, que abarca, inclusive, a ideia de "felicidade". Bauman (2001), brilhantemente, cunhou a expressão "modernidade líquida" para representar a era na qual o ser humano tem atuado e vivido.

O final do século XX e o início do XXI marcaram os impactos do relativismo na sociedade ocidental. As sementes de incertezas plantadas pelos filósofos modernos e pós-modernos germinaram, cresceram e ganharam robustez central para a pós-modernidade, afetando todas as cadeias relacionais do universo humano⁷. Os valores éticos são líquidos e voláteis por causa da desconstrução dos valores sólidos e do desejo da

geração *millennial*⁸ em não edificar novos sólidos (Bauman, 2001). Segundo Mora (2001, p. 2504), pode-se entender relativismo como:

- 1) Uma tese epistemológica segundo a qual não há verdades absolutas; todas as chamadas "verdades" são relativas, de modo que a verdade ou validade de uma proposição ou de um juízo dependem das circunstâncias ou condições em que são formulados. Essas circunstâncias ou condições podem ser determinada situação, determinado estado de coisas ou determinado momento.
- 2) Uma tese ética segundo a qual não se pode dizer de nada que é bom ou mau absolutamente. A bondade ou maldade de algo dependem também de circunstâncias, condições ou momentos.

Ou seja, são as circunstâncias que definem o próprio sentido de verdade, bondade, maldade e até mesmo "felicidade". Não existe um sentido *a priori* de certo e errado, mas sim análises situacionais. Nesse contexto, em 2016, a *Oxford Dictionaries*, do Departamento da Universidade de Oxford responsável pela elaboração de dicionários, elegeu o vocábulo "pós-verdade" (*post-truth*) como a palavra do ano na língua inglesa. A partir de então, essa expressão tem se espalhado pelo mundo, em todos os idiomas, e feito adeptos nos quatro cantos do planeta, inclusive no Brasil, sendo estendida a todos os campos, como política, religião, saúde, educação, meio ambiente etc.

Outra característica interessante peculiar da pós-modernidade foi a exacerbação do *self*. Ora, em um contexto cada vez mais globalizado, tecnicista e cibernético, o surgimento das redes sociais ajudou a redefinir o conceito da experiência da alteridade⁹, dando-lhe um sentido egocêntrico, no qual a fragmentação da importância do "outro" é compensada pela maximização do destaque próprio. Em consonância com o pensamento de Bauman, mas descrevendo a pós-modernidade como hipermodernidade, o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2004) enxerga que um dos grandes frutos do individualismo foi o nascimento de uma cultura da satisfação pessoal como forma de alcançar a "felicidade" sem se

⁷ Nietzsche, Derrida, Foucault, Deleuze são alguns dos filósofos que semearam incertezas na cadeia epistemológica da civilização ocidental.

⁸ Geração *millennial* é a nomenclatura utilizada em linguagens sociológicas para se referir aos nascidos entre 1980 e 2000.

⁹ A alteridade seria "ser o outro, colocar-se ou constituir-se como outro". Em outras palavras, pode-se dizer que é a capacidade do sujeito de compreender a diferença cultural do outro (Abbagnano, 2007, p. 34).

importar com o próximo. Não há compreensão, empatia ou qualquer sentimento de solidariedade. O pessimismo de Lipovetsky (2004, p. 53) quanto à humanidade pode ser encontrado na passagem a seguir:

Essa época acabou. Hipercapitalismo, hiperclasse, hiperpotência, hiperterrorismo, hiperindividualismo, hipermercado, hipertexto – o que mais não é hiper? O que mais não expõe uma modernidade elevada à potência superlativa? Ao clima de epílogo [da modernidade], segue-se uma sensação de fuga para adiante, de modernização desenfreada, feita de mercantilização proliferativa, de desregulamentação econômica, de impeto técnico-científico, cujos efeitos são tão carregados de perigos quanto de promessas [...]. Longe de decretar-se o óbito da modernidade, assiste-se a seu remate, concretizando-se no liberalismo globalizado, na mercantilização quase generalizada dos modos de vida, na exploração da razão instrumental até a "morte" desta, numa individualização galopante.

Lipovetsky (2004) não chega a declarar a morte da forma de viver do mundo globalizado, mas elenca muitos dos problemas que circundam a sociedade capitalista ocidental. Além de todas as complicações detalhadas pelo filósofo, podem-se acrescentar um aumento na degradação do meio ambiente, altos índices de poluição, pobreza e miséria, como consequências diretas de um sistema individualista que valoriza a satisfação subjetiva.

Entre os problemas gerados pela "individualização galopante" na esfera pública social, pode-se acrescentar a "infelicidade" ao campo existencial como mais um dos frutos da cosmovisão pós-moderna. A exigência pós-moderna de uma sociedade cujos membros são felizes gerou em cada indivíduo uma busca infundável pela "felicidade" a partir de si, por si e para si, como um círculo hermenêutico individualista. É como se, na realidade vivenciada, o ser-no-mundo tivesse a obrigação de ser feliz custe o que custar, e a "felicidade", por conseguinte, passasse a ser entendida como uma prerrogativa quase ontológica do ser. Analisando os pormenores das relações, Bauman (2009) ressalta que os seres humanos vivem como se

[...] tivessem de ser coagidos a buscar a felicidade (pelo menos a felicidade vislumbrada por seus consultores automeados e conselheiros contratados, assim como pelos redatores de publicidade)... Vinte e quatro horas por dia, sete dias por semana, os seres humanos tendem a ser treinados, preparados, exortados, persuadidos e tentados a abandonar as maneiras que consideravam corretas e adequadas, dar as costas àquilo que prezavam e que imaginavam que os fazia felizes, e tornar-se diferentes do que são. Veem-se pressionados a se transformar em trabalhadores prontos a sacrificar o resto de suas vidas pela empresa competitiva ou pela competição empresarial; em consumidores movidos por desejos e vontades infinitamente expansíveis; em cidadãos que abraçam total e irrestritamente a versão "não há alternativa" da "correção política" do momento, que os incita, entre outras coisas, a serem fechados e cegos à generosidade desinteressada e indiferentes ao bem comum se este não puder ser utilizado para reforçar seus egos...

Essa coação não seria possível em uma sociedade diferente da sociedade pós-moderna. Por exemplo, entre os gregos aristotélicos, na Antiguidade, por vezes influenciados pela cosmovisão platônica, embora o fim supremo fosse a *eudaimonia* ("felicidade"), ela só seria alcançada a partir de ações virtuosas. Para Aristóteles, o conceito de "felicidade" está muito mais arraigado a um propósito racional do que a um estado sensorial subjetivista, como ocorre em tempos hodiernos.

A mudança do realismo para o idealismo é um ponto importante para o diagnóstico da civilização ocidental pós-moderna. Uma das alterações causadas pela mudança de cosmovisão está no sentido de encarar a realidade. Enquanto na sociedade pré-moderna predominava o fado, ideia segundo a qual uma pessoa estava restrita à determinada ação na vida, nas sociedades moderna e pós-moderna a concepção de fado é substituída por destino e contexto. "Enquanto o fado determina as possibilidades, o destino resta entre possibilidades, tem de ser alcançado" (Heller; Fehér, 1998, p. 32-33). Essa mudança de contingência toca não apenas no indivíduo, mas também no próprio contexto, nas estruturas estabelecidas, nas instituições sociais. Agora tudo pode ou não existir. Então, se a "felicidade" é uma opção que está aberta ao ser-no-mundo, cabe

a ele torná-la manifesta em sua vida.

É nesse contexto que Heller e Fehér (1998, p. 29) destacam a expressão "sociedade insatisfeita" como a que melhor reverbera a identidade ocidental atual: "A ideia de 'sociedade insatisfeita' busca captar a especificidade de nossa época mundial da perspectiva das necessidades ou, mais particularmente, da criação, percepção, distribuição e satisfação das necessidades". Para os autores (1998), a insatisfação, como o grande traço das estruturas ideológicas dominantes, foi disseminada entre a população para funcionar como uma mola propulsora motivacional, a fim de reproduzir e desenvolver o capitalismo, a indústria e a democracia. Aqui, há uma ressonância com o conceito foucaultiano de poder, em que este não mais está concentrado em um ente ou em uma instituição, mas sim manifesta-se como uma teia ou rede na qual os indivíduos são abarcados. Coagidos à "felicidade", insatisfeitos com suas realidades e inseridos em um sistema capitalista, o quadro dos indivíduos ocidentais atualmente não poderia ser mais preocupante.

Obviamente, não demorou muito para o florescimento de práticas econômicas mercadológicas que apregoassem uma relação fundamentalmente interdependente entre bens de consumo e "felicidade". A noção contemporânea passa pela ideia da potencialidade financeira como meio propiciador de "felicidade". "Como era de se esperar, todos os caminhos para a felicidade sugeridos passavam por lojas, restaurantes, salões de massagem e outros locais em que se pode gastar dinheiro" (Bauman, 2009). Assim, essa geração instrumentalizou a forma de quantificar aspectos da saúde, da produtividade e da sociabilidade, e hierarquizou na objetividade a subjetividade das sensações dos seres humanos, tornando, desse modo, a "felicidade" uma espécie de bem-estar sensorial altamente manipulável.

Ainda há um último ponto nevrálgico na cosmovisão pós-moderna de "felicidade" que não se pode esquecer. Uma vez que a cultura reafirma o narcisismo egocêntrico em detrimento do coletivo, torna-se extremamente improvável construir uma base epistemológica de "felicidade" em

alicerces que envolvam algum aspecto sacrificial. "Seja qual for o estado da graça ética, a cultura sacrificial está morta, nós deixamos de nos reconhecer na obrigação de viver para outra coisa senão por nós mesmos" (Lipovetsky, 2005, p. 197). Perdeu-se a capacidade do autossacrifício, da entrega máxima, do amor sacrificial. Ironicamente, por mais autocentrada e autorrefenciável que seja a cosmovisão ocidental, isso não resolveu alguns problemas existenciais, como ansiedade, angústia, depressão, que não param de aumentar. Quando a busca pelo sentido da vida, e isso (como visto anteriormente) engloba a "felicidade", não é alcançada, o sujeito é levado a um sentimento de frustração, em um primeiro momento, e em seguida à crise existencial (Frankl, 2008). Não por acaso, há estudos correlacionando suicídio e crise existencial (Oliveira, 2017).

Por outro lado, a cosmovisão cristã de "felicidade" intenta ser antitética ao modelo vigente. Sendo assim, na próxima seção será analisada a perspectiva bíblica de "felicidade". 1Pd 3,13-17 oferece aos seguidores de Cristo um bom direcionamento epistemológico para viver.

4 O CONCEITO DE "FELICIDADE" NA COSMOVISÃO CRISTÃ

Como visto nas primeiras seções, a Primeira Carta de Pedro tem como objetivo encorajar os cristãos e animá-los na fé. Mas como ser feliz em meio à dor? Como encontrar acalento existencial quando se é perseguido e difamado? Como ser feliz em uma cultura que apregoa consumismo, materialismo e bens materiais como meios para alcançar a felicidade? As respostas para essas questões somente podem ser encontradas em duas dimensões: existencial e metafísica. Da mesma forma que Cristo é Deus-homem, e assim desafia a lógica humana pelo fato de possuir duas naturezas, a perspectiva do cristão é incompreensível ao não cristão, porque interconecta as duas dimensões no espaço-tempo. Lewis (2017) usa um exemplo singular para explicar essa relação:

Deus nos criou, ele nos inventou como uma pessoa inventa um motor. Um carro é feito para funcionar à base de gasolina, e ele não

funcionaria com nenhum outro combustível. Agora, Deus designou a máquina humana para funcionar à base dele mesmo. Ele mesmo é o combustível que nossos espíritos foram designados para queimar, ou o alimento do qual nossos espíritos foram designados para se alimentar. Não há outro.

Em outras palavras, se não “funcionarmos” a partir de Deus, do Seu Espírito, não funcionaremos direito. Os valores e percepções não serão como devem ser – e isso inclui o próprio sentido de “felicidade”.

O exemplo de Cristo, que escolheu viver para glorificar o Pai e não para si, é “o ponto de Arquimedes” da problemática. Ainda que dor e sofrimento, bem como ridicularização e perseguição, estivessem no horizonte de sua vida por se recusar a viver segundo os valores do mundo, Ele permaneceu fiel ao seu propósito. Gonzaga e Dantas Silva Júnior (2023, p. 11) lembram que “Deus, em Cristo, aceitou o papel de escravo obediente. Deus Filho se submete à vontade de Deus Pai”.

O padrão moldado por Jesus é o grande diferencial. Se no conceito pós-moderno de “felicidade”, como visto anteriormente, não há espaço para uma cultura sacrificial, na cosmovisão cristã esse parâmetro é basilar. Cristo é o modelo a ser seguido. “Se alguém quer vir após mim, a si mesmo se negue, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24). O negar a si mesmo é prerrogativa fundamental para ser discípulo de Jesus e, concomitantemente, funciona como um dos antídotos para o narcisismo. Na cosmovisão cristã, há um intento deliberado de permanecer no mandamento de Jesus, uma vez que este jamais será opressor à vida, mas sim libertador. Bonhoeffer (2016, p. 13) lembra que o mandamento de Jesus “não visa jamais destruir a vida mas conservá-la, fortalecê-la e curá-la”. O ser enquanto ser-no-mundo não pode ser feliz enquanto encontrar-se em estado de prisão, opressão ou enfermidade. A proposta cristã é contracultural, porque exige um compromisso do coração e uma entrega sacrificial.

Além disso, a visão de mundo cristã de “felicidade” não é arvorada na instrumentalização de objetos como meio para esse fim, mas em um

estado de espírito perene que só pode encontrar saciedade em Cristo. O aspecto metafísico é fundamental para o entendimento de “felicidade” no cristianismo. Para Gourgues (1999, p. 100), a fé é o ponto nevrálgico para os cristãos nessa questão:

Desenha-se assim um caminho de felicidade reconhecido pelos que creem. Com efeito, os homens de fé são habitados por essa certeza de que a abertura para Deus constitui um elemento essencial da felicidade, não apenas para eles mesmos, mas para todo ser humano. É uma convicção tenaz, já estribada numa certa experiência, segundo a qual há uma sede de “algo mais” que consome todos os homens, mesmo quando parecem plenamente saciados. Essa sede não poderá ser aplacada senão pela abertura à transcendência [...].

Pedro entendeu essa nova dimensão de “felicidade”, especialmente na perícopes de 1Pd 3,13-17. Por isso, o v. 14 é fundamental para o entendimento de toda a perícopes. Os que estão sendo perseguidos por causa de Cristo serão “μακάριοι/ *felizes*” (“bem-aventurados”). Aqui há uma ligação forte com as beatitudes judaicas. Keener (2021) explica da seguinte forma:

Makarios é o termo geralmente usado nas versões gregas das bem-aventuranças judaicas. A forma literária da bem-aventurança aparece em toda a Bíblia Hebraica e Septuaginta e continuou em uso no judaísmo primitivo posteriormente. Embora mais difundida nas fontes judaicas, a forma também aparece em fontes gregas. Por exemplo, “Quão felizes vocês, reis, são”, devido para sua vantagem; ou, aquele “é abençoado [*makarion*] que não morre tarde, mas bem.

Coincidentemente, o autor só usa novamente o vocábulo em 1Pd 4,14 também para proclamar “bem-aventurança” aos que são insultados por causa de Jesus. Como Jobes (2022) assertivamente analisa, a forma como Pedro usa “μακάριοι/ *felizes*” é

[...] quase com certeza mais uma alusão ao ensinamento de Jesus [...] para Pedro o privilégio de viver retamente por Cristo, e de sofrer por causa dessa retidão, é nada menos do que uma bênção, um sinal do favor de Deus e evidência da salvação da pessoa.

O fato de a “felicidade” cristã estar ancorada em Cristo de maneira alguma deve criar uma

visão utópica na qual se esquecem aspectos sensoriais gritantes dentro da realidade temporal. A fome, a pobreza, a doença são, sim, alguns dos parâmetros avaliativos numa antropologia social redentora; entretanto, a esperança dos cristãos está no fato de que esses índices em Cristo começaram a passar por um processo de reconfiguração. O Reino de Deus chegou aos homens. Ladd (1996), dialogando com o conceito criado por Cullmann, o "já, mas ainda não", explica que essa visão escatológica imputa ao cristão crer que a circunstancialidade momentânea de males que desumanizam as pessoas começou a ser mudada na encarnação do Filho do Homem e encontrará plenitude na segunda volta de Cristo. Isso traz paz, alegria e "felicidade" aos corações dos aflitos e desumanizados pela sociedade. A visão cristã não é atomista, naturalista ou materialista, ela é fundacionalista, ou seja, é pelo prisma da vida de Jesus que a história passa a ser interpretada e a realidade temporal ganha ares de esperança escatológica.

No cristianismo não há espaço e/ou autorização para ser individualista e egocêntrico; pelo contrário, o indivíduo precisa ser comunitário, coletivo, social. ¹Pedro está todo o tempo trabalhando a questão no plano comunitário. Isso ocorre porque o entendimento cristocêntrico de "felicidade" não permite se "sentir" feliz enquanto o próximo sofre e padece. "Alegrai-vos com os que se alegram e chorai com os que choram" (Rm 12,15), já escrevia o "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13).

Existe um clamor interno pelo compartilhamento de sensações – sejam boas, sejam ruins –, pensa-se como um corpo, em unidade. A "felicidade" ganha matizes coletivas e não individuais. Ser feliz para o cristão jamais é uma tipificação narcísica, mas um desapego de si próprio, fruto do relacionamento com Cristo, que humaniza as relações a ponto de se importar com o próximo da mesmíssima forma como consigo.

Por fim, é importante sempre lembrar que os cristãos enxergam a sua história no mundo como parte de uma história muito maior, e não como algo cíclico ou circunstancial, mas sim como uma

metanarrativa. Dessa forma, a visão de mundo cristã anela uma nova perspectiva da realidade, reorientada a partir da revelação de Deus, e isso inclui o sentido de felicidade. Wright (2008, p. 234) sintetiza essa temática com uma análise significativa sobre o impacto da cosmovisão cristã no estilo de vida dos cristãos:

Esta é a base para o estilo de vida especificamente cristão. Não se trata apenas de entrar em contato com o nosso interior mais profundo. Por certo não se diz respeito a guardar os mandamentos de uma deidade distante. É adotar um novo estilo de vida, é viver de acordo com o padrão moldado por Jesus, é uma vida que inclui a cruz e a ressurreição, uma vida conduzida pelo Espírito. Esse estilo de vida, antecipa, no presente, a vida plena, abundante e feliz que desfrutaremos no dia que o Senhor fizer novas todas as coisas. A ética cristã não é estar em sintonia com o que acontece no mundo. Não é fazer algo para obter o favor de Deus. Não é se submeter a um conjunto de regras estabelecidas há muito tempo em algum lugar distante de nós. É preparar-se, no presente, para a vida que iremos desfrutar no novo mundo de Deus.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como observado, há um contraste entre as cosmovisões pós-moderna e cristã. Enquanto a primeira entende a "felicidade" como uma sensação, por vezes proporcionada por bens de consumo, priorizando sempre a autossatisfação, a última compreende a "felicidade" como um estado alcançado apenas quando o ser humano está em união com o transcendente e no serviço a Ele e ao próximo. Além disso, a "felicidade" não é aquilatada pelo prisma individual, mas sim pelo equilíbrio entre os aspectos coletivo e individual. Dessa forma, a visão narcísica, egocêntrica e individualista que caracteriza a pós-modernidade não encontra lugar de fala na cosmovisão cristã e, mais ainda, ela cria dificuldades para o amadurecimento do cristão.

A "felicidade" pós-moderna parece ser muito mais associável a uma sensação manipulável de bem-estar. "Algo, portanto, que dificilmente pode assumir o lugar de uma 'felicidade' encarada [...] como fim último da vida humana ou, de resto, o lugar de qualquer Bem transcendente em relação

ao indivíduo" (Portugal; Vaz, 2012, p. 2). Há nitidamente um enfraquecimento teleológico e uma instrumentalização do próprio conceito de "vida feliz", muito distante da proposta das bem-aventuranças de Cristo, tanto em Mt 5,3-12 como em Lc 6,20-23, que trazem o termo "μακάριοι/felizes".

Por outro lado, embora a cosmovisão cristã seja o ideal de Deus para a humanidade, como seres condicionados à temporalidade, os indivíduos da contemporaneidade convertidos ao cristianismo são filhos do seu tempo, da mesma pós-modernidade, e estão condicionados culturalmente pela visão de mundo dominante. O grande desafio para a Igreja é não permitir uma hibridização da visão de mundo pós-moderna com a cosmovisão cristã, e isso não é uma tarefa fácil.

Por isso, Gomes e da Silva Júnior (2023, p. 829) acertam ao dizer que "os cristãos têm um papel fundamental na dinamização do Reino de Deus no mundo", uma vez que é mais do que necessário testemunhar ao mundo uma outra forma de "felicidade"; uma "felicidade" ancorada nos valores transcendentais e a partir da pessoa e da proposta do Cristo misericordioso e compassivo (Gonzaga, 2016; Gonzaga; Belem, 2021).

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARAÚJO, C. Dinheiro traz felicidade? Maioria dos brasileiros diz que sim. *COPPEAD UFRJ*, Rio de Janeiro, 17 mar. 2023. Disponível em: <https://www.coppead.ufrj.br/dinheiro-traz-felicidade-maioria-dos-brasileiros-diz-que-sim/>. Acesso: 8 nov. 2023.

BAUMAN, Z. *A arte da vida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. E-book.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. E-book.

BLOMBERG, C. *Introdução de Atos a Apocalipse*. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BONHOEFFER, D. *Discipulado*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

BORING, M. E. *Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015, v. 2.

BROW, R. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CALVINO, J. *Comentário das Epístolas Gerais*. São Paulo: Fiel, 2022.

CARSON, D.; MOO, D.; MORRIS, L. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHIARETTI, P.; TFOUNI, L. V. Discursos de livros de autoajuda e subjetividades *prêts-à-porter*. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 38, n. 4, p. 397-404, out./dez. 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascilangcult.v38i4.27856>. Acesso em: 8 jun. 2024.

DALTON, W. Primeira Epístola de Pedro. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. (org.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011, p. 655-665.

FRANKL, V. E. *Em busca de sentido*. 32. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOMES, T. F.; SILVA JÚNIOR, M. D. Bolsonarismo e evangelho da paz como sistemas antagônicos. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 21, n. 3, p. 819-833, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.18224/cam.v21i3.13612>. Acesso em: 8 jun. 2024.

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 2, p. 421-444, maio/ago. 2017a. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/1891/1658>. Acesso em: 8 jun. 2024.

GONZAGA, W. A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia. In: MAZZAROLO, I.; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L. *Exegese, teologia e pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. *Compêndio do Cânon Bíblico*. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017b. Disponível em: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>. Acesso em: 8 jun. 2024.

GONZAGA, W. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, L. A. (org.). *Traços da misericórdia de Deus segundo Lucas*. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 37, n. 143, p. 127-143, jan./dez. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>. Acesso em: 8 jun. 2024.

GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D. Filipenses 2,5-11. Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da *imitatio Christi*. *Revista Teocomunicações*, Porto Alegre, v. 53, n. 1, p. 1-16, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1>. Acesso em: 8 jun. 2024.

GOURGUES, M. *Fé, felicidade e sentido da vida*. São Paulo: Paulinas, 1999.

HELLER, A.; FEHÉR, F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

JOBES, K. *Comentário exegetico 1Pedro*. São Paulo: Vida Nova, 2022.

KEENER, C. *1 Peter: A Commentary*. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.

KIERKEGAARD, S. *A felicidade eterna prometida pelo cristianismo*. [S. l.]: [s. n.], 1949. Disponível em: <http://www.bdae.org.br/bitstream/123456789/2932/1/A%20Felicidade%20Eterna%20Prometida%20Pelo%20Cristianismo%2cKierkegaard.pdf>. Acesso: 11 dez. 2023.

KÖSTENBERGER, A.; KELLUM, L.; QUARLES, C. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo, 2022. *E-book*.

LADD, G. E. *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Revised edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

LEWIS, C. S. *Cristianismo puro e simples*. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2017.

LIPOVETSKY, G. *A era do vazio*. Barueri: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, G. *A felicidade paradoxal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, G. *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LUTHER, M. *Commentary on Peter & Jude*. Grand Rapids: Kregel Publications, 2005.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, 2001. t. 4 (Q-Z).

NESTLE-ALAND (ed.). *Novum Testamentum Graece*. 28. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

OLIVEIRA, L. C. *et al.* Vazio existencial e suicídio: uma questão de saúde pública. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE, 2., 2017. *Anais [...]*. Campina Grande: Realize, 2017.

OMANSON, R. L. *Variantes textuais do Novo Testamento*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

PELIKAN, J. *Tradição cristã*. São Paulo: Shedd, 2018. v. 1.

PORTUGAL, D.; VAZ, P. A felicidade é química e pode ser vendida? As dimensões éticas e mercadológicas da razão farmacêutica. In: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 21., 2012, Juiz de Fora. *Anais [...]*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012, p. 1-16.

WRIGHT, N. T. *Simplesmente cristão*. Viçosa: Ultimato, 2008.

Waldecir Gonzaga

Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Criador e líder do Grupo de Estudo Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado no CNPq. Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália. Pós-doutor pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE).

Marcelo Dantas da Silva Júnior

Doutorando em Teologia pela Escola Superior de Teologia (EST).

Endereço para correspondência

WALDECIR GONZAGA

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,
Departamento de Teologia

Rua Marquês de São Vicente, 225

Gávea, 22451900

Rio de Janeiro, RJ, Brasil

MARCELO DANTAS DA SILVA JÚNIOR

Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia

Rua Amadeo Rossi, 467

Morro do Espelho, 93030220

São Leopoldo, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Texto Certo Assessoria Linguística e submetidos para validação dos autores antes da publicação.