

**Rodolfo José Lourenço**

**REESTABELEECER A COMUNHÃO**  
A PROPÓSITO DO GÊNERO LITERÁRIO *RÍB* EM Mt 18

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

Apoio CAPES

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2023

**Rodolfo José Lourenço**

**REESTABELEECER A COMUNHÃO**

A PROPÓSITO DO GÊNERO LITERÁRIO *RÎB* EM Mt 18

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Linha de Pesquisa: Fontes Bíblicas da Tradição Cristã

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vítório

Belo Horizonte  
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2023

## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

L892r	<p>Lourenço, Rodolfo José</p> <p>Reestabelecer a comunhão: a propósito do gênero literário <i>RÍB</i> em Mt 18 / Rodolfo José Lourenço. - Belo Horizonte, 2023.</p> <p>216 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório</p> <p>Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Bíblia. N.T. Mateus. 2. Perdão. 3. Correção fraterna. I. Vitório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.</p> <p>CDU 226.2</p>
-------	---

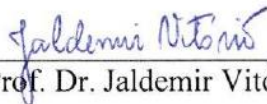
**Rodolfo José Lourenço**

**REESTABELEECER A COMUNHÃO**  
A PROPÓSITO DO GÊNERO LITERÁRIO RÎB EM Mt 18

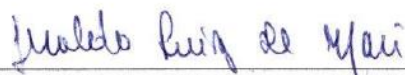
Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 16 de novembro de 2023.

**COMISSÃO EXAMINADORA:**



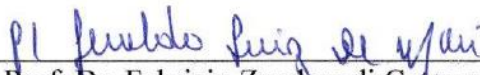
Prof. Dr. Jaldemir Vitório / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Geraldo Luiz de Móri / FAJE



Profa. Dra. Zuleica Aparecida Silvano / FAJE



Prof. Dr. Fabrizio Zandonadi Catenassi / PUC PR



Prof. Dr. Antônio Geraldo Cantarela / PUC MG

Esta obra é dedicada a todos que compreendem a necessidade e, ao mesmo tempo, o cansaço da vida comunitária.

## AGRADECIMENTOS

Concluir o caminho do Doutorado é quase um sonho impossível para muitos brasileiros. A dedicação necessária se torna um desafio a ser equilibrado com as outras dedicações que a vida nos exige. Portanto, meu primeiro agradecimento é direcionado aos meus pais, João e Marinês, que desde sempre me mostraram e me incentivaram no caminho dos estudos.

Agradeço imensamente a minha irmã, Ingrid, que nesses últimos anos se tornou minha melhor amiga e confidente. Estar perto dela durante a pandemia de COVID-19, aqui em Belo Horizonte, foi essencial para comprovar a importância desta pesquisa no que tange a vida comunitária. Nesse sentido, meu agradecimento também alcança Wallace e João Victor, com quem dividimos as contas e a vida cotidiana.

Escrever não é um ato fácil. Muitas vezes, o que está tão claro ao escritor não o está para o leitor. Entretanto, é nesse processo de afinamento entre as duas partes que o texto se torna instrumento pronto para transmitir uma mensagem. Por isso, meu agradecimento vai ao meu orientador, Prof. Dr. Jaldemir Vitório, que assumiu esse encargo na reta final do Doutorado e trouxe preciosas e válidas contribuições.

Igualmente significativo foi o tempo de orientação sob o Prof. Dr. Luís Henrique Eloy e Silva, durante três anos e dois meses, pois ajudou a traçar as primeiras linhas e o método para alcançar o objetivo. Muito obrigado!

Durante os anos do Doutorado, pude ter a grata alegria de semear novas e profundas amizades, que me sustentaram em tantos momentos e ajudaram a esperar por céus mais límpidos em momentos tempestuosos. Priscila, Henrique, Anderson, Karen e Tiago, muito obrigado! Aos amigos de longa data também fica registrado o meu reconhecimento.

Muito obrigado ao corpo docente e ao administrativo da FAJE. Em tantos momentos, vocês foram luzes e pontes que me ajudaram a ir adiante. Obrigado por colocar à disposição da comunidade tantos dons diversos, mas que constituem um só corpo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

“Amati da Dio, da lui ringraziati e perdonati,  
noi camminiamo insieme, accogliendoci e perdonandoci:  
così riveliamo al mondo l’amore di Dio”

Carlo Maria Martini

## RESUMO

A presente tese apresenta um estudo de aplicação do gênero literário *rîb* na interpretação dos versículos sobre a correção fraterna e sobre o perdão em Mt 18, também conhecido como Discurso Comunitário. A metodologia aplicada é a *Form-Criticism* complementada em alguns momentos com a *Redaction-Criticism*. Assim, constrói-se o seguinte caminho. Em primeiro lugar, a pesquisa faz um *status quaestionis* sobre o estudo de Mt 18. A seguir, analisa-se o conteúdo do Discurso Comunitário por meio da tradução e segmentação do texto em grego, da crítica textual, da organização da perícopes e da exegese dos versículos. Como Mateus apoia-se na tradição judaica para reestabelecer a comunhão em sua comunidade, dois gêneros literários são aplicados a Mt 18, o *mišpaṭ* e o *rîb*. Desse modo, são apresentadas algumas formas de leituras do Discurso Comunitário, que depois são conjugadas com outras perícopes do evangelho mateano. A próxima etapa da pesquisa tem um cunho histórico, pois, no estudo do contexto da década de oitenta do primeiro século, procuram-se elementos para justificar a razão de Mateus utilizar o *rîb* nas indicações feitas a sua comunidade. Por fim, algumas reflexões sobre o *rîb* em Mt 18 são apresentadas. O Discurso Comunitário pode ser bipartido entre os vv. 1-14, parte teórica, e os vv. 15-35, parte prática. A aplicação do gênero literário *rîb* se dá propriamente nos vv. 15-22, nos quais há menção da correção fraterna e do perdão. A partir daí, conclui-se que a primeira parte do Discurso Comunitário apresenta noções que serão praticadas na segunda parte. Ler esses versículos pela lente do *rîb* faz com que novos acentos hermenêuticos sejam levantados. Mediante a correção fraterna, o irmão de comunidade não se perde, enquanto pelo uso do perdão, quem o doa não se perde. É desse modo que Mateus concretiza o desejo do Pai Celeste de nenhum dos pequenos se perder na vida comunitária (Mt 18,14). Além desse fator antropológico, a aplicação do *rîb* também se dá por ser o modo pelo qual o Pai Celeste e o próprio Jesus atuam com cada ser humano.

PALAVRAS-CHAVE: *Rîb*. *Mišpaṭ*. Correção Fraterna. Perdão. Discurso Comunitário.



## ABSTRACT

This thesis presents a study of the application of the literary types *rîb* in the interpretation of verses about fraternal correction and forgiveness in Matt 18, also known as Community Discourse. The applied methodology is Form-Criticism complemented at times with Redaction-Criticism. Thus, the following path is constructed. First, the research makes a *status quaestionis* about the study of Matt 18. Next, the Community Discourse is analyzed through the translation and segmentation of the text in Greek, the textual criticism, the organization of the pericope and the exegesis of the verses. Then, as Matthew relies on Jewish tradition to re-establish communion in his community, two literary types are applied to Matt 18, the *mišpaṭ* and the *rîb*. In this way, some forms of readings of the Community Discourse are presented, which are then combined with other pericopes of the Matthew gospel. The next stage of this research has a historical nature, since, in the study of the last quarter of the first century, elements are sought to justify the reason for Matthew to use the *rîb* in the indications made to his community. Finally, some reflections on the *rîb* in Mt 18 are presented. The Community Discourse can be bipartite between vv. 1-14, theoretical part, and vv. 15-35, practical part. The application of the literary type *rîb* occurs properly in vv. 15-22, where there is mention of fraternal correction and forgiveness. From there, it is concluded that the first part of the Community Discourse presents notions that will be put into practice in the second part. Reading these verses through the lens of the *rîb* raises new hermeneutic perspectives. Through fraternal correction, the community brother is not lost, while by forgiveness, the one who gives it is not lost. It is in this way that Matthew fulfills the desire that none of the little ones get lost in community life, the will of the Heavenly Father (Matt 18:14). In addition to this anthropological factor, the application of the *rîb* also happens because it is the way in which the Heavenly Father and Jesus himself act with each human being.

KEYWORDS: *Rîb*. *Mišpaṭ*. Fraternal Correction. Forgiveness. Community Discourse.

## LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 1:</b> Excerto do manuscrito do séc. XVI .....	20
<b>Quadro 2:</b> Mt 18 traduzido e segmentado .....	37
<b>Quadro 3:</b> Visualização de esquema binário entre Mt 18,15-17 .....	43
<b>Quadro 4:</b> Proposta de estruturação de Mt 18.....	49
<b>Quadro 5:</b> Mt 18,1-5 e suas fontes .....	50
<b>Quadro 6:</b> Mt 18,6-9 e suas fontes .....	51
<b>Quadro 7:</b> Mt 18,6 e sua fontes .....	54
<b>Quadro 8:</b> Mt 18,7 e Lc 17,1 .....	54
<b>Quadro 9:</b> Mt 18,15 e Lc 17,3 .....	55
<b>Quadro 10:</b> Mt 18,21-22 e Lc 17,4 .....	55
<b>Quadro 11:</b> A ovelha que se separa de seu rebanho.....	56
<b>Quadro 12:</b> Comparação entre γένησθε e ταπεινώσει.....	62
<b>Quadro 13:</b> Processo de personificação do termo παιδίον .....	63
<b>Quadro 14:</b> Mt 18,16 e Dt 19,15 .....	75
<b>Quadro 15:</b> Comparação entre ligar e desligar em Mt 18,18 e 16,19 .....	78
<b>Quadro 16:</b> A correção e o perdão como elementos expressivos da Presença.....	81
<b>Quadro 17:</b> Os pedidos de súplica do servo e de seu companheiro .....	87
<b>Quadro 18:</b> Sistematização do gênero literário <i>mišpaṭ</i> .....	105
<b>Quadro 19:</b> Visualização do <i>mišpaṭ</i> em Mt 18 .....	113
<b>Quadro 20:</b> Estruturação do gênero literário <i>rîb</i> .....	120
<b>Quadro 21:</b> Visualização do <i>rîb</i> em Mt 18,15-18.....	124
<b>Quadro 22:</b> O fim do <i>rîb</i> desvela sua motivação inicial.....	181

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cor:	Primeira carta aos Coríntios
1Mc:	Primeiro livro dos Macabeus
1Pd:	Primeira carta de Pedro
1Rs:	Primeiro livro dos Reis
1Sm:	Primeiro livro de Samuel
1Ts:	Primeira carta aos Tessalonicenses
2Cr:	Segundo livro das Crônicas
2Mc:	Segundo livro dos Macabeus
2Rs:	Segundo livro dos Reis
2Sm:	Segundo livro de Samuel
Am:	Livro do profeta Amós
At:	Livro dos Atos dos Apóstolos
cap.:	Capítulo
Dn:	Livro de Daniel
Dt:	Livro do Deuteronômio
Dz:	Denzinger
Eclo:	Livro do Eclesiástico
Ex:	Livro do Êxodo
Ez:	Livro do profeta Ezequiel
Gn:	Livro do Gênesis
Hab:	Livro do profeta Habacuc
Is:	Livro do profeta Isaías
Jo:	Evangelho segundo João
Jl:	Livro do profeta Joel
Jn:	Livro do profeta Jonas
Jr:	Livro do profeta Jeremias
Js:	Livro de Josué
Jz:	Livro dos Juízes

Lc:	Evangelho segundo Lucas
Lm:	Livro das Lamentações
Lv:	Livro do Levítico
LXX:	Septuaginta
M:	Material próprio de Mateus
Mc:	Evangelho segundo Marcos
Mt:	Evangelho segundo Mateus
Nm:	Livro dos Números
Os:	Livro do profeta Oseias
Pr:	Livro dos Provérbios
Q:	<i>Logienquelle</i>
Rm:	Carta de Paulo aos Romanos
Sb:	Livro da Sabedoria
séc.:	Século
Sf:	Livro do profeta Sofonias
Sl:	Livro dos Salmos
Tb:	Livro de Tobias
v.:	Versículo
vv.:	Versículos

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1 <i>STATUS QUAESTIONIS</i> .....	20
1.1 William G. Thompson (1969).....	21
1.2 Eduard Schweizer (1974).....	23
1.3 Giuseppe Barbaglio (1978).....	25
1.4 Joachim Gnilka (1988).....	26
1.5 Ulrich Luz (1989) .....	27
1.6 Warren Carter (2000) .....	28
1.7 Manuel Díaz Mateos (2005) .....	29
1.8 Nicoletta Gatti (2007) .....	31
1.9 Conclusão.....	33
2 O DISCURSO COMUNITÁRIO EM Mt 18 .....	34
2.1 Delimitação .....	35
2.2 Texto em grego, tradução e segmentação .....	36
2.3 Crítica textual.....	40
2.4 Estruturação da perícopes.....	46
2.5 Fontes.....	49
2.5.1 Marcos .....	50
2.5.2 <i>Logienquelle</i> .....	53
2.6 Análise Exegética .....	58
2.6.1 O maior no Reino dos Céus (Mt 18,1-5) .....	58
2.6.2 Considerações à primeira seção .....	64
2.6.3 Quem causar escândalo (Mt 18,6-9).....	64
2.6.4 Considerações à segunda seção .....	68
2.6.5 Não desprezar um destes pequenos (Mt 18,10-14).....	69
2.6.6 Considerações à terceira seção.....	73
2.6.7 A correção fraterna (Mt 18,15-20).....	74
2.6.8 Considerações à quarta seção.....	80
2.6.9 O perdão (Mt 18,21-22) .....	81
2.6.10 Considerações à quinta seção.....	84
2.6.11 Parábola pragmática sobre o perdão e sobre a correção fraterna.....	85
2.6.12 Considerações à sexta seção .....	91
2.7 Conclusão.....	92

3	REESTABELEECER A COMUNHÃO .....	94
3.1	Gênero Literário .....	95
3.2	Mateus e a organização da vida comunitária .....	97
3.3	O gênero literário <i>mišpaṭ</i> .....	104
3.4	Interpretando Mt 18 pelo <i>mišpaṭ</i> .....	113
3.5	O gênero literário <i>rîb</i> .....	119
3.6	Interpretando Mt 18 pelo <i>rîb</i> .....	124
3.7	Conclusão .....	130
4	O CONTEXTO DA COMUNIDADE MATEANA .....	132
4.1	Os adversários de Jesus em Mateus .....	133
4.1.1	O rei Herodes .....	134
4.1.2	Os fariseus .....	135
4.1.3	Os saduceus .....	141
4.1.4	Os fariseus e os saduceus juntos .....	142
4.2	O contexto histórico da comunidade mateana .....	145
4.2.1	De amigos a servos de Roma .....	146
4.2.2	Herodes Magno, aquele que tem excelência em manter a paz .....	148
4.2.3	Ser hábil na manutenção da paz .....	152
4.2.4	Ver o presente repetir o passado .....	154
4.3	Diferenças dialéticas .....	160
4.4	Conclusão .....	166
5	AS FINALIDADES DO <i>RÎB</i> NO DISCURSO COMUNITÁRIO .....	168
5.1	Procurar pelos irmãos, a grandeza de quem quer ser o maior (Mt 18,1-14) .....	169
5.2	Correção fraterna, o <i>rîb</i> posto em prática (Mt 18,15-20) .....	174
5.3	O perdão como o início e o fim do <i>rîb</i> (Mt 18,21-22) .....	180
5.4	As duas parábolas dentro do Discurso Comunitário (18,10-14.23-35) .....	187
5.5	Jesus, a presença que continua a orientar a comunidade (18,20) .....	189
5.6	O <i>mišpaṭ</i> no fim do Discurso Comunitário (Mt 18,32-34) .....	193
5.7	Alguns desdobramentos a partir da pesquisa .....	197
5.7.1	O perdão e o reestabelecimento da comunhão .....	197
5.7.2	Um olhar sobre o sacramento da reconciliação .....	199
5.8	Conclusão .....	200
	CONCLUSÃO .....	204

REFERÊNCIAS .....	207
ÍNDICE DOS AUTORES .....	215

## INTRODUÇÃO

O processo de seguimento de Jesus Cristo se concretiza numa vida comunitária. A aceitação do anúncio do Evangelho comporta a inserção do fiel em uma comunidade que deseja tornar real a experiência que essa nova vida traz. O trecho joanino em que Jesus pede para que todos sejam um, a fim de que o mundo creia, torna-se o ideal de todo caminho comunitário (Jo 17,21). Todavia, a unidade não deve ser confundida com a uniformidade. Enquanto, na primeira, está algo que une pessoas diferentes, subjaz, na segunda, a eliminação das diferenças, tornando cada ser humano numa espécie de fotocópia do outro.

A fé cristã encontra seu desafio nesse processo de manter a unidade dentro da diversidade de dons e carismas que cada fiel possui. Como a experiência de preparar um ramallete demonstra, é fácil criar harmonia quando se trabalha com apenas um tipo de flor. Entretanto, essa tarefa fica mais árdua com o acréscimo de novos tipos. Será exigido mais esforço do florista, mas a beleza de um ramallete composto nessa diversidade é inigualável. Contudo, os espinhos também fazem parte das flores e, quando se fazem sentir nas relações, a vida comunitária começa a demonstrar seu peso e suas sombras.

O texto de Mt 18, conhecido como Discurso Comunitário, é a orientação do evangelista para uma comunidade que está em crise com as lideranças do judaísmo formativo e que, paulatinamente, vê seu número de membros diminuir. As condições históricas da década de 80 do primeiro século não foram favoráveis para os cristãos de origem judaica. Mesmo que se enxergassem pertencentes ao judaísmo, não eram recebidos assim por aqueles que não abraçaram o anúncio cristão.

Além disso, nessa mesma comunidade aconteciam desentendimentos entre as pessoas, afinal, a fé cristã não deseja uniformizar seus seguidores, o que eliminaria grande parte das discussões resultantes das diferenças de ideias. No entanto, quando essas dificuldades internas são somadas às externas, o fiel pode questionar se o caminho escolhido por ele foi o certo, se ainda existe sentido em se manter no seguimento a Jesus diante das dificuldades experimentadas.

Nesse contexto, o evangelista Mateus, com o intuito de ajudar sua comunidade a viver bem e a superar esses empecilhos, traz algumas indicações teóricas e práticas no cap. 18. O questionamento abordado nesta tese é sobre a interpretação dessas informações. Escrever é dar pistas para que o leitor consiga percorrer o caminho traçado no texto. Nesse sentido, os gêneros literários, estruturas relativamente estáveis provindas da vida cotidiana, são utilizados para facilitar a comunicação. Assim, questiona-se se haveria um gênero literário com que Mateus



apresenta seu raciocínio em Mt 18, especialmente na parte dedicada à correção fraterna (vv. 15-20) e ao perdão (vv. 21-22)? Ou seja, existe um modelo de solução de conflitos transmitido por meio de seu Discurso Comunitário? Se existir e for possível delimitá-lo, então uma nova interpretação pode ser apresentada a Mt 18. Com o adjetivo “novo” não se entende como algo nunca visto, mas sim como outros acentos se destacando no ato hermenêutico.

Uma vez que Mateus é considerado o evangelista que mais se aproxima da linguagem semita em sua escrita, o lugar para buscar uma solução é a tradição judaica. Nela, nota-se a presença de duas formas para restaurar a comunhão dentro da vida comunitária: o *mišpaṭ* (julgamento ou sistema tripartido) e o *rīb* (contenda ou sistema bipartido). O primeiro é semelhante ao modelo atual de tribunal. Já o segundo é a resolução da querela entre o acusador e o réu, sem a presença de um juiz. Ambos têm origem na vida jurídica cotidiana do povo da terra prometida e se tornaram gêneros literários pelos quais os hagiógrafos transmitiram suas mensagens.

O texto mais conhecido do Discurso Comunitário orienta a corrigir o irmão que venha a pecar (Mt 18,15-18). Caso a comunidade, após várias tentativas sem sucesso, conclua que não consegue mais alcançar esse irmão pecador, o texto aponta que seja tratado como alguém não pertencente à comunidade. Esse gesto passou a ser conhecido, ao longo da História, como excomunhão. Ao se observar os momentos em que aconteceu, o sistema de tribunal (acusação, acusado e juiz) tornou-se o meio pelo qual a excomunhão foi anunciada e oficializada. Esse plano de fundo criou um modo de interpretar Mt 18 como práticas comuns ao *mišpaṭ*. Contudo, seria esse o melhor gênero literário a ser utilizado para a leitura da correção fraterna e do perdão no Discurso Comunitário? Ou, se o *rīb* for aplicado, quais novas compreensões surgirão?

O objetivo geral da tese é analisar Mt 18 a partir da aplicação do gênero literário *rīb* nos relatos sobre a correção fraterna e sobre o perdão e sistematizar os desdobramentos dessa leitura para a interpretação do Discurso Comunitário, primeiramente, e do evangelho de Mateus, em segundo lugar. Os objetivos específicos, que regem cada um dos capítulos da tese, são 1) compreender como Mateus estrutura seu Discurso Comunitário (fontes, desenvolvimento dos temas, exegese das seções), a fim de observar se é possível uma leitura a partir do *rīb*; 2) aplicar os gêneros literários *rīb* e *mišpaṭ* em Mt 18, analisando os pontos positivos e os negativos para a leitura do texto mateano; 3) identificar quais seriam as razões para que Mateus indique o *rīb* para o reestabelecimento da comunhão a partir de contexto histórico da comunidade mateana; 4) elaborar quais são as repercussões desse itinerário para a teologia de Mateus e para os dias hodiernos.

O método para a pesquisa é, inicialmente, uma abordagem histórico-crítica de Mt 18, complementada com uma análise exegética de cada versículo. A seguir, faz-se uma análise de gêneros literários, conhecida em língua inglesa como *Form-Criticism*. É composta por quatro passos: 1) definição da estrutura do texto; 2) comparação com outros textos; 3) qual a situação sócio-histórica no momento da escrita; 4) qual a finalidade do gênero literário no texto. Cada capítulo desta tese desenvolve um desses passos. Entretanto, algumas modificações foram feitas, a fim de adequar a ferramenta ao objetivo da pesquisa. Por exemplo, após o exaustivo trabalho de Bovati<sup>1</sup>, é desnecessário definir as estruturas do *rîb* e do *mišpaṭ*, visto que estão solidamente comprovadas. Além disso, aplica-se o princípio da *Redaction-Criticism* de olhar o gênero literário na composição da obra inteira, para analisar os resultados com outros textos da versão final do evangelho de Mateus.

O primeiro capítulo contém o *status quaestionis*. Algumas teses e comentários bíblicos que contemplem Mt 18 foram selecionadas e postas em ordem cronológica. O intuito é a investigação de como o Discurso Comunitário tem sido estudado e se o *rîb* já foi contemplado por alguém em sua leitura.

O segundo capítulo é um estudo sobre “o Discurso Comunitário em Mt 18”. Atende ao objetivo 1 da tese. Essa parte da pesquisa busca elementos em Mt 18 que fundamentem a existência da tese. Assim, não se corre o risco de trazer ao texto algo que ele não intenta, ou seja, de “superinterpretar”<sup>2</sup> a perícopes. Após a delimitação e proposta de tradução segmentada e instrumental, são analisados, por meio da crítica textual, alguns versículos de Mt 18 que possuem mais de uma lição. A finalidade é respaldar as escolhas feitas para o texto grego usado nesta tese e compreender algumas interpretações históricas que as lições trazem. Depois, uma proposta de estrutura do Discurso Comunitário ilustra os desenvolvimentos desse discurso direto de Jesus. A seguir, as fontes do Discurso são apresentadas e é observado se Mateus fez alterações, exclusões ou seguiu o material à sua disposição. Por fim, uma leitura exegética é feita, com o intuito de comentar brevemente cada versículo na perspectiva do reestabelecimento da comunhão.

O terceiro capítulo, “Reestabelecer a comunhão”, traz os passos 1 e 2 do método dos gêneros literários e atende ao objetivo 2 da tese. Inicia-se com uma breve explanação sobre o conceito de *gênero literário*, ilustrando que não são criados artificialmente, pois partem de

---

<sup>1</sup> BOVATI, Pietro. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabulario, orientamenti*. 2.reimp. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005. (Analecta Biblica, 110).

<sup>2</sup> ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: WMF, 2018. (Biblioteca do pensamento moderno).

experiências da vida cotidiana, e que suas estruturas podem ser flexibilizadas conforme o intuito do autor. Na interpretação clássica, o Discurso Comunitário foi lido como um *mišpaṭ*. Portanto, apresentam-se a estrutura desse gênero e a sua aplicação no cap. 18. A seguir, a estrutura do *rîb* é trabalhada e algumas ponderações quanto seu uso em Mt 18 são feitas. Posteriormente, os resultados são postos ao lado de outros trechos de Mateus para a análise de qual está mais de acordo com sua teologia.

O quarto capítulo, “O contexto da comunidade mateana”, desenvolve o passo 3 do método e o objetivo 3 da tese. Como o *rîb* é aplicado sempre em momentos de disputa, os adversários são procurados. Intratextualmente, Herodes Magno, os fariseus e os saduceus são elencados como aqueles que estão contra Jesus em Mt. Os dois últimos grupos são encontrados nos outros evangelhos, mas qual seria o motivo de apresentar negativamente Herodes Magno? Haveria alguma razão além de sua narrativa o tornar semelhante ao Faraó de Moisés? A seguir, é feito o mapeamento da Comunidade de Mateus, para uma melhor compreensão sócio-histórica. Comumente, se diz que a escrita do evangelho ocorre na década de 80, em Antioquia da Síria. Nesse momento, já se passaram, no mínimo, dez anos desde a destruição de Jerusalém por Roma. Como esse evento encontra algo similar em 588 a.C., a pesquisa estabelece alguns parâmetros sobre o que levou Jerusalém a ser destruída e como a vida prosseguiu após seu desaparecimento. A essas informações teriam comum acesso o judaísmo formativo e a comunidade de Mateus. Desse modo, se procuram elementos que fariam o judaísmo formativo ser considerado, por Roma, como a melhor opção para liderar o povo judeu pós-70. Nessa dinâmica, os fariseus estariam “imitando” Roma na aplicação do *mišpaṭ*, uma forma objetiva e prática de reestabelecer a justiça. Mateus prefere imitar Deus, que sempre aplicou o *rîb* com a humanidade, a fim de reestabelecer a comunhão.

O quinto capítulo, “As finalidades do *rîb* no Discurso Comunitário”, percorre o passo 4 do método e o objetivo 4 da tese. Traz alguns questionamentos: como interpretar os vv. 1-14 na ótica do *rîb*? Como a correção fraterna e o ato de perdoar servem a esse gênero literário? Como analisar os gestos de Jesus por meio do *rîb*? Como as duas parábolas presentes em Mt 18 podem ser interpretadas nesse contexto? Qual a relação, em Mt, entre o *rîb* e o *mišpaṭ*?

Ainda duas observações sobre o percurso da tese devem ser apresentadas. Em primeiro lugar, a grafia “reestabelecer” (e suas derivações, por consequência) não se trata de equívoco ortográfico. É aceita pelo Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa, obra que define com valor de Lei a correta grafia dos vocábulos. Além disso, é intencional, pois se trata, como é possível ver pelo prefixo re-, de uma procura por uma realidade experimentada anteriormente.

Desse modo, a comunhão, para Mateus, não se trata de uma simples teoria, mas de uma vivência histórica.

Em segundo, para efeitos metodológicos e de formatação de acordo com o padrão ABNT e disposição do Manual do SOM (guia de redação da FAJE), as citações em língua estrangeira aparecerão no texto do trabalho traduzidas, com reprodução do mesmo texto em língua original em nota de rodapé, dispensada a anotação “tradução nossa”.

## 1 STATUS QUAESTIONIS

Em 1918, a revista *Expositor* publicou um breve artigo que mudaria a forma de trabalhar o evangelho de Mateus<sup>1</sup>. Bacon parte de uma suposta lenda do século II sobre um tal de “Mateus, o monge”, cujo manuscrito do séc. XVI, encontrado no monastério de Iveron, no Monte Atos, Grécia, está repleto de todos os tipos de extratos teológicos.

No início de uma de suas seções, a seguinte transcrição é lida:

### Quadro 1: Excerto do manuscrito do séc. XVI

Ματθαῖος εἵργει τῶν Ἰουδαίων θράσος· Ὡσπερ χαλινοῖς πέντε φιμώσας λόγους· Ὅστις δὲ τούτων τὴν ἐπίρρητον πλάνην Πλάνην ἀττέχνως (ἐξ)ελέγξει τῷ λόγῳ Ἄρδην ἀπάσας συγκαθεῖλεν αἱρέσεις· Μήτηρ γὰρ αὐτῶν ἡ θεοκτόνων ἔρις.	Mateus reprime a audácia dos judeus Verificando-os em cinco livros como se fossem freios. Agora, qualquer que seja o infame erro desses (Sendo puro erro) deve no argumento refutar Destrói de uma só vez todas as heresias juntas; Pois a mãe delas é a contenda do povo deicida <sup>2</sup> .
--	---

Fonte: BACON, 1918, p. 60-61, tradução nossa.

A partir de então, o autor começa uma busca para compreender o que a expressão “πέντε λόγους” significaria. Ao se recordar de uma contribuição de Hawkins para a obra *Oxford Studies in the Synoptic Problem*<sup>3</sup>, afirma uma estrutura quinária dentro do evangelho de Mateus, finalizada com a expressão *quando Jesus terminou essas palavras* (ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους) em Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1. Portanto, mais que a *livros*, o termo *λόγους* faz referência às palavras que Jesus pronuncia nesses cinco discursos.

Em relação ao Discurso Comunitário, ainda demorará certo tempo até que Bacon delimite seu início. Em 1930, com a publicação de *Studies in Matthew*<sup>4</sup>, o autor estabelece que o Discurso sobre a administração da Igreja (*Church Administration*) se inicia em 17,22. Para Bacon, o Discurso encerra o grande livro IV, iniciado em Mt 13,53, do evangelho mateano. Em sua organização, o discurso direto sobre a administração da Igreja pode ser bipartida. Em primeiro lugar, fala-se do desejo de evitar causas de tropeço (Mt 17,22–18,14). A seguir, é tratado o tema da reconciliação entre irmãos (Mt 18,15-35).

<sup>1</sup> BACON, Benjamin Wisner. The “Five Books” of Matthew against the Jews. *Expositor*, [s.l.], v. 15, p. 56-66, 1918.

<sup>2</sup> A tradução não foi feita diretamente do grego, mas segue conforme apresentada por Bacon em seu artigo. “Matthew curbs the audacity of the Jews; / Checking them in five books as it were with bridles. / Now whoever the infamous error of these / (Pure error it is) shall in argument refute / Destroys at a stroke all the heresies together; / For the mother of these is the strife of the deicide people.” (BACON, 1918, p. 61).

<sup>3</sup> HAWKINS, J. C., 1911, p. 121 *apud* BACON, 1918, p. 64.

<sup>4</sup> BACON, Benjamin Wisner. *Studies in Matthew*. London: Constable & Company Limited, 1930.

Após essa breve introdução sobre como o estudo dos discursos mateanos foi inserido nas pesquisas bíblicas, as próximas páginas se dedicam à análise de trabalhos que estudaram propriamente Mt 18. As obras apresentadas a seguir são teses e comentários bíblicos. A escolha por tais livros deve-se ao fato de sintetizarem as pesquisas desenvolvidas até a sua data de publicação e de avançar com suas contribuições. A fim de melhor sistematizar o conteúdo, os subtítulos possuem os nomes dos autores e o ano da primeira edição. As informações das obras consultadas constam em nota de rodapé ao início de cada subseção.

### 1.1 William G. Thompson (1969)

Em 1969, foi defendida no Pontifício Instituto Bíblico de Roma uma tese sobre Mt 18, escrita por Thompson e intitulada *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt 17,22–18,35*<sup>5</sup>. Sua análise se inicia em Mt 17,22 porque, segundo o autor, desse ponto até Mt 18,1 existe uma força centrípeta na indicação geográfica, partindo da Galileia (Mt 17,22), passando por Cafarnaum (17,24) e, finalmente, chegando ao centro, à casa em que Jesus e seus discípulos se encontram (17,25).

Ao utilizar o critério geográfico para estabelecer o início e o fim de sua análise (17,22: *Galileia*; 19,1: *partiu da Galileia*), Thompson divide a perícopa em sete partes<sup>6</sup>. Inicialmente, analisa 17,22-23 em que se aborda a predição da paixão, morte e ressurreição de Jesus. A seguir, o tema do pagamento da didracma (Mt 17,24-27). Todo o capítulo 18 está estruturado em mais cinco seções: sobre a verdadeira grandeza no Reino dos Céus (Mt 18,1-4); o mal do escândalo (Mt 18,5-9); o cuidado com a ovelha extraviada (Mt 18,10-14); a reconciliação com um irmão (Mt 18,15-20) e, por fim, o perdão no Reino dos Céus (Mt 18,21-35).

Por meio da Crítica da Redação em conjunto com o método dos gêneros literários, estrutura seus capítulos com uma análise vertical e uma horizontal. Na primeira, uma exegese de cada seção em que divide o texto bem como de seus respectivos versículos é feita e complementada com aprofundamentos de outros textos mateanos além de Mt 17,22–18,35. Na segunda, parte de contribuições retiradas de outros textos sinóticos, das prováveis fontes (Mc,

<sup>5</sup> THOMPSON, William G. *Matthew's advice to a divided community: Mt 17,22–18,35*. Roma: Biblical Institute Press, 1970. (Analecta Biblica, 44).

<sup>6</sup> Os critérios para delimitação inicial da perícopa em Mt 17,22 foram criticados por Kingsbury em sua *review* da obra (KINGSBURY, Jack Dean. Recensiones. *Biblica*, Roma, v. 53, n. 1, p. 152-156, 1972). Desde então, Thompson não foi mais seguido nesses pontos pela pesquisa, conforme é possível ver na análise das próximas obras sobre Mt 18.

Q, M ou LXX) e ainda dedica certo esforço para comparar os versículos mateanos com aqueles lucanos.

Apesar de utilizar algumas ferramentas da *Form Criticism*, o autor não aplica, nesse momento, nenhum gênero literário específico para sua análise. Apenas busca as prováveis fontes mateanas para conseguir discernir quais são os aspectos próprios da teologia de Mateus. Escolhe essa perícopa porque funciona como uma espécie de dobradiça entre o fim do ministério de Jesus na Galileia e o início do caminho até Jerusalém. Como os discípulos voltarão para a Galileia logo após ouvirem o anúncio da Ressurreição, são as vivências nessa região que formam a base da missão messiânica de Jesus para Israel, a qual os discípulos continuam. Inclusive, ali estão as bases para uma possível missão aberta a todas as nações, não sendo tema exclusivo do final do evangelho. Portanto, em Mt 17,22–18,35, se encontram temas significativos para a compreensão de Jesus (Mt 17,22-23) e para a autocompreensão de sua comunidade (Mt 17,24–18,35) como conclusão do ministério galileu.

Além disso, na época de defesa e de publicação do trabalho, ainda era necessário superar o entendimento de que a escrita de Marcos fosse dependente de Mateus, pois falava-se que sua posição como o primeiro livro no Novo Testamento também refletia a sua primazia na criação do gênero literário do evangelho. Thompson constantemente demonstra como esse argumento é falho e claudicante. Atualmente, a visão que o autor desejava se fortaleceu, pois, por meio de outros critérios literários, comprova-se que Marcos é o criador da narrativa evangélica ou, ao menos, seu texto é o mais antigo dentro desse gênero literário. Sendo assim, a redação de Mateus é dependente da de Marcos, e não vice-versa.

Ao fim de sua pesquisa, identifica e estrutura os possíveis gêneros literários de cada seção de Mt 17,22–18,35. O autor não está de acordo em chamar todos esses versículos de *discurso*, pois as partes narrativas, a partir de Mt 17,22, devem ser consideradas para a interpretação do cap. 18. Se fosse só esse capítulo, haveria um *discurso*. Todavia, como outras partes prévias precisam ser contempladas, é melhor falar, então, de um “*discurso*”, a fim de manter uma unidade terminológica com os outros quatro discursos mateanos, embora, segundo o autor, cada seção funcione de forma isolada em sua classificação literária.

Thompson afirma que os gêneros literários de cada seção se aproximam daqueles encontrados na literatura sapiencial, especialmente dos provérbios e de suas aplicações. Desse modo, as seguintes classificações bem como suas estruturas são feitas. Mt 17,22-23 seria uma *predição*. Mt 17,24-27 classifica-se como um *drama* desenvolvido por meio de *diálogo* (vv. 24-25a e 25b-26) e de *material lendário* (v. 27). Mt 18,1-4 é um *diálogo* que é transcrito por meio de uma *pergunta* (v. 1), de uma *resposta* (v. 2) seguida de uma *aplicação* (v. 3) e de um

*provérbio* (v. 4). Mt 18,5-9 está para um *provérbio* que exige uma *aplicação* e é construído por vários *provérbios* (vv. 5-6 e 7: *ai*) e por sua reta pragmática (vv. 8-9). Mt 18,10-14 aproxima-se do gênero *doutrina* e é desenvolvido com recurso à *recomendação* (v. 10a), à *sentença doutrinal* (v. 10b-c), à *parábola* (vv. 12-13) e se encerra com uma *sentença doutrinal* (v. 14). Mt 18,15-20 é mais um *provérbio* composto por sua *aplicação* (vv. 15-17) e por uma sequência de três *provérbios* (vv. 18.19.20). Por fim, Mt 18,21-35 resume todo o “*discurso*” ao trazer uma *aplicação por meio de parábola* desenvolvida mediante um *diálogo* (vv. 21-22), uma *parábola* (vv. 23-34), uma *sentença doutrinal* (v. 35a) e sua *aplicação* (v. 35b).

Após esse percurso, Thompson conclui que muitos desses gêneros provêm do âmbito jurídico. Assim sendo, Jesus, ao predizer sua morte aos seus discípulos, torna-se um Mestre Sapiencial e ensina sua comunidade como proceder diante de situações específicas, a fim de que o comportamento dela não resulte em uma condenação. A seção sobre o pagamento da didracma enfatiza que os discípulos não devem criar uma cisão desnecessária com seus companheiros judeus. Por fim, todo Mt 18 revela uma comunidade dividida. A fim de superar essas divisões internas, o evangelista indica que todos se tornem *pequenos* e que estejam conscientes de que *escândalos* podem vir a acontecer entre eles. Como gozam de uma relação especial com Deus, a ponto de chamá-lo de *Pai celeste*, devem compartilhar também o desejo dele de que ninguém se perca. As ovelhas *extraviadas* não estão *perdidas*. Para Thompson, a ênfase dada na presença do Ressuscitado entre eles é um sinal de que o *pecado* estava destruindo a comunidade mateana. Assim, a temática da correção fraterna demonstra a urgência de resolver esses entraves. Todavia, não foi o suficiente. Surge, então, no horizonte, a temática do perdão, para solucionar o ódio entre os membros e que alimentava a traição entre eles.

## 1.2 Eduard Schweizer (1974)

A coleção *Studi Biblici*, da editora Paideia, fez sua publicação de número 81 com o tema *Matteo e la sua comunità*, escrita por Schweizer<sup>7</sup>, originalmente publicada em alemão, no ano de 1974. Essa obra se inicia com uma análise sobre o relacionamento entre cristologia e eclesiologia no evangelho de Mateus. A comunidade mateana é identificada como o povo que dá frutos e tem Jesus como seu mestre e como objeto do seguimento.

A partir de então, o autor analisa perícopes que permitam melhor compreender a comunidade de Mateus. Dos dez capítulos, quatro estão fundamentados em trechos encontrados

---

<sup>7</sup> SCHWEIZER, Eduard. *Matteo e la sua comunità*. Brescia: Paideia, 1987.



no Discurso do Monte (cap. 2: nas bem-aventuranças; cap. 3: sobre a continuidade entre Jesus e a Lei em Mt 5,17-20; cap. 4: uma análise entre Rm 2,28-29 e Mt 6,1-18; cap. 8: composto pelas orientações quanto aos falsos profetas e pôr em prática a Palavra em Mt 7,15-23). Outros dois estão apoiados em uma leitura de Mt 21–25 (cap. 6) e de Mt 21,14-17 (cap. 9). Por fim, há uma abordagem da eclesiologia encontrada nas parábolas ao longo do evangelho, especialmente em Mt 13 (cap. 5), uma análise do conceito de comunidade em Mt 18 (cap. 6) e uma síntese de todo o percurso feito por meio de palavras-chave (cap. 10).

Sobre o Discurso Comunitário, Schweizer, embora não faça a mesma delimitação que Thompson, aponta como o contexto anterior a esse capítulo deve ser considerado. O fim de Mt 17 traz a temática do pagamento destinado ao templo e indica que a comunidade mateana ainda nutre profundos laços com a religião judaica. Portanto, ler o evangelho como um manifesto antijudaico é não compreender as lentes usadas por Mateus. Entretanto, existe um embate entre Mateus e os líderes do judaísmo da década de 80. Nesse sentido, a ideia de abaixar-se ou de humilhar-se, presente no conceito *se tornar pequeno*, é um primeiro distintivo entre Mt e o judaísmo farisaico. Como cada pessoa possui seu ritmo no processo de seguimento de Jesus, Mateus, segundo Schweizer, tem consciência de que existem pessoas com tendências mais conservadoras ou mais progressistas. O perigo está nesses cristãos progressistas que podem olhar os outros como *atrasados* no processo de amadurecimento. É nesse cenário que os escândalos devem ser interpretados.

Diante dessas dificuldades que podem fazer com que os pequenos se percam, Mt reinterpreta a parábola lucana da ovelha perdida. Enquanto, na versão de Lucas, são os de fora que estão representados nela, Mateus reorienta o texto, pois o processo do discipulado não é sinônimo de que a pessoa vá permanecer nele sempre. Como a posição de pecador pode se reinstaurar e como Jesus ama os pecadores, os membros em dificuldade não devem ser ignorados ou receber condenações por parte da comunidade. Pelo contrário, devem ser ajudados a reencontrar o caminho até a montanha onde o rebanho está. Essas orientações ganham aspectos práticos nas aplicações da correção fraterna e do perdão, gestos vividos conforme a conduta originária de Deus para cada um dos fiéis.

Schweizer conclui que existem sete centros que despertam o interesse do evangelista. 1) A comunidade é o lugar em que se vive a fraternidade; 2) uma vez que não estão logo após Mt 10 (Discurso Missionário), as palavras de Mt 18 se direcionam a todos os membros da comunidade, não somente aos líderes; 3) o tema do tributo ao templo sublinha a importância do relacionamento com Israel para os discípulos de Jesus; 4) os membros progressistas podem trazer mais distúrbios que auxílio quando se tornam escândalo para os cristãos conservadores;

5) todos os membros são responsáveis uns pelos outros; 6) por meio da correção fraterna, se apresenta um cuidado que revela a importância das relações na vida comunitária, a fim de que ninguém seja menosprezado; 7) o perdão doado ao outro faz parte do processo de imitação de Deus que perdoou cada fiel, afinal, não perdoar é o mesmo que não imitar Deus e isso trará consequências. Assim, diante desse setenário, Mateus sublinha como a vida fraterna não é elemento opcional, mas essencial para a comunidade.

### 1.3 Giuseppe Barbaglio (1978)

Apesar de publicada em 1978, em língua italiana, somente chegou à língua portuguesa em 1990. Seu comentário bíblico<sup>8</sup> é conhecido e ainda utilizado por muitos pesquisadores de exegese e de teologia bíblica no Brasil. Por isso, essa obra não pode ser desconsiderada na composição do estado da pesquisa.

Barbaglio inicia sua análise a partir da reflexão sobre a unidade textual de todo o cap. 18 bem como as fontes (Mc, Q e M) utilizadas para a sua composição. Até aqui, nenhuma novidade em relação a Thompson. O autor afirma que *a regra da comunidade cristã* está desenvolvida em duas partes. A primeira, composta pelos vv. 1-14, identifica cada membro na comunidade (pequeno, escandalizador, irmão) e os perigos pelos quais pode passar (escândalo, perder-se). Desse modo, a segunda parte (vv. 15-35) apresenta duas exigências que devem ser pontualmente consideradas: a correção do irmão e a doação do perdão generoso. Além disso, delimita termos significativos para essas duas seções, sendo *mikrós* e *paidion* os elementos gravitacionais da primeira, enquanto *adelphós* da segunda.

Toda essa construção, segundo Barbaglio, possibilita uma instrução prática sobre a vida comunitária. Nela encontram-se quatro finalidades. Demonstrar qual deve ser a verdadeira grandeza que os membros da comunidade buscam, ou seja, a humildade. Alertar sobre a gravidade das ações escandalosas e do menosprezo. Recuperar as relações, uma busca feita para trazer de volta o irmão pecador e que envolve toda a comunidade eclesial. E esclarecer de que modo os gestos de doar ou de reter o perdão demonstram como a pessoa vive o seu seguimento de Jesus e se refletirão no dia do juízo final. Desse modo, Mateus almeja que sua comunidade se sintonize mais com Jesus, seu fundador.

Em seu comentário, não se encontram divergências ou mesmo novidades em relação às análises exegéticas feitas por Thompson. O valor de sua investigação está no fato de não se

---

<sup>8</sup> BARBAGLIO, Giuseppe. O Evangelho de Mateus. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 33-420. (Bíblica Loyola, 1).

perder em imensas notas de rodapé e na transmissão simples do que a pesquisa bíblica até então havia concluído sobre Mt 18. Isso possibilitou um grande alcance de sua obra, pois mesmo quem não tem formação teológica compreende seu pensamento e encontra chaves de leitura que possibilitam uma abordagem inicial ao texto evangélico.

#### 1.4 Joachim Gnilka (1988)

Em 1986 e 1988, Gnilka publicou dois volumes com comentários ao evangelho de Mateus, sendo o primeiro uma análise dos capítulos 1–13 e o segundo de 14–28<sup>9</sup>. No início de seu comentário a Mt 18, faz um breve apanhado de algumas interpretações tanto da aplicação do gênero literário “catecismo” para a leitura do texto quanto de uma provável destinação exclusiva aos líderes da comunidade. O autor não chama Mt 18 de Discurso Eclesiástico ou algo semelhante, visto que, em sua visão, são nomenclaturas que apenas fazem referência aos vv. 15-17, poucas linhas para um texto de 35 versículos. Além disso, faltam diretrizes sobre a constituição e a liturgia, elementos que tornariam mais evidente um olhar eclesial sobre a comunidade. Sendo assim, prefere utilizar os termos-chave das duas grandes seções desse capítulo para nomeá-lo: *o discurso sobre pequenos e sobre irmãos*. Os pequenos que depositam sua confiança em Jesus (vv. 1-14) e o irmão que peca (vv. 15-35).

Gnilka faz conexões desse discurso com outros textos mateanos ao longo do livro. A referência inicial a ser como uma criança se conecta com a primeira bem-aventurança mateana (Mt 5,3). O fim de Mt 18 e algumas menções à pessoa ser lançada em um lugar inóspito criam uma conexão com Mt 24–25. Esses exemplos demonstram o apreço por uma abordagem que analise as perícopes conectadas com o todo do evangelho.

Ao dividir o capítulo 18 em cinco seções (vv. 1-4; 5-9; 10.12-14; 15-20; 21-35), faz um estudo tripartido. O autor dedica a primeira parte à análise das fontes, a segunda a um breve comentário evangélico e a terceira a uma síntese teológica dos versículos estudados relacionados com todo o corpo do evangelho e com outros livros bíblicos quando possível. Essa é uma grande contribuição que a sua obra proporciona aos leitores, que estavam acostumados a textos bíblicos esmiuçados, com suas fontes e contextos históricos designados, mas sem qualquer trabalho de unificação dos dados posteriormente.

Sua divisão quinária quanto ao Discurso é muito significativa para a sua análise, pois, ao formar uma estrutura concêntrica, o aspecto principal é dado aos vv. 10.12-14, cujo título

---

<sup>9</sup> GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*: Parte seconda. Brescia: Paideia, 1991. (Commentario teologico del Nuovo Testamento).

não se refere à ovelha, mas esclarece que o irmão extraviado é aquele que deve ser buscado. Ademais, a vontade do Pai celeste continua a ser elemento profundamente norteador, para que o cristão se torne pequeno, para que o irmão extraviado seja buscado e para que o perdão seja posto em prática na vida comunitária. Desse modo, a comunidade mateana realiza a vontade do Pai Celeste em seu cotidiano.

### 1.5 Ulrich Luz (1989)

Luz publicou o segundo<sup>10</sup> de três volumes que compõem um monumental comentário exegético-teológico em língua alemã sobre o evangelho mateano. Nessa obra, aborda Mt 8–20. A tradução para a língua inglesa ainda demoraria até 2001 para ser feita e tornar mais acessível o impecável trabalho do autor.

Mt 18 é nomeado como *O Discurso Comunitário* e, segundo Luz, possui uma apresentação bipartida que ilustra os principais temas do capítulo. Eles são *humildade e solidariedade com os pequenos* (Mt 18,1-20) e *o perdão* (Mt 18,21-35). A cada um deles são acrescentadas subseções, próximas àquelas feitas por Thompson, sendo a exceção uma divisão entre os vv. 21-22 e vv. 23-35.

Em suas análises, Luz não traz o texto grego em sua íntegra, mas apresenta uma tradução próxima do texto original. Depois, analisa exegeticamente versículo por versículo, destacando as principais palavras e sua equivalência em grego. Quando o versículo é muito significativo, faz uma pausa na leitura exegética e apresenta a história da interpretação daquele texto, partindo da Patrística e contemplando autores bíblicos, teológicos e até mesmo literários que trabalharam aquela temática. Quando possível, as fontes de Mt são trazidas antes da análise exegética, demonstrando por meio de determinadas palavras que a aproximação entre dois ou mais documentos se comprova. Além disso, em alguns momentos de seu comentário, uma outra pausa é dedicada à exegese, a fim de aprofundar, mesmo que brevemente, alguns conceitos que ajudam a compreender e a montar o cenário do judaísmo do primeiro século. Não seria impreciso afirmar que, em nenhum outro comentário bíblico, Mt 18 foi tão bem comentado e sistematizado, com ampla indicação bibliográfica para quem desejar avançar para águas mais profundas no Discurso Comunitário.

Para Luz, Mt 18 compreende sete aspectos sobre a vida comunitária. Primeiramente, o atributo fundamental da Igreja é seu aspecto comunitário. Em segundo lugar, a forma para viver

---

<sup>10</sup> LUZ, Ulrich. *Matthew 8–20*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the bible).

esse ambiente é a pequenez, que indica a assunção de uma nova forma de grandeza. Em terceiro, existem limites aos membros da vida comunitária, pois não devem levar os outros a caírem em escândalo e muito menos devem se recusar a perdoar. Não existe qualquer menção de que falsas doutrinas, em Mt 18, sejam o problema. Em quarto, no que tange buscar quem se extraviou, a comunidade deve constantemente ir além de seus limites, não poupando esforços e criatividade. Em quinto, não se pode distinguir um pecado atribuído a um irmão daquele que é atribuído à comunidade e vice-versa, assim como ambos se confundem com aquele que toca Deus. Portanto, o pecado, independentemente de quem seja afetado, deve ser denunciado e eliminado do meio comunitário. Nesse cenário, o sexto item aponta que Jesus, como mestre, relembra a cada fiel que o perdão, que é chamado a doar, é reflexo daquele recebido de Deus no início do seguimento do discipulado. Assim, o sétimo e último item reforça a necessidade de abandonar o desejo de constantemente julgar o irmão, direcionando esse esforço para o amor fraterno.

## 1.6 Warren Carter (2000)

Em seu comentário bíblico sobre Mt<sup>11</sup>, Carter apresenta como todo ato de escrita é a transmissão de uma agenda. Sua visão para a comunidade mateana é a de um grupo que está às margens, não as que delimitam uma cidade, mas aquelas em que não há compatibilidade que permita uma comunhão com os que estão no poder. Nesse horizonte, Mateus apresenta-se como uma contranarrativa a uma grei que se enxerga pertencente ao judaísmo, embora essa ligação seja minada por aqueles que lideram o judaísmo naquele momento. O autor do também questiona aqueles que permitiram que seus líderes contemporâneos chegassem a exercer esse papel, ou seja, o Império Romano.

A fim de comprovar que uma leitura a partir das margens está de acordo com a perspectiva mateana, Carter apresenta três fatores. Primeiramente, os *fatores históricos* ilustram o quanto o pequeno grupo de cristãos de Antioquia se afastou da elite religiosa (judaica) e imperial (romana). Enquanto essa elite produzia líderes que traziam legitimações sociais para corroborar com suas posições, a comunidade mateana segue Jesus, que não possui qualquer tipo de legitimação institucional. Os *fatores literários* são trazidos como uma segunda atestação quanto à leitura de sua obra. Assim como Jesus enfrentou uma elite e, ao mesmo tempo, formou um grupo para guardar e praticar seus ensinamentos, o evangelista está preocupado em fazer

---

<sup>11</sup> CARTER, Warren. *O Evangelho de Mateus: Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2021. (Grande comentário bíblico).

com que sua comunidade ainda encontre sentido nessa sabedoria, a fim de também ela sobreviver e superar os conflitos com o judaísmo formativo. Por fim, com os *factores eclesiais contemporâneos*, Carter contempla o cenário da Igreja nos Estados Unidos. Desde os anos 60, ela vai enfraquecendo seu poder, sua influência e sua participação nos grandes centros e, por consequência, volta-se para as extremidades da sociedade, onde vive um momento de transição e de adaptação, para aprender a interpretar o mundo a partir de outro paradigma. Esse movimento coloca a Igreja norte-americana em comunhão com direções tomadas pela Igreja na América Latina, África e Ásia. Como complemento a esses dados teóricos, Carter traz o resultado de sua experiência de vida.

Uma vez que Mateus critica tanto a sinagoga quanto o Império Romano, é preciso que existam práticas sustentadoras para as relações entre os discípulos de Jesus. Ser pequeno, para Carter, é o mesmo que viver como as crianças marginais. Como vivem em clima de constante ameaça que pode lhes ceifar a vida, o sentimento de unidade e de companheirismo é essencial para a sobrevivência do grupo. Mesmo que alguém não consiga levar adiante o compromisso assumido e venha a sair da comunidade, esse gesto não é algo irremediável. Portanto, a vida comunitária deve corrigir e reabilitar os seus membros. Para evitar deserções, se indica o ato de perdoar. Caso um membro da comunidade tenha dificuldades em tal gesto, o lembrete de que seu início no caminho do seguimento foi o perdão dado por Deus, a quem ele é chamado a imitar, é o suficiente para encorajá-lo.

O autor ainda enfatiza que se faz referência ao império/reinado de Deus quatro vezes (Mt 18,1.3.4.23). Os membros da comunidade mateana reconhecem que é esse império que dá sentido para a existência de todos e que não estão lutando por algo de pouca valia. Enquanto Roma e os judeus exterminam e excluem os seus integrantes, a comunidade cristã deve se espelhar em Deus e praticar a humildade, a inclusão e o cuidado mútuo. Desse modo, é encontrada a força para prosseguir no caminho até Jerusalém e até a cruz.

### **1.7 Manuel Díaz Mateos (2005)**

Na data em que a introdução de seu livro sobre a eclesiologia mateana foi escrita<sup>12</sup>, 04 de abril de 2004, coincidentemente, uma Quinta-feira Santa, Díaz Mateos constata a quantidade de notícias sobre a guerra no Iraque, financiada pelos Estados Unidos e por nações europeias. Das tantas perguntas que apresenta, uma delas é a mais desconcertante. Grande parte dessas

---

<sup>12</sup> DÍAZ MATEOS, Manuel. *Ustedes todos son hermanos: la Iglesia en San Mateo*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya; Centro de Estudios Y Publicaciones, 2005.

nações que incentivavam os ataques ao Iraque eram tidas como cristãs. Se a fé cristã deseja ser fomento de unidade e de igualdade para cada ser humano e para os relacionamentos, qual a razão de esses fundamentos não serem praticados por aqueles que dizem segui-los?

Simultaneamente, o filme *A paixão de Cristo*, de Mel Gibson, arrecadava milhões em dólares e uma comoção por conta da versão audiovisual das últimas horas de Jesus. Entretanto, como o autor fala, essas mesmas lágrimas não encontram razão para serem vertidas ao saber da situação de sofrimento que as guerras em África causavam. Qual a razão desse menosprezo por aqueles com quem o Cristo mateano se identifica?

Essas e outras constatações presentes já na Introdução fazem do livro *Ustedes todos son hermanos: la Iglesia en San Mateo* uma oportuna leitura que questiona a vivência da fé cristã em dias hodiernos. Essa Igreja, chamada a ser sacramento de fraternidade e a se abrir à luz da qual vive, deve resplandecer a luz de Cristo mais ainda. Nesse horizonte, Mt 18 é tratado como vivência comunitária eclesial. O aspecto da fraternidade é bem enfatizado pelo autor já no título de seu capítulo oitavo: é a vontade de seu Pai que ninguém se perca (Mt 18,15). O reverso dessa situação seria uma constante ameaça de que os membros vivam a vida comunitária como os fariseus e seus escribas, algo de que Mateus tem consciência e reprova duramente.

Díaz Mateos começa sua análise de Mt 18 constatando que o evangelista cria uma unidade literária de diversas fontes (Mc, Q, Mt), a fim de apresentar um texto sobre a vida da comunidade cristã. Embora exista a indicação de que os discípulos se aproximaram de Jesus (Mt 18,1), não devem ser visto como figuras de autoridade, e sim como representantes de cada membro da comunidade reunida ao redor do Mestre. Com esse nível de intimidade, Jesus oferece duas orientações básicas após a pergunta sobre quem seria o maior no Reino de Deus: a comunidade como lugar da fraternidade (Mt 18,1-14) em que as relações se refazem (Mt 18,15-35).

Ao colocar a criança no meio dos discípulos, Jesus fala da necessidade de cuidar dos pequenos. Todos os discípulos devem se identificar com essa criança. Assim como ela precisa de seus pais, igualmente deve ser cada cristão em relação a Deus. Nesse gesto, é indicado que estar aberto ao amor gratuito de Deus é o elemento que dá dignidade e grandeza a todos os membros da comunidade de maneira igualitária. Todavia, o evangelista sabe que, na vida cotidiana, nem sempre esse objetivo consegue ser alcançado. Por isso, segundo Díaz Mateos, o ato de *escandalizar* é equivalente a *depreciar*, não *acolher* quem se apresenta como pequeno por não ter qualquer utilidade para a comunidade. De forma mais concreta, Díaz Mateos toma como exemplo as relações abusivas dos países tidos por “primeiro mundo” com aqueles do “terceiro mundo” ou ainda a relação vexatória em que a Igreja norte-americana se encontrava

com as denúncias de pedofilia. Desse modo, *menosprezar* tem uma relação bem próxima com explorar. Entretanto, não é o desejo do Pai celeste que quem realiza o escândalo ou quem o sofre se percam. Portanto, ao retomar a igual dignidade de todos os membros da comunidade, Mateus sublinha que cada um deve estar disposto a procurar o irmão que passa por dificuldades em permanecer na vida que um dia o acolheu.

Se o escândalo tira a pessoa do relacionamento com as outras, o perdão e a correção fraterna fazem com que o irmão, imagem que nunca deve desaparecer no relacionamento, seja reintegrado na fraternidade. Assim, reestabelecer a comunhão se concretiza na justa convivência das pessoas, e não meramente no aplicar leis que penalizem o outro e, desse modo, satisfaçam a vingança reprimida. Díaz Mateos sublinha que não se deve confundir o erro cometido com o irmão que o praticou. Se o desejo é o de ganhar o irmão, então a criatividade agirá para alcançá-lo. Essa foi a principal contribuição do Vaticano II para a Igreja, pois, com esse desejo, soube fazer as devidas modificações para se apresentar como lugar de fraternidade e de liberdade a todos. Se não há esse desejo, então se fecharia na preservação de estruturas, uma vez a Igreja se vê como não necessitada da presença dos pequenos. Desse modo, perde-se tanto a comunidade quanto a sua tradição.

A Igreja é o local das relações, e a exigência dessa fraternidade permeia Mt 18. Na parábola ao fim do Discurso Comunitário, se afirma que o servo que recusou o perdão do outro deveria ter se recordado da misericórdia que recebeu de seu Senhor para orientar seu relacionamento com seu companheiro. Ele deveria ter o mesmo sentimento de seu senhor, que lhe possibilitou escapar do pagamento da dívida. O amor fraterno é uma consequência que obriga quem o recebe a responder à altura do dom acolhido. Não menosprezar os irmãos faz com que o cristão seja imitador do Pai, que constantemente oferta sua misericórdia para a humanidade.

### 1.8 Nicoletta Gatti (2007)

Se todo texto comunica uma mensagem que deve ser colocada em prática, qual seria a transmitida em Mt 18? Essa é a pergunta que Gatti deseja responder em sua obra *Perché il «piccolo» diventi «fratello»*, fruto de sua tese doutoral<sup>13</sup>. Todo texto é composto por sinais, que permitem ao leitor compreender o que é dito, e por estratégias, que almejam convencer seu ouvinte/leitor sobre o ponto de vista defendido pelo autor. Por isso, essa ferramenta é

---

<sup>13</sup> GATTI, Nicoletta. ...*Perché il «piccolo» diventi «fratello»*: La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2007. (Tesi Gregoriana: Serie Teologia, 146).



transformada em um instrumento pedagógico que, ao mesmo tempo em que desvela o leitor a si próprio, traz novas percepções da realidade a partir de elementos já conhecidos.

Nesse cenário, Gatti compreende como todo o Discurso Comunitário é lido como uma unidade que explicita a intenção comunicativa, a centralidade das relações e o caráter argumentativo-dialógico. Diferentemente dos outros Discursos de Jesus em Mateus, o cap. 18 se passa em um ambiente fechado e pode ser interrompido pelos discípulos. Isso salienta a necessidade de vê-lo como um diálogo para educá-los sobre a importância das relações no processo de seguimento ao Cristo na vida comunitária.

Sua pesquisa está disposta em três partes. A primeira versa sobre precisões metodológicas e terminológicas que, ao longo do livro, serão constantemente retomadas e aplicadas à leitura de Mt 18. A segunda apresenta uma análise exegética desenvolvida em três seções: análise retórica, coesão sintática e potencialidade semântica. A apresentação dos resultados é feita por meio da focalização temática do Discurso Comunitário, seccionado em três assuntos: a verdadeira grandeza (vv. 1-10), a procura (vv. 12-20) e o perdão (vv. 21-35). Por fim, a terceira parte de seu trabalho desenvolve uma síntese que colhe os frutos desse percurso e oferece uma resposta com acentos cristológicos, teológicos e eclesiológicos à pergunta pragmática inicial.

O leitor de Mt 18 é deslocado de suas zonas de conforto, nas quais sabe como proceder e como analisar as coisas que acontecem ao seu redor. Mateus conduz o leitor a entrar na lógica do Pai, garantindo que a verdadeira grandeza se demonstra por meio da pequenez, da procura e do perdão. Todos esses elementos não são tratados como mera teoria, pois Jesus é o Filho que se torna pedagogo e exemplo para cada um de seus seguidores. Sendo sua permanência na Igreja garantida até o fim dos tempos, a vida comunitária torna-se o lugar em que sempre é possível encontrar-se com Jesus e, nele, com o Pai. Essas linhas devem ser compreendidas e praticadas, mesmo nas fraquezas das relações, as quais não diminuem a beleza do dom recebido.

Desde a publicação da tese de Thompson, o Discurso Comunitário não havia sido trabalhado com a profundidade merecida até esta obra de Gatti. A autora faz uma excelente síntese dos trabalhos desenvolvidos até o momento e, por meio de sua metodologia inédita aplicada a Mt 18, enfatiza alguns pontos que a exegese bíblica já defendia e demonstra a fraqueza de algumas leituras tanto para esse capítulo quanto para toda a teologia de Mateus.

## 1.9 Conclusão

O âmbito em que Mt 18 foi estudado nos últimos anos são os comentários bíblicos feitos a todo o evangelho de Mateus. Por sua vez, trazem sínteses de pesquisas e, raras vezes, novas perspectivas ao texto. Poucas são as obras dedicadas especialmente a aprofundar o Discurso Comunitário.

Esta pesquisa não contradiz qualquer autor citado neste capítulo. Afinal, nenhum deles produziu algum trabalho que fosse contrário à tendência nos estudos de Mt 18. Podem discordar quanto à delimitação interna do Discurso, mas os temas, em grande parte, afluem para a mesma direção.

Após essa revisão do *status quaestionis*, algumas perguntas surgem. Como é possível que o perdão e a correção fraterna se conectem ao tema da pequenez e dos escândalos? Qual a ligação entre o perdão e a correção fraterna? Por que essas duas movimentações são indicadas por Mateus para uma comunidade que está em crise? Nessa perspectiva, esta tese deseja comprovar que, por meio da aplicação do *rîb*, nas indicações sobre a correção fraterna e sobre o perdão, é possível trazer respostas a essas perguntas e mais uma perspectiva que enriqueça a estrada traçada até aqui na interpretação de Mt 18.

## 2 O DISCURSO COMUNITÁRIO EM Mt 18

Neste segundo capítulo, adentra-se propriamente o objeto de estudo desta tese, o Discurso Comunitário descrito em Mt 18. Fortalecer o senso de unidade é essencial para a sobrevivência de um grupo. Assim, Mateus parte de dois princípios para fundamentar sua visão: um teológico (a vontade do Pai que está nos céus) e um cristológico (acolhido no que se torna como criança e presente quando há concordância entre duas pessoas, no mínimo). É significativo que o evangelista apresente qual deve ser o foco para salvar a vida comunitária: seus membros. Por isso, o texto ganha destaque nos dias hodiernos, quando tantas experiências que passam por momentos de avaliação tentam salvar suas estruturas (físicas e organizacionais), deixando quem delas participa numa situação semelhante à frase de efeito no período da Ditadura no Brasil: “Brasil: ame-o ou deixe-o!”.

A abordagem inicia-se com uma delimitação da perícopé. A seguir, com uma apresentação segmentada do texto mateano, em grego *koiné*, conforme *The Greek New Testament*<sup>1</sup>, em sua 5ª edição, traz-se a proposta de tradução. Depois, a partir da crítica textual, explica-se como algumas escolhas foram feitas para a construção do “texto original”, em relação às variantes encontradas em alguns versículos do discurso. Num quarto momento, a partir de elementos internos, traçam-se algumas unidades temáticas, não para serem isoladas do todo em que se encontram, mas para, pedagogicamente, se trabalhar como o texto é desenvolvido. Após essa etapa, a próxima corresponde à de identificar os destinatários. Afinal, todo processo de escrita deseja transmitir uma mensagem com um certo grupo em mente, e as prováveis fontes que Mateus utilizou. Ao desenvolver esse trabalho de intertextualidade não se parte da premissa que o Discurso Comunitário seja uma espécie de Frankenstein. Pelo contrário! Analisar como o autor pegou peças e compôs um novo cenário mostra sua habilidade de fazer a mensagem do Mestre ainda portadora de sentido para o contexto em que sua comunidade vive. Por fim, apresenta-se uma exegese dos versículos de Mt 18, pois, se com a estruturação nota-se “o esqueleto”, agora a análise passa pelas palavras que funcionam como músculos para dar vida a todo esse corpo.

---

<sup>1</sup> NOVO TESTAMENTO GREGO, O: com introdução em português e dicionário grego-português. 5.ed.rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

## 2.1 Delimitação

Como afirma Silva, delimitar um texto “significa estabelecer os limites para cima e para baixo, ou seja, onde ele começa e onde ele termina”<sup>2</sup>. Esse processo faz-se necessário uma vez que as divisões em capítulos, feitas por Stephen Langton, no séc. XIII, “nem sempre correspondem à estrutura e ao sentido do texto”<sup>3</sup>.

O Discurso Comunitário encontra-se no capítulo 18 de Mateus. O texto não se inicia antes de 18,1, visto que os destinatários mudam em relação ao que é dito anteriormente. Em Mt 17,24, Jesus chegou a Cafarnaum com seus discípulos. Pedro é interrogado por aqueles que recebiam a taxa do templo se Jesus não entregaria seu pagamento a eles. O apóstolo responde afirmativamente, pois como seria seu Mestre um bom judeu caso não fizesse aquilo que era esperado dele? A cena muda novamente e, como o costume mateano, dentro da casa ela se desenvolve. Jesus, por meio de uma interrogação inicial, lhe explica o sentido da coleta de impostos e, a fim de não escandalizar alguém, orienta como o pagamento da taxa do templo deve ser feito. Portanto, o assunto iniciado em Mt 17,24 encontra seu desenvolvimento e seu fim até o v. 27.

Pode-se considerar Mt 17,24 como o início do Discurso, visto que o ambiente em que se desenvolve o capítulo 18 é o mesmo de 17,25b? Se se levar em conta apenas os aspectos de tempo e de lugar, sim. Entretanto, ocorrem duas mudanças significativas em Mt 18,1. Em primeiro lugar, acontece a chegada de novos personagens<sup>4</sup>: além de Pedro, os outros discípulos aproximam-se de Jesus. Em segundo lugar, a pergunta sobre quem pode ser considerado o maior no Reino dos Céus indica a mudança de tema<sup>5</sup> em relação ao final do capítulo 17. A locução inicial do Discurso, *naquela hora* (Mt 18,1), também é significativa, pois ela é utilizada para marcar o início de outras perícopes (Mt 13,1; 22,23).

Quanto ao término, o Discurso Comunitário não vai além de Mt 18,35. Primeiramente, existe uma mudança de tipo geográfico<sup>6</sup> na narrativa. Enquanto no cap. 18, todas as palavras são proferidas em Cafarnaum, na Galileia, após Mt 19,1 o cenário está na *Judeia*, no *além Jordão*. Além disso, observa-se a inserção de um novo personagem<sup>7</sup>, ausente em todo o

<sup>2</sup> SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 68. (Bíblia e história).

<sup>3</sup> KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura: Introdução ao estudo da Bíblia*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 16.

<sup>4</sup> SILVA, 2009, p. 70.

<sup>5</sup> SILVA, 2009, p. 71.

<sup>6</sup> SILVA, 2009, p. 72.

<sup>7</sup> SILVA, 2009, p. 72.

Discurso Comunitário: as *multidões*, assinaladas em Mt 19,1. Mesmo que o Discurso do Monte lhes seja dirigido (Mt 7,28), os outros não o são. Embora o Discurso em Parábolas, inicialmente, as contemple (Mt 13,2), só tem a chave de interpretação das parábolas quem se aproximar de Jesus, saindo, assim, da multidão (Mt 13,10). Por fim, a indicação de tempo terminal<sup>8</sup> (*quando Jesus terminou essas palavras*: Mt 19,1) encerra o Discurso que se iniciou *naquela hora* (Mt 18,1). Portanto, esses elementos demonstram que, a partir de Mt 19,1, uma nova temática se inicia.

Destarte, conclui-se que o capítulo 18 de Mateus forma uma unidade narrativa que conhecemos por Discurso Comunitário. Ocorre no interno de uma casa em Cafarnaum, quando os discípulos se aproximam de Jesus para lhe perguntar quem seria o maior do Reino dos Céus, após a conclusão do breve diálogo entre o Mestre e Pedro sobre a taxa do templo.

## 2.2 Texto em grego, tradução e segmentação

Para a tradução, por causa do escopo desta tese, apresenta-se a do tipo *instrumental*, na qual “tende-se a traduzir palavra por palavra, [...] o texto traduzido procura alcançar a relação 1:1 em referência ao original”<sup>9</sup>. Por isso, às vezes, o texto em português parece ser um pouco bruto, visto que se deseja trazer à percepção a dinâmica do “texto original”<sup>10</sup>. Entretanto, quando não for possível a compreensão em português, opta-se por distanciar-se um pouco do original. A versão em grego serve-se do *The Greek New Testament* em sua quinta edição.

Além disso, visualmente, já se percebe outra escolha: apresentar o texto segmentado. Conforme definição de Silva, significa “reescrever o texto e subdividi-lo em linhas, como se estivéssemos escrevendo uma poesia”<sup>11</sup>. O critério para a configuração das linhas é o da oração, tentando manter um verbo com seu respectivo período. Além disso, optou-se por manter indicações adverbiais, também, segmentadas<sup>12</sup>. Ao longo da tese, quando houver uma letra após uma citação de Mt 18, é a este *Quadro 2* que se faz referência.

<sup>8</sup> SILVA, 2009, p. 72.

<sup>9</sup> EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Paulus, 1994, p. 61. (Bíblica Loyola, 12).

<sup>10</sup> A expressão aparece entre aspas por saber que o que conhecemos por meio dela não é a primeira versão escrita, mas aquela obtida por meio de estudos dos testemunhos mais antigos.

<sup>11</sup> SILVA, 2009, p. 85.

<sup>12</sup> Sobre o método para segmentação, encontram-se orientações no *Manual de Metodologia de Exegese Bíblica*, de Cássio Murilo Dias da Silva (2009, p. 84-94).

Quadro 2: Mt 18 traduzido e segmentado

Versículo	Texto grego	Tradução instrumental
v. 1	a Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ b προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ c λέγοντες, d Τίς ἄρα μείζων ἐστὶν e ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;	Naquela hora, aproximaram-se os discípulos de Jesus dizendo: “Quem, então, é maior no Reino dos Céus?”
v. 2	a καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον b ἔστησεν αὐτὸ c ἐν μέσῳ αὐτῶν	E chamando para si uma criança colocou-a no meio deles
v. 3	a καὶ εἶπεν, b Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, c ἐὰν μὴ στραφῆτε d καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδιά, e οὐ μὴ εἰσέλθητε f εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.	E disse: “Em verdade vos digo, se não vos converterdes e vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis para <sup>13</sup> o Reino dos Céus.
v. 4	a ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν b ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, c οὗτός ἐστιν ὁ μείζων d ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.	Todo aquele, portanto, que se tornar humilde como esta criança, este é o maior no Reino dos Céus.
v. 5	a καὶ ὃς ἐὰν δέξεται ἐν παιδίῳ τοιοῦτο ἐπὶ τῷ b ὀνόματί μου, c ἐμὲ δέχεται.	E, se receber uma criança desta em meu nome, me receberá.
v. 6	a Ὅς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν b τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, c συμφέρει αὐτῷ d ἵνα κρεμασθῆ μύλος ὀνικός περὶ τὸν e τράχηλον αὐτοῦ f καὶ καταποντισθῆ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.	Mas quem escandalizar um dos pequenos que creem em mim, melhor seria a ele que se lhe pendurasse uma pedra de moinho ao redor de seu pescoço e se afundasse na profundidade do mar.
v. 7	a οὐαὶ τῷ κόσμῳ b ἀπὸ τῶν σκανδάλων· c ἀνάγκη γὰρ ἔλθειν τὰ σκάνδαλα, d πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ e δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.	Ai do mundo, por causa dos escândalos: inevitável, pois, que venham os escândalos, entretanto, ai do ser humano pelo qual o escândalo vem!
v. 8	a Εἰ δὲ ἡ χεὶρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, b ἔκκοψον αὐτόν c καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· d <sub>1</sub> καλὸν σοὶ ἐστὶν εἰσελθεῖν e εἰς τὴν ζωὴν d <sub>2</sub> κυλλὸν ἢ χωλὸν f ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα g βληθῆναι h εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.	Mas se a mão tua ou o pé teu te escandaliza, corta-o e lança de ti: é melhor a ti ires para a vida manco ou aleijado ou, tendo duas mãos ou dois pés, seres lançado para o fogo eterno.
v. 9	a καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, b ἔξελε αὐτόν c καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· d <sub>1</sub> καλὸν σοὶ ἐστὶν μονόφθαλμον e εἰς τὴν ζωὴν d <sub>2</sub> εἰσελθεῖν f ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα g βληθῆναι h εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.	e se o olho teu te escandaliza, tira-o e lança de ti: é melhor a ti com um olho para a vida ires ou, tendo dois olhos, seres lançado para a geena de fogo.
v. 10	a Ὁρᾶτε	Vede:

<sup>13</sup> A regência verbal dos verbos *entrar* e *lançar* não é seguida nesta tradução. A opção é pela preposição *para*, pois denota em português uma direção definitiva. Na ótica mateana, *entrar no Reino* e *ser lançado na Geena* são movimentações que começam a ser concretizadas desde o presente histórico, embora seus traços definitivos sejam percebidos após a morte.

Versículo	Texto grego	Tradução instrumental
	b μη καταφρονήσητε ἐνὸς τῶν μικρῶν τούτων· c λέγω γὰρ ὑμῖν d ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν e ἐν οὐρανοῖς f διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου g τοῦ ἐν οὐρανοῖς.	não desprezeis um destes pequenos; pois vos digo: os anjos deles nos céus por meio de todas as coisas veem o rosto do meu Pai que está nos céus.
v. 11 <sup>14</sup>		
v. 12	a Τί ὑμῖν δοκεῖ; b ἐὰν γένηται τι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα c καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν, d οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα e ἐπὶ τὰ ὄρη f καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον;	Que vos parece? Se acontece que um ser humano (tem) cem ovelhas e uma sai das outras, não deixará as noventa e nove sobre a montanha e vai procurar a extraviada?
v. 13	a καὶ ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό, b ἀμὴν λέγω ὑμῖν c ὅτι χαίρει ἐπ’ αὐτῇ μᾶλλον d ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις.	E se vier a encontrá-la, em verdade vos digo, alegre-se mais sobre ela que sobre as noventa e nove que não se extraviaram.
v. 14	a οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν b τοῦ ἐν οὐρανοῖς c ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τούτων.	Assim, não é vontade diante do vosso Pai que está nos céus que se perca um destes pequenos.
v. 15	a Ἐὰν δὲ ἀμαρτήση [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου, b ὑπάγε ἔλεγε αὐτὸν c μεταξύ σου καὶ αὐτοῦ μόνου. d ἐὰν σου ἀκούσῃ, e ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου·	Mas se pecar [contra ti] o irmão teu, separe, convencendo-o, entre ti e ele somente. Se te escutar, ganhaste o irmão teu.
v. 16	a ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, b παράλαβε μετὰ σοῦ ἓτι ἓνα ἢ δύο, c ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν πᾶν ῥῆμα·	Mas se não escutar, toma contigo ainda um ou dois, para que na boca de duas testemunhas ou três se firme cada palavra.
v. 17	a ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, b εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· c ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, d ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης.	Mas se recusar a ouvi-los, dizê à igreja; mas e se à igreja não ouvir, seja para ti como o gentio e o publicano.
v. 18	a Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· b ὅσα ἐὰν δήσητε c ἐπὶ τῆς γῆς d ἔσται δεδεμένα e ἐν οὐρανῷ, f καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε g ἐπὶ τῆς γῆς h ἔσται λελυμένα i ἐν οὐρανῷ.	Em verdade vos digo: Quaisquer coisas que ligardes sobre a terra serão ligadas no céu, e quaisquer coisas que desligardes sobre a terra serão desligadas no céu.
v. 19	a Πάλιν [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν b ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν c ἐπὶ τῆς γῆς d περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, e γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρὸς μου f τοῦ ἐν οὐρανοῖς.	Novamente [em verdade] vos digo: se dois de vós estiverem de acordo sobre a terra sobre qualquer assunto que pedirem, lhes acontecerá por meu Pai, que está nos céus.
v. 20	a οὗ γὰρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι b εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα, c ἐκεῖ εἰμι	Onde, pois, dois ou três se reunirem em meu nome, ali estou

<sup>14</sup> O v. 11, que diz: “veio, pois, o Filho do Homem salvar o que estava perdido”, é omitido nos principais testemunhos da crítica textual e passou a ser visto como acréscimo de manuscritos tardios. Sendo assim, não o consideraremos na análise desta tese. Mais detalhes podem ser encontrados em 2.3 *Crítica Textual*.

Versículo	Texto grego	Tradução instrumental
	d ἐν μέσῳ αὐτῶν.	em meio a eles.
v. 21	a <sub>1</sub> Τότε b προσελθὼν a <sub>2</sub> ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ, c Κύριε, d ποσάκις ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμέ ὁ ἀδελφός μου e καὶ ἀφήσω αὐτῷ; f ἕως ἐπτάκις;	Então, aproximando-se, Pedro disse-lhe: “Senhor, quantas vezes pecará contra mim o meu irmão, e lhe perdoarei? Até sete vezes?”
v. 22	a λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, b Οὐ λέγω σοι ἕως ἐπτάκις c ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.	Disse-lhe Jesus: “Não te digo até sete vezes, Mas até setenta vezes sete.
v. 23	a Διὰ τοῦτο ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν b ἄνθρωπῳ βασιλεῖ, c ὅς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων d αὐτοῦ.	Por isso compara-se o Reino dos Céus a um rei humano, que foi acertar contas com os servos seus.
v. 24	a ἀρξάμενου δὲ αὐτοῦ συναίρειν b προσηνέχθη αὐτῷ εἷς ὀφειλέτης μυρίων c ταλάντων.	E, começando seu acerto, foi lhe trazido um devedor de dez mil talentos.
v. 25	a μὲ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι b <sub>1</sub> ἐκέλευσεν c <sub>1</sub> αὐτὸν b <sub>2</sub> ὁ κύριος c <sub>2</sub> πραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα d καὶ πάντα ὅσα ἔχει, e καὶ ἀποδοθῆναι.	Mas não tendo como pagar, ordenou que ele que ele o senhor fosse vendido e a esposa e as crianças e todas as coisas quanto possui, e pagasse.
v. 26	a πεσὼν οὖν b ὁ δούλος προσεκύνει αὐτῷ c λέγων, d Μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, e καὶ πάντα ἀποδώσω σοι.	Então, caindo, o servo prostrou-se a ele, dizendo: “Sê paciente comigo, e todas as coisas te pagarei.”
v. 27	a σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου b ἐκείνου c ἀπέλυσεν αὐτὸν d καὶ τὸ δάνειον ἀφήκεν αὐτῷ.	Teve compaixão o senhor daquele servo, liberou-o e lhe perdoou a dívida.
v. 28	a ἐξελθὼν δὲ b ὁ δούλος ἐκεῖνος εὑρεν ἕνα τῶν σύνδουλων c αὐτοῦ, d ὅς ὀφείλειν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, e καὶ κρατήσας αὐτὸν f ἔπνιγεν g λέγων, h Ἀπόδος εἰ τι ὀφείλεις.	Mas, ao sair, aquele servo encontrou um dos seus companheiros, que lhe devia cem denários, e o agarrou, sufocou, dizendo: “Paga o que deves”
v. 29	a πεσὼν οὖν b ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν c λέγων, d Μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, e καὶ ἀποδώσω σοι.	Então, caindo, o seu companheiro pedia-lhe dizendo: “Sê paciente comigo, e te pagarei.”
v. 30	a ὁ δὲ οὐκ ἤθελεν b ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν c ἕως ἀποδοῦναι τὸ ὀφειλόμενον.	Porém, [ele] não queria, mas partiu e o lançou na prisão, até que pagasse a dívida.
v. 31	a ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα b ἐλυπήθησαν σφόδρα c καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κύριῳ ἑαυτῶν d πάντα τὰ γενόμενα.	Vendo, então, os seus companheiros as coisas acontecidas, entristeceram-se extremamente e foram contar a seu senhor todas as coisas acontecidas.
v. 32	a τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν b ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ, c Δοῦλε πονηρέ, d πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφήκᾳ σοι,	Então, chamando-o, o seu senhor lhe diz: “Servo mau, de todas aquelas dívidas te perdoei,



Versículo		Texto grego	Tradução instrumental
	e	ἐπεὶ παρεκάλεσάς με.	quando me pediste.
v. 33	a b c	οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς κάγω σὲ ἠλέησα;	Então, não era necessário a ti ter misericórdia de teu companheiro, como eu de ti tive misericórdia?
v. 34	a b c	καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδοῦ πᾶν τὸ ὀφειλόμενον.	E, irritando-se, o seu senhor o entregou aos carrascos, até que pagasse todas as dívidas.
v. 35	a b	Οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφήτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.	Assim também o meu pai celeste fará a vós, se não perdoardes a cada irmão seu de vosso coração <sup>17</sup> .

### 2.3 Crítica textual

Apesar de ser um capítulo com trinta e cinco versículos, apenas em cinco momentos de Mt 18 encontram-se algumas dissonâncias nos testemunhos a que se tem acesso. Assim sendo, passam a ser analisadas as situações dos versículos 11, 14, 15, 19 e 26.

O versículo 11 não se encontra nos pergaminhos<sup>15</sup>  $\aleph$ , B, L\*<sup>16</sup>,  $\Theta^*$ ; no minúsculo f<sup>13</sup>; nos cursivos 1\*, 33 e 892\*; nas versões it<sup>e, ff1</sup>, sir<sup>s, pal</sup>, cop<sup>sa, meg, bopt</sup>; além de sua ausência nas citações feitas por Orígenes<sup>vid</sup>, cânones eusebianos e Jerônimo. Nota-se sua omissão nos dois primeiros pergaminhos (Sinaítico e Vaticano). Os testemunhos que transmitem a presença do v. 11 possuem divergências entre si. Em uma primeira versão, diz-se: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι τὸ ἀπολωλός (*pois veio o filho do homem salvar o que se havia perdido*). Ela encontra-se em D, W,  $\Delta$ ,  $\Theta^c$ , 078<sup>vid</sup>; nos cursivos 1<sup>c</sup>, 28, 180, 205, 565, 597, 700, 1006, 1071, 1241, 1292, 1424; na tradição manuscrita bizantina (E, F, H, N,  $\Sigma$ ); nos lecionários *Lec*<sup>pt, AD</sup>; e nas versões it<sup>(a), aur, (b), d, (f), ff2, g1, (l, n), q, r1</sup>, vg sir<sup>c, p</sup>, arm, geo; e nas citações feitas por Crisóstomo, Hilário, Cromário. A segunda versão afirma que: ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός (*pois veio o filho do homem procurar e salvar o que se havia perdido*). É testemunhada em G, enquanto L<sup>c</sup> omite καὶ; nos cursivos 157, 579, 892<sup>c</sup>, 1010, 1243, 1342, 1505; no *Lec*<sup>pt</sup>; e nas versões (it<sup>c</sup>), sir<sup>h</sup>, cop<sup>bopt</sup>, eti, esl. Constata-se, ainda, que essa segunda versão é citação explícita de Lc 19,10<sup>17</sup>.

A história do versículo pode ser explicada da seguinte forma. Em Mateus, a ausência do artigo definido, antes do termo *pastor*, deixa em aberto quem poderia exercer esse papel. Uma vez que se encontra no Discurso Comunitário, qualquer membro da comunidade mateana

<sup>15</sup> As nomenclaturas são seguidas de Wegner (WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. 7.ed. rev. amp. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2012, p. 63-64).

<sup>16</sup> O asterisco (\*) indica a leitura original (*prima manus*) de um manuscrito.

<sup>17</sup> LUZ, 2001, p. 437.

poderia ser o pastor que vai atrás da ovelha extraviada. Posteriormente, o texto de Lucas, que possui o mesmo tema, posto na boca de Jesus como resposta à fala de Zaqueu, após sua hospedagem em sua casa, acabou por ser acrescentado no Discurso Comunitário, identificando a imagem do pastor anônimo com a do Filho do Homem que também salva o que se havia perdido<sup>18</sup>. Por fim, a única palavra que faltava (ζητῆσαι) para uma versão literal de Lc 19,10 foi acrescentada<sup>19</sup>. Pela presença nos lecionários, percebe-se que esse versículo ganhava destaque nas celebrações litúrgicas, pois, assim, o Filho do Homem não veio somente salvar, mas pôr-se à busca de quem se perdeu. Todavia, a ausência desse versículo em importantes manuscritos depõe contra sua presença no contexto do Discurso Comunitário<sup>20</sup>. Igualmente não está conforme à teologia do evangelho mateano, visto que o autor evita usar o termo *perdido*, como será abordado em breve. Além disso, convém ao leitor de Mateus que a identificação do pastor com Jesus seja implícita, pondo em destaque o papel dos membros de sua comunidade.

No versículo 14, as dissensões ocorrem quanto ao genitivo do pronome possessivo da palavra πατρός. Testemunham ὑμῶν (*vosso*) os unciais Ɀ, D<sup>c</sup>, L, W, Δ; o minúsculo f<sup>1</sup>; os cursivos 28, 205, 565<sup>vid</sup>, 597, 1006, 1071, 1292, 1505; a tradição manuscrita bizantina [E, G]; em *Lec*<sup>pt, AD</sup>; as versões it<sup>a</sup>, aur, b, c, d, e, f, ff1,2, g1, h, l, n, q, vg, sir<sup>c</sup>, p, hmg, esl; e as citações feitas por Crisóstomo, Jerônimo, Agostinho e Speculum. A segunda lição é ἡμῶν (*nosso*), encontrada em D\*; em l 890; e finalmente citada por Crisóstomo<sup>mms</sup>. A terceira é μου (*meu*), testemunhada em B, F, H, N, O, Θ, Σ e 078; no minúsculo f<sup>13</sup>; nos cursivos 33, 157, 579, 700, 892, 1010, 1241, 1243, 1424; no *Lec*<sup>pt</sup>; nas versões sir<sup>s, h</sup>, cop<sup>sa, meg, bo</sup>, arm, eti, geo; e citada em Orígenes, Macário/Simeão. Uma quarta versão não apresenta qualquer pronome possessivo: sir<sup>pal</sup>.

A última variante é desconsiderada por ser um testemunho isolado. A segunda (*nosso pai*) deve-se a algum tipo de influência da expressão inicial da oração ensinada por Jesus no Discurso do Monte e, da mesma forma que a anterior, encontra-se em poucos manuscritos. Sendo assim, a escolha paira entre a primeira (*pai vosso*) e a terceira (*pai meu*) alternativas. Essa última seria como uma harmonização do capítulo<sup>21</sup>. Afinal, nas três vezes em que o termo πατρός aparece, está acompanhando o genitivo μου (18,10.19.35). Portanto, seria a escolha mais de acordo com o Discurso Comunitário e justificaria o bom número de testemunhos em que se encontra. Todavia, a versão *pai vosso* também se encontra em um número significativo de testemunhos. Aliás, a indicação de que os cristãos também são filhos do Pai de Jesus,

<sup>18</sup> VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o Evangelho segundo Mateus: o caminho do discipulado do Reino*. São Paulo: Paulus, 2019, p. 204-205. (Lendo a Bíblia).

<sup>19</sup> GNILKA, 1991, p. 196.

<sup>20</sup> GATTI, 2007, p. 144.

<sup>21</sup> LUZ, 2001, p. 437.

retomando o Pai Nosso, ocasionaria, pelo uso do dêitico<sup>22</sup>, uma maior aproximação à comunidade mateana<sup>23</sup>. Por isso, nesta pesquisa, adota-se para o v. 14 a lição *vosso pai*. Esse Pai próximo aos membros da comunidade tem o desejo de que nenhum dos pequenos se perca. Dessa forma, o pastor que se põe à procura da ovelha desgarrada é uma manifestação do Deus que igualmente vai em busca de quem se extraviou.

Na linha seguinte, encontra-se a terceira alteração. Existem quatro lições para o versículo. Na primeira, lê-se: ἁμαρτία εἰς σέ (*pecar contra ti*), testemunhada em D, L, Δ, Θ, 078; no minúsculo f<sup>13</sup>; nos cursivos 28, 157, 205, 565, 597, 700, 892, 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292; na tradição manuscrita bizantina [E, F, G, H, N, O, Σ]; em *Lec*<sup>pt, AD</sup>; nas versões it<sup>a</sup> aur, b, c, d, e, f, ff1,2, g1, h, l, n, q, (r1), vg, cop<sup>med, bopt</sup>, arm, eti, geo, esl<sup>mss</sup>; e nas citações feitas por Basílio<sup>ms</sup>, Crisóstomo<sup>mss</sup>. A segunda versão é: ἁμάτη εἰς σέ (*peque contra ti*), observada em W; nos cursivos 33, 180, 1342, (1424), 1505; em *Lec*<sup>pt</sup>; e nas citações de Basílio<sup>5/9</sup>, Dídimo, Crisóstomo, Teodoreto. Omitindo contra quem se direciona o pecado, percebe-se a lição ἁμαρτία (*pecar*) em κ, B; nos minúsculos 1, 579; na versão esl<sup>mss</sup>; na citação de Cirilo e de Agostinho<sup>1/7</sup>. Apenas mudando o tempo verbal, observa-se ἁμάτη (*peque*) em Orígenes<sup>lem</sup> e Basílio<sup>4/9</sup>.

Basicamente, a escolha da lição a ser utilizada deverá ser feita sob dois aspectos: observando qual o tempo verbal e se há indicação clara contra quem se dirige a ação. Em Mt 18,15-18, nota-se uma construção simétrica com uma oração subordinada condicional introduzida por ἐὰν (*se*)<sup>24</sup>. Os verbos que aparecem nessas frases são *pecar* (v. 15), *escutar* (v. 15.16) e *recusar-se a escutar* (v. 17.18). Em todas as conjugações, a ação aparece no subjuntivo aoristo ativo. Como não há discordâncias nos manuscritos quanto aos outros verbos em suas respectivas orações subordinadas, opta-se por manter a construção no subjuntivo aoristo ativo. Aliás, a presença dessa forma verbal em κ e B corrobora nossa escolha.

Deve-se considerar ou não a lição *contra ti*? A partir dos testemunhos dos manuscritos, embora apareça em poucos, a ausência de εἰς σέ observa-se em documentos importantes, como o Sinaítico e o Vaticano. Inclusive, está a seu favor o critério da *lectio brevior*. Dessa forma, a ausência do artigo definido para o *pastor* sugere que todo membro da comunidade mateana poderia intervir, caso o irmão tivesse pecado, não esperando que o equívoco cometido lhe

<sup>22</sup> Na pragmática, o uso de pronomes possessivos (considerados como *dêiticos*) em um discurso pode aproximar ou afastar de seus leitores os temas abordados. Quando Mateus afirma que o *pai* é *vosso*, esse pronome na segunda pessoa do plural faz com que o Pai de Jesus seja experimentado como o Pai dos membros da comunidade mateana. Esse sentido não pode ser obtido em *pai meu*, pois o uso do pronome possessivo na primeira pessoa do singular transmite uma realidade exclusiva do orador.

<sup>23</sup> GNILKA, 1991, p. 201-202.

<sup>24</sup> GNILKA, 1991, p. 203.

dissesse respeito pessoalmente<sup>25</sup>. Entretanto, a lição *contra ti*, como é perceptível no número de manuscritos, ocorre muitas vezes. Aqueles que se colocam contra sua utilização dizem que sua presença faz uma harmonização com a pergunta de Pedro dirigida a Jesus, referindo-se ali a um pecado *contra mim* (Mt 18,21)<sup>26</sup>. Assim, para harmonizar o texto, acrescentou-se essa expressão ao v. 15.

Os pesquisadores que se apresentam a favor desse acréscimo ao versículo 15 afirmam que sua ausência se deve à influência de Lc 17,3<sup>27</sup>. Pode-se ir além nessa afirmação. Nos versículos 15 a 17, constata-se um ritmo binário crescente (Quadro 3)<sup>28</sup>, com a menção explícita a quem procura o irmão que se extraviou, se a presença de εἰς σέ for suposta:

**Quadro 3:** Visualização de esquema binário entre Mt 18,15-17

v. 15: Teu irmão + tu	Resultado positivo: ganhaste teu irmão
	Resultado negativo: chama duas pessoas
v. 16: Teu irmão + testemunhas	Resultado positivo: ganhaste teu irmão
	Resultado negativo: dize à Igreja
v. 17: Teu irmão + Igreja	Resultado positivo: ganhaste teu irmão
	Resultado negativo: trata-o como gentio ou publicano

Pode-se perceber, a partir do v. 17, um esquema tripartido para a resolução do caso, no qual as testemunhas e a Igreja entrariam como uma terceira parte da correção fraterna. Entretanto, se a *ekklēsia* precisa ser acionada, não é para fazer o papel de juiz, mas porque o equívoco cometido *contra ti* também lhe diz respeito<sup>29</sup>. Gatti afirma que a não menção deixaria o pecado generalizado, enquanto sua presença tornaria o malfeito concreto em relação a uma pessoa apenas<sup>30</sup>. Porém, não nos parece que εἰς σέ seja um elemento restritivo, indicando que, se o pecado não lhe diz respeito, então, a pessoa estaria livre de corrigir fraternalmente o outro. Pelo contrário! Se o membro se enxerga como participante da comunidade, tudo o que fere à dimensão comunitária diz respeito a si<sup>31</sup>, pois se torna um *contra ti* direta ou indiretamente. Dessa forma, a presença ou a ausência de εἰς σέ não afeta, num primeiro momento, a

<sup>25</sup> GNILKA, 1991, p. 205. Embora o texto grego apresentado pelo autor traga a informação ἀμαρτήση εἰς σέ, ela é ignorada na tradução do versículo para o italiano (1991, p. 202).

<sup>26</sup> LUZ, 2001, p. 448.

<sup>27</sup> LUZ, 2001, p. 448. Não parece ser suficiente afirmar isso, uma vez que basta observar a crítica textual de Lc 17,3 para se constatar que ali também há lições com ou sem εἰς σέ.

<sup>28</sup> GATTI, 2007, p. 149.

<sup>29</sup> LUZ, 2001, p. 451.

<sup>30</sup> GATTI, 2007, p. 149.

<sup>31</sup> VITÓRIO, 2019, p. 115.

interpretação dos versículos, visto que as duas possibilidades enfatizam o que acabou de ser afirmado. Assim, o problema ocorre na leitura do versículo com as informações que o leitor possui e de seu conhecimento da obra mateana. O próprio *The Greek New Testament* concorda<sup>32</sup> que a construção desse versículo com ou sem εἰς σέ apresenta considerável grau de dúvida<sup>33</sup>. Destarte, opta-se nesta tese por ler o v. 15 com a informação *contra ti* com base no esquema binário, conforme o Quadro 3, e na pergunta petrina no v. 21.

No v. 19, cinco possíveis leituras são encontradas. A primeira é πάλιν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (*novamente em verdade vos digo*), observada em B e 058; nos cursivos 13, 28, 33, 157, 180, 205, 597, 700, 828, 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292, 1342, 1505; na tradição manuscrita bizantina (E, F, G, H); em *Lec*; nas versões it<sup>a, b, d, f, g<sup>l</sup>, h, n, (q), r<sup>l</sup></sup>, vg<sup>mss</sup>, sir<sup>c, s, palmss</sup>, geo<sup>1</sup>; e em citações feitas por Orígenes<sup>lat</sup> e Basílio. A segunda lição seria πάλιν λέγω (*novamente digo*), vista em ⱼ, D, L; nos minúsculos 1, 579, 892; em *l* 524; nas versões it<sup>aur, d, e, ff2, 1</sup>, vg, sir<sup>p, palms</sup>, arm, geo<sup>2</sup>; e em citações de Orígenes<sup>lem</sup> e Jerônimo. A terceira variante apresenta πάλιν δὲ λέγω (*mas novamente digo*) em N, O, W (este com breve acréscimo: πάλιν δὲ ὑμῖν λέγω [*mas novamente vos digo*]), Δ, Σ; nas versões sir<sup>h</sup> e eti; e citada por Crisóstomo. Sua quarta forma seria ἀμὴν λέγω (*em verdade digo*), encontrada em f<sup>13</sup>; nos cursivos 565, 1424; e na versão it<sup>ff1</sup>. Por fim, a quinta alternativa seria λέγω δέ (*mas digo*), apenas vista em Cipriano<sup>1/3</sup>, (Cipriano<sup>2/3</sup>) e (Speculum).

As terceira e quinta variantes podem ser excluídas não apenas por seus poucos usos nos manuscritos, mas também porque a partícula δὲ tornaria o v. 19 uma oração adversativa ao que foi dito anteriormente. Tal uso não se sustenta, visto que o conteúdo desse versículo não contradiz ou anula os predecessores<sup>34</sup>. Ao analisar-se a quarta lição, percebe-se que nada há nela que dê margem para outra interpretação. Contudo, os textos que lhe dão testemunho são escassos. Dessa forma, restam as primeira e segunda lições, situações em que novamente o aparato crítico apresenta considerável grau de dúvida<sup>35</sup>.

Os pontos de concordância entre uma e a outra são o advérbio πάλιν (*novamente*) e o verbo λέγω (*digo*). *Novamente*, porque o mesmo assunto já foi tratado no Discurso do Monte (Mt 7,7-11). Portanto, visto que toda repetição é uma ferramenta retórica, supõe-se com que atenção esse versículo deve ser escutado<sup>36</sup>, servindo como homologação ao v. 18<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> NOVO TESTAMENTO GREGO, 2018, p. xlvi e 56.

<sup>33</sup> Wegner apresenta de forma breve e clara o aparato crítico usado em *The Greek New Testament* quanto às variantes textuais (WEGNER, 2012, p. 87).

<sup>34</sup> GNILKA, 1991, p. 209.

<sup>35</sup> NOVO TESTAMENTO GREGO, 2018, p. xlvi e 56.

<sup>36</sup> VITÓRIO, 2019, p. 207.

<sup>37</sup> GATTI, 2007, p. 152.

O ponto de discordância está nos lexemas ἀμὴν e ὑμῖν. A presença de *amém* seria justificada por causa da construção utilizada no Discurso Comunitário. Sempre que Jesus diz algo, utiliza esse vocábulo, como visto em Mt 18,3.13.18. Em relação ao uso ou ausência do dativo ὑμῖν, não se observam problemas. Afinal, como não há indicação explícita de alternância dos ouvintes, a fala do v. 19 destina-se aos mesmos interlocutores do início do capítulo. Assim sendo, opta-se pela primeira lição para este estudo. Mesmo que haja uma interrupção ocasionada por Pedro, a parábola com que termina o Discurso Comunitário é igualmente dirigida a todos os discípulos, como se indica com o pronome *vos* no versículo 35.

Por fim, analisa-se o v. 26. Nele se nota o uso do particípio presente ativo λέγων (*dizendo*) em B, D, Θ; no cursivo 700; nas versões it<sup>a,c,d,e</sup>, ff1, 1, vg, sir<sup>c,s</sup>, arm, geo; e nas citações feitas por Orígenes, Crisóstomo e Lúçifer de Cagliari. Sua outra versão ocorre com o acréscimo de um vocativo: λέγων, Κύριε (*dizendo: Senhor*), sendo testemunhada em κ, L, W, Δ, 058; nos minúsculos f<sup>1</sup> e f<sup>13</sup>; nos cursivos 28, 33, 157, 180, 205, 565, 579, 892, 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292, 1342, 1424, 1505; na tradição manuscrita bizantina [E, F, G, O, Σ]; em *Lec*<sup>aur, (b), f, ff2, g1, (h), q, (r1)</sup>, vg<sup>mss</sup>, sir<sup>p, h, pal</sup>, cop<sup>sa, meg, bo</sup>, eti, esl; e nas citações de Orígenes<sup>lat</sup>, Astério e Cromácio.

O acréscimo do vocativo *senhor*, quando o servo devedor começa a manifestar sua súplica, é compreensível, pois indicaria a posição superior de seu rei em relação a si próprio e o auxílio que somente dele poderia esperar. Além do mais, abriria uma possibilidade hermenêutica para, desde já, enxergar esse *senhor* como o próprio Deus, levando em consideração a ambiguidade do vocativo desde a Septuaginta. Entretanto, esse reconhecimento, feito pelo servo, nesta parte da parábola, quebraria a expectativa do v. 35. Além disso, a ausência de Κύριε torna o pedido desse versículo mais próximo àquele que será feito pelo seu companheiro, no v. 29. Essa similitude dá mais peso à recusa do perdão (v. 30), visto que a atitude dos dois servos é idêntica, embora o que fora perdoado só consiga ser igual ao seu senhor na punição que lhe aconteceria<sup>38</sup>. Portanto, inclusive a partir do critério da *lectio brevior*, opta-se pela versão sem vocativo para a leitura desse versículo nesta tese.

---

<sup>38</sup> GNILKA, 1991, p. 216.

## 2.4 Estruturação da perícopes

Para a análise do desenvolvimento da argumentação, algumas repetições de lexemas em determinadas partes são observadas. Por meio delas, é possível estabelecer algumas unidades temáticas.

Entre os vv. 1-5, repete-se duas vezes o termo μέγας (*maior*: vv. 1.4) e quatro, παιδίον (*criança*: vv. 2.3.4.5<sup>39</sup>). Além disso, do ponto de vista narrativo, o versículo 1 apresenta uma questão feita pelos discípulos a Jesus que encontra seu desenvolvimento completo até o versículo 5. Luz<sup>40</sup> e Vitório<sup>41</sup> concordam com essa delimitação. Por sua vez, Gatti<sup>42</sup> e Gnilka<sup>43</sup> terminam essa primeira parte do discurso no v. 4, sublinhando que o v. 5 funcionaria como ponte entre o tema do *maior* e o dos *escândalos*. Que o v. 5 funcione como elo não restam dúvidas, mas não pode ser deslocado ao próximo assunto, pois, conforme apresentado acima, a presença do pronome demonstrativo τοιοῦτος reforça que o v. 5 seja conclusão do argumento iniciado no v. 1. Barbaglio justifica a unidade dos vv. 1-4, ao afirmar que o v. 5 deve ser visto como uma das atitudes que os cristãos precisam assumir: acolher (v. 5), estar atentos (vv. 6-9) e respeitar (v. 10)<sup>44</sup>. Não parece que o tema da acolhida seja uma abertura para o tema dos vv. 6-9. Novamente, do ponto de vista semântico, a acolhida está mais para a criança posta no meio dos discípulos, que formam o grupo dos que *creem em mim* e tornam-se *pequenos* a partir do v. 6. Devido à pergunta, nomeia-se essa primeira parte de “o maior no Reino dos Céus”.

O segundo movimento em Mt 18 começa com uma oração adversativa. Jesus continua o raciocínio sobre os relacionamentos na vida comunitária, levando em consideração a presença dos μικροί (*pequenos*). Percebem-se as repetições do lexema σκάνδαλον (*escândalo*), como verbo (vv. 6.8a.9a) e como substantivo (v. 7.7.7), e das sentenças εἰς τὴν ζωὴν (*para a vida*: vv. 8.9) e εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον / εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός (*para o fogo eterno / para a geena de fogo*: vv. 8.9). Inclusive, nota-se a presença de palavras relacionadas ao corpo humano: τράχηλος (*pescoço*: v. 6), χεῖρ (*mão*: v. 8.8), πούς (*pé*: v. 8.8), ὀφθαλμός (*olho*: v. 9.9). Analisando o desenvolvimento da seção, todos esses elementos restringem-se aos vv. 6-9. A respeito dessa subdivisão, em outros autores, já se abordou, anteriormente, a problemática de

<sup>39</sup> O uso da numeração dos versículos indica a presença do termo. Se a palavra está mais de uma vez em um versículo, o número será apresentado conforme a quantidade de repetições.

<sup>40</sup> 2001, p. 424.

<sup>41</sup> 2019, p. 201.

<sup>42</sup> 2007, p. 82.

<sup>43</sup> 1991, p. 182.

<sup>44</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 276.

se considerar o v. 6 ou o v. 5 como início. Para o término no v. 9, apenas Barbaglio<sup>45</sup> diverge, pois compreende o v. 10 como a última atitude requerida ao discípulo nessa seção. Como esse segundo momento possui uso demasiado do termo *σκάνδαλον*, chama-se a unidade temática dos vv. 6-9 de “quem causar escândalo”.

A terceira etapa do Discurso Comunitário possui as seguintes recorrências: *ὁ πατήρ ὁ ἐν οὐρανοῖς* (*Pai que está nos céus*: vv. 10.14), funcionando como uma moldura para a seção, e de *πλανάω* (*extraviar*: vv. 12.13). Aqui se desenvolve o tema do procurar e encontrar o que estava extraviado. Gatti afirma que o v. 10 deva ser visto como conclusão do raciocínio iniciado desde o v. 1<sup>46</sup>, uma vez que *pequeninos* é sinônimo de *criança*. Entretanto, como será visto na parte exegética, os vv. 10.14 realçam o tema de procurar quem se extraviou, colocando a vontade do Pai Celeste como lente para a leitura dessa ação. *O não menosprezar os pequenos/as crianças* realiza-se no ato de procurar quem pode estar em dificuldade. Chamamos essa seção dos vv. 10.12-14 pela oração encontrada logo após o vocativo de *ὦραω*: “não desprezar um destes pequenos”.

A quarta seção não se baseia nas repetições, mas no desenvolvimento narrativo do que significa procurar quem se extraviou<sup>47</sup>. O v. 15 informa a possibilidade concreta de dois irmãos estarem em desacordo; afinal, um deles pecou contra o outro. Após vários expedientes para que o fato fosse superado, o desenlace desse nó se dá no v. 20, ao indicar que a desavença não afeta apenas a dupla envolvida, mas a própria presença de Jesus na comunidade pode ficar comprometida<sup>48</sup>. Pelo fato de se tratar da “correção fraterna”, essa seção dos vv. 15-20 passa a ser assim chamada.

O quinto movimento na argumentação do Discurso Comunitário corresponde a Mt 18,21-22. Nele, Pedro aproxima-se (não teria feito esse gesto no v. 1 com os outros discípulos ou vai ainda mais para perto?) e questiona quantas vezes precisa dar o perdão ao irmão que pecar contra ele. Para uma delimitação da quantidade, usa a expressão *sete vezes*. Jesus lhe responde, indicando que tal número precisa ser multiplicado por *setenta*. É costume unir esses versículos com a parábola a seguir, amparado pela afirmação que tanto a pergunta petrina quanto a narrativa que lhe sucede supõem dois momentos no tocante ao perdão<sup>49</sup>. Entretanto, nesta tese, concorda-se com Luz<sup>50</sup> e Barbaglio<sup>51</sup>, que consideram esses versículos como um

<sup>45</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 276.

<sup>46</sup> GATTI, 2007, p. 86.

<sup>47</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 281.

<sup>48</sup> VITÓRIO, 2019, p. 207.

<sup>49</sup> GNILKA, 1991, p. 214; GATTI, 2007, p. 193; VITÓRIO, 2019, p. 207.

<sup>50</sup> 2001, p. 465.

<sup>51</sup> 2014, p. 283.



desdobramento da procura pelo irmão extraviado. Dessa maneira, refere-se a essa seção como “o perdão”.

A última divisão que o texto nos oferece é delimitada pelas repetições de ἀφίημι (*perdoar*: vv. 27.32), δοῦλος (*servo*: vv. 23.26.28.32.), σύνδουλος (*companheiro*: vv. 28.29.30.33) e κύριος (*senhor*: vv. 25.27.31.32.34). Existe a repetição, que, até o momento, foi o critério para seccionar o texto em sua grande parte, do termo *perdão*, o que torna compreensível a opção feita por alguns autores já citados de conectar os vv. 21-22 a essa seção. No entanto, há outros elementos nos vv. 23-35 que igualmente os conectam com a seção da *correção fraterna*<sup>52</sup>: o irmão que se extravia; pôr-se de acordo sobre o que pedir; agir de forma condizente com o do senhor. Do ponto de vista narrativo, os vv. 23-35 funcionam como um enredo completo pelo princípio aristotélico encontrado na *Retórica*: composição da cena (vv. 23.28a.31a), nó (vv. 24.28b.31b), complicação (v. 25), desenlace (vv. 26.29.32-33) e conclusão (vv. 27.30.34-35). Como existe uma miscelânea das duas seções anteriores, essa seção é nomeada como “parábola pragmática sobre o perdão e sobre a correção fraterna”. Dessa forma, funciona como conclusão pragmática sobre esses dois assuntos e como perfeita finalização de todo o Discurso Comunitário.

Feitas essas divisões, ao voltar o olhar para o macro do capítulo 18, deve-se considerar que os temas acabam por bipartir o Discurso<sup>53</sup>. Na primeira parte, composta dos vv. 1-14, fala-se do maior no Reino dos Céus, apresentado por Jesus como quem se faz pequeno como uma criança. Quem é maior, sem essa atitude, torna-se causa de escândalo, e a esse Jesus dirige duras palavras. Suas ações indicam que não está alinhado com a vida comunitária, mesmo que não se perceba dessa forma. Portanto, ele é a ovelha extraviada pela qual o pastor deixa as outras noventa e nove para ir buscá-la. A figura de quem pastoreia é desempenhada por quem se torna pequeno como uma criança, mas que tem a força de alcançar o outro que está extraviado. Esta é a primeira parte do Discurso Comunitário.

A frase com que o v. 14 termina inicia a segunda partição e torna-se ponte para desenvolver a figura do pequeno, a partir da não vontade do Pai que está nos céus que qualquer pequeno se perca. Uma vez que a fala é dirigida aos discípulos, dentro da casa em Cafarnaum, o extraviar-se não se refere a algo externo, mas à própria realidade interna da comunidade. Em outras palavras, não é da vontade do Pai que está nos céus que ninguém se perca dentro da

<sup>52</sup> VITÓRIO, 2019, p. 208.

<sup>53</sup> Gatti (2007, p. 78) apresenta um sistema tripartido em sua tese: Diálogo sobre a verdadeira grandeza (Mt 18,1-10), sobre a procura do extraviado (Mt 18,12-20) e sobre o perdão ilimitado (Mt 18,21-35).

*ekklēsia*. Como isso é possível? Por meio da correção fraterna e do perdão<sup>54</sup>. E, tal como na primeira parte, essa se encerra com uma parábola. Assim sendo, as duas partes terminam com uma breve narração, que traz aplicações concretas para o que foi dito<sup>55</sup>.

Em termos plásticos, propomos a seguinte estruturação para o Discurso de Mt 18:

**Quadro 4:** Proposta de estruturação de Mt 18

<b>Parte I:</b> <b>O maior e o pequeno</b>	<b>Parte II:</b> <b>Para não se perder na vida comunitária</b>
vv. 1-5: O maior no Reino dos Céus vv. 6-9: Quem causar escândalo vv. 10-14: Não desprezar um destes pequenos	vv. 15-20: Correção fraterna vv. 21-22: O perdão vv. 23-35: Parábola pragmática sobre o perdão e sobre a correção fraterna

Portanto, conclui-se que o quarto discurso do evangelho de Mateus lança diretivas para evitar que aconteçam *causas de tropeço* para os membros da comunidade e para que, quando venham a acontecer, viva-se um ambiente no qual seja possível reestabelecer a comunhão. Com esse esquema em mente, percebe-se a importância de a criança/o pequeno, na primeira parte, ser visto como o irmão que precisa ser corrigido ou que precisa perdoar, na segunda<sup>56</sup>.

## 2.5 Fontes

Desmembrar o texto e mostrar os trabalhos de compilação que o autor final fez em Mt 18 não é o objeto desta seção. O desejo é o de analisar quais são as modificações que ocorrem nesse processo de escrita para tornar o todo do discurso portador de sentido. Assim, nos quadros comparativos a seguir, mantêm-se na altura da linha das colunas, quando possível, as correspondências encontradas, destacando-as com as letras em negrito.

<sup>54</sup> ELOY E SILVA, Luís Henrique. O perdão como separação do ato: hermenêutica e ressignificação do construto em Mt 18,21-22 e no discurso psicanalítico. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 355, jan./abr. 2017.

<sup>55</sup> GNILKA, 1991, p. 181.

<sup>56</sup> GNILKA, 1991, p. 181.

### 2.5.1 Marcos

A primeira fonte a ser analisada é o texto marcano. Mateus baseia os cinco primeiros versículos do Discurso Comunitário, mas com algumas diferenças<sup>57</sup>, em uma cena que ocorre em Mc 9,33-37, na qual adiciona Mc 10,15. Comparem-se os dois textos:

**Quadro 5:** Mt 18,1-5 e suas fontes

Mc 9,33-36; 10,15; 9,37	Mt 18,1-5
<p>Mc 9,33 Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναοῦμ. Καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτοῦ· Τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε;</p> <p><sup>34</sup>οἱ δὲ ἐσιώπων· πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ</p> <p><b>τίς μείζων.</b></p> <p><sup>35</sup>καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς· Εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος</p> <p><sup>36</sup>καὶ λαβὼν <b>παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν</b> καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς·</p> <p>[Mc 10,15 <b>ἄμην λέγω ὑμῖν</b>, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς <b>παιδίον</b>, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν.]</p> <p>Mc 9,37 <b>ὃς ἂν ἐν τῶν τοιούτων παιδίων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται</b>· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχεται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστειλαντά με.</p>	<p><sup>1</sup>Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες, <b>Τίς ἄρα μείζων</b> ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν;</p> <p><sup>2</sup> καὶ προσκαλεσάμενος <b>παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν</b> <sup>3</sup> καὶ εἶπεν,</p> <p><b>Ἄμην λέγω ὑμῖν</b>, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς <b>τὰ παιδία</b>, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν <b>βασιλείαν τῶν οὐρανῶν</b>.</p> <p><sup>4</sup> ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.</p> <p><sup>5</sup> καὶ ὃς ἐὰν <b>δέξηται ἐν παιδίῳ τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται</b>.</p>

O texto marcano é composto basicamente por dois momentos: o primeiro, entre os vv. 33-35, no qual Jesus indiretamente responde ao assunto que era debatido pelos discípulos no caminho, e o segundo, nos vv. 36-37, em que endereça de forma indireta sua resposta aos discípulos<sup>58</sup>. Mateus reelabora a cena, mantendo apenas os personagens e a temática.

Em Mt 18,1, os discípulos aproximam-se de Jesus e lhe fazem a pergunta sobre quem é o maior no Reino dos Céus, como se Jesus fosse um professor<sup>59</sup>. Em Mc 9,33-34, ao chegarem em Cafarnaum, é Jesus quem interroga seus seguidores sobre o que discutiam no caminho e fica sem qualquer resposta. O narrador marca o silêncio deles e informa aos leitores qual o motivo da discussão: quem era o maior.

<sup>57</sup> LUZ, 2001, p. 425.

<sup>58</sup> LUZ, 2001, p. 425.

<sup>59</sup> LUZ, 2001, p. 425.

Mateus segue quase fielmente o texto marcano, apresentando a relação entre Jesus e uma criança. Logo após colocá-la no meio dos discípulos, o evangelista nada menciona sobre Jesus mantê-la no colo, gesto presente em Marcos que simboliza a acolhida e a proximidade que ela tem do Mestre<sup>60</sup>. Igualmente não considera, neste momento, o dito sobre os últimos que serão os primeiros (Mc 9,35), ocorrendo esse tema em outra parte de seu evangelho (Mt 20,26-27 e 23,11)<sup>61</sup>.

Em relação a Mc 9,36-37, Mateus amplia o ensinamento sobre a criança que Jesus diz a seus seguidores. Indica a condição para entrar no Reino dos Céus e para ser o maior: se tornar pequeno como ela. No plano da tradição, percebe-se que esse é outro deslocamento que o evangelista faz em relação a Mc 10,15, situado após as pessoas trazerem crianças para perto de Jesus, e seus discípulos impedirem tal gesto. Alguns autores afirmam que não haveria dependência de Marcos no texto mateano, vistas algumas diferenças entre os dois<sup>62</sup>. Não parece ser o caso. Marcos fala sobre o receber o Reino de Deus como uma criança. A expressão marcana, ὡς παιδίων, é ambígua, pois nela a ação de receber pode ser entendida como atitudes externas (pelo seu tamanho físico menor diante de Deus e do ser humano<sup>63</sup>) ou internas (conversão<sup>64</sup>). Provavelmente seja esse o motivo de Mateus desenvolver mais essa seção, resolvendo o duplo sentido ao optar pela segunda via.

Depois, o texto mateano volta ao cap. 9 de Mc, encontrando-se com o pedido de receber a criança em nome de Jesus e o significado desse gesto: receber o próprio Cristo. Marcos ainda acrescenta à fala de Jesus a afirmação sobre quem acolher o Mestre também receber aquele que o envia (Mc 9,37). Mateus não ignora essa linha, mas a transfere para seu Discurso Missionário, em Mt 10,40.

Outras ocorrências que têm Mc como sua fonte são os vv. 6-9, encontrando seu paralelo em Mc 9,41-50.

#### Quadro 6: Mt 18,6-9 e suas fontes

Mc 9,41-50	Mt 18,6-9
<sup>41</sup> Ὁς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι ὄτι Χριστοῦ ἐστε, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.	

<sup>60</sup> FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 526. (Bíblica Loyola, 1)

<sup>61</sup> GNILKA, 1991, p. 183.

<sup>62</sup> LUZ, 2001, p. 426; MAZZUCCO, Clementina. I detti sui bambini e il Regno. In: PESCE, Mauro; RESCIO, Mara (Eds.). *La trasmissione delle parole di Gesù nei primi tre secoli*. Brescia: Morcelliana, 2011, p. 210.

<sup>63</sup> GNILKA, 1991, p. 185.

<sup>64</sup> FABRIS, 2014, p. 532.

Mc 9,41-50	Mt 18,6-9
<p><sup>42</sup> Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, καλόν ἐστίν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περὶκεῖται μύλος ὀνικός περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.</p> <p><sup>43</sup> Καὶ ἐὰν σκανδαλίση σε ἡ χεὶρ σου, ἀπόκοψον αὐτήν· καλόν ἐστίν σε κυλλὸν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν ἢ τὰς δύο χεῖρας ἔχοντα ἀπελθεῖν εἰς τὴν γέενναν, εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. <sup>44</sup> <sup>65</sup></p> <p><sup>45</sup> Καὶ ἐὰν ὁ πούς σου σκανδαλίση σε, ἀπόκοψον αὐτόν· καλόν ἐστίν σε εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν χωλὸν ἢ τοὺς δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν. <sup>46</sup> <sup>66</sup></p> <p><sup>47</sup> Καὶ ἐὰν ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίση σε, ἔκβαλε αὐτόν· καλόν σέ ἐστιν μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν,</p> <p><sup>48</sup> ὅπου ὁ σκόληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται.</p> <p><sup>49</sup> Πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται.</p> <p><sup>50</sup> καλὸν τὸ ἄλας· ἐὰν δὲ τὸ ἄλας ἀναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἄλα καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.</p>	<p><sup>6</sup> Ὃς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικός περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.</p> <p><sup>7</sup> οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἔλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.</p> <p><sup>8</sup> Εἰ δὲ ἡ χεὶρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτόν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλὸν ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον.</p> <p><sup>9</sup> καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτόν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοί ἐστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.</p>

Antes de os pontos coincidentes serem analisados, os elementos da fonte que não se encontram em Mateus são expostos. Primeiramente, se Mt 18,5 tem relação com Mc 9,37 e Mt 18,6 com Mc 9,42, é digna de nota a omissão de Mc 9,38-40, seção sobre um exorcista que não andava com os discípulos, mas fazia seu trabalho em nome de Cristo. Certamente, sua ausência deve-se ao fato de a narrativa não corresponder aos ideais do Discurso Comunitário, ou mesmo de todo o evangelho, visto que o colaborador anônimo não pertence ao grupo dos seguidores<sup>67</sup>.

Outra ausência está em Mc 9,48-49. Ao se ler Mc 9,48, percebe-se uma citação de Is 66,24, construindo um quadro punitivo, “onde a ruína infame dos inimigos consiste na decomposição dos cadáveres insepultos”<sup>68</sup>. Tal conclusão provavelmente fora o motivo dos acréscimos dos vv. 44.46, em testemunhos posteriores, conforme crítica textual<sup>69</sup>. Assim, em Marcos, cria-se um texto de fácil assimilação mnemônica: se não pelo conteúdo, ao menos pela menção à punição com o verme e o fogo. Por enquanto, note-se que Mateus, ao não incluir Mc

<sup>65</sup> Omitido por importantes documentos, fala dos vermes que devorarão a carne e do fogo eterno, inspirado em Is 66,24.

<sup>66</sup> Omitido por importantes documentos, volta a falar que *o verme que devora a carne não morre nem o fogo se extingue*.

<sup>67</sup> GNILKA, 1991, p. 189.

<sup>68</sup> FABRIS, 2014, p. 529.

<sup>69</sup> NOVO TESTAMENTO GREGO, 2018, p. 127.

9,48-49 em seu Discurso Comunitário, ou mesmo ao longo de todo o evangelho, evita falar de uma penalidade capital eterna. Essa temática será abordada nesta tese, quando o *rib* em Mt 18 for tratado.

Mc 9,41 (não perder a recompensa) e a 9,50 (o sal que se torna insosso), diferentemente daqueles tratados acima, são transpostos a outras partes do evangelho. Respectivamente, pode ser lidos em Mt 10,42 (inserção no Discurso Missionário) e em Mt 5,13 (no Discurso do Monte).

A respeito dos outros versículos marcanos, Mateus segue bem próximo de sua fonte. Jesus fala sobre os que creem nele e o perigo de se serem escandalizados. Em Mt 18,6, ocorre o acréscimo de que melhor seria ao escandalizador *ser afogado no mar*, enquanto Marcos fala em *ser lançado ao mar*<sup>70</sup>. Os ditos sobre o escândalo reduzem o desenvolvimento do esquema ternário de Marcos (mão, pé e olhos) para um binário (mão/pé e olhos)<sup>71</sup>, sendo da tradição própria de Mateus os vocábulos *eterno* (Mt 18,8h) e *fogo* (Mt 18,9h)<sup>72</sup>. Mt 18,7 será considerado no próximo item, quando a *Logienquelle* for abordada.

Conclui-se que os temas sobre o maior no Reino dos Céus e a criança, bem como as indicações anatômicas com suas respectivas relações com o escândalo, provêm da fonte marcana. Inclusive, Mateus segue essa ordem em seu relato<sup>73</sup>, mas evita inserir temas que não interessam ao seu olhar para a comunidade, tais como o exorcista anônimo e a penalidade exemplificada pela citação de Is 66,24 em Mc 9,48-49.

### 2.5.2 *Logienquelle*

*Logienquelle* é um documento hipotético, uma fonte (*Quelle*) que conteria as falas/os ditos (*Logien*) de Jesus. Por meio dela, a ciência exegética tenta explicar como há pontos de concordância entre Mt e Lc que não estão presentes em Marcos. Ela “não continha o relato da paixão, morte e ressurreição, o qual, por outro lado, era devidamente conhecido pela pregação oral e pela celebração eucarística”<sup>74</sup>. Costumeiramente, é referida apenas como Q.

Luz considera que os vv. 6.7.15.22 provêm da Q<sup>75</sup>. Será analisado, então, cada versículo em comparação com Lucas.

<sup>70</sup> GNILKA, 1991, p. 189.

<sup>71</sup> GNILKA, 1991, p. 189.

<sup>72</sup> LUZ, 2001, p. 431-432.

<sup>73</sup> GNILKA, 1991, p. 189.

<sup>74</sup> KONINGS, Johan. Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”. São Paulo: Loyola, 2005, p. x. (Bíblica Loyola, 45). Embora Lucas utilize um trecho dela em seu relato do discurso de despedida de Jesus aos seus (22,28-30), Mateus o incorpora no caminho para Jerusalém (19,28), logo após a cena com o jovem rico. Assim, comprova-se a afirmação do Konings.

<sup>75</sup> LUZ, 2001, p. 423.

Mt 18,6 e Lc 17,2 estão em paralelo. Entretanto, também se precisa considerar Mc 9,42:

**Quadro 7: Mt 18,6 e sua fontes**

Mc 9,42	Mt 18,6	Lc 17,2
Καὶ ὃς ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, καλόν ἐστὶν αὐτῷ μᾶλλον εἰ <b>περίκειται μύλος ὄνικος περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.</b>	Ὅς δ' ἂν σκανδαλίση ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ <b>μύλος ὄνικος περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.</b>	λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος <b>μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν ἢ ἵνα σκανδαλίση τῶν μικρῶν τούτων ἓνα.</b>

Observam-se vários pontos de encontro entre os três textos. Assim sendo, melhor considerar, como as pesquisas sinóticas indicam<sup>76</sup>, Mc como a fonte de Mt para esse versículo<sup>77</sup>. Entretanto, ao pensar na estrutura que o evangelista adota para o Discurso Comunitário, a consideração levantada por Luz, sobre a influência da *Quelle*, é pertinente. Nessa perspectiva, sua fala explica como tanto Lc 17,1-4 quanto Mt 18 apresentam em seus textos a sequência de temas “pendurar uma mó no pescoço por causa dos escândalos”, “corrigir o irmão que peca” e “perdoá-lo”<sup>78</sup>.

Para o v. 7, encontra-se paralelo em Lc 17,1:

**Quadro 8: Mt 18,7 e Lc 17,1**

Mt 18,7	Lc 17,1
οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ <b>ἔλθειν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.</b>	Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ <b>τὰ σκάνδαλα</b> μὴ ἔλθειν, πλὴν οὐαὶ δι' οὗ <b>ἔρχεται.</b>

Observa-se que a fala continua a ser direcionada aos discípulos, mas Lc desenvolve suas linhas de forma breve, abordando os escândalos e o *ai* direcionado a quem os ocasiona. Enquanto Lc indica que os escândalos não podem ser evitados (ἀνένδεκτος), Mt sublinha a sua necessidade (ἀνάγκη)<sup>79</sup> e acrescenta mais um *ai*, posto antes daquele lucano, direcionado ao mundo por causa dos escândalos<sup>80</sup>. Forma-se, assim, uma espécie de inclusão temática<sup>81</sup>, “pondo ao centro da reflexão do leitor não tanto a presença dos escândalos, inevitáveis ou mesmo ‘necessários (ἀνάγκη)’, quanto a *responsabilidade pessoal* de quem provoca os

<sup>76</sup> KONINGS, 2005, p. xiv.

<sup>77</sup> GNILKA, 1991, p. 189.

<sup>78</sup> GNILKA, 1991, p. 204.

<sup>79</sup> GNILKA, 1991, p. 189.

<sup>80</sup> LUZ, 2001, p. 431.

<sup>81</sup> GATTI, 2007, p. 85.

escândalos”<sup>82</sup>. Tal perspectiva dá aos versículos seguintes a Mt 18,7 um forte apelo para que cada membro da comunidade esteja consciente de suas próprias atitudes, interna e externamente.<sup>83</sup>

A respeito de Mt 18,15, vê-se uma forma paralela em Lc 17,3:

#### Quadro 9: Mt 18,15 e Lc 17,3

Mt 18,15	Lc 17,3
Ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγχον αὐτὸν μεταξύ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνοῦ. ἐὰν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου·	προσέχετε ἑαυτοῖς. Ἐὰν ἁμάρτη ὁ ἀδελφός σου ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ.

Na ótica lucana, Jesus apresenta a consideração sobre o irmão que peca após pedir que seus discípulos mantenham a atenção entre si. Esse προσέχετε ἑαυτοῖς encontra-se desenvolvido em Mateus nos passos para alcançar quem pecou<sup>84</sup>. Logo depois, Lc apresenta uma oração condicional (ἐὰν μετανοήσῃ) em relação à principal (ἄφες αὐτῷ). É significativo que Mt aborde as duas realidades, mas sem criar essa relação de condição entre arrependimento e perdão<sup>85</sup>. Independentemente da ação interna do outro, deve-se perdoar quantas vezes for necessário, em Mt 18. Novamente, encontra-se uma ressignificação do material de origem. Essa divergência será analisada adiante. Igualmente postergamos para a análise exegética uma reflexão sobre Lv 19,17 a partir da Q.

Mt 18,22 tem seu paralelo em Lc 17,4. Se os versículos fossem comparados entre si, numa espécie de *vis-à-vis*, apenas a repetição do termo ἐπτάκις seria considerada. Ao tomar em consideração o v. 21 de Mt 18, vê-se que a fala de Jesus encaixa-se no tema do perdão, presente lexicalmente em Lc 17,3-4.

#### Quadro 10: Mt 18,21-22 e Lc 17,4

Mt 18,21-22	Lc 17,4
<sup>21</sup> Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἐπτάκις; <sup>22</sup> λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Οὐ λέγω σοι ἕως ἐπτάκις ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἐπτά.	καὶ ἐὰν ἐπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἐπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.

<sup>82</sup> “ponendo al centro della riflessione del lettore non tanto la presenza degli scandali, inevitabile anzi ‘necessaria (ἀνάγκη)’, quanto la *responsabilità personale* di chi provoca gli scandali” (GATTI, 2007, p. 97, *grifos do autor*).

<sup>83</sup> GATTI, 2007, p. 125.

<sup>84</sup> GATTI, 2007, p. 148.

<sup>85</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 281-282.



Percebe-se que Mt formulou a cena entre Pedro e Jesus considerando Q<sup>86</sup>. Como já fora dito, para Lc, o perdão só pode ser concedido a partir de uma manifestação, agora perceptível externamente, de arrependimento. Sobre o uso de *ἐπτάκις* e outros detalhes, estão contemplados na parte exegética desta tese. Por enquanto, Gatti oferece ótima síntese sobre o uso do advérbio *ποσάκις*: “não se trata da necessidade do perdão, mas da sua extensão. A resposta de Jesus, breve e enigmática, oferece, enfim, ao leitor um novo desafio hermenêutico, que pede para ser decodificado”<sup>87</sup>.

Terminados os versículos indicados por Luz como provindos de Q, contempla-se uma outra parte do texto: a seção sobre a ovelha que se afasta das outras noventa e nove, presente em Mt e em Lc<sup>88</sup>.

### Quadro 11: A ovelha que se separa de seu rebanho

Mt 18,12-14	Lc 15,4-7
<p><sup>12</sup> Τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηται <b>τινὶ ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἐν ἐξ αὐτῶν</b>, οὐχὶ ἀφήσει <b>τὰ ἐνεήκοντα ἐννέα</b> ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ <b>πορευθεὶς</b> ζητεῖ τὸ πλανώμενον;</p> <p><sup>13</sup> <b>καὶ</b> ἐὰν γένηται <b>εὕρεῖν</b> αὐτό,</p> <p>ἀμὴν λέγω ὑμῖν <b>ὅτι χαίρει</b> ἐπ’ αὐτῷ μᾶλλον</p> <p><b>ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνεήκοντα ἐννέα</b> τοῖς μὴ πεπλανημένοις.</p> <p><sup>14</sup> οὕτως οὐκ ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς ἵνα ἀπόληται ἐν τῶν μικρῶν τοῦτων.</p>	<p><sup>4</sup> <b>τίς ἄνθρωπος</b> ἐξ ὑμῶν ἔχων <b>ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἐν</b> οὐ καταλείπει <b>τὰ ἐνεήκοντα ἐννέα</b> ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ <b>πορεύεται</b> ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὕρη αὐτό;</p> <p><sup>5</sup> <b>καὶ εὕρων</b> ἐπιτίθισιν ἐπὶ τοὺς ὄμους αὐτοῦ χαίρων</p> <p><sup>6</sup> καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συγκαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας λέγων αὐτοῖς· συγχάριτέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός.</p> <p><sup>7</sup> <b>λέγω ὑμῖν ὅτι</b> οὕτως <b>χαρὰ</b> ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι</p> <p><b>ἢ ἐπὶ ἐνεήκοντα ἐννέα</b> δικαίοις οἵτινες οὐ χρειάν ἔχουσιν μετανοίας.</p>

Lc desenvolve a narrativa no contexto de disputa entre Jesus e os fariseus, que criticam o fato de o Cristo comer com pecadores públicos (Lc 15,1). Na pena desse evangelista, todo o seu capítulo 15 forma uma única parábola em três atos (ovelha perdida, dracma perdida e filhos perdidos)<sup>89</sup>. Na visão mateana, a parábola insere-se no Discurso Comunitário, relacionada à procura dos pequenos que podem se extraviar<sup>90</sup>. Apresentadas as molduras, percebem-se alguns temas em comuns: a quantidade de ovelhas que permanecem com o pastor e daquela que se separa é idêntica; o pastor se põe em busca daquela que se afastou, deixando as outras na

<sup>86</sup> GNILKA, 1991, p. 216.

<sup>87</sup> “non si tratta della necessità del perdono, ma della sua estensione. La risposta di Gesù, breve ed enigmatica, offre infine al lettore una nuova sfida ermeneutica, che chiede di essere decodificata” (GATTI, 2007, p. 204).

<sup>88</sup> GNILKA, 1991, p. 196.

<sup>89</sup> ELOY E SILVA, Luís Henrique. Misericordiae Gaudium, quando os braços e as mãos fazem-se braço no abraço: Por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15. *Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXIV, n. 88, p. 275, jul./dez. 2016.

<sup>90</sup> GNILKA, 1991, p. 195.

montanha (Mt) ou no deserto (Lc); o tema da alegria ao encontrá-la é a conclusão de ambas as versões. Ainda é digno de nota o esquema ternário de Lc 15, pois demonstra que a pessoa pode se perder independentemente do ambiente em que se encontra. Lc identifica a dracma perdida e o filho que fica com o pai, ambos perdendo-se em ambiente fechado, com os justos que não precisam de arrependimento, no caso, representados pelos fariseus e escribas, enquanto a que se perdeu e o filho pródigo são o pecador que precisa se arrepender, representado pelos pecadores e publicanos<sup>91</sup>.

Duas ausências são sentidas nessa comparação. A primeira é o final do v. 5 e todo Lc 15,6. Justifica-se tal escolha pelo fato de Mt, ao longo do Discurso Comunitário, reconhecer que esse movimento de procura primeiramente ocorre entre Deus e o ser humano. Por isso, o membro da comunidade deve se sentir responsável por seus irmãos e procurá-los com semelhante empenho, quando se extraviarem. Para Lucas, o momento do encontro é o centro dessa narrativa<sup>92</sup>. Para Mateus, a argumentação *não se perder* é mais central<sup>93</sup>. Inclusive porque há um ἐὰν γένηται εὐρεῖν αὐτό, condicional inexistente no texto lucano<sup>94</sup>.

A segunda é percebida em Lc 15,7, quando se usa o adjetivo *justo* para identificar as noventa e nove ovelhas. Uma vez que o *ser justo* é igualmente importante para a teologia mateana<sup>95</sup>, surpreende essa explicação das ovelhas não estar em Mt. Ao considerar que o contexto de Lc 15 seja o próprio de Q, esse termo não possui boa conotação, pois está relacionado com os fariseus e os escribas, ou seja, aqueles que estão perdidos no ambiente interno, mas não são capazes de reconhecer isso ou de aceitarem ajuda para sair dessa situação. Portanto, as noventa e nove ovelhas *justas* estão distantes da compreensão mateana do que significa *ser justo*.

Concluindo este item, após a pergunta sobre o maior no Reino dos Céus, a indicação da criança e a seção sobre os escândalos, provindos de Marcos, Mateus estrutura seu discurso a partir de uma breve fala de Jesus preservada na *Logienquelle* e exemplificada em Lc 17,1-4. Esse desenvolvimento é preenchido por um outro texto de Q: a ovelha extraviada, no qual Mateus mantém os elementos centrais, encerrando a narrativa não no encontro, mas no desejo do Pai que está nos céus de que nenhum dos pequenos se perca. Gnilka afirma que a parábola

---

<sup>91</sup> ELOY E SILVA, 2016, p. 185.

<sup>92</sup> LUZ, 2001, p. 438.

<sup>93</sup> GNILKA, 1991, p. 197.

<sup>94</sup> GATTI, 2007, p. 157.

<sup>95</sup> DI PINTO, Luigi. Amore e giustizia: Il contributo specifico del Vangelo di Matteo. In: DE GENNARO, Giuseppe (Org.). *Amore – Giustizia: Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neo-testamentari*. Aquila: Studio Biblico Teologico Aquilano, 1980, p. 332.

com a qual se termina a segunda parte do cap. 18 tem sua inspiração em Lc 7,41-43<sup>96</sup>, o que nos remeteria a outra contribuição provinda da *Logienquelle*, embora o próprio autor reconheça os limites de seu pensamento<sup>97</sup>. Todavia, deve-se concordar com Luz, ao analisar os vários elementos próprios de Mateus, que a parábola do servo implacável possui, e concluir que não pode provir de Q, uma vez que o escritor “pôs na forma escrita uma história que antes fora transmitida oralmente, tal como ele fez com algumas outras parábolas”<sup>98</sup>.

## 2.6 Análise Exegética

Para a organização da análise exegética, a proposta seguida é a da estruturação feita em 2.4. Claramente, o intento não é o de extrair todas as possíveis interpretações dos versículos, mas destacar algumas guias de leitura que possam corroborar ou mesmo refutar a hipótese de o capítulo 18 de Mateus ter relação com o gênero *rîb*. Como o próximo capítulo da tese objetiva uma abordagem desse movimento bipartido para reestabelecer a comunhão no Discurso Comunitário, certos aspectos exegéticos serão ali contemplados.

### 2.6.1 O maior no Reino dos Céus (Mt 18,1-5)

v. 1: “Ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ” é uma típica fórmula mateana para conectar partes de sua narrativa<sup>99</sup> (Mt 3,1; 12,1; 14,1). Dessa forma, sabe-se que o Discurso Comunitário faz parte do diálogo iniciado por Pedro e Jesus dentro da casa em Cafarnaum<sup>100</sup>. Não transcorre em um ambiente aberto e externo, mas na intimidade de um lar, no cotidiano da vida doméstica, e, por isso, as questões aqui levantadas devem ser lidas na ótica comunitária<sup>101</sup>. A primeira ação dos discípulos é algo típico deles nos discursos mateanos (5,1; 10,1<sup>102</sup>; 13,36; 24,1), indicando que não basta simplesmente perguntar algo a Jesus. É preciso aproximar-se dele para poder questionar e poder escutar sua resposta sobre o assunto. A etimologia do verbo προσέρχομαι usado em grego é significativa: o centro é o termo ἔρχομαι que pode ser traduzido ao português

<sup>96</sup> GNILKA, 1991, p. 217.

<sup>97</sup> GNILKA, 1991, p. 218.

<sup>98</sup> “Matthew put into written form a story that previously had been transmitted orally, as he also did with several other parables” (LUZ, 2001, p. 469). Sobre essas outras parábolas, Luz afirma serem Mt 13,44-50; 20,1-16; 22,1-14; 25,1-13.

<sup>99</sup> LUZ, 2001, p. 426.

<sup>100</sup> VITÓRIO, 2019, p. 201.

<sup>101</sup> GNILKA, 1991, p. 183.

<sup>102</sup> Embora aqui não seja o mesmo verbo em relação aos outros versículos, προσκαλέομαι está no mesmo campo semântico. Em sua etimologia, significa “chamar para diante de si”, assim como προσέρχομαι, “ir/vir para diante de alguém”, é usado nas outras citações.

como *ir* ou *vir*<sup>103</sup>, dependendo do contexto. A esse núcleo acrescenta-se a preposição *πρός* (em seu significado geral, *diante de*<sup>104</sup>) como prefixo. Além disso, pode-se entrever na opção mateana por esse termo uma conexão com seu uso nos textos do Pentateuco com conotações cúlticas, conforme Edwards afirma<sup>105</sup>. Dessa forma, os discípulos não apenas aproximam-se, movimento geográfico, como também assumem a posição de estarem diante de Jesus, movimento discente, no momento da pergunta e, pode-se supor, durante a resposta. Tal gesto encontra seu significado maior quando, no Discurso em Parábolas, somente quem se põe diante (ou aproxima-se) de Jesus consegue escutar a explicação sobre o que ele havia dito a multidões, que representam aqueles que não tomam semelhante atitude.

Diferentemente de Marcos, aqui os discípulos não conversavam no caminho sobre quem seria o maior<sup>106</sup>. A questão surge num contexto de intimidade: quem é o maior no Reino dos Céus? A expressão *τίς ἄρα* precisa ser considerada nesta análise, pois assume um caráter chamativo na pergunta, fazendo referência a algo já ocorrido<sup>107</sup>. Gatti não concorda com esse uso anafórico ao afirmar que a expressão tem apenas valor transicional para a cena<sup>108</sup>. Entretanto, deve-se considerar que, em outros momentos, Mateus usa essa construção em sentido anafórico. Assim está em Mt 19,25, referindo-a quem poderá ser salvo, após a cena do jovem rico; em 19,27, questionando quais serão as recompensas por deixar tudo e seguir Jesus; e, finalmente, em 24,45, aplicando-a à imagem do servo fiel que ficará vigilante<sup>109</sup>. O que seria aludido em Mt 18,1? Gnilka considera que duas cenas podem ter suscitado essa dúvida: a escolha privilegiada dos três (Pedro, Tiago e João), em Mt 17,1, e a fala dirigida a Simão, em Mt 16,17-19<sup>110</sup>. Provavelmente, uma dessas ocasiões possibilitou que a questão fosse suscitada.

*Μέγας* é um vocábulo que traz à mente a posição e a honra que podem ser postas sobre o ombro de alguém<sup>111</sup>. Num império como o romano, os cargos de governadores e de ministros

<sup>103</sup> SCHNEIDER, Johanes. ἔρχομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1967. v. 3, p. 913.960-961.

<sup>104</sup> REICKE, Bo. *πρός*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1977. v. 11, p. 277.

<sup>105</sup> EDWARDS, James R. The use of *ἵΠΡΟΣΕΡΧΕΣΘΑΙ* in the gospel of Matthew. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 106, n. 1, p. 65, Mar. 1987.

<sup>106</sup> GNILKA, 1991, p. 183.

<sup>107</sup> GNILKA, 1991, p. 184.

<sup>108</sup> GATTI, 2007, p. 91.

<sup>109</sup> GNILKA, 1991, p. 184.

<sup>110</sup> GNILKA, 1991, p. 184; visão compartilhada por Crisóstomo em sua homilia (*Omelia sul Vangelo di Matteo 58,2 apud SIMONETTI, Manlio (Org.). Matteo 14–28*. Roma: Città Nuova, 2006, p. 88-89 (La Bibbia commentata dai Padri: Nuovo Testamento).

<sup>111</sup> VITÓRIO, 2019, p. 201-202.

eram considerados os maiores<sup>112</sup>. Se a intuição de Gnilka acima apresentada estiver correta, esse termo seria aplicado a Pedro sozinho ou mesmo ao grupo dos três próximos de Jesus.

Esse vocábulo é usado ao lado da locução adverbial ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Sobre a mudança de Reino de Deus, em Mc, para Reino dos Céus, em Mt, deve-se simplesmente a uma circunlocução respeitosa comum na linguagem semítica quando o objeto é o nome divino<sup>113</sup>. A conexão entre esses termos faz-se com o verbo ἐστίν. A conjugação no presente do indicativo indicaria uma compreensão do Reino no tempo presente ou no futuro? Da parte dos discípulos, o olhar está voltado para o presente<sup>114</sup>, mas Jesus aproveita essa ambiguidade para dar à resposta um caráter escatológico<sup>115</sup>.

v. 2: Num primeiro momento, parece que Jesus recusa-se a responder à pergunta, pois chama uma criança, o que parece não atender ao que foi solicitado pelos discípulos<sup>116</sup>. Há de se reparar na similitude fonética entre μείζων (maior) e μέσῳ (meio). Com a ação no aoristo, Jesus coloca a criança no meio deles e atrai a atenção do leitor para o gesto simbólico<sup>117</sup>. Assim, *pôr algo ao meio* é dar o lugar de destaque, de importância. No Discurso Comunitário, ἐν μέσῳ αὐτῶν afasta a ideia de primeiros e de últimos lugares, indicando que *ser maior* não leva em consideração posições de poder. Entretanto, como nos profetas (Am 8,1-3), o gesto simbólico precisa ser explicado para que se alcance seu significado recôndito. É exatamente o que acontece nesse momento.

v. 3: Jesus começa a responder e a explicar seu feito. O *amém* inicial garante a confiabilidade do que será dito<sup>118</sup>. Mais uma vez, parece que não há conexão entre a pergunta dos discípulos e o início da resposta. Primeiramente, é explicado o significado da criança posta aos olhos de todos: se torna elemento comparativo das duas orações condicionais, neste versículo, a respeito da conversão (necessidade de mudança) e do vir a ser (direção a ser tomada)<sup>119</sup>. O uso do subjuntivo nos verbos das orações condicionais realça que essas ações podem ser realizadas ou não durante a vida terrena do fiel. A seguir, é estabelecida a relação com a oração principal, indicando que, se as condições não forem cumpridas, no Reino dos Céus não se poderá adentrar. Portanto, Jesus traz a perspectiva de que a entrada no Reino

<sup>112</sup> LUZ, 2001, p. 426.

<sup>113</sup> GNILKA, 1991, p. 183.

<sup>114</sup> VITÓRIO, 2019, p. 202.

<sup>115</sup> GNILKA, 1991, p. 184.

<sup>116</sup> CARTER, 2021, p. 456; GNILKA, 1991, p. 184.

<sup>117</sup> GATTI, 2007, p. 92. Na tradição profética, os gestos simbólicos eram utilizados para facilitar a compreensão da fala dos profetas, pois, por meio deles, era como se a mensagem “entrasse pelos olhos” das pessoas.

<sup>118</sup> GNILKA, 1991, p. 185.

<sup>119</sup> GATTI, 2007, p. 92.

começa a ser cultivada desde aqui, pois a vida histórica tem valor<sup>120</sup>. Sua melhor vivência é “exigência do discipulado”<sup>121</sup>.

No termo grego στρέφω, está o conceito de poder voltar atrás, de poder mudar o rumo já tomado e iniciar um novo percurso<sup>122</sup>. Sobre o *tornar-se*, como afirmado por Luz, não é mero *terminus technicus* para a realidade da conversão, já que nele Jesus pede para que seus discípulos assumam uma mudança fundamental<sup>123</sup>.

Luz faz uma oportuna avaliação sobre a interpretação de τὰ παιδία ao longo dos séculos<sup>124</sup>. Para alguns, as crianças são inocentes, gentis e simples; para Orígenes, pesava o fato de não terem relações sexuais e, por isso, estariam livres das paixões, fraquezas e doenças da alma<sup>125</sup>; para Basílio de Cesareia, aceitam docilmente as indicações de seus mestres, sem qualquer objeção<sup>126</sup>. Até Tolstoy teceu breves linhas sobre as crianças de Mateus, símbolos da inocência e do amor<sup>127</sup>. Embora vários comentadores ao longo dos séculos possam ter assumido diferentes posições quanto ao termo, Luz consegue identificar que os intérpretes de *crianças* não se preocuparam em tecer considerações sobre como essas crianças são, mas como deveriam ser<sup>128</sup>. Logo pode-se ver que a não explicação do termo pelo escritor do evangelho tornou a palavra παιδία aberta para muitas hermenêuticas.

v. 4: Finalmente aparece a resposta à pergunta que os discípulos fizeram. A posição de Jesus, porém, começa por dar importância à criança posta ao meio e depois toca no assunto sobre o qual fora questionado<sup>129</sup>. Esse versículo torna-se essencial para a compreensão de *criança* no Discurso Comunitário. Uma vez usado de forma genérica (τὰ παιδία), o conceito ganha contornos claros (τὸ παιδίον τοῦτο)<sup>130</sup>. Tal passo é percebido em uma estrutura paralela com o versículo anterior, na qual se acrescenta uma informação significativa para a compreensão terminológica: o v. 3 utiliza o verbo γίνομαι (*vir a ser*), ao passo que se encontra ταπεινῶ no v. seguinte.

---

<sup>120</sup> CARTER, 2021, p. 457.

<sup>121</sup> VITÓRIO, 2019, p. 202.

<sup>122</sup> GNILKA, 1991, p. 185.

<sup>123</sup> LUZ, 2001, p. 427.

<sup>124</sup> LUZ, 2001, p. 427.

<sup>125</sup> 13.16 = GCS Orígenes 10.220 *apud* LUZ, 2001, p. 427.

<sup>126</sup> *Regulae brevius* n° 217 *apud* LUZ, 2001, p. 427.

<sup>127</sup> TOLSTÓI, Liev. *The Star of Redemption*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971. *apud* LUZ, 2001, p. 428.

<sup>128</sup> LUZ, 2001, p. 427.

<sup>129</sup> GNILKA, 1991, p. 186.

<sup>130</sup> GATTI, 2007, p. 92.

**Quadro 12:** Comparação entre γένησθε e ταπεινώσει

<b>Mt 18,3d</b>	γένησθε	ὡς τὰ παιδία
<b>Mt 18,4a</b>	ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν	ὡς τὸ παιδίον τοῦτο

Conforme Luz, ταπεινώω pode significar “ser humilde”, “ser sem importância”, mas, uma vez que primeiramente a criança foi posta no meio dos discípulos, a dimensão visual deve ser o ponto de partida<sup>131</sup>. Ταπεινο- é o radical que costuma indicar “pequenez” ou “humildade”, e sua forma como substantivo conota algo insignificante, fraco ou que vive em circunstâncias pobres<sup>132</sup>. Complementando isso com uma análise sociológica, Luz conclui:

É importante lembrar aqui a situação social negativa das crianças na antiguidade. As crianças não eram seres humanos plenos com a própria integridade delas, mas seres incompletos (νήπιοι) que precisavam ser treinados; ou seja, não haviam ainda crescido. O judaísmo frequentemente as tratava negativamente como seres ainda não capazes de fazer julgamentos. “Dormir de manhã, vinho ao meio-dia, conversas de crianças e sentar-se nas casas de reunião de pessoas ignorantes põem um homem para fora do mundo” (*m. 'Abot* 3.11). Que, como é bem conhecido, as palavras παῖς e παιδίον podem significar também “escravo” diz um grande consenso sobre a situação legal das crianças, que estavam sujeitas à autoridade ilimitada de seus pais. O ponto de comparação para o nosso discurso é, primeiramente, o tamanho físico das crianças e, então, sua impotência e baixa posição social também<sup>133</sup>.

Dáí conclui-se que os discípulos que se tornam como crianças são pequenos, insignificantes e sem força<sup>134</sup>. E isso parte de uma escolha própria da pessoa, como bem demonstrado pela presença do pronome reflexivo ἑαυτοῦ<sup>135</sup>. Ao se comparar o termo ταπεινός com outros usos no Novo Testamento, encontra-se uma particularidade na formulação mateana. Geralmente, seu significado, nos escritos neotestamentários, é o de uma atitude interna de humildade<sup>136</sup>. Isso também pode ser contemplado na ótica de Mateus, mas lhe faz alguns acréscimos, pois “a raiz da palavra significa a completa condição de pequenez, não meramente

<sup>131</sup> LUZ, 2001, p. 428.

<sup>132</sup> LUZ, 2001, p. 428.

<sup>133</sup> “It is important to remember here the negative social situation of children in antiquity. Children were not full human beings with their own integrity but incomplete (νήπιοι) beings who needed to be trained; that is, they were not yet grown. Judaism often regarded them negatively as beings not yet capable of making judgments. ‘Morning sleep and midday wine and children’s talk and sitting in the meeting houses of the ignorant people put a man out of the world’ (*m. 'Abot* 3.11). That, as is well known, the words παῖς and παιδίον can also mean ‘slave,’ says a great deal about the legal standing of children, who were subject to the unlimited authority of their fathers. The point of comparison for our logion is thus first of all children’s physical size, then also their powerlessness and their low social standing” (LUZ, 2001, p. 428).

<sup>134</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 275.

<sup>135</sup> GATTI, 2007, p. 93.

<sup>136</sup> LUZ, 2001, p. 429.

uma atitude interna de humildade”<sup>137</sup>, ou seja, também a realidade externa é levada em consideração. Em termos práticos, no Discurso Comunitário, esse *tornar-se humilde* traduz-se no acolher outras crianças (v. 5), no amar os pequenos como irmãos e irmãs (vv. 10-14), no procurar o irmão perdido (vv. 15-20) e no estar disposto a perdoar infinitas vezes (vv. 21-22)<sup>138</sup>. Aqueles que não conseguirem entrar nessa mentalidade, “estarão fadados a se frustrarem quando estiverem diante da cruz”<sup>139</sup>.

v. 5: De forma parenética, este versículo começa a ilustrar o que significa a escolha de *tornar-se como esta criança*. Afinal, a passagem do subjuntivo aoristo (v. 5a) para o indicativo presente (v. 5c) torna o que é hipotético em algo objetivo<sup>140</sup>. O verbo *acolher* que acompanha a oração subordinada deve ser interpretado além da mera hospitalidade, devendo alcançar outras formas de concretização na perspectiva da edificação da comunidade<sup>141</sup>.

Como se analisa no Quadro 13, o constante crescimento no processo de delineamento do termo *criança* na fala de Jesus indica uma passagem do geral para algo mais concreto<sup>142</sup>:

**Quadro 13:** Processo de personificação do termo *παιδίον*

<b>Mt 18,3d</b>	τὰ παιδία
<b>Mt 18,4b</b>	τὸ παιδίον τοῦτο
<b>Mt 18,5a</b>	ἓν παιδίον τοιοῦτο

Paira uma certa ambiguidade na locução ἓν παιδίον τοιοῦτο. Primeiramente, pode fazer referência à criança que Jesus pôs no meio deles, mas com o significado por ele indicado, ou seja, “alerta os discípulos a focarem no serviço aos mais pequeninos e deixarem de lado a cobiça pelo poder”<sup>143</sup>. Em segundo lugar, um convite a que os membros da comunidade, uma vez assumida a escolha de tornar-se como *παιδίον τοῦτο* (v. 4), possam se acolher reciprocamente quando necessário, visto que por detrás está a imagem do discípulo<sup>144</sup>. Em ambos os casos, “é um chamado à solidariedade e amor. Aqueles que estão ‘pequenos’ como uma criança têm a habilidade de viver em comunidade”<sup>145</sup>. Juntamente a essa dupla possibilidade de leituras, e

<sup>137</sup> “The root word means the entire condition of lowliness, not merely the inner attitude of humility” (LUZ, 2001, p. 429).

<sup>138</sup> LUZ, 2001, p. 429.

<sup>139</sup> VITÓRIO, 2019, p. 202.

<sup>140</sup> GATTI, 2007, p. 95.

<sup>141</sup> GNILKA, 1991, p. 190.

<sup>142</sup> GATTI, 2007, p. 95.

<sup>143</sup> VITÓRIO, 2019, p. 202-203.

<sup>144</sup> GNILKA, 1991, p. 190.

<sup>145</sup> “It is a call to solidarity and love. Those who are ‘low’ like a child have the ability to live in community” (LUZ, 2001, p. 429)



ambas são complementares, apresentam-se dois fundamentos cristológicos para o acolhimento de uma criança enquanto tal: ocorre em nome de Jesus, tendo referência a ele e às suas diretivas, e ele próprio é o objeto acolhido no discípulo que se converte<sup>146</sup>.

### 2.6.2 Considerações à primeira seção

O Discurso Comunitário tem uma estrutura dialógica desde seu início e confirmada, como será visto, pela participação de Pedro que “interrompe” o mestre em sua exposição. Inicia-se a primeira seção (vv. 1-5) com a pergunta sobre quem é o maior no Reino dos Céus e termina com sua resposta. Entretanto, o caminho feito por Jesus de uma ponta a outra torna a compreensão do termo *mégas* diversa em ambas as pontas. Enquanto os discípulos partem de uma perspectiva externa, influenciada pelas *grandes* pessoas em seus *grandes* cargos, aquele a quem seguem deseja apresentar-lhes uma outra forma de ver os relacionamentos. Não nega o desejo deles, mas corrige a forma de interpretá-lo.

O elemento norteador é o *tornar-se humilde como esta criança* (v. 4a-b). A imagem é concreta e conota uma percepção do discípulo em sua fragilidade e confiança em Deus. Contudo, não basta somente *tornar-se uma criança* como também é necessário *acolher uma criança* (v. 5a). Enquanto o primeiro comporta a realidade interna e externa do discípulo, o segundo representa o seu relacionamento com os outros que trilham o mesmo itinerário de seguimento do Ressuscitado.

Como os versículos seguintes dão a entender, o *δέχομαι* é exercido num contexto em que o outro mostra sua fragilidade/dificuldade em continuar na vida comunitária<sup>147</sup>. Tal como referido acima, manifesta-se no procurar o irmão que se extravia, na correção fraterna e no perdão ilimitado. Porém, antes de abordar essas etapas, Mateus direciona uma breve fala para quem possa causar dificuldades aos pequeninos da comunidade.

### 2.6.3 Quem causar escândalo (Mt 18,6-9)

v. 6: O discurso começa a ganhar novos contornos. Uma vez que Jesus voltou o olhar da comunidade para a vida cotidiana, aproveita o ensejo para aprofundar mais essa temática, ao fazer um alerta para os perigos que ameaçam seus discípulos<sup>148</sup>. Esse risco está apresentado na

---

<sup>146</sup> GNILKA, 1991, p. 190.

<sup>147</sup> GATTI, 2007, p. 127.

<sup>148</sup> GNILKA, 1991, p. 190.

oração adversativa pelo verbo σκανδαλίξειν (*causa de queda*) relacionado com *pequenos*, que está no mesmo campo semântico de ταπεινός (v. 4a) e de τὰ παιδιά (v. 3d)<sup>149</sup>. Luz faz o seguinte esclarecimento sobre σκανδαλίξειν:

O significado originário de σκάνδαλον é “armadilha”. Raramente aparece com um sentido figurado nas fontes helenísticas, mas a LXX oferece exemplos numerosos de tais usos. Não temos instâncias do verbo causativo σκανδαλίξω (“causa de queda”) que não estejam dependentes da LXX. Mateus tem afeição pelo radical, porque faz sua linguagem soar bíblica. Frequentemente os textos do Antigo Testamento ainda contêm a imagem do sentido originário: “armadilha”, mas, algumas vezes, a imagem não é mais reconhecível. Tal é o caso no Novo Testamento onde σκάνδαλον é conectado com πέτρα (“rocha”). Por isso a tradução “ofensa” é apropriada. No entanto, o radical contém muito mais do que é sugerido pela fraca expressão “ofensa/ofender”; fala de algo que é destrutivo da vida humana ou da vida do povo de Deus. Outra tradução popular, “sedução” ou “seduzir”, é inadequada, porque na mentalidade popular isso está normalmente associado à sedução sexual, e não é o sentido proeminente nos exemplos bíblicos. Eu, portanto, escolhi as traduções literais “armadilha” ou “causa de queda”, mesmo se a imagem de armadilha não esteja explícita nos textos mateanos, e mesmo se por essa razão esta tradução soar estranha aos ouvidos modernos mais do que as palavras σκάνδαλον ou σκανδαλίξω soariam aos leitores grecófonos que estavam familiarizados com elas da Bíblia<sup>150</sup>.

Nesta tese, opta-se, diferentemente de Luz, por manter o termo que, felizmente, é o mesmo em português, embora, principalmente nos últimos anos, no âmbito político brasileiro, tenha ganhado conotações várias. Dentro de seu evangelho, Mateus demonstra que duas coisas são causa de queda: rejeição a Jesus (11,6; 13,57; 15,12; 26,31.33) e a apostasia (13,21; 24,10)<sup>151</sup>. Se é um discurso destinado aos membros da comunidade, o primeiro tipo já foi ultrapassado, visto que o discípulo é aquele que formalmente adere aos ensinamentos de seu mestre. Logo, a atenção recai para a apostasia, o que justificaria a ênfase dada aos pequenos, τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ (v. 6b). A preposição εἰς para indicar o objeto da fé é um *hapax* nos textos sinóticos e demonstra uma fé direcionada ao Cristo<sup>152</sup>. Gnilka ressalta que isso só pode

<sup>149</sup> LUZ, 2001, p. 434.

<sup>150</sup> “The root meaning of σκάνδαλον is ‘snare’. It seldom appears with a figurative meaning in Hellenistic sources, but the LXX offers numerous examples of such usage. We have no instances of the causative verb σκανδαλίξω (‘cause to fall’) that are not dependent on the LXX. Matthew is fond of the root, because it makes his language sound biblical. Frequently the Old Testament texts still contain the image of the root meaning ‘snare’, but sometimes the image is no longer recognizable. Such is the case in the New Testament where σκάνδαλον is connected with πέτρα (‘rock’). Then the translation ‘offense’ is appropriate. However, the root contains much more than is suggested by the weak expression ‘offense/to offend’; it speaks of something that is destructive of a human life or the life of the people of God. Another popular translation, ‘seduction’ or ‘to seduce’, is inappropriate, because in the popular mind it is usually associated with sexual seduction, and that is not a prominent meaning in the biblical examples. I have thus chosen the literal translations ‘snare’ and ‘to cause to fall’, even though the image of the snare is nowhere explicit in the Matthean texts, and even though for that reason this translation sounds stranger to modern ears than the words σκάνδαλον and σκανδαλίξω sounded to the Greek-speaking readers who were familiar with them from the Bible.” (LUZ, 2001, p. 432).

<sup>151</sup> LUZ, 2001, p. 432.

<sup>152</sup> GNILKA, 1991, p. 191.

afirmar que o principal risco é o de afastar esses pequenos de sua fé<sup>153</sup>. Luz está de acordo com ele, ao dizer que, “claramente, em Mateus, a apostasia não é apenas uma questão de abraçar falsa doutrina, uma vez que se expressa em atos concretos que não correspondem à vontade de Deus (7,21-23)”<sup>154</sup>. Pode-se alcançar um nível maior de precisão desta *apostasia*. Em Mt 13,41, lê-se que o Filho do homem, no dia em que separar o joio do trigo, enviará seus anjos para retirar de seu Reino πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν (*todas as coisas escandalosas e os que praticam a anomia*). O uso do plural neutro para σκάνδαλον é afirmação de que qualquer forma que assuma não restará no dia final. De acordo com Gatti, Mateus estabelece a equivalência entre τὰ σκάνδαλα e τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν<sup>155</sup>. O léxico grego *anomía* é encontrado, no grupo dos quatro evangelhos, somente em Mateus (7,23; 13,41; 23,28; 24,12) e designa não um mero transgredir a Lei, mas o fato de a cumprir somente externamente, ignorando sua ação no e a partir do coração<sup>156</sup>.

Portanto, *escandalizar* é sinônimo de levar os fiéis a pecarem, e a consequência para o sujeito que praticar a ação desse verbo é grande. Se, como será visto no próximo capítulo desta tese, a pena deve corresponder ao malfeito, portanto, uma que diga ser preferível *ser afogado no fundo do mar* torna-se exemplo imagético da gravidade da falta cometida. Mateus fala de μύλος ὀνικός (*pedra de moinho*) que fosse amarrada *ao redor do pescoço* de quem escandaliza. Essa era considerada a pedra superior nos moinhos construídos no período greco-romano e exigia grande impulso para ser operada: pela força de um jumento, de um cavalo ou mesmo de escravos<sup>157</sup>. Ter algo assim amarrado ao pescoço e ser lançado ao mar torna-se a representação de uma penalidade da qual não se pode fugir. Assim, é dito aos discípulos como devem considerar a ação de quem põe armadilha (σκάνδαλον) para que o outro caía em apostasia, afaste-se da fé orientada a Jesus: “uma falta altamente grave”<sup>158</sup>.

v. 7: Jesus utiliza dois *ais* nesse versículo: um direcionado ao mundo e outro ao escandalizador. Ambos possuem acentos diferentes em suas abordagens<sup>159</sup>. O *ai* é um gênero literário provindo da vida cotidiana no momento de despedida de um ente falecido. Ele “é um dos gritos entoado pelas carpideiras quando acompanham o cortejo fúnebre. Os profetas utilizam este gênero para indicar que determinadas pessoas – ou melhor, grupos – se encontram

<sup>153</sup> GNILKA, 1991, p. 190.

<sup>154</sup> “Of course, in Matthew apostasy is not simply a matter of embracing false doctrine, since it expresses itself in concrete deeds that do not correspond to the will of God” (LUZ, 2001, p. 432-433).

<sup>155</sup> GATTI, 2007, p. 122.

<sup>156</sup> GATTI, 2007, p. 124.

<sup>157</sup> LUZ, 2001, p. 433.

<sup>158</sup> VITÓRIO, 2019, p. 203.

<sup>159</sup> GNILKA, 1991, p. 191.

às portas da morte por causa de seus pecados”<sup>160</sup>. Em conexão com o versículo anterior, não se deve fixar o olhar na ação de τῶν σκανδάλων, mas a atenção deve se voltar para quem o pratica, como apontado em v. 7d-e. Uma vez que Deus respeita a liberdade do ser humano, não impedirá que aconteçam essas armadilhas, mesmo que sejam prejudiciais para os pequeninos. Dessa forma, “a inevitabilidade dos escândalos funda-se na condição humana dos membros das comunidades do Reino. Esses têm suas limitações e podem agir de maneira contrária ao querer de Deus”<sup>161</sup>. Entretanto, os *ais* pronunciados contra o escandalizador lhe acenam a gravidade de sua ação, evidenciando sua responsabilidade<sup>162</sup>, e convidam a comunidade a não o imitar<sup>163</sup>.

vv. 8.9: Os dois versículos são analisados em conjunto, visto que possuem a mesma estrutura. Enquanto nos vv. 6-7 Mateus fala de forma generalizada, afinal, dependia da autoconsciência do ouvinte para considerar-se *pequeno* ou *escandalizador*, agora o discurso direciona-se explicitamente a este último.

Os três elementos anatômicos, referidos na perícopé mateana, têm conotações simbólicas na tradição bíblica. A mão (χείρ) pode indicar o agir humano (Dt 28,12; 31,29; Sl 90,17), uma vez que depende dela para tudo, ou a pessoa em sua totalidade (Ex 19,13)<sup>164</sup>. Já o pé (πούς) pode designar o percurso da vida (Sb 14,11; Sl 56,7) ou ser sinônimo de poder (Js 10,24; 14,9; Dt 11,24)<sup>165</sup>. Por sua vez, o olho (ὄφθαλμός) é visto como capacidade de conhecer e de julgar (Ex 23,8; Pr 29,13)<sup>166</sup>. Como amálgama das três dimensões, Mateus salienta o aspecto relacional, pois com elas é possível a relação justa ou não entre os membros da comunidade. Aliás, justa relação é uma das formas de compreender o termo *justiça* do hebraico.

Em relação a perder a mão ou o pé (v. 8a) e o olho (v. 9a), é impossível não se recordar de seus usos em Mt 5,29-30, quando Jesus, falando sobre o adultério, faz a inclusão dessas partes do corpo para alargar a compreensão do mandamento mosaico. “Eliminar” essas partes anatômicas como forma de se evitar a sedução sexual também se encontra como orientação na literatura rabínica<sup>167</sup>. Entretanto, no Discurso Comunitário, quando essas imagens são postas na temática dos escândalos, a retirada da mão equivale a trocar o agir humano, se levar à perda da fé; a retirada do pé simboliza o poder que, ao ser usado de forma indevida, pode afastar a outra

<sup>160</sup> SICRE DIAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 92.

<sup>161</sup> VITÓRIO, 2019, p. 203.

<sup>162</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 278.

<sup>163</sup> LUZ, 2001, p. 435.

<sup>164</sup> LOHSE, Eduard. χείρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 15, p. 668.

<sup>165</sup> WEISS, Konrad. πούς. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1977. v. 11, p. 12.

<sup>166</sup> MICHAELIS, Wilhelm. ὄφθαλμός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1972. v. 8, p. 1057.

<sup>167</sup> LUZ, 2001, p. 435.

pessoa da fé; e a dos olhos, que ganha um versículo só para si, refere-se à forma de julgar o irmão de comunidade, ação totalmente desaconselhada por Mateus desde o Discurso no Monte (Mt 7,1-2). Sendo assim, essas separações simbólicas que o fiel deve fazer servem para evitar qualquer comportamento que leve à perda da fé, ou até mesmo sua destruição. Essa percepção estaria mais próxima, então, da literatura helenística, que aconselha às pessoas a separação de más companhias, para que não se percam também<sup>168</sup>.

#### 2.6.4 Considerações à segunda seção

Enquanto, pela lógica, esperava-se que Jesus adentraria diretamente o aspecto da acolhida, volta-se para aquilo que a comunidade não pode acolher de forma alguma: os escândalos. A utilização do substantivo no plural neutro indica que, por meio de vários temas e rostos, o escândalo se manifesta no mundo e na vida comunitária<sup>169</sup>. Ainda nesse raciocínio, Jesus mostra à sua comunidade que há uma responsabilidade que deve ser creditada a quem o cometer.

Dois aspectos destacam-se em nossa análise. Primeiro, a busca dentro do evangelho mateano demonstra que o termo *escândalo* tem uma correspondência com *anomia*. Esta seria a vivência externa da Lei, sem nada tocar a realidade interna do indivíduo. Ora, se assim se fazia com o texto mosaico, pode-se imaginar que o mesmo risco ocorre com a vivência do discipulado. Em segundo lugar, os membros anatômicos a que Jesus se refere em sua fala conotam as relações interpessoais. O que serve de armadilha para as relações entre os discípulos deve ser cortado e lançado para longe. Todavia, a pessoa que provoca escândalo não deve ser cortada e muito menos ser lançada para fora. Mesmo maneta, perneta ou caolha, o membro da comunidade ainda terá a chance de entrar no Reino dos Céus.

Dessa forma, percebe-se que um movimento já encontrado nas comparações entre Mateus e suas fontes reaparece: evita-se falar de condenação, mesmo daquela eterna. Apesar de usar as imagens do fogo eterno (v. 8h), da geena de fogo (v. 9h) ou mesmo da morte por afogamento (v. 9d-f), tais simbolismos servem para reforçar a gravidade do *escandalizar*.

Se a pessoa que comete escândalos não pode ser excluída da vida comunitária, o que fazer com ela? Estas são as próximas orientações de Jesus.

---

<sup>168</sup> LUZ, 2001, p. 435.

<sup>169</sup> GNILKA, 1991, p. 194.

### 2.6.5 Não desprezar um destes pequenos (Mt 18,10-14)

v. 10: Esta seção inicia-se com um imperativo presente, posto ao ouvinte: Ὁρᾷτε. Conforme Swetnam, “o presente do modo imperativo geralmente veicula a ideia de um preceito geral, isto é, uma regra de conduta a ser seguida em mais de uma situação”<sup>170</sup>. Portanto, o que será dito por Jesus tem uma validade indefinida para a comunidade mateana. Entretanto, no que se precisa pôr a atenção?

No v. 10b, o verbo καταφρονεῖν pode significar tanto *desprezar* quanto *negligenciar* ou até mesmo *não estar preocupado com*<sup>171</sup>, e o objeto dessa ação é *um destes pequenos*. Na LXX, o termo é utilizado para exprimir uma transgressão da Lei (Pr 19,16), desconsiderar um bom conselho (Tb 4,18), ofender a Deus (Os 6,7) ou os pais (Pr 23,22; Gn 27,12) e, algumas vezes, para falar do ódio (Hab 1,13)<sup>172</sup>. Ora, até mesmo odiar pode ser sinônimo de *desprezar*! Em Mt 6,24, o autor estabelece outra equivalência de termos que permite contemplar esse *desprezar* sob outra ótica. No Discurso do Monte, após falar sobre a lâmpada e o olho, Jesus indica a impossibilidade de servir a dois senhores, pois ou se odiará um para amar o outro, ou se será leal (ἀντέχω) a um e se desprezará (καταφρονεῖν) o outro. Nessa perspectiva, o primeiro verbo “significa ligar-se, tomar cuidado, honrar, sustentar alguém, em uma relação considerada importante e caracterizada por mútua confiança (cf. 1Ts 5,14). Καταφρονέω, por contraste, denota o não cuidado, a não valorização, o não sustentar e amar, a irrelevância da relação”<sup>173</sup>. Se, numa fala negativa, expressa-se *não desprezes*, sua versão afirmativa seria *ama, toma conta, sustenta alguém*. Portanto, se os vv. 6-9 falavam que os escândalos devem ser condenados, aqui a condenação recai sobre o desprezo. Se o olhar antes estava no sujeito que escandaliza, agora se volta para a reação de seus companheiros para com ele.

Às pessoas externas da comunidade, os termos *criança* e *pequenino* podem não corresponder a um tipo de grandeza que mereça ser assimilada<sup>174</sup>. O risco continua a ser que a mentalidade do v. 1 com o seu *mégas* dê lentes equivocadas para os membros da comunidade avaliarem seus relacionamentos internos. Ao longo da história, tentou-se classificar ἐνὸς τῶν μικρῶν τοῦτων com vários grupos: desde os neófitos até quem trabalhava em ocupações

<sup>170</sup> SWETNAM, James. *Gramática do grego do Novo Testamento: Parte 1: Morfologia*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 78.

<sup>171</sup> LUZ, 2001, p. 440.

<sup>172</sup> SCHNEIDER, Carl. καταφρονέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1969. v. 5, p. 257.

<sup>173</sup> “ἀντέχω significa attaccarsi, avere cura, onorare, sostenere qualcuno, in una relazione considerata importante e caratterizzata dalla mutua fiducia (cf. 1Ts 5,14). Καταφρονέω, per contrasto, denota la non cura, la non valorizzazione, il non sostenere ed amare, l’irrelevanza della relazione” (GATTI, 2007, p. 128).

<sup>174</sup> GNILKA, 1991, p. 198.

simples da sociedade<sup>175</sup>. Essas contribuições podem ser consideradas na análise, mas nunca se deve limitar a interpretação somente a elas.

Se o próximo versículo fala de um pastor que se põe à procura de uma ovelha que se extravia, em Mt 18,10, cada fiel, então, é apresentado como uma espécie de “líder” da comunidade<sup>176</sup> e deve se sentir à altura de “pastorear” seus irmãos e de ser responsável por eles. *Não desprezar* é sinônimo de pôr-se à procura. Qualquer membro pode sofrer καταφρονεῖν pôr não corresponder a modelos ideais que os próprios membros podem ter traçado, mas isso não deve ser alimentado. Contudo, mesmo se os membros da comunidade ou os líderes instituídos optarem por *desprezar*, há os responsáveis por cada fiel (v. 10d) que velam por todas as coisas e a todo o tempo veem (v. 10f) o rosto do Pai<sup>177</sup>. É uma ironia que o autor apresenta: aqueles desprezados são dignos de profunda estima por parte de Deus, que chega ao ponto de colocar anjos para os proteger<sup>178</sup>. Em outras palavras, Deus está ciente de tudo e a ninguém menospreza<sup>179</sup>.

v. 12-13: A parábola da ovelha extraviada é apresentada na versão mateana. Já se fez uma breve comparação com a versão lucana no item 2.5.2, quando se abordaram os materiais que provêm da *Logienquelle*. A seção inicia-se com um pedido de Jesus para que seus ouvintes se manifestem sobre algo que lhes dirá<sup>180</sup>. Entretanto, a pergunta feita não possui uma lógica razoável. Afinal, como é possível que um pastor deixe noventa e nove ovelhas sem supervisão para sair em busca de apenas uma que se extraviou? Portanto, nesse ponto da narrativa, abandona-se a imagem cotidiana do pastoreio<sup>181</sup>. O mais racional seria dá-la como perdida e cuidar da melhor forma daquelas que ainda estão em seu rebanho. Se, para o ouvinte, é natural pensar assim, o mesmo não ocorre do ponto de vista de Jesus, pois agir conforme seus discípulos pensam seria o mesmo que praticar o *desprezo*. Para ele, o mais esperado de acontecer é o pastor sair ao encontro da que está extraviada. Essa ovelha, um membro da comunidade que se afasta, tem o mesmo peso de todas as demais reunidas<sup>182</sup>. No entanto, diferentemente da versão lucana, o texto mateano não indica que a procura terá um final feliz. Em Lc 15,4-8, o encontro entre o que está perdido e quem o procura pode demorar, mas haverá o momento em que pela

---

<sup>175</sup> LUZ, 2001, p. 440.

<sup>176</sup> LUZ, 2001, p. 440.

<sup>177</sup> VITÓRIO, 2019, p. 204.

<sup>178</sup> GATTI, 2007, p. 129. Gnilka (1991, p. 198) enfatiza que tais figuras estavam restritas à comunidade ou a membros especiais durante períodos extraordinários, mas em Mateus são aplicadas aos pequenos.

<sup>179</sup> LUZ, 2001, p. 443.

<sup>180</sup> LUZ, 2001, p. 443.

<sup>181</sup> GNILKA, 1991, p. 198.

<sup>182</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 280.

insistência do pastor o encontro acontecerá (v. 5). Porém, em Mt 18,13, a frase do encontro é apresentada como condicional (ἐάν), indicando que pode ou não ocorrer.

Antes de continuar a análise, precisa-se, dentro do contexto do Discurso Comunitário, elencar quem são esses personagens. Apesar de utilizar-se aqui o termo *pastor*, ele não está lexicalmente visível na narração e não nos são dadas características precisas suas, mas podem ser intuídas pela relação de responsabilidade quanto ao rebanho.

Será preciso, então, analisar o termo ἄνθρωπος. A opção por traduzi-lo como *ser humano* se deve à ambiguidade que o vocábulo *homem* poderia comportar. Assim, Mateus não faz referência a alguém propriamente do gênero masculino, mas a qualquer pessoa. Reforça-se isso por meio do uso do pronome indefinido τινι. Portanto, qualquer pessoa pode representar esse papel<sup>183</sup>. Se, tanto as ovelhas quanto esse ser humano, compartilham o ambiente *sobre a montanha*, logo *a montanha* torna-se a imagem do ambiente da vida comunitária. Dessa maneira, esse certo alguém que opta naturalmente por sair à procura de quem se extraviou é qualquer membro da comunidade mateana<sup>184</sup>. Ao observar a teologia do evangelho de Mateus, Deus que procura o ser humano nos vários lugares onde se encontra torna-se a experiência comunitária primordial<sup>185</sup>. Quando a pessoa se deixa encontrar por ele, surge, então, o início da vida na fé. Comprova-se, assim, que a graça precede a conversão e a provoca<sup>186</sup>. Por consequência, o ato de se pôr em busca da ovelha extraviada é um reflexo da experiência pessoal feita com Deus<sup>187</sup>. O discípulo move-se na ética da imitação, presente no judaísmo<sup>188</sup> e retomada em Mt 5,48.

Até o presente momento, duas categorias de discípulos foram apresentadas ao leitor: os que são como crianças e pequenos, por isso, os maiores no Reino dos Céus, e os que cometem escândalos. Em relação ao primeiro grupo, esse não pode se identificar com os extraviados, pois são aqueles que conseguem *entrar* no Reino (v. 3c-f). Já os que causam escândalos correm o risco de serem lançados ao mar (v. 6e-f) ou ao fogo eterno (v. 8g-h.9g-h). Dessa forma, apenas para esse segundo há a possibilidade de *estar fora*. Portanto, a ovelha extraviada é a pessoa da comunidade que precisa novamente ser encontrada por qualquer outro irmão seu.

---

<sup>183</sup> GNILKA, 1991, p. 200-201.

<sup>184</sup> LUZ, 2001, p. 443.

<sup>185</sup> LUZ, 2001, p. 443.

<sup>186</sup> GNILKA, 1991, p. 201.

<sup>187</sup> VITÓRIO, 2019, p. 81-82.

<sup>188</sup> GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*: Parte prima. Brescia: Paideia, 1990, p. 294-295 (Commentario teologico del Nuovo Testamento); LUZ, Ulrich. *Matthew 1-7*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 289-290. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the bible).



Ainda precisa-se considerar que no v. 6a existe a possibilidade de a vítima do escândalo sofrer pela situação causada. Por isso, Luz também inclui nessa ovelha extraviada aqueles que podem ter caído na armadilha<sup>189</sup>. Assim, a realidade criada pelo escândalo afeta tanto quem o pratica quanto quem por ele é prejudicado, e o membro da comunidade precisa estar atento a essas duas pontas da cadeia. Aliás, uma vez que se enquadra no ambiente comunitário, o escândalo não afeta somente esses dois lados. Ampliando o cenário, de certa forma, o mal cometido igualmente alcança todos os membros da comunidade, em proporção maior ou menor.

v. 14: Falava-se sobre como deve ser esperado por parte dos membros da comunidade a ação de ir em busca de quem se extraviou. Esse versículo, de forma semita, expressa a razão: há uma relação entre o que acontece na comunidade aqui na terra, mesmo que esteja na montanha, com a vontade do Pai que está nos céus<sup>190</sup>. Dizer que a vontade está *diante* do vosso Pai é forma bíblica para evitar uma atribuição direta a Deus e faz parte das circunlocuções usadas por Mateus<sup>191</sup>.

A respeito da *vontade do Pai celeste de que nenhum se perca*, somente aqui Mateus utiliza um verbo com que Lucas descreve a ação da ovelha que se aparta do grupo: para esse, é o ato de *se perder* (απόλλυμι); para aquele, de *se extraviar* (πλανάομαι). Dentro do evangelho mateano, απόλλυμι é usado no sentido de *destruir*<sup>192</sup>. Apenas em 10,6 e 15,24 é utilizado como adjetivo atributivo, sendo entendido como *perder-se*.

Para as ovelhas perdidas da casa de Israel, Jesus envia seus discípulos e as enxerga como primeiras destinatárias de seu anúncio, pois se afastaram da aliança feita com Deus<sup>193</sup>. Se a *ovelha* também representa um afastar-se da aliança com Jesus, por que Mateus não usaria o mesmo verbo para aqueles que saem de sua comunidade? Porque há uma distinção que ocorre nesses vv. 12-14<sup>194</sup>. Enquanto *extraviar-se* (πλανάομαι) representa a condição em que a ovelha se afasta do rebanho, *perder-se* (απόλλυμι) é a convicção dessa ovelha de não querer ser encontrada<sup>195</sup>.

A forma como Mateus se dirige aos fiéis de Israel, que em sua época estão envolvidos no processo do judaísmo formativo, provavelmente tem relação com a sua disputa com a corrente farisaica. Essas ovelhas não estão perdidas porque escolheram, mas por causa de seus líderes cegos (Mt 23). Portanto, para elas ainda há um anúncio que pode trazê-las para o rebanho

---

<sup>189</sup> LUZ, 2001, p. 443.

<sup>190</sup> LUZ, 2001, p. 444.

<sup>191</sup> GNILKA, 1991, p. 200.

<sup>192</sup> Mt 2,13; 5,29.30; 8,25; 9,17; 10,28.39.42; 12,14; 16,25; 21,41; 22,7; 26,52; 27,20.

<sup>193</sup> GNILKA, 1991, p. 199.

<sup>194</sup> LUZ, 2001, p. 443.

<sup>195</sup> LUZ, 2001, p. 444.

na montanha. Do ponto de vista histórico, a comunidade mateana deve ter sofrido com a mornidão ou mesmo deserção de alguns membros<sup>196</sup>. Desse modo, os já ou ainda membros da comunidade mateana colocam-se em busca de quem se extraviou, sem jamais vê-lo como perdido. Como será visto adiante em nossa pesquisa, *απόλλυσθαι* é uma ação que, durante a experiência histórica, somente é compreendida por quem a vive. Por conseguinte, não cabe à comunidade dizer se alguém está perdido ou não, pois isto é o papel de Deus. Cabe à comunidade, no entanto, resgatar essas pessoas, respeitando sua liberdade de se deixar encontrar ou não. Sendo assim, apenas Deus será capaz de revelar a dimensão interna de *απόλλυσθαι* no dia do juízo final. Todavia, seja no presente ou no futuro, jamais será o desejo do Pai que seus filhos se percam. Aliás, o pronome *vosso* é dêitico que torna o Pai de Jesus próximo de seus discípulos, conseqüentemente, “a filiação divina e a fraternidade eclesial vão juntas: uma comporta a outra”<sup>197</sup>.

#### 2.6.6 Considerações à terceira seção

Conforme apresentado no item 2.4 deste capítulo, fecha-se a primeira grande seção do Discurso Comunitário (18,1-14). Aqui apresentam-se quem é o maior no Reino dos Céus (quem se torna criança e pequeno) e quem causa escândalos. Para salvaguardar sua comunidade, Mateus não deseja preservar a estrutura eclesial, mas foca na qualidade dos relacionamentos dos membros da comunidade. Tal como nos tempos áureos do profetismo, não se tentava manter a beleza das instituições, mas reanimar a justa relação entre as pessoas.

O retorno do termo *μικρός* traz ao texto cada membro da comunidade mateana. Pelo contexto, tanto quem causa escândalo quanto quem o sofre direta ou indiretamente não devem se perder. Simultaneamente, afirma-se que ninguém está a salvo de se encontrar extraviado e se perder<sup>198</sup>! Após as indicações feitas por Jesus sobre a necessidade de tornar-se humilde, de não relativizar o escândalo e sobre o papel ativo que cada membro da comunidade tem como responsável pelo outro, algumas perguntas aparecem no horizonte hermenêutico: como evitar que alguém se perca? Como não desprezar os pequenos? Novamente, o Norte mateano consiste em olhar o Pai que está nos céus. Como ele age em favor do ser humano desde sempre? Deus

---

<sup>196</sup> GNILKA, 1991, p. 201.

<sup>197</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 281.

<sup>198</sup> LUZ, 2001, p. 444.

ama, e tal amor se expressa pelo ato de corrigir e perdoar. Então, como não se perder dentro da vida comunitária? Por meio da prática do amor (expresso na correção fraterna) e do perdão<sup>199</sup>.

### 2.6.7 A correção fraterna (Mt 18,15-20)

v. 15: Diante dos pontos que estão sendo alinhavados, a correção fraterna tem o desejo de que o irmão extraviado não se perca. Portanto, confirmando o que fora dito, o “pastor” da seção anterior está representado nos verbos conjugados na segunda pessoa do singular, ou seja, qualquer membro da comunidade. Opta-se por manter o *contra ti*, como já explicado no item 2.3 e embasado no que acabou de ser dito sobre a dimensão do escândalo na vida comunitária que afeta direta ou indiretamente um indivíduo, desde que perceba o sujeito da ação de pecar como seu irmão<sup>200</sup>. Aliás, não é que o escandalizador, realidade passageira, se torna irmão, mas para que o pequeno, realidade permanente e que nunca deve ser perdida de vista, transforme-se no irmão, como apresentado no título da tese de Gatti.

Conforme indicado por Luz, o verbo ἀμαρτάνω, em nenhum momento, é explicado dentro do evangelho de Mateus, mas como está no mesmo campo semântico de *escândalo*, então, deve ser levado a sério<sup>201</sup>. Ao perceber que seu irmão está pecando, o primeiro passo é o de se afastarem, *tu e teu irmão*, a fim de que o assunto possa ser resolvido de forma simples e de ele não se sentir constrangido. O vocábulo que se refere a esse diálogo é um *hapax* mateano: ἐλέγχω<sup>202</sup>. Utilizado na LXX, costumeiramente, refere-se à reprovação (Is 37,2; 50,2; Jó 21,4; 23,2), à punição (2Cr 26,20) ou à demonstração da culpa ou de convencimento (Jó 15,6; Pr 18,7)<sup>203</sup>. Como se nota nas citações, seu uso é mais atestado pela literatura profética e sapiencial. Para a visão mateana, conforme Gatti, é oportuna a comparação com Lv 19,17-18 e Eclo 18,13<sup>204</sup>. Na primeira citação, seu uso se encontra num contexto de terapia contra o ódio, ao manifestar o amor ao próximo por meio da reprovação. Na segunda, uma admoestação com claro tom educativo. Desse modo, Mateus insere a comunidade nas tradições herdadas dos textos veterotestamentários, nas quais o gesto de admoestar publicamente era visto como uma

<sup>199</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 355.

<sup>200</sup> LUZ, 2001, p. 451.

<sup>201</sup> LUZ, 2001, p. 451.

<sup>202</sup> GATTI, 2007, p. 165.

<sup>203</sup> BÜCHSEL, Friedrich. ἐλέγχω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1967. v. 3, p. 389.

<sup>204</sup> GATTI, 2007, p. 166.

grande prova de amor fraterno, uma vez que eliminava possíveis ranços que surgiram quando o malfeito ocorreu<sup>205</sup>.

Tal como a ovelha podia ser encontrada ou não, o mesmo ocorre em relação ao irmão. Se ele escutar, deve encher-se de alegria, pois ganhou aquele que havia se extraviado. Não é comum usar o verbo κερδαίνω (*ganhar*) em relação a pessoas, mas seu emprego em outros textos neotestamentários (1Cor 9,19-22; 1Pd 3,1) indica que o cristianismo o adotou em um sentido figurado: inserção ou “restauração do pecador à comunidade do povo de Deus ou à igreja”<sup>206</sup>.

v. 16: Caso o primeiro passo não resulte como esperado, são inseridas as testemunhas. Esse versículo sofreu influência em sua interpretação de Dt 19,15, que apresenta a necessidade de duas testemunhas para que uma acusação pudesse ter valor jurídico. Sabe-se que a LXX foi a versão mais comumente utilizada pelos cristãos no primeiro século<sup>207</sup>, sendo a base para a tradução do Antigo Testamento dos cristãos conhecida como *Vetus Latina*<sup>208</sup>. Essa influência também é atestada em Mt 18,16 pois nele ocorre uma citação literal do livro de Deuteronômio em sua versão grega, sem paralelos em Mc ou em Q<sup>209</sup>:

#### Quadro 14: Mt 18,16 e Dt 19,15

Dt 19,15: LXX	Mt 18,16
οὐκ ἔμμενεῖ μάρτυς εἷς μαρτυρῆσαι κατὰ ἀνθρώπου κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν καὶ κατὰ πᾶν ἀμάρτημα καὶ κατὰ πᾶσαν ἀμαρτίαν ἣν ἂν ἀμάρτη ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα	ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἓνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥῆμα.

Essa inserção quebra um ritmo binário na estruturação dos versículos 15 e 16<sup>210</sup>. Neles, nota-se a presença de uma oração condicional seguida de sua oração principal. Ao chegar na terceira condição, *se não escutar*, Mt apresenta a oração principal estendida pela citação de

<sup>205</sup> LUZ, 2001, p. 451.

<sup>206</sup> “restoration of the sinner to the people of God or to the church” (LUZ, 2001, p. 452).

<sup>207</sup> GILBERT, Maurice. Setenta. In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011c, p. 17. (Ferramentas Bíblicas).

<sup>208</sup> GILBERT, Maurice. *Vetus Latina*. In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011d, p. 19. (Ferramentas Bíblicas).

<sup>209</sup> MENKEN, Maarten J. J. Deuteronomy in Matthew’s Gospel. In: MENKEN, Maarten J. J.; MOYISE, Steve (Eds.) *Deuteronomy in the New Testament*. London: T&T Clark, 2007, p. 43. (The Library of New Testament Studies)

<sup>210</sup> GATTI, 2007, p. 169.

Dt<sup>211</sup>. É comum ao evangelista fazer esses acréscimos em forma de citações do Antigo Testamento<sup>212</sup>. Portanto, é um trabalho da própria mão de Mateus ou conforme seu estilo.

O v. 15 de Deuteronômio encontra-se dentro do que a pesquisa chama de Deuteronômio Primitivo, compreendido entre os capítulos 12–26. Conforme os estudos, esse texto ganhou sua versão escrita no Reino do Norte (Israel) e foi levado até Jerusalém após a destruição de Samaria (722 a.C.), procurando estabelecer um sentido solidário e fraterno entre seus leitores<sup>213</sup>. Esse documento tem sua importância principalmente pela Reforma feita pelo rei Josias, usando-o como base orientadora para a vida religiosa e política do povo (2Rs 22)<sup>214</sup>. Destarte, Mateus recupera uma citação de um texto significativo para a formação de seu povo em tempos antigos e a aplica na vivência de sua comunidade.

Em Dt 19,14-21, fala-se a respeito da justiça como correta relação entre os membros de uma comunidade, que nem sequer devem alterar as marcações divisórias de seus terrenos para mais ou para menos (Dt 19,14). Dentro desse ambiente comunitário, caso alguém cometa delito ou peque, é necessária a presença de duas testemunhas oculares<sup>215</sup> para que o caso seja decidido perante o tribunal à porta da cidade (Dt 19,15). Portanto, trata-se de um veredito dado por meio de um *mišpaṭ*<sup>216</sup>. Depois, discorre-se sobre o falso testemunho, que, se for comprovado como perjúrio, será dada a pena a quem o proferiu e não ao réu inocente (Dt 19,16-19). O deuteronomista afirma que dessa forma os outros terão medo de seguir o exemplo do falso acusador e o mal será extirpado da comunidade (Dt 19,19-20). Inclusive, retoma-se a ideia de que quem julgar não deve ter piedade diante do caso que tem diante de si (Dt 19,21). Entretanto, seria nessa ótica que Mateus estrutura a correção fraterna? Sobre quais delitos essas testemunhas ajudariam no veredito?

Nessa ótica, este versículo seria o início de um processo tripartido, o *mišpaṭ*, que o v. 15 tentou evitar ao admoestar o irmão a sós. Essa interpretação não parece correta, pois, como salienta Gnilka, o que elas testemunharam para ter valor legal seu depoimento<sup>217</sup>? Se, em Deuteronômio, elas são testemunhas oculares do mal cometido, em Mateus o são da conversa entre dois irmãos, e não do pecado concretizado. Por consequência, isso não pode ser levado

---

<sup>211</sup> MENKEN, 2007, p. 54.

<sup>212</sup> Como pode ser comprovado em Mt 1,22-23; 2,15.17-18.23; 4,14-16; 8,17; 9,13; 12,7.17-21.40; 13,35; 16,27; 19,19; 21,4-5; 27,9-10.43 (MENKEN, 2007, p. 54).

<sup>213</sup> SKA, Jean-Louis. Deuteronômico (Código). In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011b, p. 50. (Ferramentas Bíblicas).

<sup>214</sup> KONINGS, 2014, p. 59.

<sup>215</sup> GATTI, 2007, p. 169.

<sup>216</sup> GNILKA, 1991, p. 207.

<sup>217</sup> GNILKA, 1991, p. 207.

em consideração em um processo jurídico<sup>218</sup>. Nossa opção de tradução está em consonância com Luz, que interpreta ῥῆμα não como um processo, mas como uma palavra de admoestação<sup>219</sup>. Destarte, as duas ou três testemunhas encontram-se ali para corroborar o desejo de que o irmão que se extraviou possa retornar a fazer parte da comunidade ao reconhecer que se equivocou em sua consciência posterior. Igualmente, sua presença assegura que o procedimento está ocorrendo sem fraudes<sup>220</sup>. Conforme apresentado por Gatti<sup>221</sup>, a citação de Dt afirma que as testemunhas ali estão para sustentar a fé de quem começou o processo de busca, interpretação amparada nas palavras de João Crisóstomo: “se parece a ti ser fraco sozinho, aumenta a tua força tomando outros contigo”<sup>222</sup>.

v. 17: Caso ele persista em não assumir seu erro, leva-se a situação para o conhecimento de toda a comunidade. Novamente, não existe aqui um cenário típico de filmes de julgamento, em que se apresentam a acusação, o réu, o júri e o juiz. Há uma comunidade uníssona que deseja alcançar aquele que se apartou do grupo. Se, mesmo assim, não der ouvido à comunidade, deve ser tratado como *gentio e publicano*, ou seja, será afastado da convivência fraterna<sup>223</sup>. Para uma comunidade, e não somente o líder<sup>224</sup>, de cunho profundamente judaico, tal ensinamento significa que a Igreja reconhece que nada mais tem a fazer com aquele indivíduo e o trata como alguém estranho<sup>225</sup>. Se for trazido à reflexão o aspecto da pena, que deve equivaler ao erro cometido, não é a comunidade que exclui um de seus membros. Na verdade, é o reconhecimento explícito de uma situação que vem desde o v. 15. Afinal, ao pecar, ele próprio já se afirmava fora da comunhão, já demonstrava sua não identificação com aquele grupo. Sua insistência em não reconhecer seu erro reforça sua não pertença àquele lugar.

v. 18: Com uma fórmula solene, Jesus começa a explicar as consequências de duas ações da Igreja: *ligar* (δέομαι) e *desligar* (λύω). Ao leitor atento de Mateus rapidamente virá à memória que esses temas já foram trabalhados em Mt 16,19. Ali se diz:

---

<sup>218</sup> VITÓRIO, 2019, p. 206.

<sup>219</sup> LUZ, 2001, p. 452.

<sup>220</sup> Assim são apresentados o céu e a terra no Sl 50(49),1-2, lido sob a ótica do *rib* (ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. Salmo 50-51. In: ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. *Salmos I (Salmos 1-72)*: Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1996. p. 696 (Grande Comentário Bíblico)).

<sup>221</sup> GATTI, 2007, p. 170.

<sup>222</sup> “Se ti pare di essere troppo debole da solo, aumenta la tua forza prendendo altri con te” (JOÃO CRISÓSTOMO, *Homelias in Matthaicum* 60,1 *apud* GATTI, 2007, p. 170).

<sup>223</sup> GNILKA, 1991, p. 207.

<sup>224</sup> VITÓRIO, 2019, p. 206.

<sup>225</sup> LUZ, 2001, p. 452.

**Quadro 15:** Comparação entre ligar e desligar em Mt 18,18 e 16,19

Mt 18,18	Mt 16,19
Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.	δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δῆσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσης ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

A correspondência textual entre as duas citações é significativa. Em Mt 16,19, o contexto é o da profissão de fé de Pedro, a quem somente são dadas as chaves do Reino dos Céus, elemento ausente em Mt 18,18. Numa perspectiva didática, *ligar* e *desligar* equivalem a proibir e permitir, enquanto numa leitura disciplinar, a infligir e revogar<sup>226</sup>. Encontram-se na linguagem judaica da época numerosos textos<sup>227</sup> que trazem os termos *permitir* e *proibir* em construções semelhantes às dos versículos mateanos<sup>228</sup>. No Discurso Comunitário, os discípulos e a Igreja podem reter ou perdoar pecados, e isso com valor judicial, ou seja, tem consequências que configuram os modos de se relacionar entre os membros<sup>229</sup>.

Os paralelos judaicos que apontam nessa direção são escassos. No entanto, a meu ver, eles são suficientes para justificar a compreensão do texto dessa maneira. Quando perdoam ou retêm, os discípulos vinculam o céu, isto é, Deus, não apenas no presente, mas também em seus veredictos no julgamento final. O versículo 18 dá às decisões da igreja e seus membros sobre os quais os vv. 15-17 falam uma autoridade sem precedentes que dificilmente pode ser superada. Assim, a *aplicação* do ditado aqui é diferente daquela em 16,19 - uma situação que é perfeitamente possível com um princípio jurídico formulado de forma universal e introduzido com o geral ὃ ἐὰν ou ὅσα ἐὰν<sup>230</sup>.

Luz chama este versículo de *modelo de disciplina*<sup>231</sup>. Ao trazer a história da interpretação<sup>232</sup>, afirma que a consequência final de toda a série de movimentações é a que mais se destacou nas várias leituras feitas ao longo do tempo. Entretanto, essa ênfase ocasionou um equívoco hermenêutico. A excomunhão não pode ser vista como a finalidade de todo o processo de busca do irmão extraviado. Aliás, gastam-se mais linhas descrevendo todo o processo que a penalidade final. Portanto, conforme citação acima de Luz, a igreja mateana estava ciente de

<sup>226</sup> GNILKA, 1991, p. 209.

<sup>227</sup> GATTI, 2007, p. 178-182.

<sup>228</sup> LUZ, 2001, p. 454.

<sup>229</sup> LUZ, 2001, p. 454.

<sup>230</sup> “The Jewish parallels that point in such a direction are scarce. Nevertheless, in my judgment they are sufficient to justify understanding the text this way. When they forgive or retain, the disciples bind heaven, that is, God, not only in the present but also in his verdicts in the final judgment. Verse 18 gives the decisions of the church and its members about which vv. 15-17 speak an unprecedented authority that can scarcely be surpassed. Thus the saying’s *application* here is different from that in 16:19 — a situation that is quite possible with a legal principle formulated in such a universal way and introduced with the general ὃ ἐὰν or ὅσα ἐὰν” (LUZ, 2001, p. 454, *grifo do autor*).

<sup>231</sup> LUZ, 2001, p. 455.

<sup>232</sup> LUZ, 2001, p. 455-457.

que construía com Deus a história e, desse modo, precisa considerar seriamente as relações de seus membros<sup>233</sup>. Não no sentido de autoritarismo, mas naquele em que o amor recebido por Deus torna o fiel custódio da vida de seu irmão. Como o outro, ao se extraviar e se perder, terá que assumir suas responsabilidades, a mesma pergunta feita a Caim é direcionada ao membro que não se pôs à procura do outro (Gn 4,9), não agiu como sentinela (Ez 3,16-19). Destarte, deve ganhar destaque a leitura de uma comunidade que tudo faz para alcançar o outro, respeitando sua liberdade, ao invés de um grupo de pessoas que tem o poder de excluir de seu meio quem não mais se lhe configura<sup>234</sup>.

v. 19: O versículo inicia-se com o advérbio *πάλιν*, seguido da mesma fórmula reforçativa anteriormente vista. *Novamente* não é uma mera repetição de algo que já foi dito, mas uma recapitulação do v. 18, em outros termos. O ato de ligar e de desligar na terra recebe o aval do Pai nos céus, se isso partir do acordo entre os membros da comunidade. Portanto, a resposta ao pedido depende da relação entre as pessoas, e não da posição de poder que uma pessoa possa ter<sup>235</sup>. Por isso, qualquer coisa que possa desestabilizar essas relações não pode simplesmente ser ignorada. Assim, o poder dado à comunidade no v. 18 “origina-se em Deus, está enraizado na oração e permanece dependente de Deus”<sup>236</sup>. Inclusive, desse comum acordo na oração, não está excluída a possibilidade de que o pecador possa se arrepender e voltar<sup>237</sup>.

v. 20: Se o v. 19 era uma retomada explicativa do v. 18, agora apresenta-se o argumento final para fundamentar esses dois versículos: a presença de Jesus entre aqueles dois ou três que estão unidos<sup>238</sup>. Em Ex 20,24, a presença de Deus que se aproxima do ser humano deve-se à construção de um altar de pedras, sobre o qual serão ofertados holocaustos e sacrifícios de comunhão. Para Mateus, quando o templo não mais existe no período da escrita de seu evangelho, o altar de pedras dá lugar a dois ou três fiéis que se reúnem; os holocaustos e sacrifícios cedem espaço para a comunhão entre essas duas ou três pessoas. Como é afirmado por Luz, a presença do Ressuscitado está garantida a dois ou mais que se reunirem em nome dele e não somente àqueles que estão de acordo nos pedidos<sup>239</sup>. A reunião por meio de uma dupla ou de um trio realça que a grandeza de Deus em seu meio é algo muito simples de ocorrer, sem quaisquer necessidades de grandes sacrifícios ou gestos para que haja a certeza da presença

---

<sup>233</sup> VITÓRIO, 2019, p. 207.

<sup>234</sup> LUZ, 2001, p. 462.

<sup>235</sup> LUZ, 2001, p. 458.

<sup>236</sup> “It originates in God, is rooted in prayer, and remains dependent on God” (LUZ, 2001, p. 458).

<sup>237</sup> GNILKA, 1991, p. 210.

<sup>238</sup> VITÓRIO, 2019, p. 207.

<sup>239</sup> LUZ, 2001, p. 458.



divina, bastando que haja a *symphonía*<sup>240</sup>. Basicamente, apresenta-se o fundamento cristológico de toda a vida comunitária mateana<sup>241</sup> e, inclusive, da teologia desse evangelista, exemplificada ao início (Emanuel, Deus conosco: Mt 1,23) e ao fim (*estou convosco todos os dias*: Mt 28,20) de seu livro. Aliás, essa inclusão em relação à *shekînah* (Presença de Deus) garante ao leitor que, mesmo quando estiver sozinho, Deus se encontra com ele sem qualquer outra condição<sup>242</sup>.

Para Gnilka, Mateus não escreve essas linhas influenciado por qualquer dito rabínico, mas por sua teologia: o Pai está nos céus e Jesus caminha conosco na terra<sup>243</sup>. Por outro lado, Sievers, embora afirme que não exista uso do termo *shekînah* na Bíblia Hebraica ou nos escritos do Mar Morto, alude que uma possível origem pode ser encontrada em 2Mc 14,35, no contexto da purificação do templo<sup>244</sup>. Ao comparar Mt 18,20 com outros trechos da tradição rabínica, é razoável considerar algum tipo de relação literária entre esses textos<sup>245</sup>. Todavia, as duas linhas (teologia mateana e dito rabínico) se complementam, devendo-se ressaltar a transferência, em Mt, das funções de Deus no Antigo Testamento para Jesus<sup>246</sup>.

### 2.6.8 Considerações à quarta seção

Construído em um estilo *halakico*, os vv. 15-17 apresentam uma orientação em trajés jurídicos<sup>247</sup> que, em sua essência, não perde a dinâmica interpessoal<sup>248</sup>. O plano de fundo é o questionamento sobre como tratar o irmão que peca. O evangelista mostra um método que, provavelmente, já era posto em prática no fim do primeiro século, mas seus acréscimos denotam sua insatisfação com uma aplicação meramente jurídica<sup>249</sup>. Infelizmente, do ponto de vista prático, seu itinerário não foi seguido por muito tempo na Igreja, visto que já no séc. III o poder da comunidade concentra-se na figura do bispo<sup>250</sup> e, conforme visto ao longo da história do cristianismo, não foram poucas as vezes em que a excomunhão se tornou ferramenta política. Toda essa tradição acabou por influenciar a leitura de Mt 18,15-20.

---

<sup>240</sup> GATTI, 2007, p. 182.

<sup>241</sup> LUZ, 2001, p. 458.

<sup>242</sup> LUZ, 2001, p. 459.

<sup>243</sup> GNILKA, 2001, p. 205 e 211.

<sup>244</sup> SIEVERS, Joseph. "Where Two or Three...": Shekhinah and Matthew 18:20: Foundations for Jewish-Christian Dialogue and Beyond?. *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, West Lafayette, v. 6, n. 1, p. 26-27, March 2017.

<sup>245</sup> SIEVERS, 2017, p. 34-35.

<sup>246</sup> GNILKA, 2001, p. 211; SIEVERS, 2017, p. 36.

<sup>247</sup> GNILKA, 1991, p. 203.

<sup>248</sup> GATTI, 2007, p. 177.

<sup>249</sup> GNILKA, 1991, p. 211.

<sup>250</sup> GNILKA, 1991, p. 213.

Ao fazer um esquema a partir dos assuntos tratados desde a afirmação de que nenhum irmão deve se perder na vida comunitária, nota-se que o estar presente de Jesus é custodiado pelas ações da correção fraterna e do perdão:

**Quadro 16:** A correção e o perdão como elementos expressivos da Presença

vv. 12-19: Sobre a correção fraterna  
 v. 20: A presença do Ressuscitado na comunidade  
 vv. 21-22: Sobre o perdão

Isso posto, a comunidade mateana não se caracteriza por ser uma mera organização hierárquica ou pelo imenso número de pessoas que possa ter. Sua característica essencial é a de humanos que se olham como irmãos, que se ajudam pela correção fraterna e exercem pelo perdão o amor uns para com os outros, mantendo a presença viva do Ressuscitado entre si<sup>251</sup>. Aliás, mesmo que a correção fraterna e o perdão sejam envolvidos em grandes tensões internas e/ou externas, Mateus sugere que estas “sejam levadas a Deus em oração e sejam vividas na promessa da presença do Cristo. Ele permanece o Senhor e o fundamento da igreja”<sup>252</sup>.

### 2.6.9 O perdão (Mt 18,21-22)

v. 21: Pedro faz a Jesus uma pergunta que retoma o v. 15 com a sentença *pecar contra mim o meu irmão*<sup>253</sup>. Como já dito, esse εἰς ἐμὲ pode ser algo direto ou indireto para quem o percebe, estando esse alguém, de uma forma ou de outra, incumbido agora da ação de perdoar o irmão. A narração diz que, antes de perguntar, o primeiro gesto de Pedro é o de *se aproximar* de Jesus. Se os discípulos já haviam feito tal movimentação, conforme o v. 1a, chega o momento em que se precisa estar mais perto de Jesus para escutá-lo. Assim, o perdão ganha destaque na parte final do Discurso Comunitário. Aliás, quando se apresentou seu paralelo em Lucas (17,4), observava-se que o texto mateano nada informa sobre o outro ter que demonstrar arrependimento para que o perdão seja concedido. Portanto, no Discurso Comunitário, o perdão não é mero ato que faz o outro sentir-se bem para continuar a vida. Partindo da etimologia do ἀφίημι, percebe-se que provém de âmbito jurídico e significa *soltar, deixar ir, libertar*<sup>254</sup>. Se

<sup>251</sup> LUZ, 2001, p. 460.

<sup>252</sup> “[the tensions in which church lives] are to be carried to God in prayer and are to be lived in the promise of the presence of Christ. He remains the church’s Lord and foundation” (LUZ, 2001, p. 462).

<sup>253</sup> GATTI, 2007, p. 203.

<sup>254</sup> BULTMANN, Rudolf. ἀφίημι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, p. 1353.

assim o é, a opção *não perdoar* demonstra que aquilo de negativo que o outro fez para outro continua a orientar a vida desse. O foco é o próprio sujeito que recebeu a ação, não mais o irmão que peca<sup>255</sup>. Luz faz oportuna observação quanto ao número de vezes que Pedro traz em seu questionamento:

O perdão sétuplo que Pedro sugere não é de forma alguma trivial. Sete é o tradicional número da perfeição. Que Pedro sugira perdoar sete vezes não quer dizer, portanto, que ele queira garantir a seu irmão apenas um perdão limitado. Em vez disso, o sentido da pergunta de Pedro é: “Espera-se de mim um perdão perfeito?”<sup>256</sup>.

v. 22: Uma vez que desaparece o filtro quantitativo e entra o qualitativo para a interpretação da fala petrina, espera-se de Jesus um mero *sim* ou *não* como resposta. Ele, entretanto, aproveita o ensejo para ir além do que era esperado por seus discípulos, tal como fizera com a pergunta inicial deste Discurso. A conjunção adversativa salienta para o ouvinte que se abre um horizonte inesperado e que precisa ser visitado<sup>257</sup>. Em sua resposta, observa-se que é esperado o perdão mais perfeito, sem limites e incontavelmente repetido<sup>258</sup>. O leitor mateano, conhecedor das narrativas que compõem o Antigo Testamento, entrevê nesta afirmação uma conexão com Gn 4,24, a vingança de Lamec<sup>259</sup>.

Ao olhar o contexto de Gn 4, nota-se que Caim matou Abel e, após um breve interrogatório para que Caim diga o que aconteceu, no v. 15 é dito que Deus coloca um *sinal* sobre ele, dizendo que sua morte será vingada por sete vezes. Claramente, esse sinal tem a finalidade de que seu portador não seja morto quando souberem de sua ação. Portanto, Deus protege a vida do assassino. O sinal seria um anel, ou uma tatuagem, ou uma marca? Não se sabe dizer. Todavia, uma vez que é possível que outros o vejam e saibam de seu significado, é algo que está no âmbito externo, no campo visual.

A interpretação sobre esse sinal povoou o imaginário literário de diversas épocas e culturas, em sua maioria sendo revisitado como algo de maldição. Milton, em *Paraíso Perdido*, em 1667, apresenta brevemente a história de Caim e Abel numa visão que Miguel oferece a Adão. Caim continua a rebeldia iniciada por Lúcifer, que é conduzido pela célebre frase: “melhor reinar no inferno que servir no paraíso”. Byron já conhecia essa tradição da marca da

<sup>255</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 356.

<sup>256</sup> “The sevenfold forgiveness that Peter suggests is by no means trivial. Seven is the traditional number of perfection. That Peter suggests forgiving seven times does not mean, therefore, that he wants to grant his brother only a limited forgiveness. Instead, the sense of Peter’s question is: ‘Is perfect forgiveness expected of me?’” (LUZ, 2001, p. 465).

<sup>257</sup> GATTI, 2007, p. 204.

<sup>258</sup> LUZ, 2001, p. 465.

<sup>259</sup> LUZ, 2001, p. 465.

condenação posta em sua peça de teatro *Caim*, de 1821. Recentemente, em 2009, Saramago trouxe suas contribuições ao tema em *Caim*. Nessa obra, o grande resumo é de que nem Deus consegue entender o ser humano, nem o ser humano compreender Deus. Todavia, se o imaginário literário chegou a essas compreensões, bíblicamente a marca de Caim é vista como proteção, e não se pode ler de forma contrária.

Ao continuar a leitura de Gn 4, Caim, o assassino, torna-se o primeiro construtor de cidade na Bíblia (Gn 4,17)<sup>260</sup>. Em Gn 4–11, os construtores de cidades demonstram algum problema relacional em suas famílias, desde Caim, passando por Nimrod, o descendente de Cam (Gn 9,20-27; especialmente 9,24-25), até os construtores de Babel e de Nínive (Gn 10,10-12)<sup>261</sup>. Nessa perspectiva, “existe, portanto, na Bíblia, especialmente nos primeiros livros, uma certa antipatia ou desconfiança em relação à ‘cidade’, antipatia que desaparece naturalmente quando se fala em Jerusalém, a cidade santa conquistada por Davi (2Sm 5,6-10)”<sup>262</sup>.

Indo mais adiante no relato, apresenta-se a genealogia de Caim até a geração de Lamec (Gn 4,18). Quando este se casa com duas mulheres e dá nome a seus descendentes, chama suas cônjuges e lhes faz uma espécie de confissão, na qual afirma ter matado um homem por lhe ferir e uma criança/um jovem por pisar nele (Gn 4,23). Parece que a violência está sendo passada adiante junto com a vida. E, também, a injustiça, visto que na fala de Lamec as vidas que tirou equivalem a uma ferida ou a uma contusão que lhe fizeram. Há um desequilíbrio aqui. Mesmo assim, o autor da confissão fecha seu breve discurso dizendo que Caim é vingado sete vezes, enquanto ele, setenta vezes sete (Gn 4,24).

Gn 4 ilustra a crescente violência que ocorre entre os que provêm de Caim. Também é perceptível a necessidade de um limite para a vingança, que virá futuramente com a *lex talionis* (Ex 21,24-25; Lv 24,20; Dt 19,21). Mesmo nesse contexto, fala-se da preservação da vida, mesmo que seja a do assassino, por ser um bem precioso, sagrado e deve ser respeitada.

Em Mateus, “a contraposição de um perdão sem medida ao espírito vingativo é claríssima”<sup>263</sup>, pois, em Gn, *vingar-se* não foi o suficiente para terminar a violência que se iniciou por iniciativa do ser humano. Dessa forma, sai o tema da vingança, resposta que surge naturalmente no ser humano, quando experimenta uma injustiça, e entra o tema do perdão. Como afirma Luz, “se lá o tema era limitar a vingança que paira sobre as ações sangrentas dos descendentes de Caim e Lamec, aqui está a abolição total da vingança. Na igreja, a radical regra

<sup>260</sup> SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento: 2 - Temas e Leituras*. Petrópolis: Vozes, 2018, p. 156.

<sup>261</sup> SKA, 2018, p. 156.

<sup>262</sup> SKA, 2018, p. 157.

<sup>263</sup> BARBAGLIO, 2014, p. 283.

de Jesus sobre o perdão está em vigor”<sup>264</sup>. Igualmente, a vida, mesmo aquela do escandalizador ou daquele que peca contra outro membro, é um bem precioso e sagrado, devendo ser preservada.

Entretanto, uma pergunta surge a partir dessa leitura: o perdão sem limite não seria motivo para que a pessoa continue a pecar<sup>265</sup>? Gregório de Matos, no séc. XVII, já compunha um texto em que expressava a necessidade de o ser humano pecar para conhecer o perdão divino, aliás, caso Deus não o perdoasse, perderia a sua glória<sup>266</sup>. Entretanto, conforme apresentado na análise, o perdão tem um papel fundamental na vida de quem o concede, não meramente na de quem o recebe. Esse tema voltará a ser abordado no próximo capítulo, quando o gênero *rîb* for aplicado à análise, visto que o perdão pode fazer parte de sua estrutura.

### 2.6.10 Considerações à quinta seção

Para compreender a centralidade do perdão na ótica mateana é preciso fazer o gesto petrino de *aproximar-se* mais de Jesus para escutá-lo. Por que falar sobre isso logo após as orientações relativas à correção fraterna? Gnilka afirma que, na conversa entre Jesus e o líder dos apóstolos, desenvolve-se a necessidade do perdão, complementada pela parábola que formaliza sua qualidade e motivação<sup>267</sup>. Gatti faz uma breve correção a essa assertiva, mudando *necessidade* por *extensão* do perdão<sup>268</sup>. Nesta pesquisa de tese, dá-se mais um passo: o perdão tem valor para que a pessoa não se extravie na vida comunitária. A vingança pode ter seu sentido e inclusive ser aprovada por autoridades, mas ela não faz com que as consequências do mal cometido sejam desfeitas.

Mais uma vez o texto afirma que para salvar uma comunidade que está em crise não se deve salvaguardar suas estruturas (hierárquicas, arquitetônicas etc.), mas a relação de seus membros, pois é o que a edifica ou acelera seu definhamento<sup>269</sup>. Um livro do Pentateuco orientava seus leitores a não guardar ódio em seus corações (Lv 19,17-18). Mateus já retomara

<sup>264</sup> “If there the issue was limiting the revenge that hangs over the bloody deeds of the descendants of Cain and Lamech, here it is the abolition of revenge altogether. In the church Jesus’ rule of radical forgiveness is in effect.” (LUZ, 2001, p. 466).

<sup>265</sup> VITÓRIO, 2019, p. 208.

<sup>266</sup> Excertos do poema *A Jesus Cristo Nosso Senhor*: “Pequei, Senhor, mas não porque hei pecado / Da vossa alta clemência me despido: / Porque, quanto mais tenho delinquido, / Vos tenho a perdoar mais empenhado. [...] Eu sou, Senhor, a ovelha perdida; / Cobrai-a; e não queirais, pastor divino, / Perder na vossa ovelha a vossa glória” (MATOS, Gregório de. *A Jesus Cristo Nosso Senhor*. In: MOISÉS, Massaud. *A literatura brasileira através dos textos*. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 2005, p. 40).

<sup>267</sup> GNILKA, 1991, p. 215.

<sup>268</sup> GATTI, 2007, p. 203.

<sup>269</sup> GNILKA, 1991, p. 218.

esse ensinamento no Discurso do Monte, quando apresentou o amar não somente relacionado a seus companheiros, englobando também os inimigos. Pode ser mais um traço da disputa entre os fariseus e a comunidade mateana no período do judaísmo formativo<sup>270</sup>, que demonstra a sensibilidade do evangelista sobre a identidade do cristão: *amar e perdoar* como uma afirmação de fidelidade do discípulo a si próprio.

### 2.6.11 Parábola pragmática sobre o perdão e sobre a correção fraterna

v. 23: O início desse versículo (διὰ τοῦτο) torna a parábola seguinte num complemento à resposta para Pedro. Ao mesmo tempo, é perceptível que nela subjazem temas que foram trabalhados no Discurso Comunitário até o presente momento: o maior que é como uma criança, o escandalizador, o pastor à procura da ovelha extraviada, a correção fraterna e o perdão. A utilização do aoristo passivo ὁμοιώθη gerou duas correntes interpretativas sobre a narração<sup>271</sup>. A primeira diz que toda a história já teria acontecido, o que tornaria a parte final (a punição) o ponto de chegada. A segunda constata que o aoristo passivo faz alusão aos vários acertos de contas que cada ser humano já vivenciou, trazendo o enfoque para aquilo que já é conhecido e o que se pode esperar de novo. Tal como Gatti sugere, opta-se nesta análise pela segunda via, pois, ao contar uma parábola, seu contador espera que os termos a serem ditos sejam associados a certos sentidos acessíveis a seus ouvintes<sup>272</sup>. Além disso, como já fora afirmado alhures neste capítulo, Mateus não deseja em momento algum desse Discurso considerar a perspectiva de uma perdição definitiva. Acerca do elenco dos personagens, o *rei humano* e *senhor* equivalem a Deus, *acertar contas* envolve a ideia de justiça (justa relação), e *os servos seus* são as pessoas que servem a Deus<sup>273</sup>.

v. 24: Após a breve introdução, as peças do xadrez começam a se mover no tabuleiro da história. Quando o acerto se inicia, é trazido ao rei um servo que lhe devia dez mil talentos. A quantidade μύριοι representa o maior número possível, enquanto o substantivo τάλαντων, o maior valor monetário da época<sup>274</sup>. Portanto, o ouvinte da história já se encontra intrigado em como um servo, que não possui muitos meios financeiros, pagaria essa quantia. Para justificar algum tipo de realidade nesse conto, alguns autores identificaram o servo como um sátrapa das

<sup>270</sup> NEUDECKER, Reinhard. “And you shall love your neighbor as yourself – I am the Lord” (Lev 19,18) in Jewish interpretation. *Biblica*, Roma, v. 73, n. 4, p. 501-502, 1992.

<sup>271</sup> GATTI, 2007, p. 206.

<sup>272</sup> LUZ, 2001, p. 471.

<sup>273</sup> LUZ, 2001, p. 471.

<sup>274</sup> LUZ, 2001, p. 471.

cortes estrangeiras<sup>275</sup>. Essa assertiva pode ser verdadeira, mas, como Mateus traz o que é conhecido para apresentar o que é desconhecido ao seu leitor, não há de se enxergar aqui qual era sua profissão, pois o foco está na enorme quantidade de dinheiro que deve a seu patrão. O valor da dívida é uma hipérbole, que “consiste em exagerar o discurso, em dizer mais do que o valor ‘real’ do conteúdo”<sup>276</sup>. Tal figura de pensamento também ressignifica o radical ὀφείλ- (origem dos termos *dever* e *devedor*), que sai do âmbito meramente econômico (dever, ser devedor, obrigado, preso, forçado) e configura-se no jurídico-teológico do judaísmo tardio<sup>277</sup>. Como o ser humano fica devedor de Deus? Pelo pecado/transgredir a Lei.

v. 25: Não havendo como pagar, o rei ordena que todos os seus bens, incluindo a esposa e as crianças, fossem vendidos para quitar o débito. Se essa ação não cobrisse totalmente a dívida, e pelo exagero da soma do débito isso não ocorrerá, serviria “para cobrir pelo menos parte de sua perda com os lucros”<sup>278</sup>. Por um outro lado, tal gesto almejava despertar nos parentes próximos do endividado a possibilidade de eles próprios se organizarem e pagarem o valor negativo (Lv 25,41-55)<sup>279</sup>. Por meio dessas ações, conclui-se que esse é um rei gentio, visto que a lei judaica “previa a possibilidade da venda de um homem como escravo somente em caso de furto, como compensação pelo objeto roubado (cf. Ex 22,2)”<sup>280</sup>, enquanto é uma ação amplamente atestada nos contextos estrangeiros a Israel.

v. 26: Ao ouvir sua sentença, aquele que tinha o débito lança-se aos pés do rei. *Prostar-se* é um gesto comum no Oriente e é feito apenas a pessoas que possuem alguma autoridade e aos deuses do povo<sup>281</sup>. No evangelho de Mateus, προσκυνέω é utilizado apenas para se referir a Jesus ou a Deus<sup>282</sup>, pois é o verbo da adoração, o que auxiliaria ainda mais o leitor a ver traços divinos nesse rei da parábola. Sabendo que, se sua pena fosse posta em prática, se tornaria uma espécie de pena capital, visto que nem por toda sua vida ou a de seus filhos ou de seus bens a dívida seria quitada, pede paciência ao soberano. Assume que conseguirá pagar o valor no futuro, sem dar qualquer garantia ou mesmo explicar de que forma conseguiria saldar a conta.

<sup>275</sup> GNILKA, 1991, p. 219; BARBAGLIO, 2014, p. 285.

<sup>276</sup> ALETTI, Jean-Noël. Hipérbole. In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 114. (Ferramentas Bíblicas).

<sup>277</sup> HAUCK, Friedrich. ὀφείλω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974. v. 9, p. 5.

<sup>278</sup> “in order to cover at least some of his loss from the proceeds” (LUZ, 2001, p. 471).

<sup>279</sup> LUZ, 2001, p. 472.

<sup>280</sup> “prevedeva la possibilità della vendita di un uomo come schiavo solamente in caso di furto, quale indennizzo per l’oggetto rubato (cf. Es 22,2)” (GATTI, 2007, p. 224).

<sup>281</sup> LUZ, 2001, p. 472.

<sup>282</sup> Mt 2,2.8.11; 4,9 (Satanás pedindo a Jesus que faça tal gesto diante dele).10; 8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 18,26; 20,20 28,9.17

v. 27: Diante do pedido, o rei assume uma atitude inesperada para seu devedor, impensável para seus ouvintes e mesmo para os leitores. Primeiramente, o narrador fala o que ocorre dentro do rei: tem compaixão. O termo grego é *σπλαγχνίζομαι* e indica originalmente o mover-se das vísceras, parte anatômica que envolve os sentimentos, na Sagrada Escritura<sup>283</sup>. Conforme Gatti, “uma característica própria de Mateus é a aplicação do verbo exclusivamente ao sentir visceral de Jesus, quase a exprimir a compaixão profunda de Deus, presente e operante no Filho”<sup>284</sup>. Depois, apresenta como esse sentimento se manifesta exteriormente: liberta o servo da pena e perdoa-lhe a dívida.

v. 28: Com o desenvolvimento completo da primeira cena, a parábola continua sua história. Contudo, a situação se inverte, pois o narrador dá a conhecer que o devedor, até o presente momento, também, tinha alguém que se encontrava em dívida com ele. A profissão dos dois personagens é a mesma, enfatizada pelo prefixo *σύν*-<sup>285</sup>, mas o valor do débito não. Impossível não comparar o valor dessa dívida com aquele encontrado no v. 24b. Sobre a unidade de medida, “denário era o pagamento diário de um trabalhador não especializado”<sup>286</sup>. Destarte, em, no máximo, um ano de trabalho, o seu companheiro poderia lhe restituir o que lhe era devido. Todavia, ocorre outra ação inesperada: o servo é incapaz de imitar seu senhor, que lhe havia perdoado enormemente. Inclusive as suas ações são descritas: ele o agarra (*κρατέω*), sufoca (*πνίγω*) e pede para que pague (*ἀποδίδωμι*) o débito.

v. 29: Diante dessa cena, seu companheiro age da mesma forma como ele, no v. 26, conforme pode ser analisado:

#### Quadro 17: Os pedidos de súplica do servo e de seu companheiro

v. 26	v. 29
<p>πεσῶν οὖν ὁ δοῦλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων, Μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι.</p>	<p>πεσῶν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων, Μακροθύμησον ἐπ’ ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι.</p>

O verbo que indica a prostração no v. 26 é trocado, aqui, pelo de petição. Sua troca é justificada, afinal, ambos eram de mesma classe de trabalho e, por isso, esperava-se que

<sup>283</sup> KOSTER, Helmut. *σπλαγχνίζομαι*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1979. v. 12, p. 903-904.

<sup>284</sup> “Una caratteristica propria di Matteo è l’applicazione del verbo esclusivamente al sentire di Gesù, quasi ad esprimere la compassione profonda di Dio, presente ed operante nel Figlio” (GATTI, 2007, p. 228).

<sup>285</sup> GATTI, 2007, p. 230.

<sup>286</sup> MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983, p. 219. (Dicionários).



houvesse uma compreensão maior entre si<sup>287</sup>. Também lhe é pedido que seja paciente, em face de ter assumido o compromisso de saldar o que era devido, sem qualquer menção a como ou a quando isso ocorreria. Espera-se que, nessa espécie de espelho, aquele que fora perdoado possa se enxergar naquele que está caído aos seus pés tal como acontecera com ele<sup>288</sup>. No entanto, Mateus opera outra quebra de expectativa.

v. 30: Da mesma forma que no v. 27, o narrador informa sobre ações que acontecem com as personagens externa e internamente. Internamente ao servo para quem é pedido um prazo maior para saldar a dívida, existe uma negação marcada pela expressão [*ele*] *não queria* (οὐκ ἤθελεν, v. 30a). É rejeitada tanto a possibilidade do pagamento como a possibilidade de misericórdia. Essa escolha manifesta-se exteriormente em dois momentos. Primeiramente, o servo credor se afasta de seu devedor (ἀπελθὼν, v. 30b). Em um segundo momento, lança-o na prisão (ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν, v. 30b). Essa última ação recorda o destino daqueles que cometem o escândalo (v. 8g.9g), porém, o uso da voz passiva nesse caso indica que Deus é quem enviará os escandalizadores para o fogo eterno. Então, na situação do v. 30, o servo credor se veste de papel divino indevidamente. Como afirmado por Luz, não foi vendido porque, conforme a tradição judaica corrente, o valor da dívida não equivalia à de um escravo<sup>289</sup>. Portanto, a venda não seria vista com bons olhos. Além disso, deve permanecer na prisão *até que a dívida fosse paga*. Embora essa condição seja próxima à primeira ameaça que o senhor lhe fizera (v. 25e), aqui está mais detalhada, pois denuncia que o credor sabia que seu devedor era capaz de pagar a dívida, se continuasse livre. Ao lançá-lo na prisão, impossibilita que isso aconteça<sup>290</sup>.

Como já dito acima, a história que conclui o Discurso Comunitário apresenta características pragmáticas de todo o cap. 18. Nesse versículo, a temática do escândalo está presente, pois, ao recusar perdoar a dívida, como a sua havia sido perdoada antes, o servo credor torna-se *pedra de tropeço* para a sua comunidade.

Agora fica claro que a quantidade devida pelo “maior” tinha que ser tão exorbitante. Não era para retratar o protagonista como um ministro, um oficial de impostos, ou um grande empresário; era para demonstrar quão escandalosa era a recusa a perdoar tão pequeno débito depois de um tão grande ter sido perdoado<sup>291</sup>.

<sup>287</sup> LUZ, 2001, p. 473.

<sup>288</sup> GNILKA, 1991, p. 219.

<sup>289</sup> LUZ, 2001, p. 473.

<sup>290</sup> VITÓRIO, 2019, p. 209.

<sup>291</sup> “It is now clear why the amount owed by the ‘great one’ had to be so exorbitant. It was not to portray the protagonist as a minister, a tax official, or a major entrepreneur; it was to demonstrate how scandalous was the refusal to forgive such a small debt after such a great one had been forgiven.” (LUZ, 2001, p. 473).

v. 31: A narração apresenta os outros companheiros, o que nos faz compreender um ambiente comunitário. Certamente, já estavam presentes desde o acerto de contas entre o rei e seu empregado, pois, do contrário, faltariam elementos para o sentimento que surgirá neles a seguir. Eles são testemunhas oculares do desenrolar de toda a cena e compartilham os sentimentos que os leitores também guardam em si: *entristeceram-se extremamente* (ἐλυπήθησαν σφόδρα, v. 31b). O uso do advérbio σφόδρα<sup>292</sup>, ao invés de um mero adjetivo, é significativo, pois enquanto este apenas qualificaria o que é sentido, aquele traz a dimensão do modo com que isso foi vivenciado<sup>293</sup>. Assim sendo, a omissão desses companheiros, diante da cena que presenciaram, não poderia ocorrer, pois se tornariam cúmplices de toda a situação. Não há outra via que não seja a de ir contar ao rei o que testemunharam. O uso do particípio aoristo plural não é mero acaso, pois está colocando em ação aquele *estarem de acordo* duas ou mais pessoas sobre o que será pedido (v. 19). Não é comunicado o que disseram, apenas que transmitiram todos os fatos com clareza (διασαφέω) ao seu senhor<sup>294</sup>. Pelo que é dito no v. 31b, reprovaram o desfecho dado pelo servo credor.

v. 32: Eis a terceira cena da parábola. Percebe-se que a última palavra é dada pelo rei, e não pela comunidade. Ao convocar aquele que fora perdoado, lança seu julgamento já no vocativo: *servo mau*<sup>295</sup>. O termo πονηρός não é incomum ao leitor de Mt. Possui seis formas de interpretação: quem não aceita o Filho e sua palavra (9,4; 12,33.39; 13,38; 16,4); quem não reconhece os frutos do Evangelho (5,39; 7,17-19; 22,10); sobre eles será pronunciada a destruição no juízo final (13,40); pode ser o próprio Mal (5,37; 13,19); não se deve seguir a lógica do Mal (5,37.39); quem responde ao bem com o mal (5,39)<sup>296</sup>. Esta última perspectiva é a que se aplica a esse versículo.

O rei faz uma anamnese para quem foi incapaz de perdoar àquele que trabalhava junto consigo. Primeiramente, observar a dinâmica externa daquilo que fizera (*de todas aquelas dívidas te perdoei, quando me pediste*, v. 32d-e). Depois, no versículo seguinte, mostrar-se a dinâmica interna (*não era necessário a ti ter misericórdia de teu companheiro, como eu de ti tive misericórdia?*, v. 33). Nas duas dimensões, o servo deveria ter imitado seu senhor (Mt 5,48)<sup>297</sup>. E o servo credor falhou nas duas.

<sup>292</sup> Com o mesmo sentido é usado em Mt 2,10; 17,6.23; 19,25; 26,22; 27,54.

<sup>293</sup> GATTI, 2007, p. 231.

<sup>294</sup> LUZ, 2001, p. 473.

<sup>295</sup> LUZ, 2001, p. 473.

<sup>296</sup> GATTI, 2007, p. 232.

<sup>297</sup> LUZ, 2001, p. 474.

v. 33: Conforme a narrativa se desenvolve, não há como alguém ouvi-la e pensar que o comportamento do rei fosse injusto ou mesmo desproporcional<sup>298</sup>. O rei faz com que o elemento motivador do perdão (*ter misericórdia*) ganhe destaque. Aquele perdão esperado de Pedro na resposta à sua pergunta encontra seu ponto de partida. Nota-se a mudança dos termos entre o v. 27 (*σπλαγγίζομαι*) e esse (*ἐλεέω*). Gatti conclui que essa troca dá novos contornos às relações comunitárias: é a *misericórdia fraterna* norteadas pelo relacionamento do ser humano com Deus<sup>299</sup>. Luz afirma que *ter compaixão* seria um termo provindo do âmbito secular, enquanto *ter misericórdia* abrange duas dimensões para a comunidade mateana: as afirmações bíblicas da misericórdia de Deus e a relação com a quinta bem-aventurança (Mt 5,7)<sup>300</sup>. Essas duas leituras são complementares ao v. 33, pois realçam a teologia e a antropologia que fundamentam a vida comunitária: o ato de graça inicial é divino e transforma o ser humano, comprometendo-o a agir com seus irmãos da mesma forma que fora buscado quando estivera extraviado<sup>301</sup>.

v. 34: A punição *ser entregue aos carrascos*, para o leitor do primeiro século, não era incomum. Desde os tempos de Herodes Magno era uma prática corriqueira na região de Israel, e, como afirmado, anteriormente, em relação à venda dos familiares e bens, também aqui existe um apelo aos parentes próximos para que saldem a dívida<sup>302</sup>. Numa perspectiva teológica do evangelho de Mateus, equivaleria a dizer que é sobre o juízo punitivo do último dia<sup>303</sup>. Portanto, a irritação (*ὀργίζω*) do rei é a outra face de sua misericórdia, destinada àqueles que a experimentam, mas não conseguem vivê-la ou praticá-la com os outros<sup>304</sup>.

Uma dúvida ocorre, entretanto: este julgamento e a consequente pena podem se concretizar quando a comunidade está de acordo sobre algo e pede isso a Deus? No itinerário da correção fraterna, a excomunhão da comunidade será confirmada no Último Dia? Isso será tratado no quinto capítulo.

v. 35: A parábola é finalizada com uma oração comparativa. Nela, quem se recusar a agir imitando o Pai celeste receberá o mesmo fim do servo implacável. A oração principal bastaria para a conclusão, mas Mateus acrescenta uma oração subordinada condicional com *ἐὰν μὴ ἀφῆτε*. Ou seja, há consequências éticas no perceber-se perdoado por Deus e na convivência comunitária daqueles que se reúnem a partir dessa experiência do perdão<sup>305</sup>. Se o membro opta

<sup>298</sup> LUZ, 2001, p. 474.

<sup>299</sup> GATTI, 2007, p. 233.

<sup>300</sup> LUZ, 2001, p. 474.

<sup>301</sup> GNILKA, 1991, p. 220.

<sup>302</sup> LUZ, 2001, p. 474.

<sup>303</sup> GNILKA, 1991, p. 220.

<sup>304</sup> GATTI, 2007, p. 237.

<sup>305</sup> LUZ, 2001, p. 474.

por não perdoar, isso demonstra externamente sua realidade interna de não exercer a misericórdia, que primeiramente foi recebida de forma gratuita da parte de Deus<sup>306</sup>.

### 2.6.12 Considerações à sexta seção

Para quem ouviu o Discurso do Monte, não há como não relembrar os vv. 12.14 e 15 do capítulo 6. Mt 6,12 faz parte da oração do Pai Nosso. Nesse versículo, se afirma que o cristão pede o perdão divino conforme *nós perdoamos*. Na língua portuguesa, essa sentença é ambígua, visto que, na fala, a primeira pessoa do plural do presente do indicativo é igual à primeira pessoa do plural do pretérito perfeito do indicativo. Se *perdoamos* for lido conjugado no presente do indicativo, significa que o perdão divino é pedido conforme nossa capacidade de perdoar. Se for lido no pretérito perfeito do indicativo, o pedido está condicionado à forma como já fomos capazes de exercer o perdão. No texto grego, o verbo ἀφίημι está no indicativo aoristo ativo na primeira pessoa do plural (ἀφίηκαμεν). Conforme Swetnam: “o aspecto aoristo veicula o ponto de vista de uma ação terminada [...]. No modo indicativo este aspecto, combinado com outros elementos no contexto, geralmente significa que a ação em questão é passada”<sup>307</sup>. Portanto, no Pai Nosso mateano, afirma-se que o perdão divino deve ser concedido conforme já fomos capazes de doar o perdão aos outros<sup>308</sup>. Mt 6,14-15 confirma essa perspectiva e tira a ambiguidade que paira na tradução em língua portuguesa.

Desde o v. 24 até o 34, quando é possível ouvir a voz do narrador, sempre há a presença de um verbo no particípio, com exceção ao v. 30<sup>309</sup>. Justamente aqui ocorre a desafinação entre as ações do servo e as de seu senhor. Aquele não consegue (ou não quer) imitar os gestos de misericórdia que o alcançaram. Claramente, esse perdão, que é dado ou não ao outro, e sua consequência fazem parte das segunda e terceira cenas da narrativa<sup>310</sup>. O perdão que o rei dá no v. 27 é incondicional, visto que é dado sem qualquer contraparte do servo devedor. É isso que torna os fiéis capazes de experimentar a misericórdia divina. Dessa forma, o perdão divino precede o humano, que deve ser manifestado na vida comunitária. Afinal, essa vivência torna-se elemento necessário para o recebimento do perdão final de Deus<sup>311</sup>.

---

<sup>306</sup> GATTI, 2007, p. 239.

<sup>307</sup> SWETNAM, 2002, p. 110.

<sup>308</sup> LUZ, 2001, p. 475.

<sup>309</sup> GATTI, 2007, p. 207.

<sup>310</sup> LUZ, 2001, p. 475.

<sup>311</sup> LUZ, 2001, p. 475.

## 2.7 Conclusão

O Discurso Comunitário ocorre dentro de uma casa em Cafarnaum entre Jesus e seus discípulos. Nesse ambiente fechado, Mateus, a partir de textos encontrados em Mc, na *Quelle* e com o material próprio, oferece orientações para que a comunidade possa viver sua experiência com o Ressuscitado e continue fiel ao seu chamado. Tais indicações são algo natural, visto que após o período de instituição de qualquer comunidade ou grupo, para que possa perdurar por mais tempo, é necessário o estabelecimento de diretrizes que a institucionalizem. Entretanto, em nenhum momento, o evangelista deseja proteger possíveis estruturas da vida comunitária. Diante de uma crise, ele se volta para os membros de sua comunidade, pois é a relação entre esses que torna indubitável a presença do Cristo e salvaguarda a comunidade.

O Discurso aborda a vida em comunidade de uma maneira geral. Todos os membros devem se tornar *pequenos*, conscientes de que precisam de Deus. Entretanto, alguns podem colocar *pedras de tropeço* na caminhada de outros, o que Mateus chama de *escândalo*. Isso pode afetar tanto uma pessoa em particular como a comunidade toda, mas também pode alcançar quem o pratica. Afinal, o mistério do mal nunca age de modo unidirecional. Essa experiência negativa pode levar tanto quem pratica quanto quem é prejudicado por ela a se *extraviar* da vida comunitária, do seguimento de Jesus. Cada membro da comunidade mateana é chamado, então, a ser como pastor de seu irmão, imagem de relação que jamais deve se perder no processo de busca. Ao notar que o outro está extraviado, vai ao seu encontro de todas as formas possíveis, sempre respeitando sua liberdade. Ao agir desse modo, o cristão imita a ação divina, que anteriormente o conseguiu alcançar, sendo a parábola ao final do cap. 18 bem ilustrativa desse pensamento. Se Deus não menospreza ninguém, igualmente seu fiel deve levar isso em consideração.

O perdão e a correção fraterna tornam-se as duas formas para alguém não se perder na vida comunitária, concretizando o desejo do Pai celeste (v. 14). Para Mateus, por meio da correção fraterna, o outro não se perde; por meio do perdão, quem se sentiu prejudicado não se perde. Nas comparações com os textos paralelos, Mateus retira qualquer menção a um afastamento definitivo de Jesus, por isso é falado sobre *se extraviar*, e à necessidade de que o outro venha demonstrar arrependimento como condição essencial para o perdão. Nesse ponto, ele não está contra Lc, pois ambos apresentam as duas pontas beneficiadas pelo ato de perdoar (quem o doa, visão mateana, e quem o recebe, visão lucana), mas Mt foca-se em quem é chamado a perdoar.

O processo da correção fraterna se dá numa constante busca da comunidade representada por seu membro (v. 15), por um grupo (v. 16), e, finalmente, pelo todo comunitário (v. 17). A última aplicação possível para tentar alcançar o outro extraviado é a excomunhão. Jamais posta como algo definitivo, mas como a manifestação de que as ações daquele membro demonstram que não pertence mais ao grupo. Se, em alguns momentos, esse processo no cap. 18 assemelha-se ao *mišpaṭ*, isso se deve à natureza jurídica dos termos utilizados (pecar, perdoar, dar uma penalização). Como comprovado, enquanto nos textos de suas fontes, em algum momentos, faz-se menção a uma condenação ou à situação de estar perdido, Mateus reconfigura essas narrativas em seu Discurso, eliminando esses traços, como pode ser visto na ausência de Mc 9,48-49 em seu evangelho. Se assim ocorre, então Mateus não está utilizando o sistema tripartido, visto que neste não há perdão, mesmo que se compreenda as intenções de quem fez o malfeito<sup>312</sup>. É esta a abertura encontrada para que o *rîb* seja aplicado como a melhor forma de interpretação do Discurso Comunitário, pois o escopo dele é somente este: não procurar a punição, mas o justo relacionamento com o irmão<sup>313</sup>.

Após os passos dados neste capítulo, o próximo se destina à aplicação do gênero literário *rîb* ao Discurso Comunitário, percebendo seus limites, as adaptações feitas por Mateus e quais resultados podem ser obtidos.

---

<sup>312</sup> BOVATI, 2005, p. 236-357.

<sup>313</sup> BOVATI, 2005, p. 76.

### 3 REESTABELEECER A COMUNHÃO

A dissensão entre alguns membros de uma comunidade pode ocasionar a sua dissolução completa. Por isso, o evangelista Mateus, em seu Discurso Comunitário (Mt 18), aborda a temática sobre como trabalhar caso essas desavenças venham a ocorrer. Como visto no capítulo anterior, existe uma séria exortação a evitar o surgimento de ocasiões que levem os cristãos a encontrar dificuldades ou mesmo desistir do caminho do discipulado. Os vv. 15-18 são centrais para esta pesquisa, pois o escritor apresenta uma série de exortações práticas sobre o reestabelecimento da comunhão depois de um evento negativo que chama de *pecado*. Esses versículos possuem sua importância dentro do Discurso, pois é na ação que se manifesta aquilo que a pessoa é. Portanto, toda a parênese de Mt 18,1-14 e retomada nos vv. 23-35 ganha vida nas linhas sobre a correção fraterna (vv. 15-18) e o perdão (vv. 21-22). Visto que o perdão é uma realidade interna, mas significativa para o reestabelecimento da comunhão na vida comunitária, se analisará a sua relação com o movimento anterior a ele. Quando o autor do evangelho se volta para sua comunidade e indica como buscar a ovelha extraviada, isso não deve ser enxergado como algo aleatório em sua narração, visto que pelo termo *justiça*, tão caro a Mateus, a Sagrada Escritura sempre compreendeu a correta relação de comunhão entre as pessoas e não um mero referimento à norma ética<sup>1</sup>.

Encontrar uma proposta de estrutura que ajude na leitura dos vv. 15-22 significa demonstrar como toda a parênese do Discurso Comunitário se fundamenta. Já que Mateus é considerado o texto mais próximo do judaísmo, se comparado aos outros três evangelhos, deve-se buscar luzes nos contextos veterotestamentários sobre como renovar a relação entre dois indivíduos membros de uma mesma comunidade de fé. No âmbito judiciário, havia duas formas para esse intento: o *mišpaṭ* e o *rīb*. Essa origem jurídica não deve causar estranhamento, visto que, na Sagrada Escritura, as experiências vividas no cotidiano tornam-se o meio para compreender Deus e para expressá-lo. Essas duas vias de justiça são utilizadas pelos hagiógrafos, tanto para se referenciar ao relacionamento entre Deus e o ser humano como para abordar as relações entre os homens em si. Uma vez que são aplicadas a diferentes textos e o conhecimento de sua estrutura processual auxilia na interpretação, literariamente passam a ser reconhecidas como gêneros literários. Todavia, qual delas Mateus usa como estrutura dos vv. 15-22?

---

<sup>1</sup> VON RAD, Gerhard. *Teologia do Novo Testamento: Volumes 1 e 2*. 2.ed. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006, p. 359-372.

Para responder a esta questão, o presente capítulo, primeiramente, fará uma breve apresentação da compreensão da expressão *gênero literário*. A seguir, mostrará como Mateus interpreta e apresenta as leis da vida comunitária que garantem a aplicação do sistema processual. Além disso, abordará a estrutura das vias de justiça, comentando suas etapas e conclusões. Num segundo momento, aplicará a Mt 18,15-22 o gênero literário comentado, observando como interpreta esses versículos e se está de acordo com a teologia mateana.

### 3.1 Gênero Literário

O ser humano é um ser de relações e, conforme se relaciona, transmite suas compreensões de mundo, a fim de comprová-las, de corrigi-las ou mesmo de refutá-las. Para o autor, tudo está claro. Todavia, como transmitir esse conteúdo para que também seja inteligível ao outro? Para que algo seja compreensível, é preciso pensar em sua forma. Sendo assim, existem na comunicação verbal, oral ou não, estruturas que facilitam a assimilação daquilo que é transmitido. São chamadas de *gêneros literários*, e, embora possuam o adjetivo *literário*, a oralidade precede sua escrita<sup>2</sup>. A aprendizagem e a percepção desse sistema estrutural são essenciais, visto que o mesmo tema pode ser abordado de diversas formas, acarretando diversas interpretações. Seria um equívoco ler uma notícia jornalística como uma piada ou vice-versa. Para evitar isso, o autor precisa auxiliar seu leitor no trabalho solitário de identificar qual esquema é abordado em seus textos.

Essa nomenclatura advém da Crítica Literária e é usada, pela primeira vez, nos trabalhos de exegese de Gunkel, que, em 1901, publicou seu comentário ao livro do Gênesis. Nessa obra, as estruturas sistematizadas receberam o nome de *Gattungsgeschichte*<sup>3</sup>. Este, por sua vez, foi muitas vezes traduzido ao inglês como *Form Criticism*<sup>4</sup>, o que chegou à língua portuguesa como Crítica das Formas em alguns manuais<sup>5</sup>. O estudo de Gunkel se dá em três grandes áreas de pesquisa que acabam se complementando em seus resultados. Primeiramente, a pesquisa da Escola Folclórica desenvolvida na Escandinávia, Alemanha e países vizinhos, que teve seus

<sup>2</sup> KOCH, Klaus. *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*. London: Adam & Charles Black, 1969, p. 78-91.

<sup>3</sup> MIHELIC, Joseph L. The influence of Form Criticism on the study of the Old Testament. *Journal of Bible and Religion*, Oxford, v. 19, n. 3, p. 120, Jul. 1951.

<sup>4</sup> MIHELIC, 1951, p. 120.

<sup>5</sup> Como visto na obra de Wegner, usa-se a terminação *Análise das Formas* (2012, p. 203-278). Em seu manual de exegese, Silva prefere a nomenclatura de *Gêneros Literários* (2009, p. 185-229). Isso também é observado nas obras de Egger (2015, p. 142-154) e de Simian-Yofre (Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio *et al. Metodologia do Antigo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 105-109. (Bíblica Loyola, 28).



frutos aplicados por Eduard Norden aos seus estudos de literatura greco-romana<sup>6</sup>. Tal aplicação mostrou sua exequibilidade aos textos sagrados. Depois, a influência da Arqueologia que, por meio de escavações, conseguiu conectar as origens de algumas tradições religiosas judaicas aos povos circunvizinhos<sup>7</sup>. A terceira e última influência para o início dos estudos dos gêneros literários bíblicos veio da própria área da crítica exegetica<sup>8</sup>. Após a vasta pesquisa pelas fontes do Pentateuco, apresentou-se a necessidade de uma visão sintética que possibilitasse a unidade desses elementos. A resposta que a Crítica dos Gêneros Literários conseguiu dar foi considerada satisfatória. Como o próprio Gunkel enfatiza:

Quando nós tivermos visto como os tipos literários surgem, e compreendermos que eles não são criações de homens individuais, mas são produzidos pela cooperação de muitas gerações, nós provavelmente não reivindicaremos que um homem – disse Jeremias – escreveu os Salmos de Israel. Além disso, a influência da tradição oral na literatura será vista bem maior do que tem sido admitida<sup>9</sup>.

Graças a esse olhar para uma comunidade que fala, algo anterior ao produto escrito, Gunkel cunhou a expressão *Sitz im Leben*<sup>10</sup>. Essa percepção deu origem a quatro perguntas fundamentais na organização de um gênero literário<sup>11</sup>: quem está falando? Quem são os ouvintes? Qual é o contexto vital? E, por fim, qual o efeito pretendido? A resposta a essas questões enfatiza que as narrativas já existiam na oralidade antes de sua versão escrita. Quanto mais simples as estruturas, mais antigos os gêneros se mostram<sup>12</sup>. Se existe uma mistura ou complexidade perceptível, tem-se o indício de que a mão de escritores hábeis dominavam aquela organização e a atualizaram para seu novo contexto. Assim, paulatinamente, a originalidade vai diminuindo e as cópias acontecem.

Gunkel estruturou da seguinte forma o método da análise de um texto por seu gênero literário: 1) definição da estrutura do texto; 2) comparação com outros textos; 3) que situação social concreta fez essa informação ser transmitida por tal gênero; 4) qual a finalidade do gênero literário e de seu texto.

---

<sup>6</sup> MIHELIC, 1951, p. 120.

<sup>7</sup> MIHELIC, 1951, p. 121.

<sup>8</sup> MIHELIC, 1951, p. 121.

<sup>9</sup> “When we have seen how literary types arise, and understand that they are not the creations of individual men, but are produced by the co-operation of many generations, we shall not be likely to claim that one man – say Jeremiah – wrote the Psalms of Israel. Further, the influence of oral tradition on the literature will be seen to be greater than has yet been admitted.” (GUNKEL, Hermann. *What remains of the Old Testament and other essays*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016, p. 68).

<sup>10</sup> SKA, Jean-Louis. Gênero Literário. In: ALETTI, Jean-Noël *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011c, p. 56. (Ferramentas Bíblicas).

<sup>11</sup> MIHELIC, 1951, p. 122.

<sup>12</sup> MIHELIC, 1951, p. 122.

Em *Estética da Criação Verbal*, Bakhtin (1895-1975) fala que, para se compreender um texto, é imprescindível conhecer qual gênero literário/discursivo foi utilizado para a sua composição<sup>13</sup>. Ele denomina gênero literário/discursivo a forma elaborada na utilização da língua que gera “seus tipos relativamente estáveis de enunciado”<sup>14</sup>. Ainda complementa: “a riqueza e a diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multiforme atividade humana”<sup>15</sup>. Embora existam variantes de um mesmo gênero literário, há uma parte relativamente estável que garante a identificação e a compreensão da mensagem<sup>16</sup>. Assim, o conteúdo é novo ou possui certa novidade, mas a forma para apresentá-lo segue uma estrutura que facilita sua assimilação, senão, haveria o risco da não compreensão<sup>17</sup>.

No *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*, Ska realiza uma síntese dos estudos exegéticos feitos por Gunkel e por seus discípulos para a propagação da pesquisa<sup>18</sup>. Cada gênero nasce de um contexto concreto e, embora seus elementos variem, é estável e possível de ser identificado. Para Gilbert, a definição de *gênero literário* é a seguinte:

A Bíblia é, antes de qualquer outra coisa, um conjunto de obras literárias com o escopo de testemunhar a fé e confirmá-la no leitor. Sem esquecer que o objeto da fé é a intervenção da graça de Deus em nossa história e em nossa vida pessoal. Para dizer isso, os escritores sagrados recorreram aos *gêneros literários* (em alemão: *Gattungen*) que eram correntemente usados na época deles. Um gênero literário é um esquema geral utilizado quando se escreve determinado tipo de texto. Assim, em nossos dias, os convites de casamento são redigidos de certo modo, bem como em um jornal a nota de falecimento de um ser querido: a forma literária é relativamente fixa e mudam somente os elementos concretos: os nomes, os lugares, os tempos<sup>19</sup>.

### 3.2 Mateus e a organização da vida comunitária

Os gêneros literários estudados nesta tese, o *mišpaṭ* e o *riḅ*, fazem parte do mundo jurídico. Muitos vocábulos usados de forma teológica na Sagrada Escritura provêm de diversos

<sup>13</sup> Costacurta aplica um exemplo sobre a importância de delinear o gênero literário para a compreensão de um texto: o estômago de um lobo na história de Chapeuzinho Vermelho e o mesmo objeto num livro de Biologia. Mudam-se os gêneros, muda-se a forma de trabalhar o mesmo assunto. Disponível em: <<http://www.gliscriitti.it/approf/2007/conferenze/costacurta01.htm>>. Acesso em: 11 abr. 2020.

<sup>14</sup> BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 262.

<sup>15</sup> BAKHTIN, 2006, p. 262.

<sup>16</sup> Alter, em sua obra sobre análise da narrativa bíblica, apresenta significativo estudo das mudanças que ocorrem em um mesmo gênero literário ao longo dos livros da Bíblia (*A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 79-101).

<sup>17</sup> BAKHTIN, 2006, p. 282.

<sup>18</sup> SKA, 2011c. p. 56.

<sup>19</sup> GILBERT, Maurice. Gênero Literário, Gattung. In: ALETTI, Jean-Noël et al. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011b, p. 37. (Ferramentas Bíblicas).

âmbitos da vida cotidiana do povo. Já que sobre Deus não podemos fazer assertivas sem depender de metáforas, as experiências vividas nos mais variados campos servem como lentes para compreender e traduzir a relação entre o divino e o humano. Todavia, isso não é fenômeno exclusivo da Bíblia. Como breve exemplo, a palavra *testemunha*. Em seu significado primitivo, denota alguém que participou de algum evento de forma direta e, por isso, pode dizer à justiça o que foi presenciado. Com o passar do tempo, já em Platão, são encontrados tanto o substantivo quanto o verbo dessa palavra, conotando quem, de forma decisiva, afirma a verdade em que acredita<sup>20</sup>. Voltando ao contexto de Israel, os hagiógrafos usam o conhecimento comum de alguns termos ou ações jurídicas para “traduzir” algum aspecto de Deus e do seu relacionamento com a sua criatura. Para fortalecer o ambiente jurídico de Mt 18, os termos *pecar e perdoar* provêm desse âmbito.

Tanto o *mišpaṭ* quanto o *rîb*, as duas formas de reestabelecer a justiça, precisavam da existência e da ciência de leis objetivas que regulavam a vida comunitária. A necessidade dessas diretrizes corresponde a um conhecido ditado latino, *nullum crimen, nulla poena sine lege*, ou seja, sem o firmamento objetivo de normas não é possível apontar um malfeito e a sanção que lhe cabe<sup>21</sup>. Israel já conhecia Decálogos, um gênero literário que elencava itens que as pessoas deveriam observar e praticar. Visto que dez é a soma da quantidade de dedos nas duas mãos, esse número é uma forma sintética e mnemônica de garantir o conhecimento da Lei. Em Ex 23,1-9, vê-se um decálogo, por exemplo, sobre o cidadão e o juiz:

- I Não levantarás falso rumor;
- II Não terás algo em comum com os ímpios.
- III Não seguirás a multidão com o intento de fazer o mal;
- IV Não responderás contra a maioria com a intenção de perverter (a justiça).
- V Não serás parcial a um grande homem em seu processo;
- VI Não deixarás de lado o homem pobre em seu processo.
- VIII Não matarás o inocente e justo;
- IX Não absolverás o ímpio.
- VII Não dirás uma palavra mentirosa;
- X Não aceitarás suborno.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> DE DIÉTRICH, Suzanne. “You are my witnesses”: A study of the Church’s Witness. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, [s.l.], v. 8, n. 3, p. 273, 1954.

<sup>21</sup> BOVATI, 2005, p. 57.

<sup>22</sup> “I You shall not bring up a false rumour;  
 II You shall not make common cause with the wicked.  
 III You shall not follow the multitude with intent to do evil;  
 IV You shall not make answer against the majority with intent to pervert (justice).  
 V You shall not be partial to a great man in his suit;  
 VI You shall not turn aside the poor man in his suit.  
 VIII You shall not slay the innocent and righteous;  
 IX You shall not acquit the wicked.  
 VII You shall not utter a lying word;

A apresentação em pares é proposital, pois cada dupla possui uma estrutura balanceada<sup>23</sup>. O primeiro par orienta a não se alinhar a falsos rumores nem a pessoas ímpias. O segundo versa, num ambiente jurídico, a não seguir a multidão, caso esteja errada, e nem a se opor à maioria, caso esteja correta. A terceira dupla explicita a imparcialidade necessária para quem dá testemunho ou conduz um processo legal. O quarto grupo refere-se ao juiz que executa a justiça, pois, se inocenta o ímpio e penaliza o justo, a torna veneno, como alguns profetas afirmarão (Am 6,12; Os 10,4; Is 1,15-17; 5,7; Jr 5,26-28). Na quinta dupla, existe uma breve alteração feita por McKay, que transfere a VII negativa para formar paralelo com a X. Segundo ele, como o propósito do suborno era a absolvição da falsa testemunha, essas duas leis podem bem ser um par original<sup>24</sup>.

Após essas considerações, McKay conclui que, por detrás dessa lista, existe

um antigo decálogo para a administração da justiça no portão da cidade. Era o padrão pelo qual os juizes e os anciãos da cidade tinham para conduzir procedimentos legais e continha orientação sobre como eles e talvez outros se comportariam na cadeira de testemunha. Portanto, é altamente provável que esta e outras séries similares teriam sido lidas em voz alta e repetidamente aos anciãos e aos israelitas que frequentavam o portão da cidade e não é de se admirar que tantas de suas estipulações ressoem frequentemente na literatura sapiencial<sup>25</sup>.

Com o passar do tempo, esse e outros decálogos geraram jurisprudência e tradição na forma de avaliar casos em que houvesse elementos parecidos<sup>26</sup>. Assim, surge o código de leis mais antigo da Sagrada Escritura, o Código da Aliança (Ex 20,22–23,19)<sup>27</sup> que, por sua vez, é revisto e ampliado no Código Deuteronomista (Dt 12–26)<sup>28</sup> e complementado pelo Código de

---

X You shall not take a bribe.” (MCKAY, J. W. Exodus XXIII 1-3,6-8: A Decalogue for de Administration of Justice in the City Gate. *Vetus Testamentum*, [s.l.], v. 21, n. 3, p. 321, jul. 1971).

<sup>23</sup> MCKAY, 1971, p. 313.

<sup>24</sup> MCKAY, 1971, p. 319.

<sup>25</sup> “is an ancient decalogue for the administration of justice in the city gate. It was the standard by which judges and city elders had to conduct legal proceedings and it contained guidance on how they and perhaps others were to behave in the witness-box. Thus it is highly probable that this and similar series would have been read aloud time and again to the elders and to the Israelites who frequented the city-gate, and it is little wonder that so many of its stipulations are re-echoed frequently in the wisdom literature” (MCKAY, 1971, p. 325).

<sup>26</sup> SCHMID, Konrad; SCHROTER, Jens. *The Making of the Bible: from the first fragments to sacred scripture*. Harvard: Belknap Press, 2021, p. 93-104.

<sup>27</sup> Seu nome é devido a Ex 24,7, quando o narrador nomeia o material tomado em mãos por Moisés como “livro da Aliança” (סֵפֶר הַבְּרִית), ao qual todo o povo, aos pés do Sinai, promete obediência completa. Sua versão escrita mais estável se dá no período de Ezequias logo após a queda de Samaria, em 721 a.C., compilando coleções legislativas mais antigas (SKA, Jean-Louis. Decálogo. In: ALETTI, Jean-Noël et al. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011a, p. 48. (Ferramentas Bíblicas); MCKAY, 1971, p. 320).

<sup>28</sup> Embora na narrativa sua promulgação se dê por Moisés em Moab, antes de chegarem a Canaã (GILBERT, Maurice. Código Deuteronomista. In: ALETTI, Jean-Noël et al. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011a, p. 12. (Ferramentas Bíblicas)), sua versão escrita prisca pode ter ocorrido no Reino do Norte, antes da queda de Samaria (722 a.C.), e levada para o Reino do Sul após a destruição da capital (KONINGS, 2014,

Santidade<sup>29</sup> (Lv 17–26) durante o período do exílio da Babilônia<sup>30</sup>. Era em base a esses códigos que os profetas pré-exílicos denunciavam, de forma objetiva, os pecados cometidos por seus contemporâneos (proteger o estrangeiro, Ex 22,20/Dt 24,17; Jr 7,6; devolver o manto do próximo, se for tomado como penhor, Ex 22,25; Am 2,8). Por meio dessas denúncias, os profetas não desejavam transformar seus contemporâneos em suas próprias imagens, como se fossem uma extensão deles. É exatamente o contrário: se o Deus da vida é o Senhor, logo qualquer ação que não transmita a vida deve ser denunciada, pois não está de acordo com o autor da Lei<sup>31</sup>. No Israel pós-exílico, esse *corpus* jurídico é acrescentado às narrativas dos Patriarcas e do Êxodo, formando a *Torah*, ou seja, a Lei e o ensinamento para aqueles que aceitam o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó como seu Deus. Quando as profecias saem de sua transmissão oral e são postas por escrito, o pedido “Escuta, Israel”, feito pelos profetas veementemente (Is 1,10; 28,23; 40,21; Jr 2,4; Am 5,1), é de escuta ao Pentateuco, à Lei. Destarte, a Palavra de Deus torna-se ponto de referência para as ações do povo. Assim, é conveniente a aplicação das vias de reestabelecimento da justiça, pois há uma norma comumente aceita e que condiciona a vida dos que lhe estão sujeitos.

A comunidade de Mateus também possuía elementos de organização da vida comunitária que poderiam legitimar a denúncia do mal praticado por seus membros. Todo o corpo do Evangelho segundo Mateus está ali para iluminar os momentos em que a comunidade precisa distinguir o mal e o bem e extirpar as ações negativas do seu meio. Jesus é a fonte e se torna o elemento norteador para avaliar os gestos dos membros da comunidade mateana. Assim sendo, torna-se o legislador da comunidade, que veio praticar a justiça (Mt 3,15) e a vontade do Pai Celeste (Mt 26,42). O uso de *ἐὰν*, em Mt 18,15, torna-se um indicador importante, pois demonstra que a lente pela qual a ação do irmão deve ser lida não pode ser aquela subjetiva. Tendo o Mestre como fonte e meta, o evangelista não deseja formar cristãos que tenham passado por um processo de fagocitose e tenham se uniformizado. O desejo é de se assemelhar cada vez mais ao Cristo que, por sua vez, também não anula quem o segue. Portanto, o critério para considerar a ação alheia como pecado jamais deve partir de uma experiência subjetiva sobre o que é certo ou errado, melhor ou pior para o outro. Na constante exigência de um membro ser

---

p. 62). Entretanto, sua versão também conhecida como Deuterônomo Primitivo é escrita, mas ainda não em sua forma final, durante a reforma do rei Josias (621 a.C.) (KONINGS, 2014, p. 59).

<sup>29</sup> Como um estribilho, por onze vezes é repetida a seguinte sentença com algumas variações: *Sede santos, pois eu, o Senhor, sou santo* (Lv 19,2; 20,7.8.26; 21,6.8.15.23; 22,9.16,32).

<sup>30</sup> Sobre o processo do âmbito jurídico à narração, cf. OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011. (Bíblica Loyola, 61).

<sup>31</sup> BOVATI, 2005, p. 57.

responsável pelo irmão, o juízo deve ser feito em base às ações do outro, se manifestam ou não uma coerência com o caminho livremente aceito de seguir Jesus.

Dentro do texto mateano, há de se dar destaque a dois discursos que têm como função nortear a vida comunitária: o Discurso do Monte (Mt 5–7) e o Comunitário (Mt 18). Como o último é objeto de pesquisa desta tese e já foi examinado no item 2.6, o primeiro será analisado neste momento. Lohfink afirma que a posição do Discurso do Monte, logo após a perícopre do chamado dos quatro primeiros discípulos (Mt 4,18-22), é significativa, pois os seguidores recebem o dom da fé, enquanto em Mt 5–7 recebem o ensinamento para a vida como discípulos<sup>32</sup>. Desse modo, o primeiro dos cinco discursos de Jesus no texto de Mateus pode ser visto como a Constituição da comunidade. Nele são apresentados elementos que norteiam as ações de cada membro consigo próprio, com os outros (pertencentes ou não ao grupo dos seguidores), com as criaturas e com Deus.

Para além de um mero ordenamento jurídico, o Discurso do Monte “é uma perspectiva prenhe dos princípios interpretativos para *um ordenamento social e jurídico dado anteriormente*, isto é, a Torá do Sinai”<sup>33</sup>. Por isso, o evangelista aceita seu valor e estabelece que Jesus viera para lhe dar pleno cumprimento, sem sequer lhe retirar um simples *iota* (Mt 5,17-18). Entretanto, afastando-se da jurisprudência farisaica de seu tempo, o autor do Evangelho afirma que a Lei precisa ser compreendida pelo fiel tal como fora interpretada por Jesus<sup>34</sup>. Não por acaso, logo após abordar o cumprimento da Lei, Mateus traz uma série de ensinamentos transmitidos pelos de fora (“ouvistes que foi dito aos antigos” com algumas outras variações em Mt 5,21.27.31.33.38.43) e interpretados pela autoridade do próprio Cristo (“mas<sup>35</sup> eu vos digo”: Mt 5,22.28.32.34.39.44)<sup>36</sup>. Destarte, além dos elementos descritos sobre a necessidade de organizar a vida comunitária, a *Tanak* “era usada pela comunidade, por sua interpretação criativa, como um meio pelo qual ela conseguia validar suas crenças e denunciar as de seus inimigos”<sup>37</sup>. Por isso a necessidade de a justiça cristã superar a dos escribas e dos fariseus (Mt 5,20), pois se traduz no ser perfeito tal como o Pai Celeste o é (Mt 5,48). Essa afirmação, na ótica mateana, mostra que a Lei não deve ser vivida apenas externamente, a fim

<sup>32</sup> LOHFINK, Gerhard. *Per chi vale il discorso della montagna?: Contributi per un'etica cristiana*. Brescia: Queriniana, 1990, p. 32.

<sup>33</sup> “è un pregnante prospetto dei principi interpretativi per *un ordinamento sociale e giuridico dato in precedenza e cioè la Torà del Sinai*” (LOHFINK, 1990, p. 111, *grifos do autor*).

<sup>34</sup> SCHWEIZER, 1987, p. 57.

<sup>35</sup> O uso da conjunção adversativa aqui não é para anular o que fora pronunciado anteriormente, mas para lhe dar um novo significado.

<sup>36</sup> LOHFINK, 1990, p. 112.

<sup>37</sup> OVERMAN, John Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997, 36. (Bíblica Loyola, 20).

de que outros vejam. Ela precisa ser traduzida em toda a vida do fiel, de dentro para fora, sem subtrair qualquer realidade que pertença ao ser humano<sup>38</sup>. Assim, nos cenários que o evangelista não tiver contemplado no Discurso do Monte, a regra de ouro<sup>39</sup> é aplicada como elemento hermenêutico dessas situações imprevistas: “como desejas que te tratem, assim debes tratar os outros” (Mt 7,12; Tb 4,15). Após comprovar que a comunidade mateana tinha suas normas, o próximo passo é entender como eram interpretadas.

A cena em que Jesus se depara com uma pergunta feita pelos fariseus sobre qual era o maior mandamento da Lei é significativa (Mt 22,34-40). Essa atitude reflete um constante debate entre os fariseus na Antiguidade, na busca de se estabelecer medidas para destacar certos elementos da *Torah* que jamais deveriam passar despercebidamente por seus praticantes<sup>40</sup>. A resposta apresenta o primeiro e o segundo maiores mandamentos: “Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu espírito” (Mt 22,37) e “Amarás o teu próximo como a ti mesmo” (Mt 22,39). Nela, Jesus usa o mesmo verbo (*ἀγαπάω*), mas voltado para objetos diferentes (Deus, próximo). Fica claro para o fariseu e para o ouvinte do Evangelho que aqui se apresentam as dimensões vertical (o ser humano em relação a Deus) e horizontal (o ser humano em relação a outro ser humano), quando o verbo *amar* for conjugado. No Antigo Testamento, existe uma relação de sinonímia entre *amor e justiça*<sup>41</sup> e, por isso, Mateus traça um paralelo entre o relacionamento do fiel com Deus e com o ser humano. A lógica é a de que o amor dado a Deus se traduz naquele vivido no relacionamento com o outro e vice-versa. É expressiva a sequência que apresenta como o *ἀγαπάω* deve ser vivenciado. Para o primeiro mandamento, a pessoa deve colocar tudo o que ela é (coração, alma e espírito, v. 36); já para o segundo, a forma refere-se a como a pessoa se ama (“como a ti mesmo”, v. 39). Assim, o fiel que ama a Deus ama também quem Deus ama e com a intensidade como deseja ser amado, um eco da regra de ouro. Portanto, “o mandamento do amor é o centro da compreensão mateana da lei”<sup>42</sup> e evita que o praticar a justiça termine em mero legalismo.

Ainda é possível entrever como Jesus interpreta a Lei, ou melhor, como traz novamente seu conteúdo à luz. No livro do Êxodo, durante a escrita das primeiras tábuas da Lei, Moisés realiza os clássicos ritos de contrato, indicando a igualdade entre os dois contratantes, Deus e o

<sup>38</sup> LOHFINK, 1990, p. 117.

<sup>39</sup> Forma como Mt 7,12 ficou conhecido (BARBAGLIO, 2014, p. 139-140).

<sup>40</sup> SCHWEIZER, Eduard. *Il vangelo secondo Matteo*. Brescia: Paideia, 2001, p. 394-395. (Nuovo Testamento, 1).

<sup>41</sup> LOSS, Nicolò M. “Amore-Giustizia”: Il tema letterario e teologico nei libri del Vecchio Testamento. In: DE GENNARO, Giuseppe. *Amore – Giustizia: Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neo-testamentari*. Aquila: Studio Biblico Teologico Aquilano, 1980, p. 41-50.

<sup>42</sup> SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010, p. 577.

povo. Um animal é morto e partido ao meio e depois seu sangue é aspergido sobre as duas partes envolvidas, simbolizando que o que ocorreu com o animal sucederá àquele que não conseguir cumprir as cláusulas estabelecidas (Ex 24,4-8). Com a demora de Moisés para descer da montanha e voltar a guiar seu povo, é pedido para Aarão, a autoridade sacerdotal, que faça uma estátua, a fim de que Deus possa ser mais sentido pelo povo (Ex 32,1-5). Assim surge o bezerro de ouro, não outro deus, mas aquele que tirou o povo do Egito<sup>43</sup>. Moisés sabe que um malfeito à aliança ocorre no acampamento pela voz do próprio Deus que, após o estabelecimento do Decálogo, pode e deve denunciar o mal (Ex 32,7-10). Ao descer da montanha, quando Moisés vê o bezerro de ouro, quebra as tábuas, repreende seu povo, tritura e pulveriza o bezerro, lançando as cinzas na água e fazendo com o que o povo a beba (Ex 32,15-20). Não são poucas as tentativas para interpretar esse gesto mosaico<sup>44</sup>, mas a mais significativa é a que relaciona tal ação com Nm 5,11-31, no qual o marido com suspeitas de traição de sua mulher a leva até o sacerdote que, por sua vez, deve pegar água e misturar com a poeira do templo. Caso houvesse culpa, a mulher morreria. Senão, continuaria viva. Moisés realiza semelhante gesto com o seu povo, após ter “traído” o acordo selado com Deus<sup>45</sup>. E o povo vive. Permanece assim porque Moisés quebrou as tábuas e, com isso, já não há contrato válido que vislumbre a morte da parte faltante. Quando, depois da intercessão mosaica, as tábuas são reestabelecidas, não há qualquer rito que implique juridicamente os dois contratantes (Ex 34). Deus é o garante da Aliança e somente ele. Dessa forma, mesmo que o povo volte a não obedecer a Lei, sua vida não será pedida como consequência pelo descumprimento. Desse modo, a misericórdia divina se mostra como elemento fundamental na história de Israel e é traduzida, no contexto mateano, pelo mandamento do amor.

Assim, existem diretrizes que condicionam a vida comunitária em Mateus. Elas são uma continuidade da Lei mosaica interpretada pelo fundador e legislador da comunidade: Jesus. Essas normas devem ser aplicadas na interpretação das ações que revelam se o irmão está extraviado do seguimento de Cristo. Se não forem o suficiente, a regra de ouro (Mt 7,12) e o princípio da misericórdia, relido na indicação a amar o outro, são elementos hermenêuticos para solução da questão. Essas diretrizes impedem que os membros da comunidade utilizem parâmetros subjetivos para avaliar os gestos alheios.

---

<sup>43</sup> CHUNG, Youn Ho. *The Sin of the Calf: The rise of the Bible's negative attitude toward the Golden Calf*. London: T&T Clark International, 2010, p. 47-48. (Library of Biblical Studies).

<sup>44</sup> CHUNG, 2010, p. 82-84.

<sup>45</sup> O texto paralelo em Dt 9,7-21 afirma que o povo pecou contra o Senhor (v. 16).



Uma vez comprovada a presença dessas normas e sua hermenêutica, deve-se, então, compreender como são postas em práticas, a fim de reestabelecer a comunhão. Em termos mateanos, é a busca pelo irmão extraviado (Mt 18,12d-f). Devido à sua visão de continuidade com o judaísmo, nada mais coerente para o evangelista que buscar na Sagrada Escritura os meios para conseguir esse intento: pelo *mišpaṭ* ou pelo *riḅ*.

### 3.3 O gênero literário *mišpaṭ*

Bovati traduz o termo hebraico *mišpaṭ* como *giudizio* (julgamento)<sup>46</sup>. Nesse processo de reestabelecimento da justiça, existem três papéis essenciais: o acusado (réu), a acusação e o juiz. Por isso, é conhecido por *sistema tripartido*. Nos textos da Sagrada Escritura, costumeiramente nota-se a ausência de termos que indiquem a posição de réu ou de acusação, sendo necessário observar o conteúdo de seus discursos para designar as funções desempenhadas, visto que as duas partes, do ponto de vista da posição assumida, são as que estão em pé abaixo do juiz<sup>47</sup>.

Seguindo o método de estudo de gênero literário de Gunkel, se define a estrutura do *mišpaṭ* comparando seu uso em vários textos. Tanto agora quanto no próximo gênero estudado, remete-se à investigação feita por Bovati, para uma ampla análise dos textos que fundamentam o *mišpaṭ* e o *riḅ*. A estrutura já apresentada pelo autor é aqui retomada e se compara seu uso com o Discurso Comunitário e com o restante do Evangelho segundo Mateus.

A base para o modelo do gênero literário *mišpaṭ* se encontra, segundo Bovati, em 1Sm 22,9-17 e em 1Rs 2,41-46<sup>48</sup>. Nessas duas perícopes, há uma *notitia criminis* (1Sm 22,9-10; 1Rs 2,41). Depois, por meio do *rei*, quem tem poder para realizar julgamentos, existe a *convocação do acusado*, que deve, por sua vez, *se apresentar* diante do rei (1Sm 22,11; 1Rs 2,42). Uma vez ali, o réu *escuta o motivo de seu julgamento* (1Sm 22,12-13; 1Rs 2,43). Após a tomada de conhecimento de sua convocação, o réu faz a sua *defesa* (1Sm 22,14-15; elemento ausente em 1Rs 2,41-46). Por fim, o julgamento se conclui com a *sentença* pronunciada pelo rei (1Sm 22,16; 1Rs 2,44-45) e com a ordem de seu *cumprimento* (1Sm 22,17; 1Rs 2,46).

Uma vez estabelecida a versão mais antiga do gênero literário, esse quadro pode ser enriquecido com outras etapas apresentadas no estudo de Bovati sobre o *mišpaṭ*. Como resultado, o processo é esquematizado em três momentos, com alguns possíveis

<sup>46</sup> BOVATI, 2005, p. 149.

<sup>47</sup> BOVATI, 2005, p. 214-215.

<sup>48</sup> Exemplos dados por Bovati (2005, p. 203-204).

desdobramentos, conforme visto no Quadro 18. Normalmente, quando se apresenta a forma de um gênero literário, está concentrada em uma coluna apenas. No entanto, como o *mišpaṭ* e o *rīb*, antes de serem gêneros literário, são práticas jurídicas<sup>49</sup>, os possíveis desdobramentos das ações dos sujeitos devem ser consideradas, pois indicam a meta à qual o processo está se encaminhando.

**Quadro 18:** Sistematização do gênero literário *mišpaṭ*

	<b>Ação (sujeito)</b>	<b>Possíveis desdobramentos</b>
<b>1º Momento: Preliminares</b>	<i>Notitia criminis</i> (acusação)	
	Convocação (juiz)	
	Prisão preventiva	
	Início da investigação preliminar (juiz)	A palavra da acusação é válida, portanto, o processo continua. A palavra da acusação é inválida, portanto, o processo se conclui.
<b>2º Momento: O debate</b>	Palavra da acusação (acusação)	
	Palavra da defesa (réu)	
	Silêncio (acusação/réu)	
<b>3º Momento: Finalização</b>	Sentença (juiz)	O réu é culpado
		O réu é inocente

Fonte: BOVATI, 2005, p. 197-357.

Os parágrafos a seguir são comentários ao Quadro 18, a fim de melhor compreender tanto o sistema judiciário quanto o gênero literário *mišpaṭ*. Tudo se inicia com a transgressão de uma regra que determinada comunidade estabeleceu em comum acordo.

O acusado/réu é quem cometeu algum equívoco que afetou outra(s) pessoa(s) de seu convívio. É preciso que demonstre ciência da lei objetiva (em sua versão escrita ou de comum conhecimento) contra determinado fato e que, em sua liberdade, opte por transgredi-la. No caso

<sup>49</sup> É oportuno fazer uma breve distinção entre procedimento jurídico e procedimento forense. O primeiro pode permanecer em uma esfera privada, no âmbito dos relacionamentos, sem a necessidade de uma estrutura formal precisa. Tal processo ganha esse adjetivo porque é perceptível o desejo de buscar a justiça entre as duas partes por meio de uma acusação e do reconhecimento de uma responsabilidade diante do mal cometido. O segundo procedimento desenvolve-se por meio de estruturas formais precisas, ou seja, na esfera pública. Aplicando um aforisma, todo procedimento forense é jurídico, mas nem todo procedimento jurídico é forense (BOVATI, 2005, p. 36).

de ele ser *inconsciente* acerca da lei objetiva, não lhe pode ser imputada culpa ou mesmo penalização.

A acusação, por sua vez, é a parte que se sente lesada direta (ser for a vítima) ou indiretamente (se for porta-voz da vítima ou se perceber que, de certa forma, o malfeito o afetou). Ao tomar consciência disso, medindo a transgressão recebida pela lei objetiva, pode se aproximar do juiz, para que lhe seja reestabelecido aquilo que foi danificado. No caso de a restituição ser impossível, estipula-se algum tipo de ressarcimento equivalente ao seu prejuízo. Além disso, de acordo com Dt 19,15; 17,6 e Nm 35,30, é necessária a presença de duas ou três testemunhas de acusação para que o processo possa ser aberto. Questiona-se se, de fato, tal princípio tenha sido posto em prática a todo momento na história do povo na Bíblia, mas há razão ao colocá-lo como requisito. Primeiramente, evitava-se que o juiz terminasse o processo de forma sumária. Em segundo lugar, na ausência de provas, são os pontos de confluência nas falas das testemunhas que servem de elementos norteadores ao veredicto do juiz<sup>50</sup>. Caso não haja a presença de um acusador e/ou número suficiente de testemunhas, o percurso jurídico adotado é aquele em que o próprio Deus agirá em favor da verdade, como o rito das águas amargas em Nm 5,13 exemplificado acima<sup>51</sup>.

O juiz, por sua vez, é aquele que acolhe a denúncia feita pela acusação e, após acurada investigação, instaura o processo tripartido. Seus gestos de sentar e de levantar indicam, respectivamente, o início e o fim da sessão ou do julgamento em si (Jó 31,14; Sl 82[81],1.8)<sup>52</sup>. Deve escutar as duas partes em litígio e sua escuta tem como elemento norteador a lei objetiva, exercendo seu papel com imparcialidade e com integridade<sup>53</sup>. É conhecido o aforisma do âmbito jurídico *summum jus, summa iniuria*, indicando que, quando a justiça se aplica em excesso, torna-se injustiça. Assim, o juiz também está consciente da necessidade de as normas serem interpretadas dentro de contextos concretos, sem jamais aplicar literalmente suas diretrizes.

Nos parágrafos anteriores, é recorrente o uso da expressão *lei objetiva*. Isso se deve ao fato de ela mediar todo o processo jurídico<sup>54</sup>, eliminando ou diminuindo a ambiguidade que possa existir nas ações humanas. Ao acusado, a lei objetiva denuncia que o malfeito não poderia ter acontecido e que é errado, mesmo que o autor não o veja assim. À acusação, limita seu desejo de ressarcimento para que não se torne vingança, mesmo que a parte acusatória diga não

---

<sup>50</sup> BOVATI, 2005, p. 247.

<sup>51</sup> BOVATI, 2005, p. 249.

<sup>52</sup> BOVATI, 2005, p. 212.

<sup>53</sup> BOVATI, Pietro. *Vie della giustizia secondo la Bibbia: Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2014, p. 44-45.

<sup>54</sup> BOVATI, 2005, p. 194.

se sentir bem com o resultado proferido ao fim do processo. Ao juiz, possibilitam-se os elementos basilares para o reestabelecimento da justiça e a necessidade de sua imparcialidade, mesmo que esteja propenso a uma das partes litigantes ou tenha interesse pessoal no assunto tratado. Portanto, a lei deve ser medianeira nas relações entre os membros da comunidade em vista de que a injustiça não a destrua<sup>55</sup>.

Uma vez apresentados os sujeitos do processo, suas movimentações, conforme Quadro 18, serão analisadas. O primeiro grupo de passos chama-se *Preliminares*, visto que ocorre antes e em função do coração do sistema tripartido: o *debate*. Inicia-se quando se percebe que algo negativo ocorreu. A terminologia *notitia criminis* é usada em seu amplo senso, pois se refere à percepção da parte lesada, no primeiro momento, e à sua comunicação ao sistema judiciário. Já em seu sentido restrito, designa a comunicação oficial da organização jurídica ao acusado/réu. A vítima deve assumir o papel de principal condutora dessa primeira movimentação, entretanto, caso esteja impossibilitada, pode ser representada por uma espécie de porta voz ou por quem assume a sua posição de defesa. Sua aproximação ao tribunal acontece por perceber que o acusado não se convenceria de outra forma ou por desejar uma interpretação objetiva do delito<sup>56</sup>. No âmbito da Bíblia, normalmente é descrita com *um verbo de movimento* e um *terminus ad quem* que representa o sujeito que pode julgar sua petição.

O momento da *convocação* acontece por meio do juiz que acolheu a versão preliminar da parte acusatória e que chama a parte acusada para dar seu testemunho. Enquanto o acusado não responde à convocação, não se abre o processo no tribunal. Se aquele que julga é dotado de poderes jurídicos e políticos, não somente espera que o convocado vá por boa vontade ao seu encontro, mas é possível que também faça com que venha, mesmo que involuntariamente<sup>57</sup>.

A seguir, dependendo do teor da acusação e da possível penalização que começa a se delinear no horizonte, é possível que, após o primeiro comparecimento ao tribunal, o acusado fuja. Para evitar essa fuga, o juiz pode solicitar uma espécie de prisão preventiva até que o caso seja esclarecido (Jr 26,8-10; 37,13-14; Gn 40,3). Todavia, não se deve achar que tal gesto indique a condenação do acusado, pois seria tornar injusto um ato que visa a justiça<sup>58</sup>, uma vez que as partes ainda não realizaram o debate. Há casos em que a própria comunidade cerceia a liberdade do acusado caso o juiz esteja distante fisicamente dela, garantindo que o processo ocorrerá (Nm 15,33; Lv 24,12).

---

<sup>55</sup> A ambiguidade do pronome oblíquo feminino singular é proposital, visto que a injustiça pode destruir a lei ou a comunidade externamente ou mesmo essas duas realidades internamente.

<sup>56</sup> BOVATI, 2005, p. 198.

<sup>57</sup> BOVATI, 2005, p. 204.

<sup>58</sup> BOVATI, 2005, p. 205-206.

A última etapa dessa primeira série de movimentações é uma espécie de investigação preliminar para averiguar as pistas além da denúncia e da defesa iniciais. O intento é evitar que o tribunal se torne local para injustiças. Embora seja posto aqui de acordo com a apresentação de Bovati, sua ocorrência pode se dar em qualquer outro momento do processo, desde que a dúvida sobre a palavra ou a prova apresentada seja levantada. Claramente, as duas partes que se apresentam diante do juiz já trazem esse material em seus primeiros depoimentos<sup>59</sup>, mas é necessária uma espécie de afastamento por parte de quem analisa essas provas para uma melhor percepção do fato<sup>60</sup>. Caso não haja dúvidas quanto à inocência de quem é acusado, o processo finaliza-se aqui<sup>61</sup>. Porém, se a luz lançada pelas evidências indica que um malfeito foi concretizado no meio da comunidade e seu autor é conhecido, a acusação tem sua pertinência e o processo é levado para seu segundo momento, o debate entre o acusador e o réu.

A partir de então, o sistema tripartido ganha seu caráter público de forma notória, pois, o juiz é o representante da comunidade e seu parecer tem valor e abre jurisprudência<sup>62</sup>. Existe um lugar em que os julgamentos devem se transcorrer: num primeiro momento, a porta das cidades muradas era o local privilegiado para qualquer disputa jurídica (Gn 23,10; 34,24; Rt 4,11). À porta era garantida a presença de toda a comunidade que entrava e saía da cidade, evitando, assim, que o processo resultasse em vingança ou inquisição dos adversários<sup>63</sup>. Na época da monarquia, surgem pequenos locais para os julgamentos ocorrerem, embora todos ainda estejam subordinados ao trono do rei, autoridade máxima para resoluções difíceis (1Rs 10,9; Is 9,6; Sl 94,20; Pr 16,12; 20,8.28; Sl 122,5)<sup>64</sup>. O julgamento se inicia quando o juiz se senta, permanecendo em pé apenas aqueles que exercem a acusação e a defesa, em momentos intercalados<sup>65</sup>.

Havia um horário ao longo do dia em que se privilegiava a abertura dos processos? Conforme Gn 20,8, Ex 7,15; 8,16; 9,13; Js 7,16 e Jz 6,28, o início da manhã era oportuno para o estabelecimento dos tribunais, visto que, assim, se garantia a presença da população da cidade antes que se ocupasse de seus afazeres fora dos muros<sup>66</sup>. Essa prática explica a relação entre um processo judiciário e o desejo de que traga luz, como a aurora, para os litigantes e para a

---

<sup>59</sup> BOVATI, 2005, p. 219.

<sup>60</sup> A Sagrada Escritura apresenta dois momentos em que orienta essa investigação: no caso de idolatria (Dt 13,15; 17,4), no de causas difíceis (Dt 17,9) e no de falso testemunho (Dt 19,18). A inclusão desses precedentes no Código Deuteronomista aponta a certa recorrência deles nos processos de sua época. Bovati ainda relaciona que tais orientações devem ser vistas como reação a juízos sumários (2005, p. 220).

<sup>61</sup> BOVATI, 2005, p. 232-235.

<sup>62</sup> BOVATI, 2005, p. 206.

<sup>63</sup> BOVATI, 2005, p. 209.

<sup>64</sup> BOVATI, 2005, p. 211;

<sup>65</sup> BOVATI, 2005, p. 217-218.

<sup>66</sup> BOVATI, 2005, p. 338.

comunidade. Assim sendo, é significativo o uso de termos semanticamente relacionados ao período da manhã com aqueles da atividade judiciária: Jr 21,12 (“Julgai pela manhã o direito e arrancai o explorado da mão do opressor”); Sf 3,5 (“manhã após manhã, [o Senhor] promulga o seu direito”); Jó 7,18 (“[que é o homem] para que o inspeciones a cada manhã?”)<sup>67</sup>. Já as trevas, representadas temporalmente pelo termo *noite*, são as condições em que os malfeitores podem realizar suas ações sem qualquer medo de serem descobertos<sup>68</sup>.

O segundo momento do *mišpaṭ*, o *debate*, tem seu primeiro movimento com a palavra possibilitada à acusação. Por *palavra acusatória* entende-se o ato de denunciar publicamente o delito cometido e de pedir a punição ao culpado e o ressarcimento à vítima<sup>69</sup>. De acordo com Bovati, pode acontecer de duas maneiras: pelo *testemunho de acusação* e pelo *apelo* ou *querela*<sup>70</sup>. A diferença é que a primeira *designa o culpado*, solicitando uma ação *contra* ele para que a vítima receba justiça, enquanto a segunda *designa o inocente*, pedindo ao juiz que intervenha *a favor* dele e que puna o culpado.

Após a denúncia, a próxima movimentação se dá pelo lado acusado. O réu toma a palavra e apresenta os fatos conforme lhe parecem justos. É a resposta à altura da denúncia acusatória contra ele. Se o acusado não consegue empenhar toda sua força em sua defesa, há um desnível entre os dois lados que estão procurando a justiça, e isso coloca todo o processo em certo descrédito, pois o resultado pode não corresponder ao sincero desejo de reestabelecer a ordem<sup>71</sup>. Como o réu deveria agir caso lhe fosse imputado um malfeito por meio de uma falsa acusação? Provavelmente, o interesse de agir e buscar a justiça, seja pela acusação seja pelo réu, deveria ser elemento suficiente para, ao longo do processo, elucidar quaisquer falsas artimanhas. Mesmo que a palavra do acusado tenha sua importância e deva estar em simetria com o poder trazido pela acusação, a Sagrada Escritura nem sempre desenvolve esse lado em suas narrativas. Entretanto, é possível encontrar um episódio na Bíblia que exemplifique essa etapa. Em 2Sm 16,1-4, Siba acusa seu patrão, Meribaal, de traição ao rei. Devido à denúncia, Davi opta por lhe entregar as terras de seu amo. Em 2Sm 19,25-31, Meribaal encontra-se com Davi e apresenta sua versão dos fatos: fornece outros elementos para avaliar a situação, profere

<sup>67</sup> BOVATI, 2005, p. 339. Nessa perspectiva, é significativo para o Novo Testamento que as primeiras testemunhas da ressurreição de Jesus vão ao túmulo vazio nos primeiros momentos da manhã. É a forma de dizer que aquele que passou pelo julgamento humano e recebeu a morte como sentença, ao passar pelo julgamento divino, recebe a vida. É o julgamento divino que revela a verdade sobre Jesus.

<sup>68</sup> BOVATI, 2005, p. 340.

<sup>69</sup> BOVATI, 2005, p. 238.

<sup>70</sup> BOVATI, 2005, p. 239-240.

<sup>71</sup> BOVATI, 2005, p. 303.

uma palavra de acusação ao seu servo (vv. 27.28) e, por fim, confia o julgamento à sabedoria de Davi<sup>72</sup>. Conforme Bovati afirma a respeito dos movimentos da acusação:

[...] uma verdadeira “*defesa*” é a derrubada da “*acusação*”: não somente se fazem cair argumentos contra o imputado, de forma que esses sejam completamente apurados (dando, por exemplo, uma nova versão dos fatos, que demonstraria que houve um “erro”), mas se formaliza, de fato, uma acusação (de falsidade, de más intenções, de tentativa de crime) contra o próprio acusador. Em outras palavras, e nossa tese é esta: uma defesa “neutra” não existe; *a defesa é a acusação do acusador*<sup>73</sup>.

Assim sendo, o momento de o acusado tomar a palavra é sempre o da resposta ou réplica, pois deve se mover conforme o discurso feito pela acusação<sup>74</sup>. Caso perceba que sua argumentação é ineficaz diante daquela da parte acusatória, o réu pode trazer pessoas que o conheçam bem e que testemunhem a seu favor ou pode até mesmo apelar ao juiz ou a quem possa avaliar de forma justa o seu caso. Muitas vezes, esse é o recurso encontrado em alguns trechos da Sagrada Escritura, quando o réu sofre falsas acusações e é incapaz de demonstrar sua inocência e, por isso, dirige sua voz ao juiz supremo de toda a história, Deus, pedindo que intervenha em seu favor.

O objetivo tanto da acusação quanto do acusado é o de fazer com que o outro lado se silencie. Bovati, em sua análise, apresenta duas formas em que o silêncio se estabelece durante o processo tripartido<sup>75</sup>. Primeiramente, se uma palavra é proferida, precisa necessariamente de silêncio, para que seja escutada. Por isso, enquanto uma parte fala, é inadmissível que a outra se manifeste. Nesse momento, a parte que escuta é chamada a se confrontar com a realidade apresentada pelas palavras da parte oradora. Nenhum dos lados porta a verdade, e ambos estão em busca dela. Em segundo lugar, o silêncio alheio é o objetivo pretendido por quem tem a palavra, visto que confirmaria sua posição e sua denúncia. Silenciar o outro significa que este não é mais capaz de encontrar réplicas. Desse modo, a palavra acusatória ou defensiva é a única a prevalecer. Como consequência dessa segunda percepção, quando o silêncio impera, o juiz percebe que chegou o momento de avaliar o processo e de emitir sua sentença<sup>76</sup>. Diante desse

<sup>72</sup> BOVATI, 2005, p. 304.

<sup>73</sup> “[...] che una vera ‘*difesa*’ è il rovesciamento della ‘*accusa*’: non solo si fanno cadere gli argomenti contro l’imputato, così che questi sia completamente scagionato (dando, ad esempio, una nuova versione dei fatti, che dimostrerebbe che c’è stato ‘errore’), ma si formalizza difatto una accusa (di falsità, di intenzione malvagia, di tentato crimine) contro l’accusatore stesso. In altre parole, la nostra tesi è questa: una difesa ‘neutra’ non esiste; *la difesa è l’accusa dell’accusatore*”. (BOVATI, 2005, p. 305, *grifos do autor*).

<sup>74</sup> BOVATI, 2005, p. 307.

<sup>75</sup> BOVATI, 2005, p. 311-316.

<sup>76</sup> BOVATI, 2005, p. 317.

cenário, existe implicitamente por parte da acusação e da defesa o dever de não se calar enquanto não houver convencimento da verdade apresentada pelo adversário.

No terceiro momento do processo tripartido, o juiz declara sua sentença após transcorridos todos os passos anteriores. Uma vez proferida, possui valor normativo para as duas partes que antes litigavam<sup>77</sup>. A sentença define qual lado possui a verdade, de acordo com a jurisprudência mediada pelas leis comunitárias e pela escuta exercida no segundo momento do processo, e qual lado deve sofrer sanções pelo erro cometido<sup>78</sup>. Essa dupla funcionalidade do veredito é significativa quando se percebe que ocorre por meio dela uma separação entre acusação e réu<sup>79</sup>. O juiz pondera as palavras de acusação e de defesa com a finalidade de nomear positiva ou negativamente um dos lados e de restaurar o equilíbrio na relação entre as duas partes. Em relação ao réu, o juiz pode declará-lo inocente, pois a acusação não tinha motivos ou era falsa, ou culpado, sendo seu adversário o portador da verdade. Nessa segunda opção, encontramos o auge da ação daquele que profere o veredito, em razão de o condenado sofrer sanções conforme o crime praticado.

A pena pode ser aplicada de duas formas: como punição ou como retribuição<sup>80</sup>. A primeira é comumente apresentada pelos termos *castigo*, *correção* ou *sanção*. O juiz faz uma classificação do malfeito cometido pelo réu, a fim de que a gravidade do delito seja vista de forma pedagógica no peso dado à pena. É a lei do talião (Ex 21,23-25) em sua forma positiva: se o erro equivale a um dedo, então não se pode tirar um braço, pois um dedo vale um dedo. Não se pode comparar um homicídio com a perda de uma perna, pois uma vida vale uma vida. Assim, fica claro para a comunidade e para o malfeitor que aquele ato deve ser reprovado e não mais repetido. A *retribuição*, por sua vez, visa o ressarcimento daquilo que a parte lesada apresenta como prejuízo. É uma forma de exercer a equidade entre malfeito e sanção, mas por outros meios. Isso é ilustrado quando se fala da morte de um animal que trabalha no campo (Ex 21,37). Caso seja comprovada a intencionalidade do gesto, a vida do sujeito não lhe será tirada, mas ele deverá oferecer uma espécie de ressarcimento ao dono do animal morto. Por meio dessas duas formas de aplicar a sanção, o legislador de Israel não é somente aquele que avalia os casos que lhe são apresentados. Ele também deve ser quem possui a intencionalidade pedagógica de desmascarar o mal e de encontrar a melhor forma de extirpá-lo de sua

---

<sup>77</sup> BOVATI, 2014, p. 44.

<sup>78</sup> BOVATI, 2005, p. 318.

<sup>79</sup> BOVATI, 2005, p. 321.

<sup>80</sup> BOVATI, 2005, p. 344-351.



comunidade, fazendo com que ela também compreenda o peso negativo daquela ação condenada<sup>81</sup>.

Dois temas ainda pairam sobre a relação entre juiz e a sentença: a questão do suborno que uma das partes da contenda poderia oferecer para que o caso terminasse com parecer favorável ao seu lado e a possibilidade do perdão. É dito no Deuteronômio que o juiz, função que simbolicamente representa o papel da balança ao equilibrar os dois lados, deve escutar as fontes possíveis para julgar justamente (Dt 1,16). Essa orientação ganha um tom mais forte em Levítico, indicando a imparcialidade daquele que preside: “não cometerás injustiça no julgamento. Não farás acepção de pessoas com relação ao pobre, nem te deixarás levar pela preferência ao grande. Segundo a justiça, julgarás o teu compatriota” (Lv 19,15). O texto deuteronômico, sobre *não cometer injustiça*, fala de *não perverter o direito, não fazer acepção de pessoas nem aceitar suborno* (Dt 16,19). Para *suborno* o hagiógrafo usa o termo *presente* (שֹׁחַד: *šōhad*), que cega o sábio e falsifica a causa dos justos, num paralelo ao *ter preferência ao grande*. Esse presente a ser oferecido ao juiz para chamar a atenção e alterar o percurso da investigação só poderia ser dado por alguém de posses. Assim, sem acepção de pessoas e sem aceitar presentes, se espera que o veredito seja feito de forma justa tanto pelo juiz (Pr 31,9) quanto pelos reis e príncipes (Pr 8,15). Entretanto, em algumas linhas do profeta Amós, essas diretrizes da *Torah* eram ignoradas, pois, fazendo justamente o contrário do que foi dito acima, os líderes transformaram a justiça em veneno, ou, literalmente, em absinto (הַאֲנָה: *la ‘ānāh*) (Am 5,7; 6,12). Também em Isaías há uma denúncia sobre a corrupção que “deturpa os processos justos e os direitos do inocente” (Is 5,23)<sup>82</sup>.

A possibilidade de perdão inexistente. O juiz pode, por meio de sua jurisprudência, compreender profundamente os motivos de o réu cometer o malfeito pelo qual está sendo julgado, mas, se há uma lei que afirma que aquele gesto deve ser visto de forma negativa, o juiz não pode perdoá-lo. Inclusive, tal escolha poderia acarretar o enfraquecimento da figura do juiz e de sua sentença em todo o processo, pois esvaziaria seu papel como capaz de extirpar o mal de Israel (Dt 17,12). Se perdoar, a consequência que provém dessa ação é a de o acusado não se convencer de que sua ação denunciada é negativa. Assim, sabendo que pode sair impune, existe o risco de voltar a cometê-la. O perdão ofertado sem que sua necessidade seja comprovada pode transformá-lo em um ato perverso<sup>83</sup>. Portanto, um juiz jamais pode perdoar. Deve sempre punir, ou seja, denunciar o mal.

---

<sup>81</sup> BOVATI, 2005, p. 352-357.

<sup>82</sup> BOVATI, 2014, p. 48.

<sup>83</sup> BOVATI, 2014, p. 68.

Uma vez apresentados o esquema do gênero literário *mišpaṭ* e os comentários sobre seu desenvolvimento, o próximo passo será a leitura de Mt 18 sob seu prisma.

### 3.4 Interpretando Mt 18 pelo *mišpaṭ*

Ao se falar de um elemento estruturante, é referida uma organização lógica, de natureza conceitual e abstrata, cujos componentes podem ser apresentados de formas diversas, não importando, assim, a ordem de aparição, mas a lógica estabelecida entre si<sup>84</sup>. Portanto, na aplicação de um gênero literário, não há problemas caso seja encontrada uma ordem diversa ou até mesmo faltar algum dos dados. Raramente encontra-se na Sagrada Escritura um esquema de *mišpaṭ* em que todos os elementos são descritos. O primeiro momento ilustrado no Quadro 18, na tradição bíblica, é muitas vezes subentendido, pois se dá mais ênfase aos segundo e terceiro momentos. Assim sendo, a aplicação do gênero *mišpaṭ* é feita quando se trata da correção fraterna (Mt 18,15-18). Depois, os outros elementos do capítulo bem como outras perícopes mateanas serão confrontados com os resultados dessa execução.

**Quadro 19:** Visualização do *mišpaṭ* em Mt 18

Versículo		Texto grego	Tradução instrumental	Identificação do gênero literário <i>mišpaṭ</i>
v. 15	a	Ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου,	Mas se pecar [contra ti] o irmão teu,	<i>Notitia criminis</i>
	b	ὑπάγε ἐλεγξον αὐτόν	separe, convencendo-o,	
	c	μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου.	entre ti e ele somente.	
	d	ἐὰν σου ἀκούσῃ,	Se te escutar,	Finalização sem penalidade ao réu.
	e	ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου·	ganhaste o irmão teu.	
v. 16	a	ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ,	Mas se não escutar,	Debate
	b	παράλαβε μετὰ σοῦ ἓτι ἓνα ἢ δύο,	toma contigo ainda um ou dois,	
	c	ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν πᾶν ῥήμα·	para que na boca de duas testemunhas ou três se firme cada palavra.	Finalização sem penalidade ao réu.
v. 17	a	ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν,	Mas se recusar a ouvi-los,	Debate
	b	εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ·	dize à igreja;	
	c	ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ,	mas e se à igreja não ouvir,	
	d	ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης.	seja para ti como o gentio e o publicano.	Finalização com penalidade ao réu.
v. 18	a	Ἀμὴν λέγω ὑμῖν·	Em verdade vos digo:	
	b	ὅσα ἐὰν δήσητε	Quaisquer coisas que ligardes	
	c	ἐπὶ τῆς γῆς	sobre a terra	
	d	ἔσται δεδεμένα	serão ligadas	
	e	ἐν οὐρανῷ,	no céu,	
	f	καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε	e quaisquer coisas que	Todo o v. 18 é um respaldo à sentença

<sup>84</sup> BOVATI, 2005, p. 66.

Versículo	Texto grego	Tradução instrumental	Identificação do gênero literário <i>mišpaṭ</i>
g h i	ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῶ.	desligardes sobre a terra serão desligadas no céu.	

O Quadro 19 pode ser lido da seguinte maneira. Em Mt 18, se encontram elementos essenciais para a delimitação do *mišpaṭ*, bem como se apresentam novidades em sua aplicação. Em uma espécie de *preliminar*, o evangelista orienta que a *notitia criminis* (v. 15b) deve ser feita diretamente ao irmão que peca (v. 15a), sem a presença de uma terceira figura (v. 15c). Esse gesto segue a orientação de se reconciliar com o outro sem a necessidade de que um juiz intervenha (Mt 5,25). Se a sua abordagem for eficiente e convencer o irmão pecador de seu equívoco, o objetivo de alcançar a ovelha extraviada foi alcançado e não há qualquer necessidade de se abrir o sistema tripartido.

Em caso de a aproximação não surtir efeito, pois o outro não demonstrou qualquer abertura a um arrependimento (v. 16a), o caso ganha caráter judicial. Um terceiro elemento capaz de intervir na relação entre o réu e a acusação é indicado na presença de uma ou duas testemunhas (v. 16b). Elas agiriam como uma espécie de juiz, capaz de dizer quem possui a verdade em suas palavras e quem está se enganando, pois, se, nessa etapa, o réu se arrepender de seu gesto negativo, o *mišpaṭ* se encerra aqui (v. 17a). Entretanto, não cabe a essa terceira figura estabelecer penalizações. Sua meta é resolver a cisão que aconteceu no interno da comunidade, nada mais (v. 16c).

Mateus sabe que a obstinação do coração pode ser um grande obstáculo no processo de desmascarar o mal e de eliminá-lo da comunidade. Sendo assim, a última etapa para alcançar a ovelha extraviada é a configuração de uma corte superior (v. 17b) com o poder de penalizar quem pecou (v. 17d). À luz de Mt 5,25, o membro da comunidade sabe bem o que significa ser levado diante de um juiz. Contudo, mesmo essa etapa pode ser ineficiente, pois o irmão pecador recusa-se a escutar a acusação e a aceitar a sentença do juiz (v. 17c). Desse modo, só resta ao juiz orientar sua comunidade a tratar aquela pessoa não mais como um irmão, mas como a um gentio e a um publicano (v. 17d). A fim de não haver dúvidas da retidão da sentença, o evangelista traz uma ordem de execução que demonstra um respaldo divino ao que às conclusões a que a comunidade chega (v. 18).

Essa identificação dos vv. 15-18 como *mišpaṭ* gera as seguintes interpretações. O desejo mateano de não levar cisões a tribunais faz com que a primeira etapa da correção fraterna ocorra entre o irmão pecador e quem se sentiu afetado pelo seu gesto negativo. Não é necessário levar

ao conhecimento de outros algo que, entre duas pessoas, foi resolvido. Afinal, não foi somente entre elas, pois, se estavam reunidas com o desejo de procurar a verdade em uma vida comunitária dos seguidores de Jesus, então, essa concordância faz com que a presença do Cristo se faça entre os dois disputantes (Mt 18,20). Todavia, há a possibilidade de o outro não querer escutar, seja por sua obstinação ou pela acusação não encontrar o meio ou as palavras mais adequados. Então, o sistema tripartido é acionado.

Após conversa com o acusado e sua recusa a ser corrigido, o membro da comunidade se movimenta em outras instâncias. A equivalência do 2º momento do *mišpaṭ* ocorreria no v. 16, quando a presença de um terceiro elemento (uma ou duas testemunhas) é percebida. Nessa ótica, o papel delas é o de uma espécie de corpo jurídico menor. Destarte, se notam os três elementos para que o sistema tripartido ocorra: acusação (o leitor, expresso pelos verbos e pronomes possessivos da segunda pessoa do singular), o réu (o irmão) e o juiz (as testemunhas e, posteriormente, a Igreja). Como apontado na análise exegética<sup>85</sup>, *testemunhas* no sentido restrito é impossível, visto que não presenciaram o malfeito ocorrido por um membro da comunidade. Estariam aqui como quem é capaz de ouvir as duas partes em contenda e decidir qual lado estaria correto. Dessa forma, a pessoa acusada não teria como negar as palavras da acusação e sua única resposta seria assumir sua responsabilidade.

Caso essa “primeira corte” não conseguisse êxito, o pedido de justiça seria levado a uma instância superior: a igreja. Como tem a capacidade de excluir membros, sua decisão deve ser vista como definitiva. Afinal, se todo o processo tripartido está se desenvolvendo pelo único desejo de reestabelecer a comunhão na vida comunitária, e se duas instâncias chegam à mesma conclusão sobre qual lado é portador da verdade, a rejeição da sentença por parte do infrator equivale a um reconhecimento de não mais pertencer àquele lugar, visto que os seus elementos norteadores não são os da comunidade. Portanto, diante da recusa do infrator em reconhecer seu erro, a Igreja somente pode tratá-lo como alguém de fora.

Mt 18,17 é lido como o versículo que fundamenta a excomunhão. Se isso é possível, significa que a comunidade possui um elevado grau interno de organização e de coesão<sup>86</sup>. Sem esse nível de maturidade, excluir um membro não é uma primeira ou última opção, pois sua atitude pode servir como denúncia ao grupo de que algo não vai bem na vida comunitária. Através da história, a excomunhão ganhou força a ponto de se tornar um artifício de convencimento ou mesmo de forçada aceitação por parte dos fiéis daquilo que seus líderes

<sup>85</sup> Cf. análise do v. 16 no item 2.6.7 desta tese.

<sup>86</sup> HORBURY, William. Extirpation and Excommunication. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 35, n. 1, p. 13, Jan. 1985.

religiosos propunham. As autoridades civis podiam excluir membros, mas a expulsão com a bênção religiosa transformava a pessoa em uma espécie de anátema, que a levaria a ser evitada a todo custo. Durante a Idade Média, existem registros de personagens religiosas em disputa com o imperador romano-germânico que, ao recusar acatar os pedidos papais, é excomungado. Como consequência, vários países cortam relações, inclusive comerciais, com o Sacro Império Romano-Germânico. Não restando uma alternativa, o imperador reconciliava-se com a figura papal, mesmo que, posteriormente, os atritos retornassem. Essa prática histórica da excomunhão fez com que Mt 18 fosse lido numa ótica de um sistema tripartido<sup>87</sup>. Afinal, era o resultado de um longo processo de debates entre acusação e defesa, tendo uma figura religiosa como juiz e como representante da Igreja.

Além disso, o v. 18, como apontado na análise exegética<sup>88</sup>, traz um tom escatológico para a cena, pois se afirma que o desligamento também se refere à esfera celeste. Portanto, não escutar essa suprema corte é não escutar a voz dos Céus que por ela se manifesta. Esse poder dado à Igreja ainda pode ser corroborado com a parábola que encerra o Discurso Comunitário (Mt 18,23-35). Nela, se observa um esquema tripartido, no qual há a acusação (os companheiros de trabalho, v. 31c), o réu (o servo devedor, v. 32a) e o juiz (o rei/senhor, vv. 32-34). Quando os outros servos observam a atitude equivocada de seu companheiro e, indicando sua reprovação, denunciam-na ao rei, o senhor age da mesma forma com o servo incapaz de exercer o perdão: reprova-o e manda para os carrascos até que a dívida seja paga. Entretanto, uma diferenciação é feita entre o agir dos companheiros/igreja e do rei/Deus. Enquanto os primeiros apenas podem denunciar e desligar o outro, o segundo é capaz de fazer isso e, além, somente ele pode julgar e condenar definitivamente o réu.

Ao interpretar Mt 18,15-18 pelo sistema tripartido, é necessário cotejar esse desenvolvimento com outros momentos presentes no Discurso Comunitário e no evangelho mateano. Em relação à primeira parte do Discurso Comunitário (Mt 18,1-14), observam-se poucos conflitos. Os versículos em que o escândalo aparece são significativos para o *mišpaṭ*, visto que o agir da comunidade em sua dimensão eclesial seria uma antecipação daquela divina (18,6-9). Assim, ser atirado ao fogo eterno (v. 8g-h) e à geena de fogo (v. 9g-h) correspondem à ação de atirar o servo aos verdugos no fim do capítulo (v. 34b), indicando que o mal não deve ser tolerado nem justificado, mas denunciado e extirpado do meio comunitário. Entretanto, nos vv. 12-14, a ovelha extraviada, alguns pontos dissonantes se apresentam. Essa dissonância aumenta quando a leitura dos vv. 15-18 pelo *mišpaṭ* é comparada com trechos em que aparece

<sup>87</sup> LUZ, 2001, p. 455-457.

<sup>88</sup> Cf. análise do v. 17 no item 2.6.7 desta tese.

o perdão: na pergunta petrina (18,21-22) e na ação do rei para com seu devedor (18,23-27). Na comparação com o texto lucano (Lc 15,4-7), Mateus exclui qualquer dimensão de condenação definitiva em sua apresentação. Inclusive, não é da vontade do Pai celeste que qualquer membro da comunidade se perca (Mt 18,14). O perdão não é uma temática acessória à correção fraterna, pois o irmão que peca está presente nos dois trechos (vv. 15.21). Portanto, o tema do perdão é também significativo no cap. 18. Entretanto, como afirmado acima, o *mišpaṭ* não prevê perdão por parte do juiz. Logo, esse gênero literário, embora seja o mais comum à leitura dos versículos sobre a correção fraterna, não é o mais conveniente.

Quando o sistema tripartido é comparado com outros pontos do evangelho mateano, mais divergências surgem. O Discurso do Monte (Mt 5–7) possui o seu centro no ensinamento do Pai-Nosso (6,7-15)<sup>89</sup>. Nessa oração, seis vezes Jesus fala sobre o perdão e o verbo é o mesmo encontrado no capítulo 18: ἀφίημι (*aphiēmi*). Nos dois primeiros usos (6,12), o perdão de Deus solicitado pelo fiel equivale ao mesmo que já foi capaz de exercer com seus irmãos, visto que o verbo conjugado na primeira pessoa do plural encontra-se no aoristo ativo do indicativo. Após a conclusão da oração, Jesus reforça a necessidade do perdão (6,14-15), evidenciando as equivalências positiva (se perdoar, perdoado será) e negativa (se não perdoar, não será perdoado) entre a ação humana e a divina. Aliás, nesse reforço existe uma ampliação sobre o destinatário do perdão nas ocorrências em que o ser humano é sujeito do verbo (vv. 14.15). Mateus não utiliza o epíteto *irmão*, restrito a um membro da comunidade (como ocorre no Discurso Comunitário). O perdão deve ser destinado tanto aos de dentro quanto aos de fora. Ainda no Discurso do Monte, existe uma observação que pede ao discípulo do Reino de não *julgar* o irmão (7,1-5). Se essa é a função principal do juiz, que põe fim ao *mišpaṭ* com o pronunciamento da sentença, fruto de seu julgamento, como se poderia enxergar a Igreja exercendo tal função ao decretar um membro da comunidade como gentio e publicano, no Discurso Comunitário?

No Discurso Escatológico (Mt 24–25), se encontram temas conformes ao sistema tripartido. Ao longo desses capítulos, Mateus traça sentenças negativas para quem não agir conforme o Senhor lhe pediu (24,45-51; estando a sentença no v. 51), de levar azeite para manter as lâmpadas acesas durante a vigília (25,1-13; estando a sentença no v. 10: “e fechou-se a porta” e no v. 12: “não vos conheço”) e de trabalhar com o talento recebido (25,14-30; sentença no v. 30). O clímax desse Discurso ocorre em 25,31-46, o dia do “juízo final”<sup>90</sup>, no qual explicitamente nota-se o estabelecimento de um *mišpaṭ*: juiz (Jesus, inclusive sentado no trono,

<sup>89</sup> LOHFINK, 1990, p. 84.

<sup>90</sup> DI PINTO, 1980, p. 328.

local tradicional daquele que exerce a justiça), a acusação (os que estão à direita, que por seu bom proceder denunciam o mal) e o réu (os que estão à esquerda, que por causa do comportamento dos justos e da palavra do juiz percebem o quão equivocados estão). Essa separação entre justos e injustos também é percebida nos textos do Discurso Escatológico, e a atitude dos bons sempre é tida como *denúncia* dos maus. Essa distinção está também nos textos próprios de Mateus no Discurso em Parábolas (Mt 13,24-30.36-47)<sup>91</sup>. Como conclusão do *juízo final*, existe uma sentença para aqueles postos à esquerda, castigo eterno (Mt 25,46), e à direita de Jesus, vida eterna (Mt 25,34). O último discurso dos cinco encontrados em Mateus é clarificador. Nele, o *mišpaṭ* é percebido como elemento estruturante de várias perícopes de forma perfeita, embora o destaque esteja no terceiro momento do processo, quando o juiz entra em cena e expõe sua leitura da realidade.

A partir deste momento, uma síntese sobre os dados levantados até aqui deve ser apresentada, começando pelos elementos que estão a favor do sistema tripartido em Mateus e, depois, confrontando com os que estão contra.

Nos textos em que se nota a presença de elementos do *mišpaṭ* em Mateus de forma afirmativa (Mt,18,8g-h.9g-h.31-35; 13,24-30.36-47; 24-25), Deus sempre é apresentado como juiz, nunca a comunidade ou seu líder exercem esse papel. Além disso, essas perícopes estão direcionadas ao momento em que o Filho do Homem virá e se manifestará para toda a humanidade. São narrativas escatológicas. O *perdão* não é abordado nelas, sendo substituído pela *sentença* que se mostra justa e conforme o comportamento de cada pessoa (Mt 16,27; 25,40-43.45). Nesse veredito, existe a separação entre aqueles que agiram de forma positiva daqueles que agiram de forma negativa. Mesmo que a ignorância possa ser levantada como medida para uma nova jurisprudência (Mt 25,45), o juiz age conforme o esperado pelo seu papel. Não se comove, denuncia o mal e o retira da comunidade (Mt 25,46).

Nas perícopes em que o *mišpaṭ* é visto como negativo (Mt 18,15-18.21-22.23-27; 6,7-15; 7,1-5), Deus e o ser humano são os atores. Não se fala dos tempos escatológicos, mas do presente da História. Nele, existe a proibição de julgar (Mt 7,1-5), ação unicamente exercida pelo juiz. Em contraposição, se pede ao fiel que perdoe ao outro da mesma forma com que fora perdoado por Deus (Mt 18,28[33]; 6,12). Assim, perdoar ou negar o perdão será levado em conta no dia em que o Filho do Homem se manifestar. Portanto, ao invés de condenações, o ser humano, enquanto na História, é chamado a imitar Deus, que desiste de ser ressarcido e perdoa de coração ao outro.

---

<sup>91</sup> Elas são a parábola “do joio” (Mt 13,24-30) e sua “explicação” (Mt 13,36-43), “do tesouro” (Mt 13,44), “da pérola” (Mt 13,45-46) e a “da rede” (Mt 13,47-50).

Se no Discurso Comunitário existe a possibilidade do perdão, então o *mišpaṭ* torna-se um gênero literário equivocadamente para a leitura da orientação sobre a correção fraterna. Como perdoar está duplamente presente em Mt 18 (vv. 21-22.27), não se deve considerar a procura pela ovelha extraviada como pertencente a um sistema tripartido. Qual outra lente pode ser abordada em Mt 18,15-18 e, por consequência, ao Discurso Comunitário bem como ao Evangelho segundo Mateus?

### 3.5 O gênero literário *rîb*

Na Sagrada Escritura, existe um outro procedimento jurídico que ocorre quando uma autoridade competente não está disponível para julgar o pedido ou mesmo quando sua presença não é necessária. Se o outro sistema de julgamento é um sistema tripartido, agora se apresenta um em que apenas a acusação e o acusado (réu) procuram reestabelecer a justiça. Nas controvérsias lidas em Jz 8,1-3 e em 1Sm 24,10-23, não há a presença de um juiz. Existem uma denúncia feita (Jz 8,1; 1Sm 24,10-16), a fala de defesa (Jz 8,2-3; 1Sm 24,17-22) e o reestabelecimento das relações, sem a necessidade de penalizações (Jz 8,3; 1Sm 24,25). Em 1Sm 24,16, o termo *rîb* é utilizado para designar a controvérsia entre acusação e acusado<sup>92</sup>.

Bovati chama esse sistema bipartido de *controversia giuridica* (controvérsia jurídica)<sup>93</sup>. Devido à ausência de um corpo jurídico autorizado para solucionar contendas entre dois indivíduos, a prática do *rîb* é atestada desde longa data, pois era capaz de fazer com o que o acordo entre as duas partes litigantes tivesse poder resolutivo do problema e de reestabelecimento das relações<sup>94</sup>. Mesmo após o aparecimento de juízes e reis, o *rîb* não desaparece, visto que essa “controvérsia a dois mantém sua validade jurídica ao longo de todo o arco da história de Israel”<sup>95</sup>. No Quadro 20, apresenta-se a estrutura dessa segunda via de reestabelecimento da justiça<sup>96</sup>.

<sup>92</sup> BOVATI, 2005, p. 27.

<sup>93</sup> BOVATI, 2005, p. 21.

<sup>94</sup> BOVATI, 2005, p. 25.

<sup>95</sup> “La controversia a due mantiene la sua validità lungo tutto l’arco della storia di Israele” (BOVATI, 2005, p. 24).

<sup>96</sup> Em seu livro de comentário à literatura profética, Sicre Díaz (2016, p. 98-99) chama esse processo de *requisitória profética* e o estrutura com os seguintes elementos: 1) Preliminares do processo; 2) Interrogatório; 3) Requisitória; 4) Declaração oficial de culpabilidade do culpado; 5) Condenação (expressa como ameaça). Como nela há mais elementos, percebe-se um desenvolvimento da estrutura apresentada por Bovati.



**Quadro 20:** Estruturação do gênero literário *rîb*

INÍCIO	DESENVOLVIMENTO		CONCLUSÃO
Acusação	Acusado	Acusação	Ambos
A acusação inicia o <i>rîb</i>	O acusado confessa a sua culpa	A acusação concede o perdão	Reconciliação
		A acusação refuta o perdão	Tribunal ou Guerra
	O acusado protesta a sua inocência	A acusação persiste na acusação	Tribunal ou Guerra
		A acusação desiste da acusação	Reconciliação

Fonte: Bovati, 2005, p. 23.

O *rîb* ou *controvérsia judiciária* ou *sistema bipartido* tem início quando um malfeito ocorre em uma comunidade que possui sua organização e suas leis de forma clara para todos seus membros<sup>97</sup>. Esse movimento inicial é similar ao do *mišpaṭ*, visto que ambos os processos dependem do conhecimento de leis preestabelecidas. Isso evita que as duas vias de justiça se deixem guiar por parâmetros subjetivos que podem levar à injustiça. Além do mais, o esquema binário (acusado e acusação) demonstra que o *rîb* é um diálogo de convencimento para que uma das partes em disputa seja um autêntico sujeito<sup>98</sup>.

Ao tomar conhecimento do delito, quem se sentiu lesado ou quem assume a palavra da vítima deve aproximar-se do réu e dizer o que de errado ele cometeu<sup>99</sup>. É o momento da *notitia criminis*. Não pode fazer o movimento de aproximação e lhe dizer escancaradamente o que aconteceu de negativo, pois, sendo assim, o acusado simplesmente recusaria a palavra de acusação. Destarte, é pedido para quem acusa uma originalidade para conseguir convencer o outro de sua culpa e a abertura para um recomeço<sup>100</sup>. Quando o profeta Natã se aproxima de

<sup>97</sup> BOVATI, 2005, p. 21.

<sup>98</sup> BOVATI, 2005, p. 60.

<sup>99</sup> BOVATI, 2005, p. 22.

<sup>100</sup> BOVATI, 2005, p. 66.

Davi para denunciar-lhe toda a atrocidade ao redor da morte de seu amigo Urias (2Sm 12,1-15), se dissesse já num primeiro momento que Davi deve ser culpabilizado pelo que ocorrera, tão rapidamente o rei recusaria essa denúncia e, talvez, pudesse mandar o profeta para a prisão por dizer palavras vãs. Entretanto, Natã se envereda por uma narrativa que envolva Davi e, ao pedir seu parecer sobre os eventos, obtém do acusado ainda inconsciente uma avaliação negativa sobre o fato contado. Após isso, quando Natã revela que o malvado de sua história era o próprio Davi, o rei nada mais poderia fazer a não ser reconhecer sua falta e abrir-se ao reestabelecimento da justiça.

O exemplo bíblico entre o profeta Natã e o rei Davi esclarece outro aspecto presente na acusação. Com a denúncia, existe uma certa afirmação ou mesmo referência de que o fato cometido pode e deve ser punido<sup>101</sup>. Sem essa espécie de “força” ou “poder”, o direito em si não encontra qualquer aplicação e se torna insignificante (*telum imbellis sine ictu*)<sup>102</sup>. Desse modo, munido de uma possível sanção, o acusador é capaz de apresentar a realidade com o mesmo peso do veredito de um juiz no sistema tripartido<sup>103</sup>. No entanto, esse aspecto coercitivo jamais é aplicado. O *rîb* é posto em prática para a conversão e não para a mera punição.

Feita a acusação inicial, os próximos movimentos são esperados do acusado. Mesmo porque o *rîb* seja desenvolvido em um diálogo, é salutar que a outra parte tenha a possibilidade de se manifestar, pois, caso o contrário, não seria um sistema justo para reestabelecer a comunhão<sup>104</sup>. Ele tem duas possibilidades diante de si: aceita que as palavras contra si são verdadeiras e, assim, reconhece quem o denuncia como justo ou recusa aquela declaração, protestando sua inocência<sup>105</sup>. No primeiro caso, o acusado avalia seu malfeito por meio da palavra acusatória e percebe que é portadora de verdade. Desse modo, confessa que o que fez é mau, pede o perdão de quem o acusou e abre-se a um novo recomeço na vida comunitária com seu acusador<sup>106</sup>. Entretanto, o *rîb* possibilita que o acusado proteste sua inocência, e sua palavra, nesse momento, torna-se acusação a quem antes o acusava<sup>107</sup>. Nesse cenário, apresenta elementos que faltavam à avaliação da outra parte e, assim, demonstrar que sua ação não pode ser vista como negativa ou portadora do mal. Não se exclui, porém, que, pela ambiguidade presente nas ações do ser humano, esse protesto de inocência possa não ter fundamento, sendo feito apenas para acobertar sua consciência da responsabilização pela ação errada.

---

<sup>101</sup> BOVATI, 2005, p. 70-77.

<sup>102</sup> BOVATI, 2005, p. 71.

<sup>103</sup> BOVATI, 2005, p. 73.

<sup>104</sup> BOVATI, 2005, p. 67.

<sup>105</sup> BOVATI, 2005, p. 79.

<sup>106</sup> BOVATI, 2005, p. 107.

<sup>107</sup> BOVATI, 2005, p. 98-101.

A próxima movimentação é feita pela parte acusatória que se percebe confortada com o alcance obtido ou se enraivece pela obstinação do acusado e pode já concluir o *rîb*. Caso aquele que cometera o malfeito reconheça sua culpa e declare justo quem o acusa, duas possibilidades são apresentadas à acusação: conceder ou reter o perdão. No primeiro caso, as palavras ditas pelo acusado são consideradas verdadeiras e ele se abre para uma conversão, para uma mudança de atitude. O *rîb* em momento algum pede que sejam feitos ressarcimentos ou mesmo compensações à parte lesada. Tem como objetivo que o outro perceba que agira mal e, dessa forma, que não somente fez mal para o outro, mas também para si próprio. Com essa consciência alcançada, a parte acusada abre-se unicamente para aquilo que é capaz de possibilitar um novo começo nas relações: o perdão, que não se apresenta como anulador histórico do malfeito, mas se afirma que esse mal não rege mais as relações a partir de então<sup>108</sup>. Sendo assim, o acusador concede o perdão, e a conclusão do *rîb* é a reconciliação das partes em disputa. Entretanto, caso perceba a obstinação em não se reconhecer o erro pela outra parte, a acusação pode recusar o perdão<sup>109</sup>. Inclusive, esse gesto pode ocorrer caso o outro reconheça sua culpa de forma superficial, pois perdoar, nesse contexto, não faria o outro se converter. Diante dessa obstinação, caso ainda perceba que pode alcançar o acusado, volta-se à fase inicial da denúncia, enveredando por outros modos de exercer a palavra acusatória, até mesmo dispondo de gestos físicos<sup>110</sup>. Contudo, caso perceba que já não é mais possível alcançar o outro, dois caminhos lhe são propostos: o tribunal, sistema abordado anteriormente, ou um confronto físico, normalmente pela guerra que, na Antiguidade, tinha o valor absoluto da manifestação da vontade divina sobre uma querela, elucidando que a parte vitoriosa era portadora da verdade desde o princípio<sup>111</sup>.

Diante do protesto de afirmação de inocência, a acusação tem dois caminhos: persistir em sua posição inicial ou reconhecer a palavra do acusado como justa. Na primeira vereda, concebe-se que o outro está endurecido em sua compreensão sobre a verdade, não se abrindo ao arrependimento e, por conseguinte, ao perdão e à conversão. Caso perceba que é possível obter uma mudança, a acusação retoma seus passos iniciais, intensificando o tom da denúncia ou procurando outros meios para que a palavra acusatória seja mais eficaz. Caso não perceba

---

<sup>108</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 296.

<sup>109</sup> BOVATI, 2005, p. 139-140. O autor, inclusive, recupera alguns trechos da Sagrada Escritura em que Deus recusa-se a ofertar o perdão para uma pessoa ou a uma cidade. Tais citações ocorrem sempre que o ser humano, individual ou coletivamente, mostra-se obstinado a reconhecer seus equívocos. Portanto, o perdão nunca é algo automático, pois precisa encontrar a disposição em quem o pede para que se torne efetivo em sua vida.

<sup>110</sup> BOVATI, 2005, p. 44.

<sup>111</sup> BOVATI, 2005, p. 105-106.

outro resultado, direciona seu caso para o tribunal ou para um confronto físico (a guerra)<sup>112</sup>. Entretanto, ao perceber que o acusado lhe deu novas informações para compor uma nova análise sobre o malfeito e reconhecer que mudam a interpretação do fato, a acusação se confessa equivocada em sua atitude e se põe em gratidão pelo outro ter lhe confiado sua verdade. Assim, se reestabelece a comunhão entre ambas as partes e o *rîb* termina.

Existe ainda uma terceira forma de finalizar o sistema bipartido: a vingança. Compreende-se por esse termo a resposta desproporcional a um ato negativo cometido a alguém<sup>113</sup>. Assim, se o outro lhe fere a mão, a vingança exige uma resposta que atinja todo o braço. Se o outro feriu um animal, a vingança demanda uma ação que prejudique todo o rebanho alheio. As duas vias de reestabelecer a justiça têm, como um de seus fins, evitar ou mesmo redirecionar a força usada na vingança para uma resposta que ponha um resultado definitivo ao delito cometido, pois um ato vingativo sempre gerará outro ato desmedido de vingança, as ações tomadas pelo ser humano sempre são ambíguas. Desse modo, se conclui que a forma como a acusação termina o processo do *rîb* indica com qual desejo iniciou todo o processo<sup>114</sup>. Se, após a assunção verdadeira por parte do acusado de sua culpa ou de sua inocência, a parte acusatória recaí em vingança, essa foi a opção primeira. Porém, se oferta o perdão, essa era a meta desde o princípio. Portanto, a forma como o *rîb* se conclui desvela com qual intenção ele foi iniciado, dirimindo a ambiguidade da ação humana no processo.

Se o que foi dito acima estiver correto, antes de realizar a *notitia criminis*, é pedido que o acusador resolva internamente com qual intenção deseja alcançar o outro. Assim sendo, antes de acusar, ele deve perdoar seu malfeitor<sup>115</sup>. Nessa perspectiva, as palavras de acusação se transformam em oferta de perdão, não somente englobando o aspecto da sanção como já afirmado. Quando o acusado percebe que a outra parte transmite a verdade e confessa seu equívoco, torna concreto o perdão que antes era apresentado como uma possibilidade. Assim sendo, não é a confissão de culpa que gera o perdão, mas é o perdão pré-ofertado que possibilita a confissão que, por sua vez, o torna concreto nas relações<sup>116</sup>.

Alguém poderia questionar qual a necessidade de acusar, visto que o perdão já é ofertado pelo acusador antes desse gesto. Perdoar sem acusar é um equívoco, pois o acusador “se assemelharia àquele que é conivente com o mal; se perdoasse sem confissão da culpa, promoveria uma relação sem consciência da verdade; e, se perdoasse sem um pedido, a

---

<sup>112</sup> BOVATI, 2005, p. 39.

<sup>113</sup> BOVATI, 2005, p. 45-48.

<sup>114</sup> BOVATI, 2005, p. 113.

<sup>115</sup> BOVATI, 2005, p. 140.

<sup>116</sup> BOVATI, 2005, p. 141-142.

comunhão seria imperfeita, porque não desejada por ambas as partes”<sup>117</sup>. Assim, não haveria o reestabelecimento da comunhão.

Portanto, o *rīb* visa a conversão do outro, a justa comunhão entre as duas partes e não o ressarcimento ou indenização pelo ato negativo recebido<sup>118</sup>. Diferente do *mišpaṭ*, que objetiva a sanção do malfeito pela parte culpada, o *rīb* almeja que a parte culpada perceba que fez ou está fazendo o mal, que alcança tanto o outro como quem o pratica. Com essa percepção, a parte acusada reconhece sua culpa e abre-se para uma nova conversão possibilitada pelo perdão já ofertado implicitamente no momento da acusação e que se torna efetivo com o reconhecimento de seu pecado.

### 3.6 Interpretando Mt 18 pelo *rīb*

A aplicação do gênero literário *rīb* em Mt 18,15-18 se apresenta conforme Quadro 21:

**Quadro 21:** Visualização do *rīb* em Mt 18,15-18

Versículo	Texto grego	Tradução instrumental	Identificação do gênero literário <i>rīb</i>
v. 15	a Ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου, b ὕπαγε ἔλεγχον αὐτὸν c μεταξύ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. d εἰς σου ἀκούσῃ, e ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.	Mas se pecar [contra ti] o irmão teu, separe, convencendo-o, entre ti e ele somente. Se te escutar, ganhaste o irmão teu.	<i>Notitia criminis</i> Acusação Acusação/Defesa Reconciliação
v. 16	a εἰς δὲ μὴ ἀκούσῃ, b παράλαβε μετὰ σοῦ ἕτι ἓνα ἢ δύο, c ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν πάν ῥήμα.	Mas se não escutar, toma contigo ainda um ou dois, para que na boca de duas testemunhas ou três se firme cada palavra.	Defesa Acusação Reconciliação
v. 17	a εἰς δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, b εἰπέ τῇ ἐκκλησίᾳ. c εἰς δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, d ἔστω σοι ὡσπερ ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης.	Mas se recusar a ouvi-los, dize à igreja; mas e se à igreja não ouvir, seja para ti como o gentio e o publicano.	Defesa Acusação Defesa Acusação
v. 18	a Ἀμὴν λέγω ὑμῖν. b ὅσα εἰς δῆσητε c ἐπὶ τῆς γῆς d ἔσται δεδεμένα e ἐν οὐρανῷ, f καὶ ὅσα εἰς λύσητε g ἐπὶ τῆς γῆς	Em verdade vos digo: Quaisquer coisas que ligardes sobre a terra serão ligadas no céu, e quaisquer coisas que desligardes sobre a terra	Todo o v. 18 é um respaldo ao processo.

<sup>117</sup> “Se egli perdonasse senza accusare, assomiglierebbe a colui che è connivente col male; se perdonasse senza confessione della colpa, promuoverebbe una relazione senza coscienza della verità; e se perdonasse senza richiesta, la comunione sarebbe imperfetta, perché non voluta da entrambe le parti” (BOVATI, 2005, p. 113).

<sup>118</sup> BOVATI, 2005, p. 76-77.

Versículo	Texto grego	Tradução instrumental	Identificação do gênero literário <i>rîb</i>
h i	ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.	serão desligadas no céu.	

O *rîb* se inicia no v. 15a, quando o malfeito do irmão pecador é percebido por alguém de dentro da comunidade, seja a vítima direta ou indiretamente, pois o mal afeta todo o ambiente comunitário. Enquanto o *mišpaṭ* não contemplava o v. 15, o sistema bipartido imediatamente o envolve. Tanto a acusação quanto o acusado se afastam do grupo (v. 15b-c), a fim de que o assunto seja resolvido e se ajude o irmão pecador a compreender seu equívoco e, assim, a se arrepender (v. 15d-e). Visto que o *rîb* se desenvolve como um diálogo, embora o texto não contemple a resposta do acusado, ela é necessária e bem-vinda, como reconhecimento da responsabilidade pelo malfeito ou como a oportunidade de dar mais informações sobre a ação cometida à acusação. Não há o desejo de ressarcimentos ou de reparações. Existe apenas a procura pela verdade capaz de reestabelecer a comunhão.

Se o irmão pecador não se deixar alcançar pelas palavras e pelos gestos de quem o procura (v. 16a), a acusação, dentro da criatividade sempre necessária ao *rîb*, convida uma ou duas pessoas para participar do sistema bipartido (v. 16b). Elas não são uma organização inferior de ordem e de justiça na comunidade. Possuem a mesma força que a acusação do v. 15. Estão ali para confirmar que o processo ocorre retamente e para ouvir tanto as palavras da defesa quanto da acusação, a fim de tomar partido de quem possui a verdade (v. 16c). Assim, o sistema ainda continua bipartido, pois as testemunhas não formam um terceiro elemento no processo. Se a acusação é verdadeira, ganha mais força para continuar seu gesto de procura pela ovelha extraviada, enquanto o acusado tem a confirmação de que seu ato foi negativo e jamais deve ser repetido. Se a acusação é falsa, as palavras do acusado se fortalecem e exigem que o acusador reveja seu posicionamento inicial. Desse modo, ao reconhecer as falhas e se abrir à verdade, a parte equivocada reestabelece a comunhão com os irmãos.

Se, mesmo assim, o irmão extraviado não assumir seu erro (v. 17a), o caso é acolhido pela comunidade (v. 17b). Esse passo é adotado como gesto criativo, a fim de alcançar o pecador. A presença da igreja não é vista como um terceiro elemento, pois seu gesto é semelhante ao das testemunhas: corroborar a parte que está com a verdade em suas palavras, seja a acusação ou a defesa. É por isso que existe a indicação *ouvir a igreja* (v. 17c), e não *ouvir a sentença da igreja*, que esclareceria a sua função de juiz. Nessa *igreja* também estão o irmão que acusou sozinho (v. 15b-c) e as testemunhas (v. 16b). Dado que a finalidade da correção fraterna sozinha ou com a presença de uma ou duas testemunhas era o de ganhar o irmão (v.

15e) e se firmar cada palavra (v. 16c), o mesmo objetivo se aplica nesta etapa, por meio do convencimento da parte equivocada dos seus gestos negativos.

Uma vez que toda a correção fraterna é vivenciada pelo *rīb*, a *excomunhão* não pode ser vista como uma sentença. O que fez cada etapa encontrar seu espaço é justamente a criatividade da acusação que não se deixa abater pela dureza do coração do acusado. Nesse sentido, a excomunhão é um último gesto criativo para alcançar o irmão extraviado. Desse modo, essa pessoa pode refletir sobre seu gesto, que desde o princípio afirmava a sua não participação naquela vida comunitária, e se abrir ao arrependimento e à conversão. A expulsão da comunidade não equivale a sair do Reino, pois o próprio Jesus se deixa encontrar por publicanos e pecadores (Mt 9,10-13).

O v. 18 é a garantia de que, desde o início do *rīb* no v. 15, a busca pela verdade por duas ou três pessoas reunidas é conduzida pela presença de Jesus, que sempre desmascara o mal ao longo do evangelho. Embora a formulação do versículo seja uma sentença, ela incentiva a comunidade a jamais pensar que o outro esteja perdido. A sua função é justamente a de sempre ligar as coisas na terra e, por consequência, no céu. Somente Deus será capaz de desligar alguém do Reino, no último dia.

Ao rever esse trajeto, a aplicação do *rīb* apresenta a seguinte leitura aos versículos sobre a correção fraterna: enquanto o sistema tripartido excluía o v. 15, por conta da presença de apenas dois personagens, o *rīb* desde seu início o contempla como o momento em que um irmão se aproxima do outro para realizar uma denúncia de um pecado que afeta toda a comunidade. Pelas palavras do v. 15, o momento da acusação deve sempre ser movido com o desejo de *ganhar* aquele que se *extraviou*. Conforme visto na descrição do processo bipartido, ocorre um diálogo entre as duas partes, no qual o acusado pode aceitar a palavra de denúncia feita contra ele ou dar a conhecer elementos que possam oferecer uma nova leitura sobre o *pecado* cometido. Procura-se reestabelecer a comunhão na relação comunitária por meio da verdade.

Ainda nesse versículo, após a ação do membro da comunidade ser vista como pecado, se diz que a pessoa que o cometeu precisa ser vista como *irmão*. Em Mateus, ἀδελφός é usado para designar quem participa do seguimento e da comunidade fundada por Jesus<sup>119</sup>, pondo-se à disposição para fazer a vontade do Pai Celeste (Mt 12,49.50). Somente o Cristo é o mestre e desvela o relacionamento seu com o Pai Celeste, que torna todos os seus fiéis em irmãos (Mt 25,40). Na convivência interna, é proibido irar-se contra (5,22) ou saudar apenas os irmãos (5,47). Além disso, é preciso se reconciliar com ele antes mesmo de se aproximar do altar e

---

<sup>119</sup> OVERMAN, 1997, p. 100.

fazer a oferta (5,23-24). Nesse processo de reconciliação, constantemente a pessoa deve voltar o olhar a si própria antes de lançá-lo ao irmão (7,3-5); não somente porque isso faria a correção ser mais fraterna, mas também porque a pessoa enxergaria em si aquilo que igualmente reconhece como problemático no outro e/ou pensaria na melhor forma de proceder. No Discurso Comunitário (Mt 18), é significativa a recorrência do termo *irmão* em três momentos (vv. 15a.21d.35b), pois ressalta-se que o outro, embora tenha pecado, jamais deve ser confundido com o ato cometido, sendo sempre visto pela sua realidade constituída desde o batismo e vivenciada pelo seguimento<sup>120</sup>. Portanto, fica explícito o objetivo do sistema bipartido: não se procura apenas condenar a ação errada, mas, primeiramente, busca-se salvar quem se extraviou (chamado de *escandalizador* ou *pequeno* na primeira parte de Mt 18 (vv. 6a.10b) e de *irmão* na segunda).

O dêitico σοῦ (teu) é igualmente significativo, visto que o pronome possessivo indica aproximação entre elementos por meio de valores afetivos<sup>121</sup>. Embora o pecado, no sentido jurídico, seja visto como ação que quebra a relação entre duas pessoas, o olhar daquele que se põe como um pastor à procura da ovelha extraviada deve superar essa desunião. Deve enxergar como próximo a si aquele que demonstrou, por meio do pecado, estar afastado da comunidade.

Se a denúncia for eficaz e alcançar o irmão, que reconhece como verdadeiras as palavras de quem o acusou, confessando sua culpa e pedindo o perdão, ou se, por meio dos novos elementos apresentados, uma nova leitura se apresenta sobre o pecado cometido, o *rîb* termina por aqui. A alegria de ganhar o outro é semelhante àquela de Deus ao encontrar um pecador (v. 13).

Caso o irmão extraviado insista que não está perdido e se afirme como correto em sua ação cometida, o *rîb* faz com que a acusação não desista do desejo de salvar o outro. Aliás, as palavras ditas por Jesus sobre não menosprezar ninguém motivam a continuar o sistema bipartido, pois o outro não deve ser visto como um caso irresolúvel (v. 10b). Por isso, em sua originalidade, a acusação acrescenta a presença de mais duas ou três testemunhas (v. 16). Conforme afirmado na análise exegética<sup>122</sup>, não testemunharam pela visão ou pela escuta o malfeito cometido e agora denunciado. Elas representam aquilo em que a comunidade acredita. Qual a importância delas dentro do processo bipartido em Mt 18,15-18 e como a sua presença não instaura um sistema tripartido? Primeiramente, a motivação para estarem no processo é o

<sup>120</sup> SCHNELLE, 2010, p. 585.

<sup>121</sup> CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. *A Nova Gramática do Português contemporâneo*. 3.ed. rev. Rio de Janeiro, Lexicon, 2007. p. 324-325.

<sup>122</sup> Cf. análise do v. 16 no item 2.6.7 desta tese.



convencimento de que o irmão extraviado de fato está errado, de que praticou o mal para o(s) outro(s) e para si próprio e que pare de fazer isso. Não se inicia um *mišpaṭ* pelo fato de as duas ou três testemunhas colocarem-se ao lado do primeiro acusador. Portanto, a quantidade de acusadores aumenta com a finalidade de alcançar o irmão em dificuldades. Torna-se explícita a imagem da comunidade que zela por seus membros. Entretanto, como testemunham o que acreditam, se o acusado conseguir apresentar novos elementos que justifiquem seu malfeito, ofertando uma nova leitura do caso, essas novas pessoas se unirão ao acusado para auxiliar a acusação a compreender quão equivocada está em sua leitura.

Caso esse maior número dos acusadores ainda não consiga ganhar o irmão, se leva o fato ao conhecimento da igreja. Não se instaura um *mišpaṭ*, pois a igreja é vista como um todo e o acusador faz parte dela, se move nela. Portanto, no v. 17, o *rīb* nos faz entrever não um juiz (a igreja), mas uma só acusação e um só réu. Neste momento, toda a comunidade assume a voz acusatória e afirma ao irmão extraviado que ele praticou o mal. Como previsto nos outros momentos, pelo fato de o *rīb* ser dialogal, igualmente aqui o acusado pode dizer sua versão dos fatos e, caso esteja certo, a igreja assume sua voz, tornando sua palavra acusação para quem antes o acusava. É uma comunidade que pelo diálogo realiza a busca pelo irmão cuja ação, vista como pecado, demonstra que está extraviado.

Quando a Igreja assume a posição do primeiro acusador e o acusado demonstra uma obstinação a sua fala, chega o momento em que o *rīb* precisa encontrar uma atitude que solucione a questão. É o último passo original que o sistema bipartido encontra para alcançar o outro. Nessa perspectiva, tratar o irmão extraviado como *gentio e publicano* (v. 17d) traduz uma pedagogia para inculcar no irmão obstinado que a prática do pecado, ação firmemente defendida por ele, demonstra que não pertence mais à comunidade, que ele não encontra mais sentido nos valores seguidos pelos outros irmãos. Portanto, não é a Igreja que desliga o membro. Ela apenas clarifica o que as ações do acusado já diziam por si só.

A *excomunhão* torna-se a última ferramenta para ajudar essa ovelha a perceber o equívoco em seu agir e, assim, a se abrir ao perdão. Interpretando os vv. 15-18 como um *rīb*, se compreende a necessidade de se falar sobre o perdão a partir do v. 21 até o fim do capítulo 18. Para Mateus, é a afirmação de que o sistema bipartido se encerra quando ocorre o perdão por ao acusado, gesto implícito nas finalizações das etapas da correção fraterna, ou seja, no ganhar o irmão (v. 15e-f), no firmar cada palavra (v. 16c) e no caso de a comunidade ser ouvida (v. 17c). Como dito nos elementos finais da descrição do *rīb*, se o encerramento do processo se dá pelo perdão, se desvela a motivação inicial da acusação que, antes de se aproximar e acusar, fez o trabalho interno de perdoar a quem lhe fez mal. Essa ação deve ocorrer antes do v. 15 e antes

de qualquer outra manifestação do *rîb* nos vv. 16 (testemunhas) e 17 (Igreja). Afinal, a obstinação do irmão extraviado, após cada gesto de acusação, pode fazer com que ressurgam o rancor e/ou o ressentimento iniciais. Assim, é necessário que a parte acusatória faça o gesto de perdoar *setenta vezes sete* (v. 22c), a fim de que o processo de ir em busca da ovelha extraviada não se torne vingança. O perdão, por sua vez, não significa um apagamento da ação cometida, visto que atos não são passíveis de serem revertidos. Perdoar é a tradução do termo grego ἀφίημι, que pode ainda ser traduzido como *deixar escapar, cancelar, soltar*<sup>123</sup>. Assim, se nota um campo semântico que expressa o desejo de se libertar de algo que impede o reestabelecimento da comunhão entre duas partes, visto que a origem de ἀφίημι é o ambiente jurídico. Portanto, o perdão simboliza que aquela ação negativa não mais dita ou influencia o presente da vida comunitária na construção do futuro.

Ao se aplicar essa interpretação aos textos mateamos com os quais o *mišpaṭ* foi confrontado, surgem as seguintes proposições. No Discurso do Monte (Mt 5–7), os preceitos sobre o perdão no Pai Nosso (6,12.14-15) e sobre o não-julgar (7,1-5) encontram ressonâncias no sistema bipartido. O perdão torna-se o primeiro e o último gesto concretizado no *rîb*, enquanto o não-julgar demonstra que o amor se torna a medida para a jurisprudência das ações internas da comunidade, não um mero legalismo que facilmente se tornaria anomia. No *rîb*, não se julga, mas se dialoga. Entretanto, no Discurso Escatológico (Mt 24–25), não se encontra um espaço para entrever o *rîb*, visto que ali não há abertura para a prática do perdão, apenas se colhe a sanção das ações cometidas durante a vida da pessoa.

Em Mateus, não há uma exclusão ou mesmo preferência por uma das duas vias para reestabelecimento da justiça na vida comunitária. O que há é um desenvolvimento teológico aplicado à História, na qual o ser humano é chamado a imitar as ações divinas na vida com os outros irmãos. Durante a análise exegética do capítulo 18 de Mateus, foi afirmado que Deus é a primeira referência do pastor que deixa as noventa e nove ovelhas sobre a montanha para ir atrás daquela extraviada<sup>124</sup>. Igualmente, na análise das fontes, foi visto que Mateus exclui qualquer termo ou expressão que indique uma condenação definitiva no uso desses textos em seu Discurso Comunitário<sup>125</sup>. O evangelista percebe, na experiência histórica, que Deus é aquele capaz de quebrar as tábuas da Aliança para que seu povo viva e de renunciar a um “ressarcimento” para perdoar ao ser humano (Mt 18,27) e, assim, reestabelecer a comunhão

<sup>123</sup> SEGALLA, Giuseppe. Perdono Cristiano e correzione fraterna. *Studia Patavina: revista di Scienze Religiose*, Padova, v. 38, n. 3, p. 28, Set.-Dic. 1991.

<sup>124</sup> Cf. análise dos vv. 12-13 no item 2.6.5 desta tese.

<sup>125</sup> Cf. item 2.5 desta tese.

com ele. Para Mateus, enquanto se está na História, Deus constantemente age por meio do *rīb* com a humanidade.

Quando Jesus, ao longo do evangelho mateano, debate com fariseus e saduceus, não tem por finalidade simplesmente comprovar a sua tese. Deseja ganhar o que está extraviado, mesmo que essa pessoa esteja amplamente segura de estar em posição confortável em relação a Deus (Mt 9,12). Sua denúncia sobre o equívoco dos fariseus e dos saduceus é portadora de um perdão que possibilita a real conversão e a vida nova em Deus. Tal verdade é tão marcante para Mateus que, na cena do julgamento diante do Sinédrio (Mt 26,59-63), Jesus fica calado diante das acusações que lhe são feitas. Enquanto o sinédrio realiza um *mišpaṭ*, Jesus atua pelo *rīb*. Ao agirem por meio de um sistema tripartido, se Jesus falasse e denunciasse as falsas acusações, essas falsas testemunhas teriam a sanção imposta a Jesus. Portanto, para salvaguardar suas vidas e denunciar implicitamente o pecado que cometem contra ele, Jesus se cala, e seu silêncio é lido como acusação do *rīb*.

Ainda conforme a teologia mateana, haverá um momento em que o perdão não mais será ofertado setenta vezes sete, o juízo final. Ali, Deus realizará o *mišpaṭ* com a humanidade, apresentando-se não mais como Pai, figura do *rīb*, mas como o Justo Juiz. Somente Deus pode julgar, pois vê o interno e o externo do ser humano, e o fará no último dia, não durante a História. Amparado em sua visão teológica, que recebe da tradição bíblica, Mateus elimina os traços de condenação em seu Discurso Comunitário, pois, enquanto se vive, Deus sempre lidará com as pessoas por meio do *rīb* e pedirá para que se aja dessa mesma forma com os irmãos que se extraviem na vida comunitária (Mt 18,33).

### 3.7 Conclusão

*Gênero literário* é uma estrutura que deriva da vida cotidiana e ajuda a construir uma mensagem, para que seja bem compreendida pelos ouvintes ou pelos leitores. Sua forma é relativamente estável, pois, conforme o tempo passa, elementos podem ser acrescentados ou retirados. Contudo, quando se aplica um gênero literário a uma mensagem, o autor demonstra que aquela é a via mais apropriada para expressar o que deseja comunicar. Portanto, este capítulo respondeu ao questionamento sobre qual gênero literário de via de reestabelecimento da justiça Mateus aplica na prática do seu Discurso Comunitário, os versículos sobre a correção fraterna e sobre o perdão.

O sistema tripartido, o *mišpaṭ*, poderia ser a lente para assimilar as movimentações de Mt 18,15-18. Entretanto, não são visíveis seus desdobramentos no restante do Discurso

Comunitário, apenas em alguns trechos escatológicos (vv. 8gh.9g-h.32-34). Ao aplicá-lo em outros textos do evangelho, sua melhor localização se deu no Discurso Escatológico (Mt 24–25). A aplicação do *rîb*, por sua vez, apresentou uma leitura fundamentada não somente dos vv. 15-18, mas em outras partes do capítulo 18 de Mateus. Além disso, ressonâncias foram encontradas também no Discurso do Monte (Mt 5–7), na insistência sobre o perdão, no Pai Nosso, e a orientação para não julgar. Destarte, o *rîb* é o gênero literário para a leitura dos vv. 15-18 e 21-22, permitindo uma nova leitura ao Discurso Comunitário, visto como orientações que asseguram a dignidade de cada participante e que promovem o reestabelecimento da comunhão, tendo como exemplo as ações do Pai Celeste e de Jesus.

Efetivamente, o evangelista apresenta uma sistematização sobre o relacionamento do ser humano com Deus já presente no Antigo Testamento, mas exemplificado por meio de Jesus em sua obra. Enquanto se está na História, Deus somente procede pelo *rîb*, tendo o perdão como movimento inicial e final de suas ações ao ser humano, renunciando a quaisquer ressarcimentos, para que o reestabelecimento da comunhão ocorra. Nesse cenário, Deus apresenta-se como *Pai* que deixa as noventa e nove ovelhas na montanha para ganhar/salvar aquela que se extraviou. No processo de imitação de Deus em Mateus (Mt 5,48), esse gesto, que inicia o caminho de seguimento de Cristo, é praticado nas relações comunitárias. Todos os membros devem ser responsáveis pelo outro com quem compartilham o mesmo caminho. Isso implica a busca, sem jamais menosprezar, do irmão que está se extraviando ao cometer escândalos. O *mišpaṭ*, diferentemente, é aplicado somente no dia do juízo final, no qual Deus se apresenta como *Juiz* e não aceita qualquer desculpa ou possibilidade de perdão, que deveriam ser buscados ao longo da vida.

O próximo passo desta pesquisa é o terceiro elemento da metodologia de análise de Gêneros Literários elaborada por Gunkel. Qual a situação social concreta que fez essa informação ser transmitida por tal gênero? Este é o tema do capítulo seguinte.

#### 4 O CONTEXTO DA COMUNIDADE MATEANA

Mateus traduz ao grego termos em aramaico presentes na redação marcana (Mc 10,51: *rabbuni*, Mt 20,33: *kýrios*), mas não dedica espaço para explicar vocábulos de origem siríaca (Mt 5,22: *ῥακά*)<sup>1</sup>, além de usar termos próprios dessa cultura (Mt 15,22: *χαναναία*)<sup>2</sup> não presentes em Marcos. Se há o uso sem qualquer explicação, logo, os primeiros leitores conheciam o siríaco, e isso reforça a tese de a Síria ser o ambiente da comunidade mateana<sup>3</sup>. Por causa da influência do evangelho testemunhada na *Didache*<sup>4</sup> (8; 10,5; 16) e nas *Cartas* de Inácio de Antioquia<sup>5</sup>, percebe-se que Mt conseguiu rápida difusão nessa região. Pela disputa que ocorre com o judaísmo formativo<sup>6</sup>, a comunidade de Mateus enfrentaria dificuldades de movimentação nesse tabuleiro se estivesse em região rural, o que, inclusive, não facilitaria sua rápida difusão. Assim a capital da província, Antioquia, terceira maior cidade do Império Romano<sup>7</sup>, seria o local em que o grupo mateano se estabeleceu.

Quanto à datação do evangelho segundo Mateus, o *terminus ante quem non* é a conclusão do escrito de Marcos (entre 65-70 d.C.) e o período para sua divulgação. Já como *terminus post quem non* considera-se o uso do Pai-Nosso encontrado no texto da *Didache*, citação mais próxima de Mateus que da versão lucana<sup>8</sup>. Desse modo, costuma-se datar a escrita do evangelho durante a década de 80 d.C.

Em Antioquia, havia grande presença dos judeus, o que facilitaria o anúncio da fé em Jesus<sup>9</sup>. A comunidade cristã ali era de origem helenista e “estava aberta à missão aos gentios (At 11,19-26)”<sup>10</sup>. Contudo, o cristianismo de Antioquia passava por mudanças ao longo do primeiro século. Pode-se conferir em Gl 2,11-14 que havia certa ambiguidade vivida pelos cristãos dessa cidade<sup>11</sup>. Queriam viver o judaísmo diante das pessoas de Jerusalém, mas tinham

<sup>1</sup> LUZ, 2007, p. 235.

<sup>2</sup> “In their own Semitic language” (LUZ, 2007, p. 58).

<sup>3</sup> GNILKA, 1990, p. 237; LUZ, 2007, p. 56; CARTER, 2021, p. 34; VITÓRIO, 2019, p. 11; CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. Mateus. In: CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997, p. 84-85; TURNER, David L. *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008, p. 14. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

<sup>4</sup> NIEDERWIMMER, Kurt. *The Didache*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. (Hermeneia).

<sup>5</sup> Cf. lista em LUZ, 2007, p. 58.

<sup>6</sup> OVERMAN, 1997, p. 19-78; SALDARINI, Anthony. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 23-50. (Bíblia e História).

<sup>7</sup> ROLLAND, Bernard; SAULNIER, Christiane. *A Palestina no Tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983. p. 11.

<sup>8</sup> NIEDERWIMMER, 1998, p. 135.

<sup>9</sup> Na primeira viagem missionária de Paulo, que tem a cidade de Antioquia como origem e chegada, primeiramente ele e Barnabé se dirigem às comunidades judaicas nos territórios que visitam (cf. At 13,5.14; 14,1), metodologia que poderiam ter aprendido na capital da Síria.

<sup>10</sup> “was open to the Gentile mission (Acts 11:19-26)” (LUZ, 2007, p. 57).

<sup>11</sup> LUZ, 2007, p. 57.

comportamento pagão quando estavam fora do alcance de seus olhos. Por causa da influência hierosolimitana, os cristãos provindos do judaísmo estavam ganhando espaço na pólis<sup>12</sup>, principalmente após a grande imigração de pessoas provindas da Palestina após a destruição do Templo<sup>13</sup>.

Neste capítulo, se analisa a situação histórica externa à comunidade de Mateus, procurando alguns elementos que auxiliem na compreensão do motivo pelo qual o evangelista aplica o *rib* na prática do Discurso Comunitário (Mt 18). Primeiramente, partindo do texto mateano, os grupos vistos como adversários e as acusações que trazem são sistematizados. Em um segundo momento, a situação do Império Romano, desde sua chegada à Palestina até o fim do séc. I d.C., é apresentada brevemente. A seguir, se aborda a situação de vários grupos do judaísmo após 70 d.C., observando uma espécie de mimese ao se comparar suas movimentações com as de outros momentos da história dos hebreus. Depois, por meio da ferramenta da *dialética*, encontrada em Lonergan, se analisa qual a posição de Mateus ante o judaísmo formativo. A tese a ser comprovada, por meio desse itinerário, é que a comunidade mateana tem uma proposta a ser apresentada ao judaísmo no seu processo de reestruturação pós-70, que não considera somente contextos históricos passados, como o fazem no judaísmo formativo, mas tem seu Norte no próprio Deus, senhor de toda a História. É assim que o *rib* se apresenta.

#### 4.1 Os adversários de Jesus em Mateus

Na década de 80 do primeiro século, o mundo do judaísmo se recuperava de um grande e duro golpe: as destruições de Jerusalém e do Templo. Como se sabe, tal como o cristianismo hoje, o termo *judaísmo* comportava diferentes formas de viver a fé no Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Para os estudos do Novo Testamento, quatro grupos pertencentes ao judaísmo costumeiramente são elencados: os saduceus, os zelotas, os fariseus e os essênios. Com exceção do último grupo, nunca mencionado, os saduceus e os fariseus estão bem presentes ao longo da obra mateana, embora essa apresentação esteja condicionada ao tempo do escrito. No entanto, seriam somente esses os adversários de Jesus? Se houver outros, também estariam influenciados pelo contexto da década de 80? A partir de elementos internos à obra, os que apresentam resistência à mensagem de Jesus em Mateus serão sistematizados.

---

<sup>12</sup> PENNA, Romano. *As primeiras comunidades cristãs: Pessoas, tempos, lugares, formas e crenças*. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 107-109.

<sup>13</sup> LUZ, 2007, p. 57.

#### 4.1.1 O rei Herodes

Em Mt 2, na época do nascimento de Jesus, alguns magos do Oriente chegaram a Jerusalém procurando pelo rei dos judeus recém-nascido (Mt 2,1-2). Herodes Magno, ao saber disso, consulta os chefes dos sacerdotes e os escribas do povo para saber detalhadamente se a informação é verdadeira e por qual local começaria uma busca (vv. 3-4). Claramente, o rei não pode sair de seus aposentos para buscar o *rei recém-nascido*, porque esse gesto chamaria muita atenção<sup>14</sup>. Em segredo, o rei Herodes chama os magos e dá uma resposta à pergunta inicial: está em Belém, e lhes pede informações mais acuradas, depois de terem visitado o menino, a fim de que também vá adorá-lo (vv. 7-8). Quando percebe, tempos depois, que os magos não voltarão, se enfurece e age nos moldes do Faraó, no livro do Êxodo, pois decreta a morte de todos os meninos abaixo dos dois anos de idade (v. 16; cf. Ex 1,16.22).

O texto mateano está longe de ser uma precisa descrição de eventos históricos. É um relato teológico que reinterpreta tradições da história de Israel aplicadas ao menino recém-nascido. Sabe-se que Mateus faz com que Jesus se pareça com Moisés em sua obra, o que pode ser percebido desde os primeiros capítulos. No caso de Herodes, a disputa principal ocorre porque os magos chamaram o menino de *rei dos judeus*. Afinal, é alguém que tem o direito à realeza desde seu nascimento, enquanto Herodes precisa constantemente estabelecer conchavos para se manter nessa função<sup>15</sup>. Já no início de sua narração, Mateus questiona sobre quem de fato é o rei do povo: o menino recém-nascido ou Herodes?

Pela ótica do evangelista, caso Herodes aceitasse que o termo *rei* usado para o menino fosse bem diferente daquele que utiliza, ainda continuaria com a sua posição de liderança. O verbo προσκυνέω (*adorar*), no v. 2, é o mesmo usado por Jesus em resposta a Satanás em 4,9-10. Por isso, quando Jesus é objeto do verbo *adorar*, estamos diante de um tipo de realeza que pode ser dada somente para a divindade. Esse termo é ainda identificado no Discurso Comunitário (18,26b), mas, como possui um ser humano como seu objeto, trata-se de um louvor habitual a quem é soberano<sup>16</sup>, embora o duplo sentido desse rei, pois é o Senhor, faça com que o sentido de *adoração* seja entrevisto. Portanto, o verbo é ambíguo em seu uso, não havendo motivo para desespero de Herodes. Entretanto, quando opta por dissimular seu interior, disfarça o desejo de eliminar qualquer ameaça à sua função como adoração (Mt 2,8), e, sutilmente, a

<sup>14</sup> OVERMAN, John Andrew. *Igreja e comunidade em crise: O Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 51. (Bíblia e História).

<sup>15</sup> TURNER, 2008, p. 80; OVERMAN, 1999, p. 54.

<sup>16</sup> TURNER, 2008, p. 81.

narrativa afirma que perde tudo o que seu cargo representa. O narrador, nos vv. 1-8, utiliza o termo *rei* sempre antes de o nome de Herodes aparecer. No v. 9, ele ainda é chamado de rei, mas sem seu nome próprio. Entre o v. 12 e o v.19, o narrador somente se referenciará a Herodes por seu nome, sem qualquer menção ao título rei. Como em Dt 17,14-20, a posição de liderança real está condicionada à escuta e à prática da Lei. Com essa vivência, os dias no trono são prolongados. Sem ela, são encurtados. Destarte, Mateus apresenta Jesus como a nova Palavra que deve ser aceita por sua autoridade reconhecida desde seu nascimento<sup>17</sup>. Escutá-lo e reconhecer sua soberania é condição essencial para se manter como rei. Aliás, o ato da escuta por si só já indica um reconhecimento, pois vê como importantes as palavras ditas pelo outro, já que, do contrário, não se lhe dará ouvidos.

Por que interessa a Mateus trazer a imagem de Herodes Magno como um dos primeiros adversários de Jesus recém-nascido? Lucas, narrando a concepção de João Batista e de Jesus, não profere qualquer sentença sobre o rei da Judeia (Lc 1,5). Lucas, ao referenciá-lo, mostra como a história de Jesus se insere na grande História. Assim, indica o modo de agir de Deus: os grandes eventos não acontecem nas grandes cidades e por meio de grandes pessoas, mas ocorrem nas periferias e por meio da disponibilidade de pessoas simples, cujo sim é capaz de mudar os rumos da História. Marcos e João não falam sobre Herodes Magno e Jesus.

Portanto, em Mt 2, lê-se um texto próprio de Mateus, no qual é feita uma avaliação negativa sobre Herodes. Além da questão teológica, apresentada acima, haveria alguma outra possível motivação? Esse tema será aprofundado adiante.

#### 4.1.2 Os fariseus

Os fariseus entram em conflito contra Jesus em onze perícopes ao longo do evangelho (somente fariseus: Mt 9,10-13; 12,1-8; 12,9-14; 12,22-32; 19,1-9; 22,15-22; 22,34-40; fariseus e escribas: Mt 5,20-48; 12,38-42; 15,1-9; 16,1-4). Ainda cabe uma menção a Mt 5,20-48, pois, no v. 20, Jesus afirma que a justiça de seus discípulos deve superar a dos fariseus e de seus escribas.

Além disso, em Mt 9,1-8 existe um grupo de escribas sem qualquer definição a qual partido pertencem<sup>18</sup>. Jesus chegou em Cafarnaum (9,1; 4,13), vindo de Gadara (Mt 8,28), cura

<sup>17</sup> OVERMAN, 1999, p. 51.

<sup>18</sup> Como indica Saldarini (*Fariseus, Escribas e Saduceus na sociedade palestinese: uma abordagem sociológica*. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 251-285. (Bíblia e História; Série Maior)), não se deve ver nos escribas um grupo autônomo, com agenda e poder próprios.



um parálítico em um ambiente aberto e percebe, no interior dos escribas, que está sendo repreendido após afirmar ser capaz de perdoar pecados. Essa cena, em Mc 2,1-12, se passa dentro de uma casa e, igualmente, sem qualquer menção a qual grupo esses escribas estão conectados. É preciso voltar a Mc 1,21-28, quando Jesus entra em uma sinagoga, ensina ao povo e cura um endemoninhado. Marcos faz menção ao fato de ele ter ensinado com autoridade e não como os escribas faziam (Mc 1,22). Isso não passou despercebidamente pelos escribas que ali se encontravam e, para compreender melhor quem era Jesus, começaram a acompanhar sua movimentação. Assim, em Mc 2,1-12, encontram a primeira recriminação contra Jesus, a fim de deslegitimá-lo. Como em Mateus, nada falam abertamente e preferem dizer, dentro de si, que somente Deus é capaz de perdoar (Mc 2,6-7). Se essa intuição estiver correta, os mesmos escribas da casa de Cafarnaum seriam aqueles da sinagoga e, por estarem ali, é possível concluir que sejam do grupo dos fariseus e que sejam os primeiros a encontrar uma possível ameaça em Jesus. Como, em Mt, o texto de Mc 1,21-28 não é aproveitado, não é possível delimitar se esses escribas eram fariseus ou saduceus. Entretanto, a não identificação da origem dos escribas é significativa: fossem saduceus ou fariseus, Mateus transfere o maravilhamento da multidão em Mc 1,27 para o fim do Discurso do Monte (Mt 7,28-29). Assim, fica provado que Jesus não ensina, de fato, como eles. Por conseguinte, enxergam o Cristo como um adversário teológico.

O tema principal dessas disputas contra os fariseus é como interpretar a *Tanak* e colocá-la em prática. Jesus apresenta novas formas (ou retoma perspectivas prístinas) de se relacionar com as pessoas, com o mundo e com Deus. Mt 12 é o capítulo em que a maior parte dos embates ocorrem. Na visão mateana, os fariseus haviam esquadrihado totalmente o divino, a ponto de saberem ser impossível realizar curas aos sábados (Mt 12,9-14) ou que Jesus expulsa demônios em nome de Beelzebul (Mt 12,22-32). Como ainda não havia chegado à idade para se tornar um mestre da Lei (quarenta anos) e não pertencia a nenhum desses grupos, questionam a autoridade de Jesus para fazer essas coisas (Mt 12,33-42). No caminho e na chegada em Jerusalém, algumas disputas são travadas a respeito do divórcio (Mt 19,1-9), do tributo a César (Mt 22,15-22) e do maior mandamento da Lei (Mt 22,34-40). Os relatos desses debates se iniciam por meio de uma pergunta feita diretamente a Jesus, que acaba por dominar a cena com sua resposta, sem que a parte adversária consiga ou queira responder algo sobre o tema. Levando-se em consideração a *forma habitual* de interpretar esses debates, instaura-se um sistema tripartido informal. Assim, há uma *acusação* que apresenta uma pergunta a seu adversário, um *réu* que precisa se defender (como Jesus faz em suas respostas), e um *juiz* representado pelo povo e pelo leitor do evangelho. O silêncio da parte acusadora revela que o réu é inocente e que, portanto, está com a razão. Essa interpretação será questionada em breve.

Em relação aos textos que têm origem marcana, Mateus costuma ser fiel a essa fonte. Entretanto, algumas mudanças se notam. Primeiramente, a cena de Mt 9,10-13, na qual Jesus come com os publicanos e pecadores, enquanto os fariseus questionam seus discípulos se essa atitude é idônea, tem seu paralelo em Mc 2,15-17, em que os escribas dos fariseus os interrogam. O texto de Mateus explicita a conexão entre os escribas e seu partido, os fariseus, reforçando o argumento sobre a dependência dos escribas a outros grupos na sociedade judaica. Outra divergência está entre Mt 12,22-32 e Mc 3,22-30. Na primeira citação, os fariseus afirmam que Jesus realiza exorcismos em nome de Beelzebul, enquanto Mc narra que escribas descidos de Jerusalém, sem mencionar a qual grupo pertenciam, assim o disseram<sup>19</sup>.

Outra assimetria pode ser notada em Mc 3,1-6. Os fariseus estão com os herodianos nas conspirações sobre como acabar com Jesus. Este novo grupo é citado poucas vezes ao longo dos evangelhos. Provavelmente eram os partidários de Herodes Antipas que circulavam pelo território para observar e evitar qualquer movimento messiânico que pudesse trazer problemas ao rei em seu intento de manter a paz no reino<sup>20</sup>. Mt 12,9-14 nada fala sobre eles, embora estejam em 22,15-22, quando os fariseus, por conta própria, enviam seus discípulos e os herodianos a respeito do tributo a César. O paralelo dessa segunda cena, em Mc 12,13-17, fala que os saduceus enviaram os fariseus e os herodianos para questionar Jesus. Evidentemente, a presença deles em Mateus sublinha o desejo dos aliados de Herodes Antipas em aparentar que tudo ocorria conforme Roma esperava de seus líderes, uma vez que a resposta de Jesus deixa seu movimento sem qualquer atrito com os romanos (Mt 22,21-22)<sup>21</sup>.

Não há como ignorar a presença do capítulo 23, embora não tenha sido listado acima, pois não ocorre em um momento de disputa aberta contra os fariseus. É possível que o desejo do autor seja a escuta de seus adversários, o que justificaria o uso da segunda pessoa do plural entre os vv. 13-36, mas são a comunidade e as multidões, mesmas indicações dos grupos que escutaram o Discurso do Monte (Mt 5,1; 7,28-29), que devem escutar para ficarem cientes sobre o grupo rival (Mt 23,1). O evangelista declara abertamente sua rejeição em relação ao farisaísmo e, portanto, ao grupo que liderava o judaísmo pós-70. Nos vv. 1-12, Jesus afirma que os fariseus e os escribas estão sentados na Cátedra de Moisés, um reconhecimento da função deles de interpretar e ensinar as Sagradas Escrituras<sup>22</sup>. O próprio Cristo afirma que os

<sup>19</sup> Lc 11,14-15 prefere manter-se neutro, dizendo que alguém da multidão proferiu essa sentença.

<sup>20</sup> FREYNE, Sean. *A Galileia, Jesus e os Evangelhos: Enfoques literários e investigações históricas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 125. (Bíblica Loyola, 18).

<sup>21</sup> LUZ, 2005, p. 67.

<sup>22</sup> LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28*. Minneapolis: Fortress Press, 2005, p. 99. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the bible).

*ensinamentos* desse grupo devem ser observados e postos em prática pela multidão e por seus discípulos (v. 3a). Entretanto, *o comportamento* dos fariseus e dos escribas deve ser totalmente ignorado e reprovado (v. 3b), pois praticam a *anomia*, ou seja, externamente se deixam ver como seguidores da Lei, mas internamente nunca conseguiram alcançá-la. Isso é negativo na teologia de Mateus<sup>23</sup>. A lista sobre o que não deve ser imitado é feita, primeiramente, de forma indicativa (vv. 4-7: eles amarram fardos pesados sobre os outros, desejam ser vistos por todos, usam enormes filactérios, gostam dos lugares de honra nos banquetes e dos primeiros lugares na sinagoga, querem ser cumprimentados publicamente e ser chamados de “rabi”) e negativa (vv. 8-12: não vos deixeis chamar de “rabi” nem de “guias”, não chameis a ninguém de “pai”). Nessa última parte, enquanto repreende as ações dos fariseus e de seus escribas, Jesus estabelece a relação que existe entre seus seguidores (são irmãos), entre eles e Deus-Pai (o Pai Celeste de todos), e entre eles e si próprio (Jesus é o único Mestre e Guia)<sup>24</sup>.

Após essas afirmações às multidões e aos seus discípulos, Jesus se dirige aos fariseus e seus escribas, direcionando sete *ais* contra eles. O gênero literário *ai*, lembrando, surge da vida cotidiana nos momentos do cortejo fúnebre, quando as carpideiras começavam a se lamentar pelo falecimento do ente querido e entoavam seus *ais*. Nessa perspectiva, quando um profeta afirma algo usando um *ai*, diz que a pessoa denunciada, embora sua posição social demonstre estar próxima da vida, se encontra em uma situação mais próxima da morte. Destarte, Jesus também faz esse aviso aos seus interlocutores. Mesmo que os fariseus e seus escribas estejam nos primeiros lugares, que se vistam bem e que ocupem um lugar importante de ensinamento, suas ações denunciam que estão próximos da morte.

Em seis *ais*, os fariseus e os escribas são chamados de *hipócritas* (Mt 23,13.15.23.25.27.29). O termo ὑποκριτής, na antiguidade helênica, se refere ao ator que interpretava o poeta ou que, por meio de sua atuação, consegue explicar/transmitir algo que o texto dizia<sup>25</sup>. Na Septuaginta, ὑποκριτής é utilizado como sinônimo de ímpio, vindo daí sua percepção negativa<sup>26</sup>. No contexto mateano, *hipócrito* é aquele que age como se tivesse iniciado seu processo de conversão, mas tudo o que faz não passa de uma mera encenação, pois seu interior não condiz com seu exterior. Jesus demonstra, por meio de exemplos de ações concretas, como os fariseus e escribas não praticam as suas palavras. A obriedade de tal comportamento não passou despercebidamente pelas pessoas que, dessa forma, se sentiam

<sup>23</sup> Cf. análise de Mt 18,6 no item 2.6.3 desta tese.

<sup>24</sup> GNILKA, 1991, p. 406-408.

<sup>25</sup> WILCKENS, U. ὑποκρίνομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1984. v. 14, p. 671.

<sup>26</sup> WILCKENS, 1984, v. 14, p. 684.

incentivadas a agir da mesma maneira, pois imitavam os homens da cátedra de Moisés. Mais uma vez, se trata do caro tema mateano da anomia. Somente em um *ai* os fariseus e os escribas são chamados de “líderes cegos” (ὁδῆγοί τυφλοί: Mt 23,16). Essa expressão fora utilizada por Jesus para esse grupo em Mt 15,14. A temática diz respeito aos votos feitos em nome do tesouro do Templo, o *korban*.

O voto proibitivo provavelmente se originou como um substituto de um juramento. Sua forma original era ‘*korban* a comida que devo comer’. Este voto substitui o juramento de jejuar, isto é, abster-se de comida. É uma fórmula de consagração válida; assim, se as pessoas que fizeram o voto comessem o alimento em questão, estariam sujeitas à acusação de transgressão do templo<sup>27</sup>.

Conforme Luz, é feita uma contraposição entre o agir de Jesus e o dos fariseus<sup>28</sup>. O primeiro, continuamente, faz o milagre de trazer luz a quem está cego, enquanto os segundos, costumeiramente, conduzem seus discípulos a uma situação ainda maior de cegueira, tal como a deles.

Segundo o conteúdo dos *ais*, são classificados como *halakāh* (o terceiro) e *denúncia* (os seis restantes), sendo o último ao estilo encontrado na literatura profética<sup>29</sup>. Assim, a maior parte deles desmascara as práticas externas farisaicas, trazendo à tona suas dimensões internas. Cada uma das invectivas será analisada brevemente, a começar por aquelas de cunho de *denúncia*.

Na primeira (Mt 23,13-14), os fariseus e os escribas são advertidos de que suas atitudes não os farão entrar no Reino dos Céus. A segunda (v. 15) versa sobre sua punição na geena e como seus prosélitos trilham de forma mais fervorosa o mesmo caminho. Conforme Collins, a posição inicial desses dois *ais* mina ainda mais a autoridade dos fariseus e dos escribas, como já fizera nos vv. 1-12<sup>30</sup>. A quarta (vv. 23-24) abre caminho para um possível *halakāh*, mas logo reveste-se de um caráter ético: praticam coisas externas e se esquecem ou menosprezam as internas (justiça, misericórdia e fé/fidelidade)<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> “The prohibitive vow probably originated as a substitute for an oath. Its original form was ‘*qorban* the food that I shall eat’. This vow takes the place of an oath to fast, that is, to abstain from food. it is valid consecration formula; thus, if persons who made the vow ate the food in question, they would be liable to the charge of temple trespass.” (COLLINS, Adela Yarbro. Polemic against the Pharisees in Mathew 23. In: SIEVERS, Joseph; LEVINE, Amy-Jill (Eds.). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans, 2021, p. 161).

<sup>28</sup> LUZ, 2005, p. 219.

<sup>29</sup> COLLINS, 2021, p. 160.

<sup>30</sup> COLLINS, 2021, p. 161.

<sup>31</sup> COLLINS, 2021, p. 164.

O quinto epidíctico (vv. 25-26) apresenta discussões que permeavam as escolas de Shammai e de Hillel quanto à purificação dos objetos<sup>32</sup>. Seu início mostra que é mais um conteúdo sobre a interpretação da Lei. Entretanto, Mateus começa sua invectiva com duros termos éticos: estão cheios de *rapina* e de *intemperança*. Rapina, em grego, ἀρπαγή, indica uma origem duvidosa (roubo, alienamento, desonesto) quanto ao alimento e à bebida; por *intemperança*, compreende-se uma ausência de autocontrole (ἀκρασία) causada por glotonaria ou por embriaguez<sup>33</sup>. Isto posto, afirma-se como aqueles que aparentam externamente boa conduta estão cheios de vícios. No sexto *ai* (vv. 27-28), o *sepulcro caiado* reforça o aspecto de que a imagem de perfeição que os fariseus e seus escribas sustentam não encontra fundamentos dentro de si próprios<sup>34</sup>. Por fim, o sétimo (vv. 29-32) indica que o farisaísmo tentava se desvencilhar de uma imagem negativa sobre seus antepassados que mataram profetas. Jesus afirma que cometem os mesmos erros antigos, pois, na visão do evangelista (Mt 23,33-36), a morte de Jesus e a perseguição pela qual sua comunidade passa corroboram que o fruto, de fato, não cai longe da árvore<sup>35</sup>.

Sobre o terceiro *ai* (vv. 16-22), único de cunho *halakico*, uma vez que o templo havia sido destruído por Roma, o *korban* tinha perdido seu sentido estrito. Afinal, como alguém pode ser acusado de ter trespassado algo que não existe mais? Então, os líderes do judaísmo começaram a reinterpretar a noção de *korban* e de *qonam* (voto)<sup>36</sup>. Collins apresenta um exemplo dessa nova significação retirado do Talmud:

(Se ele dissesse: “Que seja para mim) ‘como o cordeiro’ [isto é, a oferta integral diária], (ou) ‘como os galpões do (Templo)’ [Ez 46,22], (ou) ‘como a lenha’ (para queimar no Altar), (ou) ‘como as ofertas queimadas’ [Lv 21,6], (ou) ‘como o Altar’, (ou) ‘como Jerusalém’”; ou se ele jurou por qualquer um dos utensílios [Ex 27,3] do Altar, embora ele não tenha pronunciado (a palavra) *Korban*, uma oferta, isto é um voto tão obrigatório como se ele tivesse proferido a palavra *Korban*.<sup>37</sup>

Portanto, *korban* ou *qonam* começaram a ser lidos como *uma oferta*, que jamais seria entregue ao templo ou ao seu tesouro. Continuava com seu dono e somente era trespassada caso

<sup>32</sup> A escola de Shammai afirmava que bastava manter o lado externo dos utensílios purificado, enquanto de Hilel, por sua vez, predicava que o externo sempre estava impuro, não importando quantas vezes fosse limpo. (COLLINS, 2021, p. 165)

<sup>33</sup> COLLINS, 2021, p. 165.

<sup>34</sup> GNILKA, 1991, p. 426-428.

<sup>35</sup> COLLINS, 2021, p. 166.

<sup>36</sup> COLLINS, 2021, p. 161.

<sup>37</sup> “(If he said, “May it be to me) ‘as the lamb’ [that is, the daily whole-offering], (or) ‘as the (Temple-)sheds [Ezek 46:22], (or) ‘as the wood’ (for burning on the Altar), (or) ‘as the Fire-offerings’ [Lev 21:6], (or) ‘as the Altar’, (or) ‘as Jerusalem’”; or if he vowed by any of the utensils [Exod 27:3] of the Altar, although he did not utter (the word) *Korban*, an offering, it is a vow as binding as if he had uttered the word *Korban*.” (Nedarim 1,3 apud COLLINS, 2021, p. 162).

ele ou outro alguém viesse a utilizá-la. Para a comunidade de Mateus, isso comprovava a inconsistência dos fariseus sobre o que poderia ser válido ou inválido nos votos proibitivos (realidade pós-70 d.C.) que usavam a mesma fórmula dos juramentos (antes da queda de Jerusalém)<sup>38</sup>. Sobre isso, o evangelista apresenta uma resposta para sua comunidade durante o Discurso do Monte (5,33-37), proibindo o uso de qualquer juramento e orientando o discípulo a dizer um *sim* ou um *não* para qualquer coisa, sem a necessidade de terceiros elementos que credibilizem sua palavra.

#### 4.1.3 Os saduceus

Os saduceus aparecem somente nos capítulos durante a estadia de Jesus em Jerusalém. Estão sempre acompanhados dos *anciãos do povo*, a aristocracia da capital<sup>39</sup>. Certamente, após a expulsão dos vendedores do templo, Jesus atraiu a atenção dos saduceus, visto que grande parte do comércio naquele lugar tinha como patrono alguém desse grupo<sup>40</sup>. A primeira interação com Jesus ocorre em Mt 21,23-27, quando perguntam qual a autoridade que ele tem. Antes de responder, Jesus questiona qual era a origem do batismo de João (vv. 24-25). Percebendo que qualquer resposta iria comprometê-los, decidem não responder (vv. 25-27). Diante disso, Jesus comenta a respeito deles (Mt 21,28-32), sublinhando a necessidade de escuta e de prática, pois é isso que torna possível estar no Reinado de Deus.

A estratégia é bem-sucedida, visto que a resposta dos saduceus concorda com a visão de Jesus (v. 31). Sendo assim, o Mestre aproveita a ocasião para responder à pergunta sobre o batismo, afirmando que João veio num caminho de justiça, mas não foi escutado por nenhum deles (v. 32). Ao verem que as prostitutas e os publicanos escutavam João e colocavam em prática seus ensinamentos, nem sequer isso foi capaz de mover os saduceus para um caminho de conversão. Por fim, Jesus lhes conta a parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21,33-46), advertindo que não existe a garantia de que Deus aceitará, em seu reino, aqueles que se acham perfeitos devido à pertença a um povo ou a uma terra (vv. 43-44). Esse tema é criticado por Mateus desde o início de seu evangelho, como será visto a seguir. A consequência da última advertência é uma recusa definitiva às palavras de Jesus por parte dos saduceus e dos fariseus que buscam, então, uma forma de prendê-lo sem desagradar a multidão (vv. 45-46).

---

<sup>38</sup> COLLINS, 2021, p. 163.

<sup>39</sup> LUZ, 2005, p. 29.

<sup>40</sup> LUZ, 2005, p. 12.

Uma outra situação de disputa contra esse grupo é sobre a ressurreição (Mt 22,23-33). Por considerarem como Sagrada Escritura somente o Pentateuco, os saduceus não creem em qualquer vida pós-morte, em uma recompensa e em castigo definitivos<sup>41</sup>. A resposta de Jesus é retirada de Ex 3,6, afirmando que Deus não se relaciona com mortos, mas com os vivos, pois o Deus que dá e que mantém a vida não poderia se esquecer daqueles criados à sua imagem<sup>42</sup>.

No processo que culminará na crucifixão, os saduceus desempenham papel ativo nas movimentações. Decidem que a melhor forma de resolver o imbróglio com Jesus é a sua morte (Mt 26,1-5). Após ser preso, Jesus é levado ao chefe máximo desse partido, Caifás, que fará um breve interrogatório, amparado por falsas testemunhas (Mt 26,57-59). Depois de sua morte, exigem que Pilatos coloque guardas diante do túmulo, para que os discípulos não roubem o corpo e, assim, sustentem a ressurreição de Jesus (Mt 27,62-66). Entretanto, quando chega o domingo, ao perceberem que seus esforços foram em vão, ao invés de se abrirem à boa notícia, optam por subornar os soldados, que mentem ao povo sobre o acontecido (Mt 28,11-15).

Essas aparições esporádicas indicam duas coisas. A primeira é a centralidade do poder desse grupo restrita à Jerusalém, uma vez que só ali existe o templo e os saduceus estão conectados com esse local de culto. A segunda é o seu desaparecimento ou o seu enfraquecimento após a destruição de Jerusalém. Uma vez que Mateus coloca nos adversários de Jesus falas que o próprio evangelista está dirigindo aos líderes do judaísmo na década de 80, os saduceus não representam perigo à comunidade.

#### **4.1.4 Os fariseus e os saduceus juntos**

Em algumas perícopes, os fariseus e os saduceus são mencionados. É algo raro, visto que essas duas formas de vivenciar o judaísmo comumente são tidas como opostas em suas visões<sup>43</sup>. Entretanto, como há a presença dos fariseus no Sinédrio (At 23,6), nota-se que sabiam cooperar quando fosse conveniente às duas facções. Conforme Pattarumadathil, essa união resulta de ao menos cinco hipóteses sustentadas por atuais pesquisadores de Mateus: a) o evangelista não sabia dos desacordos entre essas duas doutrinas; b) sabia que o Sinédrio era composto por essas duas filosofias, portanto, esses representantes estão ali em nome do Sinédrio; c) pelo fato de ambos os partidos não terem acolhido a mensagem dos cristãos, estão

<sup>41</sup> SALDARINI, 2005, p. 312-313.

<sup>42</sup> GNILKA, 1991, p. 376-377.

<sup>43</sup> PATTARUMADATHIL, Henry. Pharisees and Saducees together in Matthew. In: SIEVERS, Joseph; LEVINE, Amy-Jill (Eds.). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans, 2021, p. 136.

no mesmo nível para o evangelista; d) servem como complementos para fundamentar ainda mais a característica histórica de seus relatos; e) ao estarem contra Jesus e João Batista, o interesse está na recusa da história da salvação por parte desses grupos<sup>44</sup>. Dentre essas conjecturas, as duas últimas estão mais próximas dos interesses de Mateus.

Em Mt 3,7-12, os dois grupos se aproximam da região de batismo de João e sofrem severa advertência do Batista. Uma das traduções clássicas para o que levou esses dois grupos a se encontrarem com o Batista afirma que estão ali *para serem batizados por ele* (v. 7). Uma vez que o batismo de João é justamente para o arrependimento dos pecados, essas pessoas teriam se sentido tocadas pelos discursos e pelas ações às margens do Jordão. Entretanto, mais adiante, o próprio Jesus menciona que os saduceus não quiseram escutar as palavras de João e sobre seu batismo, negando um possível exame de consciência sobre suas filosofias (Mt 21,24-27.32). Mt 3,7 apresenta tanto os fariseus quanto os saduceus sob a conjunção δέ, ou seja, a sua ação deve ser vista como contrária em relação à das outras pessoas que se aproximavam de João<sup>45</sup>. Além disso, a expressão ἐρχομένων ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ é ambígua: vieram para serem batizados por João, como a maioria das Bíblias segue, ou se pode ver no constructo ἐπί seguido de acusativo uma ação contra João<sup>46</sup>. Somando a conjunção adversativa com essa segunda forma de interpretar a aproximação dos dois grupos a João, mais que receber as águas do arrependimento, foram lá para averiguar o que estava acontecendo<sup>47</sup>.

O vocativo direcionado a eles, *raça de víboras* (v. 7), manifesta como Mateus deseja demonstrar a continuidade entre a missão de João Batista com a de Jesus, visto que também utiliza essa expressão contra os fariseus em Mt 12,34 e 23,33. Ainda existiria um sentido teológico por detrás, pois foi justamente uma serpente que levou o primeiro casal a se afastar de Deus e a pecar (Gn 3)<sup>48</sup>. Assim sendo, tanto os fariseus como os saduceus são acusados de afastarem as pessoas de seu Deus e de levarem-nas a cometer atos que não as humanizam.

A sentença *quem os avisou* (v. 7) demonstra que fariseus e saduceus, em seu relacionamento com a Escritura, escutaram e souberam que é chegado o momento em que precisam fazer uma escolha de conversão. Porém, optam por não tomar quaisquer decisões<sup>49</sup>. Qual seria o motivo de tanta segurança? O fato de terem Abraão como pai é o que lhes garantia que qualquer coisa equivocada que viessem a cometer seria perdoada porque são seus

<sup>44</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 137-138.

<sup>45</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 139.

<sup>46</sup> SWETNAM, 2011, p. 82.

<sup>47</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 139.

<sup>48</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 140.

<sup>49</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 141.



descendentes (v. 9). João adverte que até mesmo pedras podem se tornar filhas de Abraão, embora não produzissem bons frutos que comprovariam os efeitos dessa identidade, mesma acusação encontrada nas palavras de Jesus (Mt 21,43-44). Nesse sentido, falar da árvore improdutiva que será arrancada e lançada ao fogo (3,10) deve ser compreendido com o que também é afirmado por Jesus ao longo de seu ensinamento (Mt 7,19): as ações de cada ser humano são utilizadas como critérios no dia do julgamento<sup>50</sup>.

O segundo momento em que fariseus e saduceus são mencionados juntos está em Mt 16,1-4, trecho de origem marcana (Mc 8,11-13), embora Marcos não faça qualquer menção aos saduceus. Na versão mateana, os dois grupos pedem a Jesus um sinal vindo do céu. O intento desse pedido é colocar o Cristo em tentação/à prova (16,1). É significativa a presença do verbo *πειράζω* tendo como sujeito os fariseus e os saduceus, pois o leitor atento rapidamente fará uma conexão com outro momento em que algo semelhante se passa no evangelho: a tentação no deserto pelo diabo (Mt 4,1)<sup>51</sup>. Para os fariseus e os saduceus, os vários sinais que Jesus fez são portentosos e maravilhosos, mas não provêm do céu. A resposta de Jesus começa com um vocativo específico de Mateus: *geração má e adúltera* (*γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλῖς*; v. 4). Conforme Pattarumadathil, somente em Os 3,1 (LXX) encontra-se um paralelo em que *má* e *adúltera* sejam usados na mesma sentença (*ἔτι πορεύθητι καὶ ἀγάπησον γυναῖκα ἀγαπᾶσαν πονηρὰ καὶ μοιχαλίς*)<sup>52</sup>. Como as lideranças farisaicas e saduceias são uma *geração má e adúltera*, não podem ter tanta certeza sobre sua pertença à descendência abraâmica<sup>53</sup>, pois se recusam a ver e a entender os sinais de Jesus. Como resultado, deslegitimam Jesus e seus ensinamentos e afirmam que não podem identificar como de origem divina aquilo que faz.

Mt 16,5-12 é a última perícopie em que os dois grupos são citados. O texto provém do relato de Mc 8,14-21, no qual Jesus pede precaução a seus discípulos a respeito *do fermento dos fariseus e do fermento de Herodes* (Mc 8,15). Mateus mantém o primeiro genitivo, mas troca *Herodes* pelos *saduceus*. No texto marcano, os discípulos pensam que Jesus lhes faz essa advertência por terem se esquecido de levar pão (Mc 8,16). Jesus corrige esse equívoco, fazendo alusão ao momento de partilha do pão que os próprios discípulos presenciaram (Mc 8,17-21). A narrativa termina sem que Jesus esclareça o termo *fermento*. Mateus segue essa estrutura, embora não termine sua perícopie em suspense, pois afirma claramente o que ζύμη significa: o ensinamento dos dois grupos adversários (Mt 16,12). Tanto a denotação (fermento) quanto a

<sup>50</sup> LUZ, 2007, p. 137.

<sup>51</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 143.

<sup>52</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 144.

<sup>53</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 144.

conotação (ensinamento) são significativas para a teologia mateana. O autor usa a imagem do *fermento*, no Discurso em Parábolas (Mt 13,33), para ilustrar como sua presença que leveda a farinha é semelhante ao Reino dos Céus. Portanto, o *fermento* dos fariseus e dos saduceus é visto como contrário ao do Reino, pois basta uma pequena quantidade dele para corromper todo o trabalho (Gl 5,9)<sup>54</sup>. Quanto ao *ensinamento*, as perícopes que abordam os embates entre eles e Jesus demonstram o quanto o Mestre está em dissonância com alguns pontos que esses grupos afirmavam. As pessoas sabem reconhecer, todavia, quem está com a verdade. Portanto, a posição da multidão, que fica extasiada com o ensinamento de Jesus, ilustra que seu ensinamento é feito com autoridade (Mt 7,28-29; 22,33).

Mateus apresenta tanto fariseus quanto saduceus como adversários de João Batista e de Jesus e seus discípulos<sup>55</sup>. Certamente, debateram com Jesus durante sua vida pública sobre muitas questões na década de 30. Isso fundamentaria, mais tarde, o desenvolvimento das teologias dos evangelistas por meio desses desencontros na Galileia, no caminho para Jerusalém e na Cidade da Paz. Afinal, por meio dos contrastes entre duas partes que litigam, é possível afirmar e construir uma comunidade<sup>56</sup>. No entanto, os assuntos colocados em debate com os fariseus e com os saduceus refletem mais um cenário pós-70 d.C., em Mateus. Assim sendo, não são cenas históricas que são postas por escrito, mas reflexões teológicas feitas pelo autor<sup>57</sup>.

Os líderes do judaísmo formativo deslegitimam Jesus e, por conseguinte, seu grupo. Mateus rebate essas acusações, afirmando que os fariseus, na verdade, não têm qualquer legitimidade para conduzir a comunidade após a destruição de Jerusalém. O ambiente de disputas é o *Sitz im Leben* do *rîb*. Contudo, *num primeiro momento*, poucas perícopes acima teriam relação com o tema desta tese: o *rîb* no Discurso Comunitário. Faz-se necessário observar, então, o contexto fora da comunidade de Mateus, a fim de alargar o horizonte de compreensão e de encontrar mais elementos que sustentem as discussões acima com fariseus e com saduceus e a prática do *rîb* no Discurso Comunitário.

## 4.2 O contexto histórico da comunidade mateana

O Império Romano é um elemento significativo para a Palestina do séc. I e as cidades ao seu redor. Sua organização, sua política e sua administração fizeram com que as conquistas

<sup>54</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 145.

<sup>55</sup> PATTARUMADATHIL, 2021, p. 146-147.

<sup>56</sup> COLLINS, 2021, p. 156.

<sup>57</sup> OVERMAN, 1999, p. 22-26.

de seu poder bélico não fossem passageiras. Desse modo, a investigação do contexto histórico se inicia com a chegada do Império, na região de Jerusalém, como aliado. Além disso, a figura de Herodes Magno, presente em Mt 2, está profundamente conectada com os romanos e o processo de consolidação do Império na região. Entender esse momento possibilitará algumas luzes à década de 80 do séc. I d.C. A seguir, o amplo cenário em que se passa a Revolução Judaica é apresentado, principalmente a campanha militar que, posteriormente, se tornou campanha política para a escolha do novo imperador e para sua permanência nesse cargo.

Seguindo esse itinerário, a premissa é que, após a destruição do Templo, os fariseus fizeram o povo judeu ser bem-visto pelo Império novamente. Nesse período, começa um processo de *mimésis* em relação a Roma, principalmente em sua forma de resolver conflitos internos. Era necessário e louvável que demonstrassem a habilidade de *controlar* o povo, para que conseguissem seus intentos junto ao imperador, tal como Herodes Magno habilmente fez. Mateus olha essa realidade e, sem condená-la, faz uma proposta diferente. Enquanto as pessoas de fora mimetizam Roma e Herodes Magno, as pessoas de dentro da comunidade mateana seguem Jesus e o proceder do Pai Celeste. Essa é a solução, para Mateus, que fará o judaísmo ir adiante da melhor forma possível.

#### 4.2.1 De amigos a servos de Roma

Em 331 a.C., Alexandre Magno conquistou a região da Palestina<sup>58</sup>. Oito anos depois, com sua morte, seu imenso reino “é dividido entre os diádocos, dos quais dois nos interessam especificamente: Seleuco, que fica com a Mesopotâmia, e Ptolomeu, filho de Lagos, que recebe o Egito”<sup>59</sup>. A região de Jerusalém ficou sob a égide dos Lágidas e, durante esse período, não encontrou grandes problemas<sup>60</sup>.

Esse cenário muda, quando, pouco depois de 200 a.C., os selêucidas ocupam a Palestina com a intenção de chegarem ao Egito. Um desses reis, Antíoco IV, “voltando de uma primeira campanha contra o Egito, em 169, saqueia o templo de Jerusalém, instala uma guarnição síria na cidade e começa a perseguir os judeus (1Mc 1,16-53)”<sup>61</sup>. Ao estabelecer um culto nacional,

<sup>58</sup> KONINGS, 2014, p. 101.

<sup>59</sup> KONINGS, 2014, p. 101.

<sup>60</sup> Apesar de o período dos Ptolomeus ser considerado pacífico, grandes movimentações estão ocorrendo na Palestina e no judaísmo de Alexandria. Como o artigo de Grabbe aponta, este ainda é um período que precisa da boa disposição de investigadores para ser iluminado. (GRABBE, Lester L. The Ptolemaic Period: A Dark Age in Jewish History? In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. *Times of transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021. p. 19-29. (Mosaics, 1)).

<sup>61</sup> KONINGS, 2014, p. 101.

criava-se a identidade nacionalista que ajudaria a unir o povo em caso de guerra contra outro Império. Anos depois, o Epífanes instala no templo de Jerusalém uma estátua do corpo de Zeus com a sua cabeça. 1Mc 1,54 e Dn 9,27 demonstram como a situação passou a ser conhecida entre o povo judeu: a abominação da desolação.

Essa dessacralização do templo inicia a Revolta Macabaica, em 164 a.C., com o objetivo de libertar Jerusalém das mãos dos selêucidas<sup>62</sup>. Por mais que alguns textos judaicos pareçam indicar que sempre houve perseguição aos judeus<sup>63</sup>, somente a partir da Guerra Macabaica se pode falar objetivamente em um *pogrom*. Como se explicam, então, as narrativas que afirmam que o povo corria perigo em tempos anteriores? Por causa das reformas trazidas pelo helenismo em suas mais variadas dimensões e pelo crescimento demográfico da região de Judá, que facilitava a absorção do estilo de vida helênico, o judaísmo passa por mudanças que respondessem às necessidades da época. Por isso, certos tipos de heróis são criados para personificar os valores judaicos ameaçados: Tobias e Judite contra a Assíria, Daniel contra Nabucodonosor e Ester contra a Pérsia<sup>64</sup>. Desse modo, é normal a criação de figuras que representem os ideais de um povo e que também sirvam para unificá-lo.

Conforme os Macabeus ganham progressivamente terreno, passam a se chamar Hasmoneus<sup>65</sup>. No entanto, por mais que ganhassem grande parte das batalhas contra Antíoco IV, qual força esses judeus piedosos teriam para manter essas conquistas depois? Há muito, o pensamento de que o povo eleito e sua cidade eram inabaláveis havia claudicado. Inclusive, a família hasmoneia não se valeria da tradição de que um descendente de Davi voltaria a se sentar no trono, visto que não pertencia a essa dinastia.

De acordo com 1Mc 8, após a morte de Antíoco IV e a ascensão de seu filho, Antíoco V, Judas Macabeu teve conhecimento da fama que circundava os romanos (1Mc 8,1). Talvez, a informação mais significativa que ouvira, além da força que o exército romano possuía, era que esse povo se declarava inimigo dos selêucidas. Os romanos haviam combatido Antíoco III e Felipe V na batalha de Cinoscéfalos (198 a.C.), encerrada com a vitória de Roma<sup>66</sup>. O cenário era positivo para uma aproximação por parte dos hasmoneus, pois, uma vez que a cidade do

---

<sup>62</sup> SHALOM, Nitsan *et al.* Judah in the Early Hellenistic Period: An Archeological Perspective. In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. *Times of transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021. p. 63-79. (Mosaics, 1).

<sup>63</sup> Como as narrativas de Ester e de Judite elucidam.

<sup>64</sup> OEMING, Manfred. “To be destroyed, to be killed, and to be annihilated” (Esther 7:4): Historicity and Fictionality of Anti-Jewish Pogrom Stories. In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. *Times of transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021. p. 369. (Mosaics, 1).

<sup>65</sup> KONINGS, 2014, p. 101.

<sup>66</sup> BRIGHT, John. *História de Israel*: introdução e apêndice por William P. Brown. São Paulo: Paulus, 2018, p. 498. (Nova Coleção Bíblica).

Lácio se tornava amiga de outra, garantia sua proteção (1Mc 8,11-12). Desse modo, Judas envia emissários para “estabelecer um pacto com a potência emergente”<sup>67</sup>. A comitiva obtém êxito e a Palestina serviria como um muro entre Roma e os reinos do Oriente. Além do mais, a dinastia hasmoneia consegue um forte aliado (1Mc 8,17-32)<sup>68</sup>, que envia sua mensagem a Antíoco V, informando que, caso chegassem novas queixas dos judeus, “nossos amigos e aliados” (1Mc 8,31), Roma intervirá na questão (1Mc 8,31-32). Jerusalém, por um breve tempo, volta a ser capital de um reino independente, na metade do século II a.C.

No ano de 63 a.C., um problema na dinastia hasmoneia se inicia. Após a morte de Alexandre Janeu, Aristóbulo II sobe ao trono, mas seu irmão, João Hircano II, protesta. Assim, tem início uma guerra civil na região da Palestina. Roma não viu a situação de seu estado cliente com bons olhos, uma vez que, estando na fronteira com o Império Parta, a instabilidade palestina serviria como catapulta para uma invasão desse povo às terras romanas. Nesse cenário, o imperador Pompeu tomou a cidade de Jerusalém, com a intenção de pacificar a região<sup>69</sup>. Como consequência, tomou as rédeas da Judeia e da Galileia, na reorganização do Leste do Império Romano, feita por Pompeu e por seu general Gabinius<sup>70</sup>. Desde então, as terras são província romana, e uma nova família real sobe ao poder: a herodiana, pois a hasmoneia demonstrou-se incapaz de assegurar a paz ao território.

Assim se percebe uma forma impositiva da *pax romana*. Não é meramente o convívio pacífico entre todas as religiões do Império Romano, unificadas sob o culto imperial. Existe, nessa dimensão política, o poder de manter ou de retirar pessoas dos cargos de liderança, desde que demonstrassem incapacidade de assegurar a *paz* em seu território. Um grande estrategista, que conseguiu elaborar grandes movimentações em seu tabuleiro de xadrez na Palestina, foi Herodes Magno.

#### **4.2.2 Herodes Magno, aquele que tem excelência em manter a paz**

Entre 33-31 a.C., Roma sofria com uma guerra civil que desestabilizava seu poder<sup>71</sup>. Após o assassinato de César, seus líderes dividiram o império em várias regiões, conforme seus

<sup>67</sup> KONINGS, 2014, p. 101.

<sup>68</sup> BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. Introduction. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. (Ed.). *The First Jewish Revolt: archaeology, history and ideology*. London; New York: Routledge, 2002, p. 2.

<sup>69</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 2.

<sup>70</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 2.

<sup>71</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 2.

governos, e buscavam apoio em suas disputas ao papel de imperador. As regiões do Egito e da Judeia defendiam a ascensão de Marco Antônio, que competia contra Otaviano<sup>72</sup>, seu sobrinho. Herodes Magno era o rei vassalo da Galileia. Havia assumido esse papel em 43 a.C., pela ocasião da morte<sup>73</sup> de seu pai, Antípater, mas precisou fugir para Roma, em 40 a.C., porque seu rival, Antígono, filho de Aristóbulo II e descendente dos hasmoneus<sup>74</sup>, se entronizara na Judeia como um senhor cliente pelo Império Parta<sup>75</sup>. Isso comprova que há razões em certas atitudes políticas romanas para que a região de Jerusalém não se desestabilize, pois há outros povos esperando uma fresta para adentrarem nos territórios romanos. Entretanto, em 37 a.C., apoiado por Marco Antônio, Herodes retorna, reassegura os interesses romanos na região e expulsa os partas<sup>76</sup>. Por consequência, o apoio da Judeia a Marco Antônio não era gratuito, mas uma resposta ao favor obtido.

Mais uma vez, a fortuna não estava ao lado de Herodes. A luta pelo trono do imperador romano é decidida na batalha de Áccio (31 a.C.), da qual Otaviano sai como vencedor. Marco Antônio comete suicídio por causa de sua derrota ou por conta de seu romance com Cleópatra e os boatos de que estaria morta após a ocupação da liderança do Egito por soldados de Otaviano. Independentemente da razão, seu sobrinho obtém caminho livre ao trono de Roma, e, assim, se encerra a guerra civil romana.

Flávio Josefo diz que “César considerava que essa vitória sobre Antônio não seria total enquanto Herodes continuasse aliado de Antônio” (*Guerra*, 1, XX, 1)<sup>77</sup>. Certamente, devido à ameaça dos partas que sempre ronda a região da Palestina, o neoimperador não permitiria que um rei vassalo leal ao seu falecido tio governasse aquelas terras. Com o fim de Marco Antônio, se alinhar aos partas era uma possibilidade para Herodes, embora isso fosse totalmente contra sua própria trajetória política de *amigo de Roma*<sup>78</sup>. Outro receio era de que Herodes tumultuaria a região ao não aceitar Otaviano como seu imperador. Todavia, não foram essas a movimentação escolhida pelo líder judeu.

Herodes se apressou para Rodas ao encontro de Otaviano (que em breve seria o Augusto). Josefo reconta o episódio (*Guerra* 1.388-90), no qual Herodes se apresenta como, fundamentalmente, um feroz apoiador do trono e como alguém que tinha

<sup>72</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 2.

<sup>73</sup> Ou assassinato. Cf. BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3.

<sup>74</sup> HENGEL, Martin. *The Zealots: investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 a.D.* Edinburgh: T & T Clark, 1989, p. 315-316.

<sup>75</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3.

<sup>76</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3.

<sup>77</sup> JOSEFO, Flávio. *A Guerra dos Judeus*. Lisboa: Sílabo, 2001, p. 90.

<sup>78</sup> SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews under Roman rule: From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976, p. 71. (Studies in Judaism in Late Antiquity, 20).

excelência em manter a paz. Ele foi persuasivo o bastante para salvar sua vida e manter seu trabalho, e retornou para a Judeia reconfirmado como rei e como o novo melhor amigo do imperador. Assim começou um dos períodos e dos relacionamentos políticos mais marcantes e significativos da história da Judeia<sup>79</sup>.

Resolvido o problema de seu cargo junto à Roma, a missão de Herodes era a de mantê-lo. Para tanto, demonstra ao imperador que é capaz de manter a paz em suas terras. Não foi uma atividade nada fácil, pois o reinado de Herodes Magno foi marcado por muitas discórdias populares. A Galileia tornou-se principal palco de disputas, principalmente por alguns grupos rebeldes ainda apoiarem membros da família hasmoneia como reis, visto que Herodes era edomita e pertencia à terceira geração judaica de sua família<sup>80</sup>. Portanto, era visto como um rei estrangeiro que não deveria ocupar o trono. Como resposta, aumentou as taxas a favor de Roma<sup>81</sup> e manipulou as elites da Judeia. Isso aumentou a tensão nas regiões da Judeia e da Galileia, onde começará a Revolta Judaica na década de 60 d.C., por conta de seu trato intolerante em relação a qualquer tipo de revolta<sup>82</sup>.

De acordo com Flávio Josefo, ele havia se apresentado ao imperador como *hábil mantenedor da paz e apoiador do trono*. Em outros termos, logo aprendeu que, para um governo duradouro, deveria ser rigoroso em alguns momentos e dar presentes em outros<sup>83</sup>. Assim sendo, por não encontrar forte apoio por parte de seu povo, Herodes Magno, para se manter no poder, abre espaço para uma espécie de helenização (ou romanização) de seu reino, a fim de causar boa impressão sobre seu governo para os estrangeiros. Esse processo não objetivava eliminar ou enfraquecer o judaísmo, mas aproveitar o melhor que a cultura estrangeira poderia lhe servir, afinal, há tempos que a *luz* não vinha mais do Oriente, pois a capital romana se tornou a sua fonte<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> “Herod hurried to Rhodes to meet with Octavian (soon to be Augustus). Josephus recounts the episode (War 1.388–90), in which Herod presented himself as, fundamentally, a fierce supporter of the throne, as well as someone who excelled at keeping the peace. He was persuasive enough to save his life and keep his job, and he returned to Judea reaffirmed as king and as the new and best friend of the Emperor. Thus began one of the most storied and significant political periods and relationships in Judean history” (BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3).

<sup>80</sup> De acordo com Dt 23,8, somente depois da terceira geração uma família tornava-se membro do judaísmo (HENGEL, 1989, p. 317).

<sup>81</sup> HENGEL, 1989, p. 323.

<sup>82</sup> Antes mesmo de sua subida ao trono, em 47 a.C., Herodes foi enviado à região da Galileia para controlar alguns bandidos que fomentavam rebeliões naquele lugar. Sem qualquer julgamento, Herodes matou Ezequias e outros líderes desses movimentos. Isso fez com que ele caísse nas graças do procurador Sextus Caesar e da região da Síria, mas essa notícia não foi bem recebida em Jerusalém. O fato de a lamentação das mães dos mortos chegar até Hircano II e ser atendida demonstra que eram filhos de pessoas influentes na sociedade judaica. Herodes foi convocado para um julgamento perante o Sinédrio, mas, com medo de sua fama e de seu pai, Antípater II, nenhuma condenação foi posta pela suprema corte de Israel (HENGEL, 1989, p. 313-315).

<sup>83</sup> HENGEL, 1989, p. 317.

<sup>84</sup> LICHTENBERGER, Achim. Herod and Rome: Was Romanisation a goal of the Building policy of Herod? In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos. *Herod and Augustus: Papers held at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 58-59. (Studies in Judaica, 6).

Seus planos floresceram, uma vez que “o poder de Herodes era praticamente sem igual no Oriente. Em moedas e inscrições, ele era conhecido como ‘rei’, ‘amigo de César’, e ‘amigo e aliado de Roma’”<sup>85</sup>. É nesse cenário que as grandes reformas feitas pelo rei vassalo da Palestina ganham contexto. Para agradar a Roma, reformou as fortalezas Antônia e Massada, além de construir Cesareia Marítima. Esse novo porto permitiu desenvolvimento econômico para a região, pois, finalmente, os barcos encurtariam as viagens com suas mercadorias. Para afagar os judeus, iniciou a reforma e o alargamento do templo de Jerusalém, que se tornou conhecido como um dos maiores templos de todo o território romano.

Essa reforma, no entanto, não foi o suficiente para sua aceitabilidade pelo povo aumentar. “Enquanto o reino de Herodes representou ordem e produtividade para Roma, significou, no entanto, opressão e privação para muitos na Judeia e Galileia”<sup>86</sup>, que não se deixaram seduzir pelos presentes ofertados. Segundo Saldarini, “por volta de 20 a.C., ele empreendeu uma série de ações a fim de suprimir as insatisfações em seu governo. Como parte deste programa, ele exigiu que o povo fizesse um juramento de fidelidade a ele, e todo aquele que se recusasse seria eliminado”<sup>87</sup>, desde que não fosse essênio ou fariseu, partido que o apoiava. Herodes precisou abrir exceção aos fariseus, visto que reconhecia neles uma força política ativa. Assim, contornou o fato de não aceitarem esse juramento e evitou a pululação de outras revoltas<sup>88</sup>. Mesmo assim, seus esforços não apagaram as brasas que ainda alimentariam o fogo das insatisfações quanto a seu governo.

Há relatos de uma comitiva que se dirige à Roma, logo após a morte de Herodes Magno (4 a.C.), para pedir a troca de seu sucessor. Seu reino foi dividido, em concordância com Augusto, entre seus filhos Arquelau, Herodes Filipe e Herodes Antipas. A comitiva era composta por pessoas de Gadara e de Iturea que almejavam ser governadas pelo líder da Celessíria. Seu pedido foi negado e, ao invés de retornarem a suas terras, cometeram suicídio<sup>89</sup>, pois não queriam enfrentar as consequências de sua ousadia pelo rei sucessor. Essa era a fama que rondava a família herodiana.

Nesse cenário de sucessões, os novos líderes da Palestina deveriam manter a paz na região, assim como seu pai fez. Caso falhassem, não permaneceriam em seus cargos. Um exemplo dessa incapacidade e de sua consequência acontece quase uma década após a morte

---

<sup>85</sup> OVERMAN, 1999, p. 53.

<sup>86</sup> “While Herod’s reign represented order and productivity to Rome, however, it spelled oppression and hardship for many in Judea and Galilee” (BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3).

<sup>87</sup> SALDARINI, 2005, p. 110-111.

<sup>88</sup> SALDARINI, 2005, p. 111-113.

<sup>89</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3.



de Herodes Magno. Seu filho mais velho, Arquelau (Mt 2,22), governou a Judeia por breve tempo. Em 6 d.C., foi deposto por Roma, que o enxergava como uma presença desestabilizadora para a região<sup>90</sup>. Desde então, a Judeia esteve sob regime direto do procurador romano. Seus irmãos foram melhor sucedidos. Herodes Filipe, o caçula, herdou a Golanítide (Transjordânia). Já Herodes Antipas conseguiu a Galileia, que ficou sob o governo de sua família até a morte de Agripa I (44 d.C.), quando o procurador romano assumiu a região diretamente<sup>91</sup>.

Assim, Arquelau e Agripa I são modelos de como não ser líder sob o Império Romano. Governaram de forma oposta à de Herodes Magno, que passou a ser visto como grande líder. De acordo com Saldarini, é essa a imagem que Flávio Josefo constrói para Herodes Magno, pois, apesar de não gostar dele, “apreciava ainda menos os líderes judaicos que eram fracos e que permitiam a desordem no Estado e nas instituições. Deste modo, na prática Josefo favorecia Herodes, porque este era o melhor líder disponível. Na visão de Josefo, a fraqueza sempre conduzia ao desastre”<sup>92</sup> e, por isso, deseja que os líderes judaicos de sua época, no cenário pós-70, se espelhassem em Herodes. Tal como alguns personagens bíblicos do período helenista se tornaram heróis ao representarem valores que deveriam ser defendidos pela comunidade judaica, o cenário de instabilidade, a partir da década de 60, fez com que Herodes se tornasse como uma dessas figuras, exemplo de como governar um povo.

#### 4.2.3 Ser hábil na manutenção da paz

Ao se falar da Revolta Judaica, quase sempre os biblistas a abordam como evento isolado em todo o Império, embora não o fosse. Portanto, uma análise da Revolta dos Judeus conectada a um cenário de vulnerabilidades que despertou outros levantes se faz bem-vinda. Na década de 60 do século I, o tabuleiro de todo o Império Romano enfrentava mais uma instabilidade nas movimentações de suas peças, pois os últimos anos da linhagem júlio-claudiana, no poder de Roma, foram turbulentos.

Nero foi um grande imperador, mas suas ações negativas mancharam sua reputação, e a sua capacidade de manter a paz se enfraqueceu. Assim, antes de seu suicídio, entre 67-68 d.C., acontece a revolta do governador Caio Júlio Víndice (Vindex), na Gália<sup>93</sup>. Sua reivindicação era contra o imperador. Essa agitação ganha apoio dos governadores da Espanha, Galba, e da

<sup>90</sup> HENGEL, 1989, p. 325-326; BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 3.

<sup>91</sup> SALDARINI, 2005, p. 303.

<sup>92</sup> SALDARINI, 2005, p. 110.

<sup>93</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 4.

Germânia Superior, Lúcio Rufo, com quem estabelece um acordo para elevar Galba ao trono de Roma<sup>94</sup>. No entanto, tempos depois, será justamente o exército da Germânia a derrotar Víndice, que cometerá suicídio após sua derrota. Entretanto, a campanha feita a favor de Galba conseguiu fortalecer o nome para suceder o imperador Nero após sua morte. Assim, por um breve período, governou Roma.

Entre 69-70 d.C., iniciou-se a Revolta dos Batavos (Alemanha e norte da Gália)<sup>95</sup>. Esses confrontos extrapolam o tempo da Revolta dos Judeus, pois a solução definitiva será dada por Vespasiano, após a derrota de Jerusalém. Confirma-se, assim, mais uma vez, a habilidade de Vespasiano de manter a paz no Império. Todavia, até aquele momento, as guarnições romanas sofreram sucessivas falhas na retomada de poder na região, o que descredibilizava mais ainda a capacidade do Império de se recompor.

O terceiro evento é uma constatação. Roma, em 69 d.C., teve quatro imperadores: Galba, que opta pelo suicídio ao constatar a falta de apoio ao seu governo; Otão, que comete suicídio ao perceber o início de uma guerra contra aquele que será seu sucessor; Vitélio, morto pela população romana ao se esconder, após abdicar do poder, ao saber das vitórias de Vespasiano na região da Palestina; e Vespasiano<sup>96</sup>. Não foi um ano fácil para os habitantes da capital imperial.

Como pode ser notado, as adversidades na Palestina se enquadram em um período de instabilidade em todo o Império. Roma enfrentava problemas administrativos em várias partes de seu território. Todavia, a Revolta Judaica foi a insurreição que mais recebeu o poder corretivo da mão romana. Sendo assim, por que uma resposta mais dura aconteceu somente na Palestina?

A Revolta Judaica começou em 66 d.C., enquanto Nero governava. Ao saber da turbulência na região da Galileia e Judeia, o imperador enviou Vespasiano para solucionar a questão. Novamente, o receio era de que essa animosidade ganhasse proporções e possibilitasse uma invasão às terras romanas por parte do Império Parta ou de outros povos. Vespasiano realizou uma boa campanha militar, na região da Galileia, e, praticamente, pacificou a região. Esse fato não passou despercebido em um Império que experimentava grandes fragilidades, pois surgia alguém capaz de pôr fim às revoltas e trazer novamente a paz. Desse modo, quando Vespasiano emerge como imperador, sua experiência na primeira parte da Revolta Judaica é utilizada como bandeira de que é hábil na manutenção da paz, da ordem, da honra e da grandeza

---

<sup>94</sup> BRUNT, P. A. The Revolt of Vindex and the Fall of Nero. *Latomus*, Bruxelles, v. 18, n. 3, p. 537-538, Juil.-Sept 1959.

<sup>95</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 4.

<sup>96</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 5.

para Roma<sup>97</sup>. Ao partir para a capital, deixou seu filho com o encargo de finalizar a questão com os judeus. Tito não desejava perder a joia da coroa de seu pai e, assim, a destruição de Jerusalém e a do templo serviram como mensagem aos judeus, e, por consequência, a todo o Império, de que era inútil levar adiante contendas contra Roma. Essa vitória foi amplamente propagada pelos Flavianos, a ponto de ser marcada em uma série de monumentos, como o Arco de Tito. Assim, a campanha militar contra os judeus fomentou uma campanha política que levou Vespasiano e, futuramente, seu filho Tito ao trono imperial<sup>98</sup>. Os governadores da região, depois desse evento, não tiveram problemas, a não ser as próximas insurreições dos judeus contra Roma, mas que não chegaram ao nível da primeira.

A constante obrigação de manter a paz era requisito essencial para o sucesso ou de fracasso para quem desejava governar no Império Romano, independente do cargo. Foi essa constatação que fez com que Herodes Magno permanecesse por tanto tempo como líder, enquanto seus filhos, por não saberem lidar com ela, perdessem seus poderes. É ela que faz imperadores caírem e outros se levantarem como mais aptos à função.

Enquanto Roma tem os Flavianos para materializar seu progresso, os judeus não o tem. Ao menos não até o fim da década de 80, quando Flávio Josefo, como visto acima, apresentou Herodes Magno como essa figura ao judaísmo. Desse modo, o judaísmo formativo devia se inspirar nas ações desse personagem, se desejava que a tradição judaica prosperasse. Contudo, Mateus tinha uma opinião divergente.

#### **4.2.4 Ver o presente repetir o passado**

Além de uma distinção teológica que ocorre com o aprofundamento sobre Jesus pelos cristãos, os eventos pós-Guerra Judaica aceleraram o processo de separação entre cristianismo e judaísmo. Segundo Berlin e Overman: “é seguro dizer que, se não houvesse acontecido uma revolta judaica na Judeia em 66-70 d.C., cristianismo e judaísmo, tal como os conhecemos hoje, não existiriam”<sup>99</sup>. No entanto, é um sério equívoco ler as comunidades cristãs do fim do séc. I como totalmente separadas do judaísmo<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 5.

<sup>98</sup> BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 5.

<sup>99</sup> “It is safe to say that there had not been a Jewish revolt in Judea in 66–70 C.E., Christianity and Judaism, as we know them today, would not exist” (BERLIN; OVERMAN, 2002, p. 5).

<sup>100</sup> SALDARINI, 2000, p. 23-50.

Quando a Revolta se deu, o cristianismo era visto como uma entre outras seitas do judaísmo do primeiro século. Por *seita* entende-se um desvio ocasionado pelos muitos sistemas de crença e suas interpretações. Assim,

grupos minoritários, reputados desviantes, acham-se desprovidos de poder, insatisfeitos com a sociedade e muitas vezes interessados em mudá-la. Quando tais grupos disputam o poder, como os grupos de interesse político, eles procuram rotular o grupo dominante como desviante. Em outras ocasiões, eles aceitam seu status desviante e formam organizações espontâneas a fim de promover seu estilo de vida à margem da sociedade<sup>101</sup>.

As seitas judaicas descritas nos estudos do Novo Testamento são os zelotas, os essênios, os saduceus e os fariseus, além dos seguidores do Caminho. Os zelotas, durante os eventos de 66-70 d.C., por serem os principais motivadores da Revolta, foram perseguidos de forma exemplar, com execução de seus líderes e desestabilização de suas redes pelo exército romano<sup>102</sup>. Contudo, a imagem desse movimento resiste até hoje, pois os relatos da torre de Massada, sobre o seu suicídio coletivo ao perceberem que perderiam a luta contra Roma, ainda inspiram judeus a resistir diante de qualquer adversidade<sup>103</sup>. A comunidade dos essênios sofreu duros golpes, provavelmente nas incursões feitas, no ano 68, por Vespasiano e por Tito (*Guerra*, III, IX,7-X,10). Não foram totalmente eliminados, mas passaram a ser um número bem reduzido<sup>104</sup>. Os saduceus, por causa de sua profunda ligação com a rotina do templo, logo se viram sem qualquer horizonte por conta da destruição do santuário. Assim, dois grupos sobreviveram após os eventos de 70, os fariseus e os cristãos.

Em relação aos fariseus, “não eram um simples grupo, com um objetivo concreto, limitado, mas uma organização corporativa duradoura, bem conectada e voluntária, que procurava influenciar a sociedade judaica e entrava em muitos relacionamentos recíprocos a fim de realizar suas metas”<sup>105</sup>. Saldarini afirma que, para alcançar seus objetivos, não perderiam uma oportunidade em que obtivessem poder<sup>106</sup>. Parsons, sobre a definição do termo *poder*, asserta que é constituído pela sua possibilidade de aplicação quantas vezes forem necessárias, tendo como norte as obrigações legitimadas pela coletividade, capazes de nortear os comportamentos dos membros de uma comunidade e de sancionar penas caso haja

<sup>101</sup> SALDARINI, 2005, p. 85.

<sup>102</sup> HENGEL, 1989, p. 358-376.

<sup>103</sup> SILBERMAN, Neil A. The First Revolt and its afterlife. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. (Ed.). *The First Jewish Revolt: archaeology, history and ideology*. London; New York: Routledge, 2002, p. 245.

<sup>104</sup> TAYLOR, Joan E. *The Essenes, the scrolls, and the Dead Sea*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 261.

<sup>105</sup> SALDARINI, 2005, p. 293.

<sup>106</sup> SALDARINI, 2005, p. 294.

desobediência<sup>107</sup>. Quando não existe uma dinastia ou alguma função hereditária que garanta a estabilidade de uma pessoa no poder, quem ocupa o cargo precisa continuamente demonstrar sua serventia para seus superiores e seus subordinados. Esse indivíduo pode, inclusive, fazer atrocidades, mas, se houver nele alguma utilidade, as pessoas tendem a relativizar esses erros. Todavia, se o líder se apresentar como inútil no cargo, rapidamente sua posição será contestada e perderá a sua função<sup>108</sup>.

Tal ensejo surgiu no pós-70 com o início do judaísmo formativo, entendido como o período entre a destruição do templo e o fim do século II, quando a *Mishnah* é posta por escrito e a escrita do Talmud se inicia. Nesse ínterim, seitas judaicas desapareceram e outras se consolidaram, provando que sua visão de mundo era a correta para levar o judaísmo adiante após a perda do templo, num processo de construção e desenvolvimento social<sup>109</sup>. Essas considerações são feitas para o judaísmo e seus movimentos sectários, pois, do ponto de vista de Roma, duas coisas despertavam interesse e a seita que se sobreviesse às outras deveria pôr em prática: a capacidade de manter a paz em seu território e/ou entre seus seguidores e o bom relacionamento com o Império.

Embora esse processo de reestabelecer laços com Roma seja essencial, o Talmud (*Makkot*, 24a-b) apresenta um texto em que tal movimentação era algo necessário, a fim de se obter uma recompensa maior por parte de Deus:

Há muito tempo, enquanto *Rabban Gamaliel*, *R. Eleazar b. ‘Azariah*, *R. Joshua* e *R. Akiba* estavam caminhando na estrada, ouviram um barulho das multidões [viajando] para Roma desde Puteoli, cento e vinte milhas de distância. Eles todos começaram a lacrimejar, mas *R. Akiba* parecia feliz. Disseram-lhe: Por qual motivo você está feliz? Disse-lhes: Por qual motivo vocês lacrimejam? Disseram eles: Esses pagãos que se ajoelham para imagens e queimam incensos para ídolos vivem em segurança e bem, enquanto nosso Templo, o “escabelo” de nosso Deus está consumido pelo fogo, não deveríamos nós, então, lacrimejar? Ele respondeu: Por isso, eu estou feliz. Se eles que O ofenderam se saem assim, quão melhor não se sairão aqueles que O obedecem!<sup>110</sup>

O Talmud foi escrito muito posteriormente à década de 80 do séc. I. Entretanto, esse olhar para a destruição de Jerusalém pode ter começado a se maturar já no judaísmo formativo. Os líderes remanescentes não desejavam alimentar pensamentos contra Roma, tal como quando

<sup>107</sup> PARSONS, 1969 *apud* SALDARINI, 2005, p. 44.

<sup>108</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012, p. 27-28.

<sup>109</sup> OVERMAN, 1997, p. 14.

<sup>110</sup> “Long ago, as *Rabban Gamaliel*, *R. Eleazar b. ‘Azariah*, *R. Joshua* and *R. Akiba* were walking on the road, they heard the noise of the crowds at Rome [on travelling] from Puteoli, a hundred and twenty miles away. They all fell a-weeping, but *R. Akiba* seemed merry. Said they to him: Wherefore are you merry? Said he to them: Wherefore are you weeping? Said they: These heathens who bow down to images and burn incense to idols live in safety and ease, whereas our Temple, the ‘Footstool’ of our God is burnt down by fire, and should we then not weep? He replied: Therefore, am I merry. If they that offend Him fare thus, how much better shall fare they that do obey Him!” (TALMUD, *Makkot*, 24a-b).

Jerusalém foi destruída pela Babilônia. Os fariseus precisavam se respaldar em ações bem-sucedidas no passado, a fim de demonstrar ao povo judeu que conseguiriam levar a cabo a sobrevivência do judaísmo e que não o transformariam em outra religião.

No séc. VI a.C., o tempo do exílio, Godalias orientava seu povo a não temer os caldeus, a permanecer na terra e a servir ao rei babilônio, pois o resultado dessas ações era tudo ocorrer bem para ele e seu povo (2Rs 25,24)<sup>111</sup>. A ação simbólica de Jeremias por meios das cangas mostradas a Sedecias (Jr 27,1-3.12) também é construída nesse sentido, pois devem servir ao Império Babilônio e viverão. No relato do Talmud, observa-se um líder fariseu, R. Akiba, que encoraja seu povo em meios às dores a sorrir, pois o futuro lhes seria agradável por permanecerem fiéis a Deus, mesmo que o presente fosse portador de motivos para verter lágrimas. Essa busca pela estabilidade é o desejo natural de todo ser humano após tantas desventuras, mas não somente por isso. Ser pacificador e aliado de quem é mais forte foram escolhas tomadas por Godalias quando agiu diante do Império Babilônio; pela dinastia Hasmoneia, ao se aproximar de Roma; e por Herodes Magno em sua apresentação diante do imperador Otaviano. Como consequência, por serem bons leitores de sua própria época e da história de seu povo, é assim que também se apresentam, no judaísmo formativo, os fariseus diante de Vespasiano e de seus sucessores.

Entretanto, era insuficiente ser mantenedor da paz e estar a favor de Roma para que uma vertente subisse ao poder ou ganhasse bons olhos ao imperador. Uma vez que Jerusalém foi destruída, a localização de uma nova cidade é fundamental para o centro do poder judaico, visto que os romanos continuavam a comandar a Palestina diretamente de Cesareia Marítima. No século VI a.C., quando Babilônia, assim como Roma, destruiu a cidade e o templo, Mizpah foi o centro comercial e de poder para aqueles que permaneceram na terra (2Rs 25,22-24). O que, então, nota-se no período do judaísmo formativo nesse sentido?

Entre a década de 80-90 d.C., ocorre a reunião das lideranças farisaicas em Jâmnia. Atualmente, considera-se que esse encontro não existiu, mas que sua criação sintetizou todo o movimento farisaico desde a destruição do segundo templo até o início da década de 80<sup>112</sup>. Nas palavras de Overman:

Jabne, um centro romano a oeste de Jerusalém, perto da costa do Mediterrâneo, é tido como a localização de um ‘concílio’ judaico ocorrido por volta de 90 d.C. Jabne foi considerado um divisor de águas na história do judaísmo pelo fato de ter estabelecido

<sup>111</sup> LIPSCHITS, Oded. *The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, p. 296.

<sup>112</sup> GIORGI, Dieter. The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion? *Harvard Theological Review*, Harvard, v. 88, n. 1, p. 53, 1995; SALDARINI, 2000, p. 26.

os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo. O suposto concílio de Jabne tem sido freqüentemente considerado a divisão oficial dos caminhos do cristianismo primitivo e do judaísmo<sup>113</sup>.

O Talmud diz que, depois do cerco de Jerusalém, o rabino Yohanan ben-Zakkai fugiu de Jerusalém, em um caixão, e foi ao encontro de Vespasiano (*Gittin*, 56a), chamando-o de *rei* antes mesmo de sua eleição como imperador. O cenário em Roma era muito instável à época e esse rabino parece imitar as ações de Herodes Magno, na disputa entre Marco Antônio e seu sobrinho Otaviano. Ao se confirmar essa predição, o novo imperador lhe dá a possibilidade de pedir um favor. Estranhamente, é pedido que Jâmnia, e não Jerusalém, seja poupada (*Gittin*, 56b). Será que esse gesto encontra paralelo com a fuga de Jeremias para Mizpah (Jr 37,11-12)?

Em Jr 32,7-15, um pouco antes de a rebelião de Sedecias contra Nabucodonosor explodir, Jeremias compra um terreno que pertencia a seu primo, em Anatot, uma cidade na antiga região de Benjamin e dedicada aos levitas (Js 21,18). Aos olhos externos, o gesto é visto como mais uma ação para tentar manter o patrimônio junto à família. Para Jeremias, entretanto, torna-se um sinal de que Deus ainda possibilitará que a vida exista em Judá (Jr 32,15). Tempos depois, quando os exércitos caldeus se levantaram e sitiaram a capital, os egípcios, apoiadores da causa de Sedecias, vieram salvar Jerusalém de seu trágico destino. Os babilônios baixaram a guarda do sítio, o que permitiu a fuga de alguns habitantes. Dentre eles está Jeremias, que vai em direção ao território de Benjamin (Jr 37,12). Os guardas, ao vê-lo, prendem-no e levam-no, secretamente, de volta para Jerusalém, a fim de prestar contas de seu comportamento a Sedecias (Jr 37,13-21). É significativa a fala dos guardar ao surpreendê-lo: “para os caldeus tu foges?” (Jr 37,13). Como essa pergunta poderia ser feita, se ele ainda estava em terra de Judá? A resposta vem adiante, quando, após a queda de Jerusalém, sua cela é aberta pelo comandante da guarda, que lhe dá a opção de ir com ele à Babilônia, tendo-o como seu protetor, ou de permanecer na terra. A escolha de Jeremias é a de ir para Mizpah, na terra de Benjamin, onde Godolias reinava (Jr 40,2-6). Em outras palavras, na fuga, durante a tentativa de auxílio do Egito, já havia boatos ou a certeza de que, na região de Benjamin, seria posta a capital da nova província babilônica. A escolha da compra de terreno do seu primo já indicaria, talvez, que os murmúrios pela região abordavam esse assunto.

Durante os eventos romanos, Yohanan ben-Zakkai sabia que não podia mais salvar a capital, pois compreendia o peso político que a destruição e o controle da Revolta dos Judeus trariam para Vespasiano, recém nomeado imperador. Inspirando-se em fatos do séc. VI a.C., os

---

<sup>113</sup> OVERMAN, 1997, p. 48.

esforços foram direcionados para uma cidade alternativa, na qual a fé seria levada adiante. Nas palavras de Lipschits:

Contra esse cenário, é difícil evitar uma comparação do status de Godolias e sua família e a família do profeta Jeremias, que se opôs à posição ativista às vésperas da destruição do Primeiro Templo, com *Rabban Yohanan ben-Zakkai* e seus seguidores às vésperas da destruição do Segundo Templo. Apesar das diferentes circunstâncias históricas, podemos traçar um paralelo entre a partida de *Rabban Yohanan ben-Zakkai* de Jerusalém e o estabelecimento de um centro em Jâmnia (como um substituto à devastada cidade de Jerusalém), por um lado, e a permanência de Godolias fora da cidade sitiada de Jerusalém e o estabelecimento de um centro em Mizpah, por outro lado<sup>114</sup>.

Tanto Mizpah quanto Jâmnia foram escolhidas sob o consentimento de seus conquistadores (Babilônia e Roma)<sup>115</sup>. Da mesma forma que Godolias enfrentou problemas por sua subordinação aos caldeus (2Rs 25,25-26), tal ocorreu com o líder de Jâmnia. A Galileia será seu principal embate, pois “tinha cultura e tradições judaicas próprias, fato que talvez se refletisse na opinião rabínica que os galileus não consultavam Iohanan ben-Zakai para decidir casos”<sup>116</sup>. Além disso, a propagação de grupos apocalípticos e místicos demonstra que outros grupos desejavam legitimar suas escolhas sobre como viver o judaísmo pós-destruição do Templo<sup>117</sup>. Somente Rabi Judá, o príncipe, no séc. II, conseguirá “exercer o poder aristocrático comum aos líderes sociais no Império Romano”<sup>118</sup>, principalmente por causa de suas reivindicações de pertencer à dinastia de Davi.

Dentro desse contexto de crise, busca-se a imagem de um líder do passado que tenha as características necessárias ou que tenha realizado feitos que despertem nas pessoas o pensamento de que é possível ir adiante, de que não estão enfrentando os termos de sua cultura. Como já afirmado, Herodes Magno foi essa figura, assim como fora apresentado por Flávio Josefo, que não esconde seu despreço por ele, mas reconhece sua capacidade de liderar nos momentos de crise. No entanto, Flávio Josefo tem uma visão desdenhosa a respeito dos fariseus. Era orgulhoso por se considerar um esperto na interpretação das leis e, mesmo que reconheça a autoridade exercida pelos fariseus sobre o povo, costumeiramente traz um relato

---

<sup>114</sup> “Against this background, it is difficult to avoid a comparison of the status of Gedaliah and his family and the family of the prophet Jeremiah, who opposed the activist position on the eve of the destruction of the First Temple, with Rabban Yohanan ben-Zakkai and his followers on the eve of the destruction of the Second Temple. Despite the different historical circumstances, we may draw a parallel between Rabban Yohanan ben-Zakkai’s departure from Jerusalem and establishment of a center in Yabneh (as a substitute for the devastated city of Jerusalem), on the one hand, and Gedaliah’s remaining outside the besieged city of Jerusalem and the establishment of a center at Mizpah, on the other hand” (LIPSCHITS, 2005, p. 87).

<sup>115</sup> LIPSCHITS, 2005, p. 88; GIORGI, 1995, p. 53 (nota 45).

<sup>116</sup> SALDARINI, 2000, p. 29.

<sup>117</sup> SALDARINI, 2000, p. 28.

<sup>118</sup> SALDARINI, 2000, p. 30.



que mina essa reputação<sup>119</sup>. Sua produção literária, destinada a Roma, tem o objetivo de demonstrar que os judeus não são uma ameaça ao Império. Portanto, suas intervenções fazem parte do processo de apaziguamento entre o judaísmo e a Cidade Eterna. Explicitamente, ele era apoiador de um novo líder como Herodes Magno<sup>120</sup>, não dos fariseus. Entretanto, se esse pensamento a respeito do antigo rei da Judeia não ecoasse de seu povo, pelo cenário de instabilidade no judaísmo em que Flávio Josefo se movimentava, não arriscaria a levar esse argumento para Roma, pois os judeus o veriam como uma espécie de traidor. Infelizmente, não há documentos produzidos pelos fariseus no fim do primeiro século para fundamentar que estivessem rememorando a imagem de Herodes Magno como líder nacional, representando um líder eficaz a ser imitado. Contudo, a presença desse rei, tanto em Flávio Josefo como em Mt 2, parece um ótimo ponto para reflexão.

Desse modo, nos tempos do judaísmo formativo, sabendo reler o passado de seu povo, os líderes estabelecem uma nova cidade, uma política de apaziguamento em relação à Roma e um “herói” nacional. Qual seria a resposta da comunidade de Mateus, que igualmente deseja se apresentar como alternativa para levar o judaísmo adiante?

### 4.3 Diferenças dialéticas

As mesmas movimentações acontecem na comunidade mateana, salvas as devidas proporções. Algumas orientações são claras sobre não mais perceber os romanos como inimigos<sup>121</sup>: deve-se amar a todos, mesmo quem pode ter feito algum mal, pois é assim que o Pai celeste age (Mt 5,3-12.38-42.43-48); o auxílio de Jesus aos romanos, como a cura do servo do centurião (Mt 8,5-13), que, inclusive, afirma a capacidade deles de acreditar no Mestre, e o pagamento dos devidos impostos (didracma: Mt 17,24-27; o tributo a César: Mt 22,15-22). Além disso, os romanos não fazem parte dos adversários de Jesus no evangelho. A responsabilidade pela morte de Jesus é retirada de Pilatos, que reconhece a inocência de Jesus (Mt 27,22-23), e lançada sobre os que pediram sua crucifixão (Mt 27,24).

<sup>119</sup> MASON, Steve. Josephus' Pharisees. In: SIEVERS, Joseph; LEVINE, Amy-Jill (Eds.). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans, 2021, p. 110.

<sup>120</sup> MASON, 2021, p. 92.108.

<sup>121</sup> Aqui diverge-se da narrativa de Carter, que afirma ser o evangelho de Mateus uma contra narrativa ao Império Romano (*Matthew and Empire: Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001, p. 53). Concorde-se que a narrativa apresente desafios ao Império, mas seria uma atitude equivocada se Mateus se colocasse contra Roma. O evangelista sabe o que aconteceu com os essênios e com os zelotas. Além do mais, essa atitude o impediria de se colocar ao nível dos fariseus, que gozavam do apreço romano. Mais que contra Roma, o evangelho de Mateus é uma contra narrativa aos líderes farisaicos da década de 80.

Quanto ao líder do passado que pudesse conduzir a comunidade por meio de sua vida e de suas ações, é clara a opção mateana pelo seu próprio fundador, Jesus Cristo. Parece que o conflito apresentado em Mt 2 entre o rei Herodes e Jesus esteja imbuído pelo embate entre as duas comunidades que se utilizam desses personagens. Assim, a comunidade de Mateus é inserida no contexto do judaísmo formativo, se enxergando profundamente arraigada nas tradições judaicas e desejosa de vencer a disputa contra outras seitas. Almeja comprovar<sup>122</sup> que sua forma de viver a fé de Abraão a partir da experiência do Cristo é legítima<sup>123</sup> e salutar para o judaísmo dali em diante. Nas palavras de Overman:

O judaísmo de Mateus e o judaísmo formativo, portanto, no período entre as duas revoltas judaicas, são dois movimentos emergentes, entre vários, envolvidos no processo de definição e consolidação em uma sociedade que estava fragmentada e dividida depois das convulsões sociais associadas ao período romano na Palestina, em que foi parte importante, claro, a destruição do Templo de Jerusalém<sup>124</sup>.

Embora a comunidade mateana desqualificasse as tentativas farisaicas de liderar o judaísmo pós-70 (Mt 5,17-20; Mt 16,1-4; Mt 23), precisava demonstrar sua habilidade em manter a paz. Certamente, em Antioquia da Síria, isso seria trabalhoso, visto que, nos últimos anos, seus habitantes passaram por duras penas (*Guerra*, VII, III). Mateus também não tinha qualquer autoridade dada por Roma para realizar tal ato. Portanto, ataca o personagem defendido pelo adversário como símbolo dos ideais a serem praticados, comprovando que essa escolha está equivocada. É assim que se fundamenta a imagem negativa que Herodes Magno possui no evangelho de Mateus. Imitá-lo não fará com os que os imbróglis pós-70 desapareçam.

O intenso embate entre a comunidade mateana e os fariseus, fundamentado no contexto histórico em que ocorre, é repassado para a escrita do evangelho. Embora seja Jesus a discutir com os fariseus, pode-se notar que o autor do evangelho traz os embates da década de 80<sup>125</sup>. Ao se observar o que Mateus critica em seus adversários, se compreende melhor a posição que sustentavam ou mesmo quais acusações levantavam contra Mateus. Essa reconstrução é imperfeita, mas, devido à ausência de documentos produzidos pela outra parte, o registro feito por Mateus é a melhor fonte.

---

<sup>122</sup> Destacam-se os pontos em comum entre o texto mateano e aqueles de Johanan ben-Zakkai: abertura aos gentios; a busca pelo maior dos mandamentos; posição de paz durante a Revolta Judaica e a fé que se traduz na ética vivida diariamente (LUZ, 2007, p. 55-56).

<sup>123</sup> GIORGI, 1995, p. 53.

<sup>124</sup> OVERMAN, 1997, p. 15.

<sup>125</sup> SALDARINI, 2000, p. 81.

Nessa etapa, esta pesquisa será auxiliada por *insights* que o quarto passo do Método Teológico de Bernard Lonergan proporciona. Ele é chamado de *dialética* e, basicamente, lida com os conflitos<sup>126</sup>. De acordo com Lonergan, as diferenças entre duas posições podem ser de três tipos: *complementares*, quando as opiniões podem ser diversas e, ao mesmo tempo, percebe-se a necessidade de uma às outras para poder coexistir; *genéticas*, pois demonstram as sucessivas etapas de desenvolvimento de um raciocínio, podendo afirmar, anular ou mesmo avançar com o que já fora feito; *dialéticas*, devido ao fato de “o que é inteligível para um, é ininteligível a outro. O que é verdadeiro para um, para outro é falso”<sup>127</sup>. De acordo com as análises feitas no item 4.1, no evangelho encontram-se *diferenças dialéticas* entre Jesus/Mateus e seus adversários, pois não querem compreender a mensagem de Jesus, visto que fariam reavaliarem muitas posições já consolidadas.

No caso da avaliação negativa feita por Mateus de Herodes Magno, a hipótese é a de que seus adversários começaram a *imitatio* do *modus operandi* do rei da Palestina. Entretanto, como o farisaísmo era mais um tipo de filosofia que propriamente uma dinastia, se as lideranças sustentam essa imagem é devido a esse ponto de vista ser compartilhado em outros lugares, pois sua disseminação entre os judeus aceleraria o processo de apaziguamento. Em Mt, Herodes é apresentado como aquele que não deseja perder seu cargo de poder diante da ameaça de um novo rei recém-nascido (Mt 2,2). Uma criança não deveria despertar medo em qualquer pessoa, mas é o fato de ela ser considerada *rei*<sup>128</sup> que Herodes não ignora. Na narrativa, isso lhe traria problemas diante do imperador romano, já que um *rei não autorizado* está sendo considerado pelo seu povo. Inclusive, do ponto de vista histórico, como costumava ser enérgico nas respostas aos problemas que ameaçariam sua posição, um crescente desejo pelo messias foi reavivado no povo durante seu governo<sup>129</sup>. Hengel apresenta um exemplo:

Ideias messiânicas foram introduzidas na família de Herodes pelos fariseus, que haviam predito à esposa do irmão do rei, Pheroras, que havia pagado a multa deles pela rejeição do voto de lealdade, que Herodes seria privado do direito de governar e que a família dela governaria em seu lugar<sup>130</sup>.

<sup>126</sup> LONERGAN, Bernard. *Dialectic*. In: LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 2007. p. 235-266.

<sup>127</sup> “What in one is found intelligible, in another is unintelligible. What for one is true, for another is false.” (LONERGAN, 2007, p. 236).

<sup>128</sup> OVERMAN, 1999, p. 51.

<sup>129</sup> HENGEL, 1989, p. 321; FREYNE, Sean. *Jesus, a Jewish Galilean: a new reading of the Jesus-story*. London; New York: T&T Clark International, 2004, p. 131.

<sup>130</sup> “Messianic ideas were introduced into Herod's family by Pharisees, who had predicted to the wife of the king's brother Pheroras, who had paid their fine for their rejection of the oath of loyalty, that Herod would be deprived of the right to govern and that her family would rule in his place” (HENGEL, 1989, p. 321-322).

Sob o olhar de Herodes, o rei recém-nascido representava mais um líder que tentaria tirar a coroa de sua cabeça. Provavelmente, era assim, como uma ameaça, que os fariseus pós-70 viam o movimento dos seguidores de Jesus. O evangelista não está de acordo com essa situação, pois o reinado de um é bem diferente do reinado do outro.

Além disso, Mateus, no momento em que Herodes percebe que foi enganado pelos magos do Oriente, faz com que esse rei se assemelhe em atitude ao Faraó, o que para o judaísmo já seria motivo de desaprovação. Também o líder egípcio fora ludibriado pelas parteiras judias, que afirmavam que suas compatriotas são tão cheias de vida que dão à luz antes da chegada delas (Ex 1,19). Dessa forma, tanto Herodes quanto o Faraó, poderosos homens, nada podem fazer em relação a seus problemas. Entretanto, por se verem cheios de poder, se sentem como deuses, a ponto de determinar quem vive e quem deve morrer. Nos dois casos, ordenam a morte dos meninos recém-nascidos (Ex 1,22; Mt 2,16).

Mateus ironiza o herói do judaísmo formativo, visto que a forma de governar de Herodes Magno, que agora é imitada pelos fariseus pós-70, é tão sensível que considera meninos recém-nascidos como um imenso perigo, a ponto de decretar a morte deles. Aos seus adversários, o autor do evangelho mostra como são frágeis as seguranças que os fariseus aparentam ter<sup>131</sup>. Desse modo, a forma de governar de Herodes e, por conseguinte, do grupo que o está valorizando durante o judaísmo formativo é vista como negativa no início do livro. Ela não deve ser imitada.

No que tange ao Discurso Comunitário, se encontram, no evangelho de Mateus, alguns indícios sobre como os fariseus estariam abordando essa temática? Quais critérios as pessoas de fora estão propagando para que Mateus opte por escolhas opostas dentro de seu escrito? E como o gênero literário *riḇ* pode ser uma resposta?

Em Mt 5,11, durante o Discurso do Monte, é dito que os membros da comunidade mateana devem se sentir felizes caso sejam repreendidos (ὀνειδίζω) e perseguidos (διώκω). O primeiro verbo é usado mais duas vezes ao longo do livro, em Mt 11,20, no qual Jesus repreende as cidades em que operou maior parte de seus milagres, pois não se arrependeram, e em Mt 24,44, em que até os ladrões crucificados com ele o repreendem. Sobre o verbo *perseguir*, aparece novamente como uma bem-aventurança (5,10); como um paralelo entre a perseguição sofrida pela comunidade e aquela por Jesus (5,12); como um desejo de despertar a esperança ao fugir de cidade em cidade por causa dela (10,23); e como um aviso aos perseguidores, que

---

<sup>131</sup> OVERMAN, 1999, p. 58.

prestarão contas pelo sangue em suas mãos (23,34). A Crítica Literária demonstra que alguns manuscritos de Mt 5,11 apresentam o termo ψεύδομαι (*mentir*) como acusação à comunidade por causa de Jesus. Visto que essa lição se encontra em significativos testemunhos, e, em Mateus, também é assim que Jesus foi acusado (Mt 26,59), então se deve considerá-la como pertencente a Mt 5,11. Como consequência, a comunidade mateana encontra-se repreendida, perseguida e falsamente acusada por seguir Jesus. A presença dos termos *perseguir*, *repreender* e *acusar* conota um ambiente jurídico. Entretanto, como se constataria esse movimento?

No caso da perseguição de Jesus no início de sua Paixão, é observada a instauração de um *mišpaṭ*. Ali, enxerga-se a figura de um *juiz*, o Sumo Sacerdote (Mt 26,62), que escuta a parte de *acusação*, as duas falsas testemunhas (Mt 26,60-61), e o *acusado*, Jesus (Mt 26,63, que prefere manter seu silêncio inicialmente). O réu é inquerido a se posicionar em nome de Deus, e, diante de sua resposta, a sentença rapidamente é feita: réu de morte (Mt 26,63-66). Ao observar outros textos neotestamentários, nota-se que o sistema tripartido era comumente praticado pelo Sinédrio (cf. At 4; 5,21-42; 6,8-7,60; 22,30-23,1) e pelo sistema romano, que se recusa a escutar Paulo enquanto seus acusadores não tiverem chegado (At 23,33-24,27; 25,6-12).

Quando não mais houver Jerusalém, a própria sinagoga torna-se local dos julgamentos, como pode ser visto em Jo 9, no qual o posto de *juiz* é ocupado por alguns membros fariseus, a *acusação* é composta tanto pelos vizinhos, que servem de testemunha e que conduziram-no até a sinagoga ao ouvir quem o curou, quanto pelos fariseus, que questionam a autoridade de Jesus, e o *réu*, o cego de nascença. A sentença, pois aquele que voltara a ver não recusa que Jesus lhe fizera o bem, é a expulsão da sinagoga (Jo 9,34). Certamente, todo esse contexto ilustra a forma de agir das pessoas de fora e está por detrás da sentença mateana presente tanto no Discurso Missionário, aos discípulos: “Prestai atenção aos homens, pois vos entregarão ao sinédrio e nas (ἐν ταῖς) sinagogas deles voz açoitarão” (Mt 10,17), quanto no cap. 23, aos fariseus e seus escribas: “alguns deles [os membros da comunidade mateana] açoitareis nas (ἐν ταῖς) vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade”.

Se a hipótese estiver correta, o caminho feito neste capítulo indica que as pessoas de fora da comunidade mateana estavam aplicando o sistema tripartido para a resolução interna de problemas. Demonstravam, assim, sua habilidade na manutenção da paz por meio de um sistema reconhecido e aplicado por Roma (Mt 27,11-14). Portanto, tanto a forma de Herodes Magno governar quanto a aplicação do *mišpaṭ* são repetidas pelo judaísmo formativo, para que a sua importância e seu papel paulatinamente cresçam diante dos olhos romanos.

No vocabulário de Lonergan, o que foi apresentado como duas posições distintas, assumidas por Mateus e os de fora, é chamado de *dois horizontes*. Para ele, “os horizontes [...] são o resultado estruturado de conquistas passadas e, também, tanto a condição quanto a limitação do desenvolvimento futuro”<sup>132</sup>. De fato, os dois grupos estão se baseando em experiências passadas para a construção do futuro.

Nesse processo, ainda segundo Lonergan, dois resultados podem surgir: a conversão (*conversions*) ou a ruptura (*breakdowns*)<sup>133</sup>. No primeiro, os resultados de decisões e de escolhas podem fazer com que algo do passado ainda se confirme ou que precise de novas fundamentações para continuar significativo no presente. No segundo caso, existe uma quebra entre o presente e o passado, pois eles colapsam, de forma que o passado não consegue mais fundamentar suficientemente a existência do indivíduo ou de sua comunidade. Do ponto de vista do judaísmo formativo, os líderes estão num movimento de *conversão* em relação ao seu passado, enquanto praticam uma *ruptura* com a comunidade mateana. Já Mateus, por sua vez, realiza a *conversão* tanto com os tempos idos quanto com as pessoas de fora.

Mateus não está contra o sistema tripartido, mas sabe que ele não é capaz de solucionar todas as questões que o reestabelecimento da comunhão comporta. Por mais que Herodes Magno tenha usado o *mišpaṭ*, por mais claras, embora injustas, que possam ter sido suas aplicações, esta não é a resposta. O sistema tripartido pode dar a impressão de resolver os problemas, mas não consegue, de fato, manter a paz. É preciso reestabelecer a comunhão nas relações. Do contrário, assuntos não plenamente solucionados tendem a reaparecer adiante e com mais força. De fato, as sucessivas revoltas no judaísmo pós-70, sendo a mais famosa aquela liderada por Bar-Kosba, demonstraram o quanto a prática do *mišpaṭ* não resolve tudo. Para Roma, ela é excelente, visto que é clara a capacidade de solucionar rapidamente as pendências. Contudo, ela é insuficiente. Por isso, Mateus descreve de forma negativa a imagem de Herodes, pois também ele não foi capaz de solucionar suas querelas e de reestabelecer as relações.

Deste modo, o evangelista opta pelo *riḇ*, que também está na herança veterotestamentária e intimamente ligado a Jesus. Não por acaso, diante da lei do talião, Mateus orienta sua comunidade a amar seu inimigos e a rezar por aqueles que os perseguem (διδάσκω: 5,44), tal como o modelo de Jesus. Não existe um juiz para resolver os malfeitos! Existem duas partes envolvidas, os fariseus, inimigos e perseguidores, e a comunidade mateana, que ama e reza por eles. Se a referência a Jesus trouxesse problemas para a assimilação de sua proposta

---

<sup>132</sup> “Horizons, finally, are the structured resultant of past achievement and, as well, both the condition and the limitation of further development.” (LONERGAN, 2007, p. 237).

<sup>133</sup> LONERGAN, 2007, p. 237-244.

pelos fariseus, Mateus também recobra, como está no Discurso Comunitário, que é por meio do *riḇ* que Deus alcança cada ser humano (18,27.33), enquanto esse está na História. Como na parábola ao fim do Discurso (18,32-34), somente Deus pratica o *mišpaṭ* de forma justa e eficaz.

Entretanto, para Roma, o *riḇ* não era chamativo e, inclusive, mostraria fraqueza por parte da liderança, visto que o processo pode se delongar e, objetivamente, a ausência de punições acarretaria uma ineficácia desse sistema. Contudo, Mateus não renuncia à sua proposta, pois ela é sua prática comunitária. Nesse sentido, uma vez que se enxerga como parte do judaísmo, a proposta mateana também é feita aos líderes fariseus. Se desejam salvar uma comunidade em crise, devem salvar as relações entre as pessoas que fazem parte dela. Nesse sentido, apenas o *riḇ* é capaz de reestabelecer a comunhão.

#### 4.4 Conclusão

O Evangelho segundo Mateus, como tantos textos da Sagrada Escritura, surge em um momento de embate. A comunidade fiel a Jesus está disputando contra os de fora. Neste capítulo, percorreram-se veredas que ilustram a situação externa à comunidade para compreender o que faz Mateus optar pela prática do *riḇ* ao invés do *mišpaṭ* entre seus irmãos.

Primeiramente, observaram-se os adversários apresentados no texto do evangelho. No meio dos embates contra eles, Mateus constrói a identidade e a teologia de sua comunidade, trazendo à narrativa questões que o próprio autor vivenciava com o judaísmo formativo.

A seguir, passando rapidamente pela história da região da Palestina, foi construído um paralelo entre dois eventos: a destruição de Jerusalém e do templo pela Babilônia (588 a.C.) e por Roma (70 d.C.). Não somente do ponto de vista da catástrofe, cujas memórias compartilham o mesmo dia na tradição judaica, essas vicissitudes têm alguns paralelos entre si: a escolha de um novo local para organizar o povo e o apaziguamento da população. Os eventos do século VI a.C. colocaram a cidade de Mizpah como centro administrativo e Godalias, que não era de descendência davídica, como chefe daquela região, escolhido por Babilônia para reestabelecer a paz no país. No caso de Godalias, seu nome já provavelmente tinha sido escolhido antes da queda da Cidade da Paz e, por isso, Jeremias queria fugir para a sua região quando a oportunidade lhe apareceu. Os paralelos encontrados no final do primeiro século são um pouco mais complexos, visto que há uma disputa dentro do próprio judaísmo sobre qual corrente o levará adiante: a farisaica e a do cristianismo mateano<sup>134</sup>. Qual ação Roma espera em comum

---

<sup>134</sup> Optou-se por não abordar os movimentos messiânicos e os apocalípticos.

às duas? Precisa estar a favor do Império e ser mantenedora da paz. As duas correntes se apresentam com bom ânimo para com Roma. Embora os fariseus estejam saindo vitoriosos nessa disputa, a comunidade mateana ainda não desistiu.

A capacidade de manter a paz é a mais importante para a capital do Império. Conforme os dados trazidos, o judaísmo formativo trouxe de volta Herodes Magno como aquele capaz de trazer fim a querelas internas. É o estabelecimento de um personagem do passado para auxiliar no presente. Assim sendo, a prática do *mišpaṭ* se faz necessária, pois também Roma a aplicava e reconhecia a validade desse processo. Mateus, por outro lado, opta pela imagem do Cristo que desenvolve o *riḅ*. Mesmo incorrendo más interpretações por parte de Roma, que poderia considerar o processo muito subjetivista e demorado, o evangelista não desiste de sua opção, pois está fundamentada no agir de Deus e do Cristo, na História, com cada ser humano.

Conforme dito por Luz: “o Evangelho de Mateus é uma resposta ao não da maioria de Israel a Jesus. É a tentativa de chegar a um acordo com esse não ao definir a posição da comunidade e ao contribuir na formação e preservação de sua identidade em uma situação de crise e transição”<sup>135</sup>. Mateus não deseja simplesmente demonstrar que as pessoas de fora estão equivocadas. Deseja convertê-las para a sua visão. Afinal, basta lembrar a *loucura teológica*<sup>136</sup> para saber que uma equivocada teologia, que se traduz na vida cotidiana, é o suficiente para graves consequências adiante. Como será visto no próximo capítulo, no qual se aprofundam alguns aspectos teológicos desta pesquisa, para Mateus, as disputas levantadas ao longo da vida pública de Jesus demonstram que o Mestre, desde sempre, aplica o *riḅ* com seus adversários, almejando sua conversão, não meramente seu convencimento, a fim de que parassem de agir mal, pois igualmente se feriam nesse processo.

---

<sup>135</sup> “The Gospel of Matthew is a response to the no of Israel’s majority to Jesus. It is the attempt to come to terms with this no by defining the community’s position and to contribute to forming and preserving its identity in a situation of crisis and transition” (LUZ, 2007, p. 55).

<sup>136</sup> Após o insucesso, conforme as narrativas bíblicas, do cerco de Senaquerib a Jerusalém, em 701 a.C., o relato de Isaías demonstra, o acontecido foi uma espécie de vitória, afinal, a cidade não caiu como ocorreu com Samaria. Isso fez crescer neles o que Lipschits (2005, p. 72.) e Bright (2018, p. 339-358) chamam de *loucura teológica*. Conforme essa teologia, Deus escolhera um povo para ser seu e, por isso, o protegeria de tudo, pois a linhagem de Davi jamais encontraria fim. Assim, se acontecessem derrotas, os pecados do povo e do rei seriam a causa do desagrado do divino. Não se está longe da concepção de outros povos de que os deuses devem proteger as cidades capitais que lhes são dedicadas.



## 5 AS FINALIDADES DO *RÎB* NO DISCURSO COMUNITÁRIO

No capítulo 3, foi comprovado que o gênero literário *rîb* deve ser utilizado para a interpretação das orientações quanto à correção fraterna (Mt 18,15-20) e ao perdão (vv. 21-22). Isso permitiu enxergar pontos de confluência com o sistema bipartido em outros pontos do Discurso Comunitário bem como em outras partes do evangelho de Mateus. No capítulo 4, ao olhar o contexto histórico da década de 80, foi constatado que, na disputa contra as lideranças farisaicas, Mateus utiliza a prática para reestabelecer a comunhão de sua comunidade como proposta para todo o judaísmo, afinal, o evangelista ainda se enxerga como participante dessa confissão religiosa. Seguindo o método de estudo da aplicação de gêneros literários, neste momento, são examinadas as possíveis finalidades do autor ao utilizar o *rîb* como estrutura literária para a transmissão de sua mensagem na prática do Discurso Comunitário. Afirmar com exatidão quais seriam os apontamentos que Mateus desejava apresentar é muita pretensão e uma tarefa hercúlea. Aliás, nem sempre o autor consegue captar no momento de sua escrita toda a riqueza de interpretação que seus textos proporcionam. Não consegue prever como será a futura leitura de seus textos, pois os novos contextos sócio-históricos trazem consigo novas lentes para o ato hermenêutico.

O primeiro assunto a ser abordado como Mt 18 apresenta os membros da comunidade. Qual seria o motivo do Discurso Comunitário começar exatamente pela caracterização do ser pequeno (vv. 1-5), em sua primeira parte, e pela busca do irmão (vv. 15-20), na segunda? Posteriormente, a correção fraterna é analisada a partir da configuração do *rîb*. Essa correção não visaria simplesmente fazer com que a ovelha extraviada tivesse ciência de seus atos, mas, sim, que o irmão consiga, por meio das sucessivas aproximações de outras pessoas da comunidade, viver novamente o seguimento do Cristo da melhor forma possível. O terceiro tema é o perdão. Como o *rîb* assimila esse tema mateano dentro do Discurso Comunitário? Como o ato de perdoar é apresentado no Pai Nosso (6,12.14-15) e está ligado em Mateus à missão de Jesus (1,21), ressalta-se sua importância em Mt 18. Uma vez que a correção fraterna e o perdão foram estudados em conexão com o *rîb*, as duas parábolas presentes em Mt 18 (vv. 10-14; 23-35) são objetos da reflexão.

Feitas essas análises, as próximas temáticas encontram-se refletidas no Discurso Comunitário, mas se desenvolvem em outras partes do evangelho de Mateus. Sua presença nesta pesquisa se faz necessária, pois fortalecem a finalidade do *rîb* como prática da correção fraterna e do perdão, vias que possibilitam o reestabelecimento da comunhão. Se o evangelista orienta sua comunidade a manter os olhos fixos em Jesus, a fim de não afundar nas águas (Mt

14,30), o Ressuscitado continua a caminhar com os que se encontram no grupo (Mt 18,19-20). Assim, a inspiração para a aplicação do *rîb* no reestabelecimento da comunhão e no fortalecimento da vida comunitária só pode ser encontrada no modo de proceder do Cristo. Haveria ele praticado o *rîb* contra os seus adversários? A seguir, se discute o *mišpaṭ*, a fim de compreender esse sistema pelo prisma mateano.

Por fim, são apresentadas duas breves análises que vão além do texto do Discurso Comunitário e do evangelho mateano, mas que se desdobram, a partir da reflexão de Mt 18. Se o perdão manifesta a intenção de reatar as relações, é necessário abordar a dificuldade na possibilidade de reestabelecimento da comunhão entre vítima e seu agressor. O segundo subitem traz a prática católica do sacramento da reconciliação. Poderia o *rîb* em Mt 18 trazer algumas luzes sobre essa experiência?

Por meio desse itinerário, busca-se uma síntese tanto para a teologia quanto para a vivência da vida comunitária hodiernas. As conclusões mateanas iluminam como um farol que tenta ajudar os barcos em alto mar a encontrar um porto seguro. Oferecem significativas contribuições para que qualquer tipo de comunidade, seja cristã ou não, possa florescer por meio da correta relação entre seus integrantes.

### **5.1 Procurar pelos irmãos, a grandeza de quem quer ser o maior (Mt 18,1-14)**

No Discurso Comunitário, os principais agentes são os próprios membros da comunidade de Mateus. Deus e Jesus são indicados como os que iniciam a pessoa ao grupo dos seguidores por meio da experiência do perdão (Mt 18,27.33). No Dia Final, o Senhor pedirá contas quanto às ações realizadas por seus fiéis ao longo da história (Mt 18,33-35) e mantém a característica principal de unidade: a sua presença, quando a comunidade está reunida (vv. 19-20). Entretanto, as ações que farão essa comunidade se manter e crescer dependem exclusivamente das pessoas que a compõem. Enquanto preservam a comunidade, simultaneamente, as diretrizes sobre as relações entre os membros buscam o seu fortalecimento no período de embates contra os líderes fariseus. Thompson<sup>1</sup>, no título de sua obra, já afirmava que a comunidade mateana estava dividida, e Overman segue esse pensamento<sup>2</sup>. Mesmo que a leitura hodierna não aconteça mais nesse contexto, essas orientações ainda são válidas, pois o relacionamento entre as pessoas que pertencem a uma comunidade é o foco do Discurso.

---

<sup>1</sup> THOMPSON, 1970,

<sup>2</sup> OVERMAN, 1999, p. 29-36.

Primeiramente, Mt 18 explica como cada pessoa deve ser vista. Os membros da comunidade são *crianças* (vv. 2a.4b.5a) e *pequenos* (vv. 6a.10b.14c). Esses termos estão longe de indicar atitudes infantis que devam ser aplicadas na vida comunitária. Manifestam uma atitude interior, para cada fiel perceber a sua dependência de Deus no seguimento de Jesus. As *crianças* e os *pequenos* são aqueles que entendem que ainda há passos a serem dados, mas, sozinhos, não conseguirão. Por isso a necessidade de que Deus envie o pão cotidiano (Mt 6,11), pois expressa que a comunidade não está caminhando sozinha e reconhece de onde vem a vida: de Deus, que doa o pão. Assim, a igreja mateana vence a grande tentação do caminho rumo à Terra Prometida, respondendo, afirmativamente, que o Senhor continua com ela (Ex 17,7).

No uso da liberdade, é possível se afastar dos preceitos que fazem aquele grupo ser uma comunidade. O texto mateano não encontra propriamente um substantivo para falar do pequeno que se extravia. Usa o verbo *escandalizar* (v. 6a.8a.9a) e orienta cada membro a jamais praticar tal ação, mesmo que possa ser inevitável (v. 7). Desse modo, a ausência de um substantivo para quem *escandaliza* qualquer um dos pequenos expressa que os termos utilizados até o momento continuam válidos para essa pessoa. Ela ainda é *uma criança, um pequeno que crê em Jesus*. Embora as suas ações transpareçam que se extraviou do seguimento, Mateus em momento algum afirma que sua realidade primeira foi afetada. Isso também está refletido no uso anafórico do pronome demonstrativo τοῦτο no v. 10b. Ali, *pequenos* referem-se tanto aos que continuam no seguimento quanto àqueles que podem se extraviar, praticando ou sofrendo as consequências do verbo *escandalizar*.

Quando existe a intenção de eliminar o outro do horizonte de relacionamentos, se procura por algum motivo que valide esse gesto. Uma vez encontrado, se torna, então, uma caracterização para quem será excluído. É possível notar isso nos jornais hodiernos, quando, para justificar a morte de alguém, se usam termos como *ladrão, sequestrador, homicida* etc. A pessoa se torna o erro que cometeu e, assim, a sua ausência devido à morte passa a ser algo aceitável. Esse exemplo ilustra o que pode ocorrer na vida comunitária. Dependendo do conteúdo do *escândalo*, o *pequeno* pode deixar de ser visto assim e passar a ser considerado pelo pecado que cometeu. Desse modo, elimina-se não somente o mal, mas também quem o pratica. Por isso, no Discurso Comunitário, é significativa a ausência de uma palavra específica para designar quem *escandaliza*.

Caso houvesse, seria fácil menosprezar a pessoa extraviada, pois seria sinônimo do mal denunciado e, assim, se encontraria um motivo para eliminá-la dos relacionamentos. Todavia, Mateus tenta contornar a tendência encontrada em cada membro de transformar o outro no problema que foi denunciado. Sua orientação é a de eliminar o mal, e não a pessoa, pois ainda

não está perdida. Por esse motivo, o evangelista afirma que ela continua sendo um dos *pequenos*, ou seja, ainda possui a mesma dignidade como qualquer outro membro da comunidade. E ele vai além, visto que, caso o termo *mikrós* não tenha sido esclarecido, existe uma relação entre o fiel e o *pequeno* que se extravie: são *irmãos*<sup>3</sup>. Quando a divisão em pequenas seções no Discurso Comunitário foi feita, notou-se a presença de duas partes que se encerram com uma espécie de parábola que transmite um desejo ou um agir divino que deve ser concretizado pelos membros da comunidade mateana (vv. 10-14.23-35)<sup>4</sup>. Enquanto no v. 10 se lê *não desprezeis um destes pequenos*, o v. 35 termina com uma oração subordinada causal, *se não perdoardes a cada irmão seu de vosso coração*. Desse modo, existe uma estreita conexão entre os termos *pequenos* e *irmãos* que não deve ser ignorada.

Do ponto de vista sociológico, a comunidade mateana é uma seita que combate o judaísmo formativo com sua proposta sobre como a fé no Deus de Abraão pode ser vivida após os eventos do ano 70. Sendo assim, faz parte o uso de uma linguagem sectária, que confirme quem comunga dos mesmos ideais e estilos de vida. Quando Mateus utiliza o termo *irmão* (ἀδελφός) sem indicar relações de parentesco entre os personagens de sua narrativa (Mt 5,22.23.24.47; 7,3-5; 12,50; 18,15.21.35; 23,8; 25,40; 28,10), se refere restritamente aos seguidores de Jesus em seu grupo<sup>5</sup>. Portanto, *irmão* é apenas quem comunga do seguimento de Jesus na comunidade mateana. Além disso, esse vocábulo indica igualmente uma relação devida a uma origem em comum entre duas pessoas. Nesse sentido, o elemento unificador para a teologia mateana é o *vosso Pai Celeste* (v. 14), chamado também de *Pai Nosso* (Mt 6,9). O seguimento de Jesus faz com que o Pai dele se transforme no dos fiéis e, desse modo, se torne a origem comum da nova vida comunitária. Se é dito *Pai Nosso*, então é necessário reconhecer que aquele com quem se compartilha o cotidiano é igualmente *irmão*; e dizer que o outro é *irmão* significa afirmar que existe um *Pai Nosso*. O próprio Ressuscitado reconhece seus seguidores assim ao afirmar “ide anunciar aos meus irmãos” (Mt 28,10).

Ao apresentar a dimensão que une todos os membros da comunidade (*tornar-se pequeno*) e ao indicar que dentro dessas relações podem acontecer *escândalos*, que, por sua vez, afetam tanto quem recebe as consequências do *escandalizar* quanto quem o pratica, a primeira dignidade da pessoa não é perdida nessas dificuldades<sup>6</sup>. Quando se nota que alguém

<sup>3</sup> BARBAGLIO, Giuseppe. Correzione fraterna e procedimento giudiziale. In: AGUILAR CHIU, José Enrique *et al.* «Il verbo di Dio è vivo»: Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2007, p. 48. (Analecta Biblica, 165)

<sup>4</sup> GATTI, 2007, p. 253.

<sup>5</sup> SALDARINI, 2000, p. 155-160.

<sup>6</sup> THOMPSON, 1970, p. 179-180.

está se extraviando do caminho de seguimento de Jesus, pois suas ações demonstram isso, o membro da comunidade mateana não é orientado a procurar as autoridades<sup>7</sup> ou pessoas que estejam há mais tempo na vida comunitária<sup>8</sup>. Deve ir ao encontro dessa ovelha que está se separando das outras (v. 12d-f). Entretanto, não se vai em busca do *escandalizador* ou de *quem foi escandalizado*, afinal, essas categorias facilmente impediriam a busca de ser iniciada, como já foi apontado. Deve-se procurar pelo *irmão*<sup>9</sup>, aquele que também escolheu tornar-se pequeno e crer em Jesus. Uma vez que o vínculo que o pecado pode ter enfraquecido ou mesmo rompido se apresenta no horizonte com a possibilidade de ser reestabelecido (vv. 13a.15d), *deixa* as noventa e nove, na montanha, e *procura* aquela que se extraviou (v. 12).

A ovelha se afasta do grupo (v. 12c), de forma intencional ou não, e o pastor também se afasta do grupo (v. 12f), intencionalmente, deixando o lugar de conforto para ir ao encontro de quem se afastou. Essas sutis ações, que marcam mudanças geográficas, são significativas, pois, da mesma forma que os discípulos precisam se aproximar de Jesus para compreender a realidade por meio de seu olhar, é necessário se aproximar do *irmão*, no lugar em que ele se extravia. Ainda que o *rīb* faça distinção entre quem acusa e quem é acusado, o que apresenta certo desnível quanto a quem está com a verdade, ambas as partes devem ser vistas como portadoras da mesma dignidade. Desse modo, o gesto de aproximação (vv. 12f.13a) indica uma abertura para enxergar quais dificuldades o outro enfrenta e o que o está impedindo de se encontrar. Por isso, os vv. 15-20 são nomeados como *correção fraterna*, e não como *reconciliação*, que se apresenta na seção sobre o perdão, a partir da pergunta petrina<sup>10</sup>.

Mesmo que o encontro seja a meta final, Mateus é muito ético e realista no quesito respeitar a liberdade alheia<sup>11</sup>. O irmão deve ser procurado a todo custo e de várias formas, pois o *rīb* sempre exige a criatividade para alcançar quem está praticando o mal e convencê-lo da negatividade de suas ações. Todavia, se o extraviado não quer ou mesmo não se deixa encontrar de forma alguma, é preciso respeitar sua decisão (v. 13a). Isso não equivale à sua perdição, que somente pode ser decretada por Deus, no dia do juízo final (Mt 25,31-46), conforme a teologia mateana. Além do mais, a recusa a voltar a pertencer ao âmbito comunitário deve servir também

<sup>7</sup> Diferentemente do que era orientado na comunidade essênica, pois a presença do Inspetor, uma espécie de liderança, era o que garantia os valores jurídicos das consequências do pecado (BARBAGLIO, 2007, p. 51-52).

<sup>8</sup> BARBAGLIO, 2007, p. 49; THOMPSON, 1970, p. 177.

<sup>9</sup> Essa frase é escrita assim, a fim de se fazer memória à resposta que José dá ao desconhecido que ele encontra em Siquém (Gn 37,16). As perguntas que Alonso Schökel apresenta sobre essa pericope valem também aqui, pois José vai ao encontro de ou de encontro a seus irmãos? Até quando o termo *irmão* é capaz de condicionar o relacionamento entre duas pessoas? (ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dov'è tuo fratello?*: Pagine di fraternità nel libro della Genesi. Brescia: Paideia, 1987, p. 317. (Biblioteca di cultura religiosa)).

<sup>10</sup> BARBAGLIO, 2007, p. 47.

<sup>11</sup> THOMPSON, 1970, p. 201.

como uma espécie de acusação, um *rîb reverso*, no qual a comunidade deve ponderar suas ações e ver se, de fato, não é ela quem se encontra extraviada.

Considerar o *irmão* como extraviado se dá por meio de orientações que Mateus coloca para sua própria comunidade ao longo do evangelho (Mt 5–7; 22,37.39). É problemático quando, na ausência de orientações práticas, se cai no subjetivismo, que avalia o caminho do outro conforme outro membro pense ser o correto. Nesse sentido, rapidamente a vida comunitária se torna o lugar da fagocitose ao invés de ser o *locus* em que cada pessoa possa se expressar, conforme seus dons e limites, no seguimento de Cristo. Portanto, a procura pelo outro se inicia após a percepção de que está se extraviando do seguimento de Cristo a partir de critérios objetivos, e não de critérios subjetivos impostos por um líder comunitário ou mesmo pela própria acusação que se julga portadora da verdade.

Essa transformação do *pequeno* que se torna *teu irmão*, no discurso direto feito por Jesus, demonstra que o leitor é convidado a ler o cap. 18 como sendo ele próprio seu protagonista<sup>12</sup>. Jamais um membro da comunidade de Mateus deve se sentir constrangido a praticar algo. Contudo, se os discípulos são o próprio Jesus que prolonga a sua ação na história, a escolha de não ir à procura de quem se extravia denuncia que essa pessoa ainda não compreendeu o processo de formação do discípulo no seguimento de Jesus. Nas palavras de Gatti:

o autor parece querer anular, ou pelo menos reduzir, o intervalo temporal entre o seguimento *físico* de Jesus e a experiência de quem vive o discipulado no tempo da ausência, criando assim uma espécie de contemporaneidade com os seguidores históricos do Mestre. A responsabilidade do leitor é enfatizada, visto que ele é chamado a optar pessoalmente pela aceitação ou rejeição de Cristo.<sup>13</sup>

Portanto, o perigo de um dos pequenos se extraviar e, por fim, se perder dentro da vida comunitária existe tanto para a comunidade de Mateus em seu embate contra o judaísmo formativo quanto aos leitores de seu texto ao longo da História. Da mesma forma, é perene o desejo do Pai celeste de que nenhum desses pequenos se perca na vida comunitária (v. 14). Assim, Mateus apresenta o *rîb* como elemento para a prática de seu Discurso Comunitário na *correção fraterna* (vv. 15-20) e na necessidade de *perdoar o irmão que peca contra mim* (vv.

---

<sup>12</sup> GATTI, 2007, p. 258.

<sup>13</sup> “l'autore sembra in questo modo voler annullare, o perlomeno ridurre, lo scarto temporale tra la sequela *física* di Gesù e l'esperienza di coloro che vivono il discepolato nel tempo dell'assenza, creando così una sorta di contemporaneità con i seguaci storici del Maestro. La responsabilità del lettore ne risulta enfatizzata, dato che egli è chiamato ad optare personalmente per l'accoglienza o il rifiuto del Cristo.” (GATTI, 2007, p. 258, *grifos do autor*).

21-22). Com esses dois modos, assegura que, pela correção fraterna, o outro que peca não se perca, e que, pelo perdão, quem se sente prejudicado pelo pecado não se perca.

## 5.2 Correção fraterna, o *rîb* posto em prática (Mt 18,15-20)

A correção fraterna é um instrumento aplicado há tempos nas relações da vida comunitária. Na literatura paulina, por exemplo, em vários momentos é indicada para resolver conflitos no grupo (1Ts 5,14; Gl 6,1; Rm 15,14; 2Ts 3,14-15; Tt 3,10-11)<sup>14</sup>. Está ainda presente nas orientações das cartas católicas (Tg 5,19-20; Jd 20-23; 1Jo 5,15-16)<sup>15</sup>. Assim sendo, Mateus não traz algo novo, mas trabalha com uma prática comum na fé cristã.

Entretanto, é impossível ignorar que muitas vezes foi manipulada ao longo da História, a fim de que o outro se tornasse uma cópia de seu líder ou daquele que o corrigisse (abuso fraterno), ou usada como ferramenta para que o outro se conscientizasse das dificuldades que causava em sua comunidade, sem qualquer ajuda posterior (uma pseudo-correção fraterna)<sup>16</sup>. Não por um acaso, no cenário atual, existe uma certa tendência a ignorá-la, na dinâmica comunitária, ou até a abandoná-la, por parte de algumas pessoas como formadores ou lideranças.

A comunidade mateana dispunha de normas internas de tom orientativo. Não para sua aplicação literal, mas para ajudar no processo de jurisprudência dos casos, assim como os Códigos presentes no Pentateuco. Além de apresentar temas da *Torah* reinterpretados por Jesus, Mateus sublinha o aspecto do amor a Deus e ao próximo como os maiores mandamentos que o membro de sua comunidade deve seguir (Mt 22,37-39)<sup>17</sup>. Desse modo, utilizando uma expressão de Grilli, a comunidade mateana afirma que o discipulado comporta orientações práticas<sup>18</sup>.

Os mandamentos, na concepção mateana, não são algo que deve ser cumprido externamente. O indivíduo precisa assimilar aquilo que escuta, tornar seu aquele mandamento e, por fim, traduzi-lo na vida cotidiana. Desse modo, o cristão mateano age no mundo,

<sup>14</sup> BARBAGLIO, 2007, p. 53.

<sup>15</sup> Apesar de Jd, 2Pd e as cartas joaninas serem em escritas em forte estilo contra os membros da comunidade que sustentam leituras equivocadas da fé cristã, ainda existe nelas o objetivo de convencê-los à ortodoxia que o escritor desses livros apresenta. Se as palavras, algumas vezes, fogem do tom manso, deve-se ao fato de a obstinação desses irmãos ser igualmente dura.

<sup>16</sup> Agostinho já denunciava aos seus contemporâneos o quanto uma correção fraterna equivocada pode fazer com que a ovelha extraviada se perca ainda mais (AGOSTINHO, *Discorsi*, 82,7 *apud* SIMONETTI, 2006, p. 101).

<sup>17</sup> GATTI, 2007, p. 276.

<sup>18</sup> GRILLI, Massimo. *Comunità e Missione, le direttive di Matteo: Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1*. Frankfurt am Main; Berlin; Bem; New York; Wien: Peter Lang, 1992, p. 243-255.

concretizando aquilo em que acredita. Se não há esse processo, os mandamentos são vividos exteriormente, mas não encontram suas raízes no interior da pessoa. Nesse sentido, se fala de *anomia*, a causa de escândalos no evangelho mateano (7,23; 13,42; 23,28; 24,12). Ska compara o ato de ler uma partitura musical e o de sua execução, exemplo que pode ser transposto para a vivência das orientações mateanas e para se esquivar de um fundamentalismo dessas normas:

Existem evidentemente mil possibilidades de interpretar uma partitura musical. Alguns o fazem de modo servil, impessoal e mecânico. Não erram uma única nota na interpretação, mas destroem a música porque não conseguem acrescentar aquele elemento de inspiração pessoal que é indispensável para dar vida à partitura. Por outro lado, a partitura contém indicações precisas que o intérprete deve observar na sua execução: toca ou canta aquele trecho e nenhum outro. Não há muito espaço para o improviso e, se houver espaço, está indicado. Não compete ao intérprete escolher onde e quando improvisar. O bom intérprete sabe ser pessoal, mas sabe também respeitar a partitura<sup>19</sup>.

Além de normas hermenêuticas, o conteúdo de todo o evangelho é significativo para a formação do horizonte do discipulado. Ali encontram-se as raízes que nutrem toda a árvore que representa a vida comunitária. Consequentemente, a comunidade é um espaço em que cada pessoa desenvolve as diretrizes mateanas e, ao mesmo tempo, tem a liberdade criativa que traz uma inspiração pessoal em sua prática. É preciso redescobrir essa hermenêutica, para que o *pecado*, que faz com que toda a correção fraterna se inicie, não seja um elemento subjetivo, mas que seja identificado como um impedimento objetivo amparado no que impede a vivência comunitária do seguimento do Mestre.

As lentes pelas quais o Discurso Comunitário é lido fazem com que interpretações diversas surjam. O fato de a cena final da correção fraterna ser composta por três elementos (Mt 18,17), classicamente considerados como acusação, réu e juiz, fez com que o *mišpaṭ* fosse o gênero literário ideal para a leitura. Desse modo, as sucessivas aproximações que alguns membros da comunidade fazem sozinhos (v. 15) ou em grupos (v. 16) são vistas como gestos de gentileza, a fim de se evitar o julgamento (Mt 5,25). Se o caso fosse levado ao juiz, por mais que esse entenda o que levou o réu a pecar, não é seu papel lhe dar o perdão, pois, se o fizesse, seria aceitar o mal cometido. O juiz não tem piedade, caso o réu seja confirmado como responsável pelo pecado (Dt 19,13), e aplica uma pena justa, como ensinamento para o indivíduo não repetir o ato e para a comunidade não o reproduzir.

---

<sup>19</sup> SKA, Jean-Louis. *Espelhos, lâmpadas e janelas: introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2023, p. 30. (Leituras Bíblicas).



Dentro desse cenário, exercer a excomunhão, por parte da igreja (Mt 17c-d), foi visto como o exercício do poder que ela tem<sup>20</sup>. Todo sistema que visa o reestabelecimento da justiça precisa garantir poderes a quem se julga capaz de resolver uma pendência entre duas pessoas<sup>21</sup>. O problema está quando esse poder se torna a forma de exercer a liderança. Ao invés de se governar pela autoridade, cada membro da comunidade é repreendido diante da possibilidade de o líder o expulsar do convívio com os outros. Assim se instauram as dinâmicas coercitivas, que não amadurecem a comunidade.

Se a pena a ser aplicada ao réu deve ser conforme o pecado cometido, qual seria essa ação negativa capaz de fazer com que a igreja desligue uma pessoa na terra, sabendo que esse gesto equivale a desligá-la dos céus? Se a pena é uma atitude reparadora do dano cometido, como o *seja para ti como o gentio e o publicano* (Mt 18,17d) se torna capaz de reestabelecer a comunhão entre as partes? Não há uma equivalência entre pecado e reparação. Ora, se a lei é aplicada em excesso, se torna fonte de injustiça. Por consequência, ao se denunciar um mal, acaba por se cometer um novo mal dentro da vida comunitária. Eis o problema de se ler por meio do *mišpaṭ* a correção fraterna do Discurso Comunitário.

Por outro lado, a aplicação do gênero literário *rīb* à leitura dos vv. 15-18 faz uma interpretação que está mais condizente com o todo do capítulo e do evangelho. As sucessivas aproximações ao irmão que peca são demonstrações do pastor que deixa as noventa e nove ovelhas na montanha para ir ao encontro daquela que se extraviou<sup>22</sup>. O v. 17 não é a composição de um tribunal, mas de duas partes que desejam reestabelecer a comunhão entre si. Desse modo, na leitura, há a mudança de um sistema ternário para um bipartido. Nele, a presença de alguém no papel do *juiz* não é solicitada nem sequer exigida<sup>23</sup>. Existem dois irmãos que tentam reestabelecer a comunhão entre si e exercem o papel de *acusador* e de *acusado*. O ditado de que um reino dividido não permanece em pé serve para esse contexto, sendo, inclusive, utilizado por Jesus no embate contra uma multidão (Mt 12,22-28). Para Mateus, a concórdia entre dois membros da comunidade é elemento *sine qua non* para a vivência da presença do Ressuscitado no meio deles (Mt 18,20)<sup>24</sup>.

Antes de avançar nesse raciocínio, é preciso retomar que, enquanto no *mišpaṭ* se busca uma forma de recompensar a vítima pelo dano recebido, tal não ocorre no sistema bipartido. O

<sup>20</sup> Assim é apresentado na Constituição *Unigenitus Dei Filius*, 90, de Clemente XI, em 1713 (DZ 2490); e na Encíclica *Mystici Corporis*, 202, de Pio XII, em 1943 (DZ 3802).

<sup>21</sup> BOVATI, 2005, p. 70-71.

<sup>22</sup> THOMPSON, 1970, p. 187.

<sup>23</sup> Na ótica mateana, apenas Jesus pode ser o legítimo juiz, pois seu julgamento é perfeito.

<sup>24</sup> THOMPSON, 1970, p. 198.

*rîb* tem a finalidade de alcançar o outro, para que compreenda que não agiu bem e pare de se comportar assim, pois o mal afeta toda a comunidade, inclusive quem o pratica. Desse modo, quem realiza o *rîb* desiste de qualquer tipo de ressarcimento, pois seu maior intento é o de *ganhar seu irmão* (Mt 18,15e), ou seja, de trazê-lo para a convivência com as outras noventa e nove ovelhas que o esperam na montanha<sup>25</sup>.

Nessa perspectiva, a correção fraterna, textualmente, se divide em três partes sucessivas: o irmão extraviado e a acusação (v. 15); o irmão extraviado e uma acusação com mais representantes (v. 16); e o irmão extraviado e toda a comunidade (v. 17). Por meio do *rîb*, nota-se a parte criativa da vivência dessas orientações, pois, em momento algum, se afirma que cada etapa deva acontecer apenas uma vez e, com seu insucesso, a próxima seja assumida. A criatividade faz parte desse gênero. A acusação precisa tê-la para tornar compreensível o mal cometido para quem se extraviou<sup>26</sup>. Portanto, o irmão pode se aproximar do outro quantas vezes forem necessárias e dos mais variados modos. A acusação com mais pessoas deve proceder assim. A mesma atitude é esperada, quando toda a comunidade participa como o pastor em busca da ovelha extraviada<sup>27</sup>.

Durante o processo, a parte acusatória, independentemente de como seja composta, se aproxima para comunicar uma espécie de *notitia criminis* ao irmão extraviado. O intuito não é procurar um ressarcimento ou lançar verdades que demonstrem como o outro é incapaz de prosseguir no discipulado. O desejo é o de *ganhar* esse irmão, respeitando sua liberdade de se deixar ser encontrado (relembrando a oração condicional no v. 13a). Ao escutar essa acusação, o irmão extraviado pode assumir duas atitudes. A primeira consiste em reconhecer a validade das palavras que lhe foram direcionadas e, assim, acolher a sua culpa por meio de uma confissão, agradecendo porque o outro foi capaz de deixar o conforto da montanha e o convívio com as outras noventa e nove ovelhas para buscá-lo. A segunda corresponde a rechaçar o que foi escutado e se afirmar inocente, trazendo novos elementos que a acusação não conhecia, a fim de provar que sua atitude não deve ser considerada pecaminosa. O efeito dessa segunda movimentação faz com que quem acusou escolha uma entre três possíveis atitudes. A parte acusatória, a partir das novas informações, reconhece a validade do discurso do réu, inocentando-o e pondo fim ao *rîb*. Ou estabelece que o outro ainda não conseguiu assimilar a

<sup>25</sup> THOMPSON, 1970, p. 180.

<sup>26</sup> THOMPSON, 1970, p. 178. Nesse momento, a aplicação aproxima-se bastante àquela encontrada na *Regra da comunidade* (1QS 5,25–6,1) de Qumrã. Nela é afirmado que a acusação não fale por ira, por murmuração, por dureza, por inveja ou pelo ódio (BARBAGLIO, 2007, p. 52). Entretanto, enquanto a comunidade essênica deseja punir o culpado, a comunidade mateana objetiva ganhá-lo, renunciado a qualquer tipo de punição.

<sup>27</sup> GATTI, 2007, p. 270.

gravidade do pecado cometido, então se desenvolve uma nova forma de transmitir a acusação e, desse modo, de deslegitimar as palavras do réu. Ou, como última alternativa, mas após muito se aplicar a segunda atitude, admite sua incapacidade de alcançar o outro.

De acordo com Bovati, após diversas tentativas falhas, o sistema bipartido se encerra, e a acusação dá prosseguimento ao caso no *mišpaṭ*<sup>28</sup>. Mateus desaconselha que o outro seja julgado (Mt 7,1-5) e que alguém se ponha no lugar de um juiz ou mesmo de mestre (Mt 23,8). Para quem se arrisca a exercer tal papel, afirma que a medida utilizada para o outro também será a mesma que Deus lhe aplicará (Mt 7,2; 18,30.34-35). Nesse sentido, a excomunhão, encontrada no v. 17d, não é mais vista como uma pena. É apresentada como a última forma pedagógica<sup>29</sup> que a comunidade encontra para fazer com que o irmão extraviado compreenda que as suas próprias ações denunciam que ele não pertence mais à comunidade. Ao se extraviar (v. 12c), deixou de pertencer a ela, e seu gesto negativo externaliza a ausência de um pertencimento interno da pessoa ao grupo<sup>30</sup>. Assim, o v. 17d é a denúncia restante que a comunidade dispõe para alcançar esse irmão. Tratar o outro como alguém de fora da comunidade é afirmação de uma realidade negativa, mas dita com a esperança de que possa ser revertida. No contexto do judaísmo formativo, enquanto tantos membros da comunidade mateana e de outras comunidades cristãs são expulsos da sinagoga após a aplicação do sistema tripartido (Mt 10,17-21), Mateus ressignifica o gesto de afastar alguém do grupo.

É justamente nesse momento que o *rîb* possibilita uma virada hermenêutica na correção fraterna do Discurso Comunitário. A ironia acontece pelo fato de que, no sistema bipartido, o irmão extraviado é quem realiza uma acusação para a sua comunidade. Aqui se apresenta uma leitura além do texto, mas possível pela dinâmica do *rîb*. Nesse cenário, são os membros da comunidade que estão equivocados, mas não conseguem reconhecer isso. Essa é uma das consequências do mal, que adentra as relações a ponto de fazer com que gestos negativos sejam considerados inofensivos ou mesmo ignorados por serem corriqueiros.

Jesus, ao ser julgado digno de morte (Mt 26,66), foi expulso das relações comunitárias, embora, na ótica mateana, ele seja o justo que tenta alcançar as ovelhas perdidas de Israel (Mt 10,6; 15,24). Para Saldarini, Mateus seria um judeu-cristão expulso da sinagoga devido à sua leitura da *Torah* a partir dos ensinamentos de Jesus<sup>31</sup>. Portanto, o evangelista bem sabe como o *mišpaṭ* pode solucionar um caso sem que a justiça seja, de fato, reestabelecida com o

<sup>28</sup> BOVATI, 2005, p. 22-23.

<sup>29</sup> GATTI, 2007, p. 271.

<sup>30</sup> THOMPSON, 1970, p. 186.

<sup>31</sup> SALDARINI, 2000, p. 8.145-204.

reconhecimento da verdade. Desse modo, as indicações na escrita de seu evangelho são uma acusação realizada por meio do *rîb* aos líderes judaicos, a fim de que reconheçam o equívoco cometido e se abram à novidade de Jesus no judaísmo<sup>32</sup>. Se o irmão excomungado continua obstinado em sua posição inicial, pode ser que o grupo ao qual pertencia seja quem precisa, na verdade, fazer um exame de consciência.

Sendo assim, o *rîb* possibilita que os papéis de acusador e de acusado mudem conforme seu desenvolvimento. É preciso que a acusador ou o réu jamais se vejam como a única parte portadora da verdade, pois isso prejudica o reestabelecimento da comunhão. Quem se comporta assim dificilmente desiste de seu ponto de vista diante da revelação que o outro pode fazer<sup>33</sup>. A verdade e a comunhão se estabelecem com a concórdia de duas partes que as buscam de forma válida, não por meio de imposições.

Em todas as etapas do sistema bipartido apresentadas no Discurso Comunitário, o acusador e o acusado desejam que o pecado cometido seja extirpado de seu meio, jamais a pessoa. Por isso, considerar a *excomunhão* como um desligamento oficial e imediato de alguém em relação à comunidade e aos céus é algo com que Mateus não concorda, pois o desejo do Pai celeste é justamente que nenhum dos pequenos se perca dentro da vida comunitária (v. 14). Nesse sentido, o v. 18 não cria uma ilusão de que a comunidade tenha o poder de desligar alguém nos céus<sup>34</sup>. Aliás, a mera referência a uma possibilidade não indica necessariamente a sua execução. Lido com o v. 19, indica que a comunidade deve considerar seriamente o seu desejo de buscar o irmão que se extravia, sem jamais considerá-lo como um caso perdido<sup>35</sup>. O que ela pode é retirar ou inserir alguém em seu círculo e ter a certeza de que sua sentença é confirmada por Deus, o que não equivale a dizer que o divino a segue literalmente em sua decisão escatológica<sup>36</sup>. Entretanto, por meio da aplicação do *rîb*, a qualquer momento da correção fraterna, quem acusa concretiza o v. 18 diante da recusa do irmão em reconhecer seu erro, pois *liga* a culpa à pessoa. Se o contrário acontece, *desliga* os laços entre o malfeito e o réu<sup>37</sup>. Assim, o *estar de acordo* sobre o que é pedido ao Pai celeste é vivido no desejo sincero de que Deus possa auxiliar cada membro na procura pelo irmão. Aos poucos a comunidade se torna consoante com a vontade do Pai Celeste.

<sup>32</sup> SALDARINI, 2000, p. 79-81.

<sup>33</sup> LIPARI, Nicolò; PITTA, Antonio. *La giustizia: Bibbia e giurisprudenza in dialogo*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021, p. 96. (Perle, 1).

<sup>34</sup> Inclusive, os vv. 18-20 provavelmente são um material próprio de Mateus que dificilmente tem origem em Jesus (BARBAGLIO, 2007, p. 54).

<sup>35</sup> GNILKA, 1991, p. 222.

<sup>36</sup> BARBAGLIO, 2007, p. 54-55. A leitura da correção fraterna por meio do *rîb* soluciona algumas surpresas que Barbaglio afirma encontrar no estudo desses versículos.

<sup>37</sup> THOMPSON, 1970, p. 202.

### 5.3 O perdão como o início e o fim do *rîb* (Mt 18,21-22)

Em sua obra *O perdão no Evangelho de Mateus*, Costin realiza amplo estudo sobre a conexão do verbo *perdoar* com a missão de Jesus no texto mateano. Segundo esse autor<sup>38</sup>, como uma inclusão, o tema do perdão está presente em Mt 1,21 e em 26,28, quando se encerra o último momento de convivência com seus discípulos, antes do início das cenas no Horto das Oliveiras. Sendo assim, Costin seleciona perícopes nas quais o perdão divino é dado por Jesus aos homens (Mt 1,18-25; 3,2.5-6.11; 9,1-8; 9,9-13; 12,31-32; 24,26-29), pois “o tema do perdão divino não é apenas de grande importância para a inteligibilidade da identidade de Jesus, apresentado em Mt como o Filho de Deus, mas também para a compressão de sua missão salvífica, segundo a vontade de Deus”<sup>39</sup>. Por causa do objeto de sua pesquisa, Costin não confronta seus resultados com o Discurso Comunitário, visto que nele o perdão é ofertado entre os membros da comunidade (Mt 18, 21-22), apesar de o perdão inicial ser dado por Deus (Mt 18,27.33).

Embora em voga atualmente, ainda são poucos os estudos que desenvolvem a temática do perdão. Provavelmente, a forte conotação das confissões judaicas e cristãs sobre o assunto fez com que outras ciências enxergassem esse gesto com certa indiferença. É significativo que, nos textos clássicos da psicanálise, existam mais trabalhos sobre a culpa, que remontam ao início dessa linha psicoterapêutica, enquanto o perdão seja objeto de pesquisas recentes<sup>40</sup>.

A pergunta de Pedro (18,21c-f), logo após a orientação sobre a correção fraterna, salienta que a intenção derradeira de quem vai buscar o irmão extraviado é a doação do perdão. Mesmo que exista um modelo a ser seguido, a forma com que Deus age (Mt 18,33), as ferramentas podem ser utilizadas de forma ambígua, como é o caso do reestabelecimento da comunhão na vida comunitária. Ao se aplicar o *rîb* na prática do Discurso Comunitário, essa pergunta se faz em momento muito oportuno, pois o encerramento do sistema bipartido denota as movimentações iniciais por parte do acusador. Após a confissão de culpa pelo acusado, se a parte acusadora responde com uma manifestação de vingança, explícita que esse era o fim pretendido desde antes de a *notitia criminis* ser feita. Entretanto, na visão mateana, a vingança jamais pode ser o motivo da prática da correção fraterna, pois faz com que o irmão extraviado

<sup>38</sup> COSTIN, Teodor. *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo*: Uno studio esegetico-teologico. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006, p. 9. (Teologia: Tesi Gregoriana, 133).

<sup>39</sup> “Il tema del perdono divino non è soltanto di grande rilievo per la intelligibilità dell’identità di Gesù, presentato da Mt come il Figlio di Dio, ma anche per la comprensione della sua missione salvifica, secondo la volontà di Dio” (COSTIN, 2006, p. 11)

<sup>40</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 353.

se perca de vez e, inclusive, com quem o procurou se encontre na mesma situação<sup>41</sup>. Em termos plásticos, assim são representadas as etapas do sistema bipartido na correção fraterna com a inserção do perdão<sup>42</sup>:

**Quadro 22:** O fim do *rîb* desvela sua motivação inicial

Precedência		<i>rîb</i>			
<i>Réu</i>	<i>Acusação</i>	<i>Acusação</i>	<i>Réu</i>	<i>Acusação</i>	<i>Acusação</i>
Comete o malfeito	Assunção do desejo de perdoar	Acusação	Confissão da culpa	Aceitação	Perdão
Comete o malfeito	Assunção do desejo de se vingar	Acusação	Confissão da culpa	Ira	Apaziguamento da ira

Sendo assim, como evidenciar que o perdão, posto no início e manifestado concretamente no fim do *rîb*, serve para que quem o doa não se perca? Em um artigo sobre Mt 18, Eloy e Silva aborda quatro sentimentos despertados na pessoa, quando toma consciência de que um ato negativo a acometeu, e faz uma breve etimologia de cada palavra a eles referida<sup>43</sup>. O primeiro é caracterizado como *mágoa*, que, em sua origem latina, *macula*, traz a imagem de uma mancha que nem sempre esteve ali, mas que, desde o evento negativo, permanece como algo constantemente presente na vida do indivíduo. O sofrimento que brota é devido à lembrança de quando essa mancha não existia. O segundo é chamado de *rancor*, que provém do latim *rancidus*, e denota algo estragado, indicando que o evento negativo em si e suas consequências ainda não conseguiram ser integralizados na vida da pessoa e, por isso, são compreendidos como rançosos. O terceiro é o *ressentimento*, que, como o prefixo *re-* denota, simboliza um constante retorno aos sentimentos que foram experimentados quando o malfeito ocorreu. Por fim, o *perdão* é a quarta alternativa. Provingo do latim *perdonare*, é composto pelo prefixo *per-*, a ação completa inteiramente, e pela palavra *donare* (doar). Assim, o autor conclui que *perdão* é a “renúncia total a algo que primariamente lhe seria devido”<sup>44</sup>. Essa compreensão está em consonância com o termo grego usado por Mateus em seu Discurso Comunitário, pois

<sup>41</sup> A comunidade dos essênios, além de desaprovar a prática da vingança, afirma que Lv 19,17 é invalidado caso a acusação deixasse sua palavra para outro dia ou fosse pronunciada motivada pela ira (BARBAGLIO, 2007, p. 51).

<sup>42</sup> BOVATI, 2005, p. 136.

<sup>43</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 358.

<sup>44</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 361.

ἀφίημι, é o ato de soltar, de deixar ir e de libertar<sup>45</sup>. Em termos jurídicos, o gesto de perdoar equivale a suspender todas as manifestações punitivas desencadeadas pelo malfeito<sup>46</sup>.

Pode-se constatar, então, que o termo *ressentir* é o oposto ao *perdão*. Não se nega o perigo da mágoa ou do ranço para a pessoa, mas, ao estudo desta tese, interessa exatamente a relação antônima ao perdão. Enquanto este significa reconhecer que o evento negativo não mais determina como as relações serão vivenciadas a partir do momento de sua doação, o ressentimento procura culpados, a fim de que o sofrimento vivenciado encontre uma razão para sua existência ao tentar despertar esse mesmo desgosto no acusado. Ainda conforme Eloy e Silva, o dano a quem se ressentido pode ser analisado em duas etapas: a reação não efetivada e o recalçamento.

A reação falida, não posta em ato, gera a frustração e indica um impulso agressivo impedido de se efetivar. Como não houve uma reação à altura do efeito causado, o ressentido põe-se a acusar o ofensor ou a queixar-se dele. Ao atribuir a culpa ao outro que lhe causou o agravo, volta-se para o ofendido o *eu* das pulsões agressivas que, originalmente, estavam voltadas para o agressor de onde provém o olhar magoado e, portanto, velado pelo sofrimento psíquico com relação ao fato acontecido. Por outro lado, o recalçamento indica o impulso que foi impedido de se efetivar e, portanto, indica a consequência da reação não efetivada. Assim, o recalque surge como um passado mal integrado e processado<sup>47</sup>.

Portanto, o ressentimento é um constante retorno ao evento negativo, despertando os mesmos sentimentos de quando o ato foi percebido. A pessoa se torna incapaz de ir além, de se afastar dessa eventualidade. Cada retorno àquele momento gera novamente o desejo de que o responsável pague com a mesma intensidade do sofrimento experimentado e alimentado por quem foi prejudicado. A sua externalização, muitas vezes, se dá pelo desejo de vingança. Caso não seja possível, inconscientemente o indivíduo começa a alimentar uma raiva e uma indignação adversas a si próprio<sup>48</sup>.

Dito isso, fica explícito porque Mateus aconselha que a pessoa perdoe independentemente de o outro vir ou não lhe solicitar o perdão, posição que coloca o evangelista na outra ponta do ato de perdoar, se for comparado à ótica lucana (Lc 17,3-4)<sup>49</sup>. O ressentimento faz com que a pessoa se perca. Essa é a razão para que o *riβ* seja praticado, desde seu início até sua conclusão, na procura pelo irmão extraviado com o desejo de lhe doar o perdão

<sup>45</sup> RAVASI, Gianfranco. *Gramática do perdão*. São Paulo: Loyola, 2021, p. 22-23. (Leituras Bíblicas).

<sup>46</sup> BOVATI, 2005, p. 125.

<sup>47</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 359, *grifo do autor*.

<sup>48</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 360.

<sup>49</sup> Mateus e Lucas não são adversários em suas dinâmicas sobre o perdão. A forma de abordar o tema está com diferentes ênfases nos dois. Enquanto Lucas foca em quem é perdoado, Mateus direciona seu olhar a quem perdoa.

concretamente (Mt 18,35b). Desse modo, antes de se aproximar do irmão que se afasta da comunidade, quem desempenha o papel de acusador e se percebe, direta ou indiretamente, atingido pelo pecado cometido pelo outro (vv. 15a.21d) deve fazer o exercício de lhe perdoar. Se o ressentimento é a incapacidade da pessoa de se afastar do evento negativo, o perdão é justamente a sua libertação desse momento. Por conseguinte, quando a denúncia é feita (vv. 15b-c), uma oferta de perdão está incluída nela (v. 22), visto que, enquanto ainda houvesse o desejo de vingança/de ressentimento, os movimentos de aproximação e o de ficar a sós jamais seriam recomendados. Na ótica mateana, por meio do *rib*, antes mesmo que o acusado esteja em grau de reconhecer a sua culpa, o perdão, e não o pecado, já movimenta toda a cena<sup>50</sup>.

De acordo com Arendt, quando uma comunidade se estabelece por meio de suas normas internas, cada pessoa que participa dela tem a obrigação de colocar em prática essas diretrizes, pois instauram a estabilidade de um futuro<sup>51</sup>. A possibilidade de descontinuidade é percebida quando a pessoa se desvia dessas diretrizes originárias, demonstrando seu afastamento da comunidade, ou pelo desejo de vingança, que é, segundo Arendt, a reação mais natural e automática que alguém tem diante de uma transgressão<sup>52</sup>. Essa vingança é motivada pelo peso irreversível que cada ação comporta dentro da história, afinal, quer a vingança ou o perdão sejam ofertados, nenhum deles reescreve o evento negativo, evitando a sua gênese. Nesse cenário, Arendt afirma a necessidade da vivência do perdão para qualquer tipo de vida comunitária. Primeiramente, porque é um ato não esperado e que parte da iniciativa de quem se sente prejudicado por ele<sup>53</sup>. Em segundo lugar, uma vez que a história não pode ser cancelada e revivida sem o ato negativo cometido, o perdão não visa ao pecado em si, mas ao pecador, pois,

se não fôssemos perdoados, liberados das consequências daquilo que fizemos, nossa capacidade de agir ficaria, por assim dizer, limitada a um único ato do qual jamais nos recuperaríamos; seríamos para sempre as vítimas de suas consequências, à semelhança do aprendiz de feiticeiro que não dispunha da fórmula mágica para desfazer o feitiço<sup>54</sup>.

O perdão, na dinâmica do *rib*, ainda se revela com uma natureza dialética<sup>55</sup>. É uma *resposta* que a pessoa dá para quem lhe fez mal, porque o acusado solicita essa manifestação da misericórdia, ao reconhecer a sua culpa e ao manifestar o seu arrependimento. É também um

---

<sup>50</sup> BOVATI, 2005, p. 140.

<sup>51</sup> ARENDT, 2014, p. 295.

<sup>52</sup> ARENDT, 2014, p. 300.

<sup>53</sup> ARENDT, 2014, p. 300.

<sup>54</sup> ARENDT, 2014, p. 296.

<sup>55</sup> BOVATI, 2005, p. 138.



*dom gratuito*, pois jamais deve ser percebido como uma obrigação. Quem o oferta demonstra, assim, a sua liberdade.

Essa segunda característica é tão significativa que Bovati percorre algumas perícopes para sistematizar como se concretiza na Sagrada Escritura. Conforme sua pesquisa, quatro conjunturas são estabelecidas<sup>56</sup>. A primeira constata que o culpado não tem qualquer direito de fazer valer o pedido de perdão feito ao acusador (Gn 34,11-12; Jz 10,15; 2Sm 19,28-29; 2Rs 18,14; Jr 14,7). No segundo cenário, quem pede o perdão está totalmente consciente de que sua oração pode não ser escutada, já que o ato cometido é tão grave que nem esse pecador seria capaz de se perdoar (Gn 32,21; Ex 32,30; 1Sm 6,5; 1Rs 20,31; 2Rs 19,4; Am 5,15; Sf 2,3; Lm 3,29; 2Sm 12,22; Jl 2,13-14; Jn 3,8-9). A terceira configuração assegura que o acusado pode ser perdoado se aceitar condições que regulem a vida a partir de então (Gn 18,26ss; 1Sm 25,34; 1Rs 1,52; Jr 5,1; 2Cr 33,23). Na última conjuntura, o perdão pode não ser ofertado, caso se perceba no pecador a indisposição a reconhecer a sua culpa (Ex 23,21; 32,33s; Dt 1,45; 29,19; Js 24,19; 1Sm 15,25-29; 2Rs 24,4; Jr 5,7; Am 7,8; Lm 3,42) ou caso o pecado cometido seja muito grave, a ponto de o perdão relativizá-lo (Dt 7,2; 13,9; Js 11,20; 1Rs 2,28-34).

No Discurso Comunitário, as conjunturas um, dois e quatro não são contempladas. Estão em conformidade com o ambiente jurídico, mas não com a teologia mateana. A partir do momento em que Mateus apresenta Deus como o modelo (18,33) e fala do perdão como forma de vencer o ressentimento sem qualquer predisposição por parte do pecador (v. 22), essas três possibilidades se esvaem. Desse modo, o evangelista se insere na terceira conjuntura. Qual seria a condição posta? *Se te escutar* (v. 15d), a ponto de sua negativa (vv. 16a.17a) resultar na impossibilidade de doar o perdão. A lógica é a de não banalizar o mal, pois um perdão dado sem qualquer disposição a recebê-lo ou mesmo a falta do reconhecimento de sua necessidade jamais converterá o irmão extraviado. Se assim ocorre, o efeito será justamente o de aceitar sua situação negativa. Entretanto, mesmo que o irmão extraviado não escute, deve ser perdoado independentemente, pois o perdão, para Mateus, é a afirmação de que a pessoa que o oferta não quer se perder, não quer entrar na lógica do ressentimento. Caso o irmão o escute, não haverá nenhuma condição especial para o relacionamento entre os dois, a não ser aquelas que já dirigem a vida comunitária no seguimento do Cristo.

*Se te escutar* é um gesto que se manifesta por meio da confissão, que demonstra seu arrependimento e sua culpa. O perdão, antes uma oferta, embora já fosse vivenciado por quem acusa, torna-se uma realidade no relacionamento do acusador e do acusado quando este

---

<sup>56</sup> BOVATI, 2005, p. 138-140.

reconhece seu equívoco. O pecado, como evento histórico, não pode ser apagado, mas as suas consequências não mais condicionam as relações. Nessa perspectiva, o *rīb* demonstra como a sua aplicabilidade no Discurso Comunitário é capaz de reestabelecer a comunhão, pois elimina o mal e salva tanto o irmão extraviado, por meio da correção fraterna, quanto o irmão que o procura, por meio do perdão. O *rīb*, por isso, confirma que o perdão é o ato originário de toda relação na vida comunitária mateana e não o pecado. Desse modo, o futuro das relações entre as pessoas não mais se condiciona por um evento negativo, mas pelo ato que assume uma perspectiva originária de misericórdia e de relação<sup>57</sup>.

Saindo do campo bíblico, os personagens Bento Santiago, de *Dom Casmurro* (1899), de Machado de Assis, e o inspetor Javert, *Os Miseráveis* (1862), de Victor Hugo, são exemplos de como o perdão, ou sua ausência, é um ato originário das relações no futuro.

Bento Santiago, conhecido como Bentinho, é o personagem-narrador de sua história. Conta sobre o relacionamento, desde a infância, com sua grande amiga, esposa e amor, Capitu. Entretanto, mesmo tomado pela sombra da suspeita de uma traição de sua amada com seu melhor amigo, tenta levar a relação adiante o máximo possível, até que se torna insuportável e decide terminar o casamento. Enquanto Capitu e seu filho estão vivos, trata-os mal e com desprezo, pois são lembranças da traição sofrida. Somente após a morte deles vem o arrependimento pela forma como os tratou, algo que vai assombrá-lo até o fim da vida. Como pedir perdão para alguém que, pela morte, tornou-se incapaz de responder se o aceita ou o recusa? Bentinho até compra a casa em que viveu sua infância, restaurando as paredes e os móveis para que tudo parecesse como antigamente. Contudo, logo vê que isso é insuficiente, pois o que dava vida a esses ambientes não era a decoração, mas as pessoas e estas não podem mais sair de seu sono eterno. Citando uma frase célebre de Goethe, escrita em *Fausto*, Bentinho olha para tudo ao seu redor e vê *as inquietas sombras* do que não pode ser consertado sempre vindo assombrá-lo. Está fadado ao ressentimento.

Já o inspetor Javert é um personagem de origem humilde, que avança na instituição militar devido ao seu senso de justiça fundamentalista, que se baseia na denúncia do crime e na penalização da ação negativa cometida. É assim que ele se encontra com um dos personagens principais da obra, Jean Valjean, preso por ter roubado um pouco de alimento para que seu sobrinho não morresse de fome. A pena dada foi de vinte anos de prisão, extrapolando o crime cometido. Enquanto Jean está preso, Javert sempre se dirige a ele pelo epíteto que representa seu número na cadeia, 24.601, algo que o priva totalmente de sua dignidade. O inspetor o

---

<sup>57</sup> BOVATI, 2005, p. 141.

menospreza. Ao longo da narrativa, mesmo após ter cumprido sua sentença, Javert enxerga em Jean Valjean alguém incapaz de se corrigir, pois não é possível, em sua mentalidade, ter provado o lado mau da vida e conseguir se separar dele. Até que, no fim da história, em um encontro entre os dois, Jean Valjean, na possibilidade de pôr um ponto final a toda relação com seu algoz, decide lhe perdoar e lhe pedir ajuda para salvar a vida de Marius, um dos insurgentes da Revolução. Javert o ajuda, mas depois não consegue raciocinar bem sobre o que praticara. Em suas claras linhas sobre o que é o certo e o errado, fizera uma ação que não conseguia administrar, pois como ser perdoado pelo “ladrão” e ainda ajudá-lo a fugir? Incapaz de organizar esse sentimento internamente, vai até uma das pontes do rio Sena e falece após se jogar na água.

Esses dois personagens suscitam a reflexão sobre a falta de perdão (Bento Santiago) ou sobre a sua presença (Javert). No primeiro caso, existe uma pessoa que tornou a ausência do perdão no sentido de sua vida, a ponto de tudo girar ao redor disso em sua velhice. Mesmo vivo, Bentinho já se encontra morto, uma vez que não encontra possibilidades em seu horizonte para levar a vida adiante. Por isso, se volta ao passado com tanto afincamento, construindo sua narrativa com os argumentos que demonstram que ele está certo, a fim de convencer o leitor. Como não pode pedir perdão aos que mereceriam ouvir isso, pede a complacência dos leitores. Já o inspetor Javert não consegue conviver com as novas possibilidades que o ato de perdão traz. Não assimila isso, pois o perdão é uma ação inesperada que interrompe qualquer processo jurídico que esteja acontecendo. Isso é novo, visto que, em sua leitura fundamentalista da realidade, algo assim jamais deveria acontecer. Receber o perdão é uma atitude que pede uma resposta correspondente e Javert não é capaz de dá-la.

Um exemplo positivo do perdão é dado por Jean Valjean, ainda na obra *Os Miseráveis*. Já se disse como foi parar na prisão e como pagou exageradamente por esse erro. Ao ser libertado, é acolhido pelo bispo Myriel. Durante a noite, rouba uma prataria preciosa da casa que o acolhe e foge. Sua fuga não dura muito tempo, sendo pego, na rua, pelos guardas que estranham o conteúdo valioso de sua bolsa e voltam com ele para a casa do bispo. Parece que Javert estava certo quando dizia que Jean Valjean jamais se consertaria. Ao saber do que se passou, o bispo, inesperadamente, diz que era sua intenção dar os objetos de presente a Jean Valjean e que este saíra muito cedo, já que queria presenteá-lo com o candelabro também. O ex-presidiário fica consternado, pois o que fizera para receber esse perdão como gesto de misericórdia? Todavia, deixa-se tocar por essa bondade, o que faz despertar nele o desejo de ser uma pessoa melhor e de ajudar quem puder. Esse é o perdão que salva tanto quem o doa quanto quem o recebe. Para Mateus, o exemplo sublime dessa ação está no Pai Celeste.

#### 5.4 As duas parábolas dentro do Discurso Comunitário (18,10-14.23-35)

As duas partes em que Mt 18 pode ser dividido (vv. 1-14 e 15-35) encerram-se com parábolas (vv. 10-14.23-35) com elementos em comum. O Pai Celeste é representado como aquele que toma as iniciativas e, por isso, providencia um modelo que deve ser seguido (vv. 18.27.33)<sup>58</sup>. Mesmo se, na parábola da ovelha extraviada, Mateus fale a respeito do pastor como um membro de sua comunidade, a imagem que reflete é a de Deus que agiu da mesma forma com cada pessoa de seu grupo. Na primeira parábola, a experiência é a de se deixar encontrar pelo Pai, pois, na ótica mateana, o pastor já procurava a ovelha há certo tempo (v. 12f). A questão era se a ovelha se deixaria encontrar (v. 13a). Portanto, a conversão que insere a pessoa na vida comunitária é um processo contínuo e exige que, constantemente, a pessoa se deixe encontrar pelo pastor, representado, no início, por Deus e, depois, pelo irmão.

Na segunda parábola, se apresenta o acerto de contas entre Deus, o *rei humano* do v. 23a, e o seu servo que lhe devia uma enorme quantidade de dinheiro (v. 24). Se a atitude inesperada do pastor é a de deixar as noventa e nove ovelhas na montanha (v. 12d-e), a do rei é justamente a de perdoar essa dívida (v. 27), em vista de que o servo se perceba livre desse peso. Diante dessas ações, o membro da comunidade mateana percebe a grandeza do dom da nova vida que Deus lhe possibilitou para o seguimento de Jesus.

Todavia, reconhecer os atos do Pai Celeste em relação ao indivíduo é insuficiente. Mateus indica que a pessoa é chamada a imitar, na vida com os irmãos, os gestos que reestabeleceram a comunhão com Deus. Assim, nos vv. 10-14, o discípulo deixa o convívio com as outras ovelhas na montanha e se coloca à procura do irmão que se extraviou, tendo em mente que o extravio pode ocorrer tanto ao irmão que causa o escândalo quanto àquele que se sente afetado. Ambos podem se perder e, por isso, ambos devem ser buscados, pois possuem a mesma dignidade diante de Deus (v. 10). No caso dos vv. 23-35, o seguidor de Jesus é convidado a espelhar o mesmo perdão que recebeu de Deus no relacionamento com seu irmão. Embora o primeiro servo devesse uma quantidade impossível de ser paga e experimentasse como o perdão abre novo futuro nas relações, é incapaz de perdoar a seu companheiro que lhe deve uma quantidade possível de ser quitada (vv. 28-30). Mateus demonstra consciência da fragilidade do ser humano, pois considera que nem sempre é possível imitar o Pai Celeste nas relações com os outros. Essa incapacidade faz com que os personagens se extraiam, pois o devedor vai para a prisão (v. 30), enquanto o credor indica, por meio de suas ações, que não conseguiu assimilar

---

<sup>58</sup> THOMPSON, 1970, p. 174.

a experiência entre ele e seu rei (v. 28d-e). Assim, a comunidade vai paulatinamente se destruindo, mesmo que suas decisões estejam disfarçadas de justiça.

Como o Discurso se dá em ambiente comunitário, existem outras pessoas que testemunham esses eventos. No v. 12, Mateus informa a seus seguidores que cada um dos pequenos tem anjos que veem todas as coisas que lhes acontecem. Esses seres angelicais têm acesso direto à face do Pai Celeste e denunciam quem menosprezou um dos pequeninos que creem em Jesus. Na parábola final do cap. 18, a cena do servo implacável não ficou oculta, pois outros companheiros de trabalho viram o que aconteceu (v. 31a), se entristeceram (v. 31b) e se colocaram de acordo sobre como proceder diante da injustiça (v. 31c). Ainda é oportuno salientar que os outros membros, embora denunciem o servo implacável, não têm o poder de excluí-lo do relacionamento com o rei.

Deste modo ambas as parábolas se concluem. Na primeira, caso a ovelha não permita ser encontrada, as consequências de suas ações são a perdição (v. 14c), versículo no qual Mateus utiliza o verbo ἀπόλλυμι que tantas vezes eliminou de suas fontes na escrita. Contudo, afirma que não é a vontade do Pai Celeste que isso ocorra (v. 14a). Por isso, a comunidade deve ter clareza sobre qual tipo de pastoreio realiza com seus membros. O exame de consciência, pessoal e comunitário, analisa se as ações que acontecem na terra condizem com aquelas que se passam nos céus (v. 14b). Na última parábola, retomando a ideia presente no Pai Nosso mateano (6,12), a incapacidade de imitar Deus em seu ato de perdoar traz sérias consequências a quem foi beneficiado por ele. Segundo Mateus, não doar o perdão equivale a ser incapaz de vivenciar a misericórdia (v. 33). Tal como a misericórdia divina leva a pessoa para uma nova vida, a humana constantemente gera relações entre as pessoas, para que esses laços continuem sendo sinônimos de vida. Ao leitor do evangelho, resta a reflexão de quantas pessoas pode ter lançado na prisão (v. 30), ou seja, ter deixado de agir de forma misericordiosa com elas. Se a gravidade da ação é expressa na gravidade da pena aplicada, Mateus, então, demonstra quão grave é deixar de perdoar (vv. 34-35).

A posição dessas duas narrativas, em Mt 18, é significativa, pois a da ovelha extraviada antecede a indicação sobre a correção fraterna, enquanto a do servo incapaz de imitar seu rei está logo após o tema do perdão<sup>59</sup>. Se tanto a correção fraterna quanto o ato de perdoar estão ligados estreitamente ao *rīb*, isso demonstra que o sistema bipartido exigido na vivência comunitária está imbricado com o *rīb* que Deus aplica no seu relacionamento com cada ser humano. Todavia, o fim da última parábola (vv. 32-34) indica que haverá um momento em que

---

<sup>59</sup> ELOY E SILVA, 2017, p. 357.

não poderá mais ser aplicado, isto é, no último dia da História. Portanto, mais uma vez, se conclui que, na ótica mateana, enquanto a pessoa está viva, é sempre por meio do *rīb* que Deus deseja alcançá-la e espera que seu gesto seja imitado por quem foi agraciado por ele. A aplicação do *mišpaṭ* ocorrerá em outro momento, quando o perdão não mais poderá ser ofertado.

### 5.5 Jesus, a presença que continua a orientar a comunidade (18,20)

No Quadro 16, foi visto como os temas da correção fraterna e do perdão funcionam como uma espécie de moldura para a afirmação de que “onde, pois, dois ou três se reunirem em meu nome, ali estou em meio a eles” (v. 20). Conforme Thompson, essa declaração valida todas as etapas indicadas na correção fraterna, pois a presença de Jesus na comunidade faz com que ela se torne em uma espécie de novo templo, no qual se experimenta a presença sempiterna de Deus<sup>60</sup>. Entretanto, a sua análise faz apenas um olhar retroativo e não contempla a temática sobre o perdão. Por meio do *rīb*, comprovou-se como corrigir o irmão e lhe perdoar são atos complementares no mesmo processo, uma vez que não permitem que qualquer pessoa se perca.

Se Deus é o exemplo a ser imitado por cada membro da comunidade, Jesus é a concretização de todo esse modelo. Nessa perspectiva, dizer que está no meio de dois ou três que reúnem em seu nome, durante o processo de correção e de perdão, faz com que o Cristo se torne o exemplo de como reestabelecer a comunhão após a ruptura do pecado.

Mateus insiste na aplicação do *rīb* por causa de sua compreensão sobre como o fundador da comunidade, Jesus Cristo, agiu em sua vida terrena. O relato em seu evangelho em que mais transparece isso se encontra nos relatos de sua Paixão, quando Jesus é preso e conduzido do Monte das Oliveiras até o Sinédrio (Mt 26,59-68). O sistema tripartido é escolhido, por parte dos adversários, para julgarem o preso. Existem um *juiz* (representado pelo Sinédrio, especialmente pelo sumo sacerdote), um *réu* (Jesus) e a parte *acusatória* (algumas testemunhas).

Conforme apresentado no capítulo 3 desta tese, a forma como Jesus é preso, com uma grande multidão com, em tradução literal, espadas e madeiras (μετὰ μαχαίρων καὶ ξύλων, Mt 26,47), transparece que seus acusadores e juizes temiam a possibilidade de sua fuga<sup>61</sup>. Ao invés de pronunciarem a convocação, dizendo o motivo da prisão, é o próprio réu quem questiona o

<sup>60</sup> THOMPSON, 1970, p. 198.

<sup>61</sup> De acordo com Saldarini (2000, p. 69), isso seria mais uma motivação para anular a liderança do judaísmo formativo, pois, ao longo do evangelho, as multidões nunca foram hostis a Jesus. Somente quando, em Jerusalém, são conduzidas pelos seus líderes, elas agem assim.

motivo de ser levado (Mt 26,55). A pergunta é justa e válida, pois essa multidão foi enviada por parte dos chefes dos sacerdotes e dos anciãos do povo, ou seja, por parte do Sinédrio, então uma *notitia criminis* foi levantada por alguém e acolhida como verdadeira pela autoridade. Se assim não o fosse, um inocente jamais deveria ser preso, pois, na averiguação da denúncia, se comprovaria sua inocência.

Após o Sinédrio se reunir diante do réu, a primeira coisa que o relato mateano traz é que a acusação não existe (Mt 26,57.59). Aqueles que se vestem como juízes não receberam qualquer denúncia a respeito de Jesus. Inclusive, o fato de procurarem por testemunhas indica que as queixas não são sólidas, seja pelo seu conteúdo ou por não haver duas pessoas que estejam de acordo com o que é falado (Mt 26,60).

Em outras palavras, toda a primeira parte do *mišpaṭ* foi preterida. A denúncia de que a justiça é utilizada para matar inocentes permanece válida, mesmo que Amós a tenha pronunciado séculos antes (Am 6,12). Embora os saduceus, que possuíam grande parte do Sinédrio, não reconheçam os escritos proféticos como Sagrada Escritura, esses nada mais fazem que traduzir a *Torah* para os seus contextos. Aliás, a presença dos códigos de leis dentro do Pentateuco já seria o suficiente para que a acusação a um inocente não acontecesse (Nm 23,7; Dt 16,19).

O processo continua quando duas testemunhas concordam quanto à acusação. Jesus teria afirmado que destruiria o templo de Deus e o reedificaria em três dias (Mt 26,60-61). Inicia-se, então, o segundo momento do *mišpaṭ*, quando as duas partes entram em disputa. A resposta que o acusado oferece é o silêncio. Diante de uma acusação consistente, o sumo sacerdote interroga o réu a respeito da veracidade das palavras contra ele, demandando que se posicione (Mt 26,62). Entretanto, o silêncio permanece. Na análise do processo tripartido, isso deveria acontecer somente após a verdade dita pela outra parte ter sido contestada e comprovada, pois o silêncio significa que o outro está com a razão e que não existe algo a mais a ser dito.

De repente, o juiz toma a palavra inquisitiva a respeito de um tema que nenhuma testemunha sequer trouxe para o tribunal. Jesus seria o Cristo, o Filho de Deus (Mt 26,63)? Diante desse questionamento, o réu sai de seu silêncio e responde, primeiramente, que são as palavras do sumo sacerdote que leva em consideração, esclarecendo que não rebate as falsas testemunhas<sup>62</sup>. Depois, além de confirmar ser quem o sumo sacerdote disse, assegura que o

---

<sup>62</sup> SESSA, Salvatore Maurizio. «Non rispondi nulla?», Il silenzio di Gesù nel contesto dei sinottici: Una “nuova” proposta interpretativa alla luce del rîb profetico. In: BENZI, Guido; SCAIOLA, Donatella; BONARINI, Marco. *La profezia tra l'uno e l'altro Testamento: Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015. p. 286. (Analecta Biblica Studia, 4).

*Filho do Homem* (τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) estará *sentado à direita do Poder* (καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως), um lugar de honra, *vindo sobre as nuvens no céu* (ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ, Mt 26,64). A resposta é composta por trechos do Sl 110,1 e de Dn 7,13. Assim, respectivamente, fala-se a respeito da ascensão e da parusia, momento em que o Filho do Homem julgará<sup>63</sup>. Portanto, se o Sinédrio pensava que suas ações escusas em relação a um inocente seriam ignoradas, percebe, neste momento, que julga quem é capaz condenar, no último dia.

Ao escutar, o sumo sacerdote se indigna. Em primeiro lugar, aquele que estava como acusado seria capaz de assumir qualquer posição de notoriedade para se tornar juiz em um processo futuro. Assim, comprova-se, na narrativa, que o sumo sacerdote representa o judaísmo formativo da década de 80, já que a crença da vida após a morte não era compartilhada pelos saduceus, mas sinalizada pela corrente farisaica<sup>64</sup>. Em segundo lugar, ao afirmar que seria Filho de Deus, Jesus parece confrontar o credo judaico que assegura a unicidade divina (Dt 6,4). Portanto, se Jesus é o Filho, haveria um “diteísmo” ao invés de um monoteísmo. Nesse momento, o sumo sacerdote assume o papel de acusador, trazendo uma nova palavra denunciatória, pois Jesus blasfemou (ἐβλασφήμησεν, Mt 26,65). Volta-se aos outros membros do Sinédrio, que agora se tornaram testemunhas qualificadas da blasfêmia, e pede uma posição deles quanto ao fato. Assim, a sentença de morte é proferida conforme Lv 24,16.

A rapidez do veredito ilustra como esse era o objetivo desde que a multidão saiu com espadas e madeiras para prender Jesus. Ao leitor de Mateus, fica claro como o *mišpaṭ* pode ser manipulado e fazer um inocente padecer. A aparente justiça com reestabelecimento da comunhão, após a identificação e expulsão do mal de dentro da comunidade, não se sustenta ao analisar cada etapa do sistema tripartido no processo que culmina na morte de Jesus.

Essa é uma proposta, a partir da aplicação do *mišpaṭ*, para a leitura do julgamento de Jesus pelo Sinédrio. Levando-se em consideração apenas o réu, há uma nova análise. Em momento algum, Jesus demonstra o desejo de fugir das mãos daqueles que o prendem ou que o julgam. Escuta as testemunhas que o Sinédrio apresenta e sabe que dão falso testemunho (ψευδομαρτύρων, Mt 26,60). Uma vez que não se encontra um fundamento que sustente a acusação, o silêncio do réu demonstra que não há motivo para prendê-lo como se fosse um ladrão (Mt 26,55)<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> GNILKA, 1991, p. 626.

<sup>64</sup> SALDARINI, 2005, p. 123-128.

<sup>65</sup> SESSA, 2015, p. 294.



A cena sobe o tom, quando as duas testemunhas o acusam de ter o poder de destruir e de reedificar o Templo de Deus em três dias. Ao se comparar essa afirmação com a que se encontra em Mt 24,1-2, existe uma significativa diferença entre os termos relacionados ao templo. No início do Discurso Escatológico, afirma-se que os discípulos fizeram Jesus ver o templo (ἱερόν), e que, depois disso, Jesus proferiu a sentença de que tudo seria destruído (Mt 24,1s). O vocábulo ἱερόν refere-se à construção física do lugar. Em Mt 26,61, assegura-se que tem o poder para destruir o Templo (ναός) de Deus. A palavra ναός<sup>66</sup> expressa a presença da divindade que faz com que a construção física seja chamada de templo. Uma coisa é destruir a construção, outra, a presença da divindade. Essa última compõe a acusação feita pelas duas testemunhas. Portanto, existe uma manipulação que faz com que uma mentira pareça verdade fora de seu contexto. Isso também se qualifica como falso testemunho.

Ao se aplicar o *rīb* no relato, obtém-se uma resposta à atitude silenciosa de Jesus. No sistema tripartido, seja aquele romano seja o judaico, o silêncio é uma confissão de que o outro possui a verdade em sua versão sobre os fatos. Por isso, nunca é aconselhável a qualquer uma das partes litigantes que se cale, caso não esteja convencida da fala alheia. Mesmo assim, Jesus se silencia. Quando se aplica o *rīb* como elemento hermenêutico das ações do réu, uma nova leitura da cena é possível. Jesus tem plena consciência de que o Sinédrio está aplicando o *mišpaṭ*. Entretanto, da parte de quem é acusado, tudo deve ser lido como um sistema bipartido<sup>67</sup>. Nesse sentido, o silêncio de Jesus torna-se sua acusação contra os seus juízes e acusadores. Sabem que estão se comportando inadequadamente, por isso a atitude do réu incomoda.

Além disso, a pena para uma pessoa que desse falso testemunho era justamente a que seria aplicada ao réu. Como, desde o início, o Sinédrio desejava matar Jesus, essa seria a condenação destinada às falsas testemunhas (Dt 19,16-21; Dn 13). Assim, ao invés do réu, aquelas pessoas padeceriam. Diante desse cenário, Jesus se cala, pois não quer a morte delas. Entretanto, seu silêncio não significa conivência, pois, a partir do *rīb*, torna-se acusação límpida contra quem dá os falsos testemunhos e contra o Sinédrio.

Deve-se recordar que o *rīb* tem uma profunda conexão com o *perdão*. Se o outro reconhece sua culpa e confessa seu erro, o perdão ofertado nesse momento é reflexo daquele disponibilizado antes mesmo que a acusação se aproximasse para denunciar. Na ótica mateana, nunca se deve usar o sistema bipartido movido pelo ódio, pois deturparia esse processo. O

---

<sup>66</sup> Mateus é muito criterioso ao usar esse termo (23,16.17.21.35; 26,61; 27,5.40.51), a ponto de algumas traduções da Bíblia para o português optarem por *Santuário* como sua versão vernácula. Para a tradição judaica, corresponde ao Santo dos Santos.

<sup>67</sup> SESSA, 2015, p. 302.

perdão manifestado no fim desmascara o início do *rib*. Nos relatos da Paixão, Morte e Ressurreição em Mateus, o grande perdão é ofertado no dia da Ressurreição, quando o corpo, símbolo da justiça tornada veneno a ponto de matar um inocente, por isso, uma prova contra quem acusou Jesus, desaparece e não pode ser mais encontrado (Mt 28,1-10)<sup>68</sup>. A Ressurreição manifesta o perdão divino, que agora ilustra como Deus procura cada ser humano, pelo *rib*, enquanto estiver na História.

Assim, um olhar retroativo deve ser feito. No evangelho de Mateus, quando Jesus está dialogando com seus adversários, os fariseus e os saduceus, pratica um *rib* com eles<sup>69</sup>. Seus gestos e suas palavras denunciam aos adversários que algo no agir e na teologia deles está equivocado. Desse modo, são livres para acolher essa palavra acusatória que traz em si a possibilidade do perdão. Ao fazerem isso, podem reestabelecer a comunhão, de forma mais profunda, com o Deus de Israel<sup>70</sup>. Para o evangelista, Jesus é o portador da verdade dialógica, que deseja entender o ser humano e seu contexto e lhe trazer, ou mesmo redescobrir, um sentido melhor. Desse mesmo modo, Mateus e sua comunidade, ao realizarem o *rib* entre os de dentro e com os de fora, possibilitam uma conversão ao verdadeiro Deus que, por meio da *shekinah*, continua a conduzir todas as pessoas, desmascarando o mal e o retirando do meio de seu povo. Essa é a força do amor que salva e que con-vence<sup>71</sup> revelado por Jesus.

### 5.6 O *mišpaṭ* no fim do Discurso Comunitário (Mt 18,32-34)

Muitas vezes, o que é chamado de aplicação da justiça, hodiernamente, após todo o processo do *mišpaṭ* ser executado conforme a cartilha, se torna uma mera aplicação da punição. Não há o reestabelecimento das relações ou qualquer forma pedagógica de auxiliar o transgressor a compreender a gravidade de seu ato e, por isso, a abrir-se à conversão. Quando esses elementos estão ausentes no reestabelecer a justiça, o espaço vazio é ocupado pela vingança, gerada pelo ressentimento vivido por ambas as partes. Aquele que era o réu alimenta o sentimento de retribuição de toda a mágoa e ranço contra quem o acusou. A acusação, por sua vez, acredita que a pena imposta ao outro foi insuficiente, pois é incapaz de fazer com que o réu sofra na mesma medida em que ela sofreu. Dentro desse cenário, não há espaço para o

---

<sup>68</sup> SESSA, 2015, p. 306.

<sup>69</sup> SESSA, 2015, p. 299.

<sup>70</sup> SESSA, 2015, p. 307.

<sup>71</sup> SESSA, 2015, p. 308.

perdão, visto como uma fraqueza por parte de quem o doa e como algo desnecessário por parte de quem o recebe.

Ainda em uma visão contemporânea, há de se questionar a validade de um sistema que estabelece a pena de morte como uma possibilidade pedagógica para se afirmar a gravidade do malfeito. Se está prevista, sua aplicação somente ocorre se o delito corresponde a uma vida. Caso isso não seja verdadeiro, esse tipo de penalização envenenaria a justiça. Entretanto, parece paradoxal que, para dizer que o cidadão não deva matar, essa mesma sociedade mate e use a própria morte para dizer que aquilo não deva ocorrer. Para a vida ser valorizada, a do assassino é eliminada. Novamente, nota-se o processo de adjetivação, pois é necessário que os condenados à morte sejam referenciados pelo crime cometido. Um sistema de reestabelecimento das relações que funciona assim está fadado à falência, pois demonstra ser incapaz de reorientar o transgressor.

Como pode ser visto, o *mišpaṭ* encontra algumas dificuldades para que seu processo seja bem vivido na atualidade. Algo semelhante ocorria já na época da escrita do evangelho, quando muitos membros da comunidade mateana sofriam injustiças por meio da aplicação desse sistema (Mt 10,17-25). O próprio fundador da comunidade teve sua morte decretada por causa do uso inadequado do sistema tripartido (Mt 26,66; 27,26). Embora o uso do *mišpaṭ* possa ser equivocado, essa forma de reestabelecer a justiça tem seu valor. No Discurso Comunitário, está presente nas sentenças sobre quem escandaliza (Mt 18,8g-h.9g-h) e no modo como o rei pede contas de seu servo, após saber que seu exemplo não foi seguido (Mt 18,31-34).

Os companheiros de trabalho denunciam ao rei o pecado que aconteceu no meio da comunidade (v. 31c). A *notitia criminis* refere-se ao servo perdoado de uma grande dívida e não perdoadando quem lhe devia uma quantidade inferior (vv. 28-30). Diante disso, o rei convoca quem fora perdoado por ele e faz a acusação (v. 32), dizendo, a seguir, o que esperava que acontecesse após ter doado o perdão (v. 33). Não havendo resposta, sentencia esse servo do mesmo modo que ele fizera com seu companheiro de trabalho: vai à prisão “até que pagasse todas as dívidas” (v. 30c.34c). Assim, se estabelece que haverá um momento em que o *riḅ* deixará de ser aplicado, e Deus agirá em relação a cada ser humano por meio do *mišpaṭ*. Esse tema se desenvolve no fim do Discurso Escatológico (Mt 25,31-46).

Em Mt 25,31, aparece o juiz no cenário do tribunal (Gn 18,25). Depois, a voz passiva de *συνάγω* é indício de um passivo teológico, afirmando que o próprio Deus reunirá diante dele todas as nações (v. 31a). Resta um impasse quanto a quem separará os povos, como se fossem separadas as ovelhas dos bodes. O pronome *αὐτός* é usado em sentido anafórico para retomar o *Filho do Homem* ou para aludir ao agente da passiva que foi omitido, o Pai Celeste? Para

Mateus, não importa, pois ambos estão na esfera divina. Após feitas as distinções, o *Filho do Homem* passa a ser identificado como *rei* (v. 34), que sentenciará aqueles postos à sua esquerda e à sua direita. É perceptível a aproximação dos termos do vv. 32.34 com aqueles encontrados no Discurso Comunitário: ovelhas, pastor, rei, estar diante de Deus. Enquanto nessa última ação, em Mt 18, eram os anjos que desempenhavam esse papel, em Mt 25 não há mais intermediários, pois o próprio Deus está diante de cada pessoa.

Se o cenário é o de um tribunal, alguma denúncia, então, foi feita. A perícopes não fala explicitamente sobre ela, mas pode ser inferida por uma leitura reversa. Se a denúncia é acolhida como válida, a averiguação dos fatos apresentados pela acusação e pelo réu confirma se o malfeito, de fato, aconteceu. Se, no fim do processo, o juiz conclui que a acusação possui a verdade, a pena a ser dada equivale ao pecado cometido. Essa sentença é formulada pedagogicamente, para que o condenado compreenda a gravidade de seu ato e se arrependa, embora essa conversão não interfira na pena. Portanto, o caminho inverso partiria da sentença, e, por meio de inferências, a denúncia se vislumbraria.

Àqueles que estão à direita, o rei juiz pronuncia uma sentença positiva (vv. 34-36), como se os liberasse de um grande jugo, visto a admiração que demonstram ao ouvi-la. Aos da esquerda, se diz uma palavra reprobatória e de condenação (vv. 41-43). Os dois grupos se surpreendem com essas análises e indagam quando viram Jesus e o ajudaram ou o menosprezaram (vv. 37.44). A resposta é a presença do juiz nos *pequenos*, outro ponto de contato semântico com Mt 18<sup>72</sup>, que receberam auxílio de alguns e menosprezo de outros (vv. 40.45-46). As ações demonstram a fé que cada pessoa trazia em si. É significativo que todas as nações estejam presentes na cena, e os justos e os injustos sejam separados delas, pois não existe uma conexão entre os justos e a comunidade mateana, em um primeiro momento. Para Mateus, se pode viver em sua comunidade e, no último dia, ser surpreendido com uma sentença negativa por parte de Deus, provavelmente porque essa pessoa praticava a *anomía* (7,23; 13,41; 23,28; 24,12), a fé apenas vivida externamente, sem qualquer contato com o coração.

Se esta é a sentença e o malfeito é justamente a prática da *anomía*, que se traduz na ausência das obras de caridade, qual seria a *notitia criminis* que faria o juiz chegar a esse veredito? Overman<sup>73</sup> afirma que a comunidade mateana é um ambiente que está se enfraquecendo. Alguns cristãos passaram para o lado do judaísmo formativo ou cometeram a apostasia, demonstrando que não há mais sentido no seguimento de Jesus. Os remanescentes estão nesse cenário em que suas pernas claudicam entre ficar ou partir. Esse horizonte parece

<sup>72</sup> OVERMAN, 1999, p. 378.

<sup>73</sup> OVERMAN, 1997, p. 156; 2000, p. 445-451.

ter suscitado o pensamento de que a comunidade mateana tivesse se equivocado. Afinal, seguindo a lógica de Gamaliel (At 5,34-39), se Deus, de fato, estivesse por detrás daquela iniciativa, ela floresceria independentemente de fatores externos. O enfraquecimento da comunidade, por consequência, indicaria uma ausência de Deus. Aos olhos estrangeiros, o judaísmo formativo é quem possui a verdade, enquanto Mateus é aquele que se equivocou.

O evangelista não aceita esses julgamentos, pois são feitos por pessoas, que apenas enxergam o externo e muito mal (Mt 7,5). Então, orienta sua comunidade a continuar praticando a fé que o discipulado em Jesus exige, afinal, ele é o grande juiz da história, capaz de olhar tanto o externo quanto o interno de cada ser humano. Enquanto os de fora enxergam a comunidade mateana fadada ao fracasso, chegará o dia em que o Filho do Homem se assentará no trono diante de todas as nações e demonstrará quem agiu certo e quem se equivocou ao longo da vida. Mesmo que os injustos afirmem estar surpresos diante da sentença recebida, não existe possibilidade de perdão, pois o juiz não pode se compadecer diante das razões que levaram o mal a ser cometido (Dt 19,13). Portanto, a comunidade mateana é aquela que faz a *notitia criminis*, pedindo que Deus manifeste, verdadeiramente, qual lado possui a verdade, ou melhor, pratica a verdade.

O final do Discurso Escatológico se relaciona com o de Mt 18. Nos dois, os que são considerados injustos por não praticarem com os outros a misericórdia que receberam de Deus são afastados da presença do rei (Mt 18,34; 25,41.46). Estar perdido é o mesmo que estar afastado definitivamente de Jesus. Nas narrativas, não é Deus quem se afasta dos injustos, mas são eles próprios, por meio de suas atitudes, que afirmam não estar em relação com Deus. É como se Mateus desenvolvesse no término do cap. 25 a cena que se transcorre em 18,32-34, demonstrando que o *riib* não é a única forma de reestabelecer a comunhão por parte de Deus, embora cada via tenha seu momento para ser praticada. Entretanto, o evangelista não faz a narrativa de 25,31-46 soar como um destino inevitável. O propósito é justamente o contrário, pois reforça que, enquanto vivos, os membros de sua comunidade e os leitores de seu evangelho ainda podem se converter e ser contados entre os justos.

Poderia se questionar se essa leitura traria a teologia do medo de volta, dado que o receio de ir para o *castigo eterno* (Mt 25,46) é o elemento motivador da conversão. Entretanto, basta uma leitura do Discurso Comunitário para compreender que essa objeção não se sustenta. Afinal, o início da nova vida, para Mateus, não parte do medo, mas do encontro entre Deus e a ovelha, o que possibilita novos horizontes. Parte da experiência de um perdão que, de fato, liberta quem o recebe de qualquer dívida ou de qualquer compromisso em ter que retribuir à altura do dom recebido. É um gesto gratuito e livre por parte de Deus. Se Mateus, por meio da

narrativa no fim do Discurso Escatológico, desperta medo na comunidade ou no leitor, isso mais revela quem lê do que a mentalidade de quem escreveu.

## 5.7 Alguns desdobramentos a partir da pesquisa

Se o *rîb* objetiva reestabelecer a comunhão, como fica a sua prática se a vítima não desejar se relacionar novamente com seu agressor? Se o perdão é dado pelo acusador quando o acusado reconhece sua culpa, pode-se notar uma estrutura semelhante ao do sacramento da Reconciliação. Haveria alguma contribuição do *rîb* para a vivência dessa celebração? As respostas a essas perguntas compõem os próximos itens deste capítulo. Embora não estejam propriamente no Discurso Comunitário, a presença desses temas nesta pesquisa se faz necessária como desdobramento dos temas abordados em Mt 18.

### 5.7.1 O perdão e o reestabelecimento da comunhão

Quando uma aliança se estabelece entre duas partes, uma dupla realidade se instaura. De um lado, com a fixação de normas, todo o comportamento dos contraentes passa a ser condicionado por elas. Por outro, o contrato se assume de forma livre, comprometendo os contraentes a uma fidelidade recíproca ao acordo<sup>74</sup>. Desse modo, ao perceber a necessidade do *rîb* e do *mišpaṭ*, seja no ambiente jurídico, do qual provêm, seja no teológico, confessa-se que o ser humano pode ser infiel e não ser capaz de levar adiante o que livremente foi aceito. No caso da Sagrada Escritura, é a constatação humana de sua infidelidade a Deus, o justo em toda ação<sup>75</sup>.

Ao suplicar o perdão, quem confessa seu equívoco e sua responsabilidade faz com que a história de sua relação com o acusador venha à memória<sup>76</sup>. O réu assume que talvez não consiga reparar o dano cometido. Apenas o perdão é capaz de abrir uma correta perspectiva para as relações. Bovati afirma que, quando Deus doa o perdão para cada pessoa, manifesta o desejo de reatar a relação<sup>77</sup>. Portanto, não existe perdão sem o desejo de relação por parte de Deus. Ele renuncia à cólera que devidamente recairia sobre a parte infiel, para que a comunhão entre si e sua criatura seja reestabelecida.

---

<sup>74</sup> BOVATI, 2005, p. 147.

<sup>75</sup> BOVATI, 2005, p. 141.

<sup>76</sup> BOVATI, 2005, p. 113.

<sup>77</sup> BOVATI, 2005, p. 141-143.

No Discurso Comunitário, Mateus incentiva sua comunidade a entrar nessa lógica. Por isso, antes de realizar a correção fraterna, quem desempenha o papel de acusador deve ter perdoado a quem se procura. Assim, toda a sua energia se direciona ao reestabelecimento da comunhão com o outro, e não ao ressarcimento ou à reparação do dano causado.

Uma ressalva, porém, precisa ser feita e não é contemplada em Mateus. Nas manifestações concretas do *escândalo*, do *pecado* na vida comunitária, a sua vivência pode extrapolar o nível de aceitabilidade ou mesmo a capacidade de lidar com as consequências. Nesse cenário, percebe-se como o perdão é um ato que se concretiza aos poucos e como nem sempre perdoar equivale a reestabelecer a relação entre vítima e acusado.

Se o evangelista apresenta uma ideia de imediatez entre a percepção de que o irmão pecou (v. 15a) e a aproximação que inicia a correção fraterna (v. 15b-c), deve-se à brevidade típica dos relatos da Sagrada Escritura<sup>78</sup>. Essa rapidez não condiz com a experiência concreta. Muitas vezes, se deve esperar que o tempo cicatrize a ferida. Nesse processo, o auxílio de pessoas especializadas é mais que bem-vindo. O ser humano funciona assim, e não há qualquer tipo de receita para acelerar esse processo. Contudo, o perdão não pode ser postergado, pois, na ótica mateana, é, primeiramente, uma resposta de fidelidade da pessoa a si própria. É a atitude de parar de se envenenar, por meio do ressentimento, desejando que o outro sofra as consequências desse envenenamento. Portanto, quem doa o perdão não se perde. Por isso se pede que o perdão ao outro seja dado setenta vezes sete, o que permite à vítima colocar um fim, quantas vezes forem necessárias, às consequências do evento negativo que a afetou.

No processo de imitar a forma como Deus agiu conosco, uma diferenciação se faz necessária. Se, para Deus, perdoar equivale a um desejo de reestabelecer as relações com o pecador, infelizmente, não se pode sempre afirmar isso para a realidade do ser humano. Embora a criatura seja sempre chamada a imitar seu criador, existem algumas situações em que reatar as relações pode prejudicar ainda mais a pessoa. Como pedir que uma vítima de abuso volte a se relacionar com quem a prejudicou? Como exigir que dividam o mesmo espaço novamente? O fato de a História ser um evento irrepetível e imutável faz com que o ser humano mude radicalmente após a vivência de certas experiências. Negar isso é negar a humanidade. Essa dificuldade não apaga a beleza de que alguém supere o evento negativo e consiga se relacionar novamente com quem o prejudicou. Entretanto, se esse esforço hercúleo não for logrado por parte da vítima, é preciso respeitar a sua escolha.

---

<sup>78</sup> ALTER, 2007, p. 99.

### 5.7.2 Um olhar sobre o sacramento da reconciliação

Ao se falar em reestabelecer a comunhão, é difícil para um cristão católico não fazer alusão ao sacramento da Reconciliação, popularmente conhecido como Confissão ou Penitência. Franco, em seu artigo sobre os modelos de penitência, constata que os versículos da correção fraterna (Mt 18,15-17) não são citados em grande parte do Magistério até a publicação de seu texto<sup>79</sup>. Mesmo nos documentos de Trento, momento mais auspicioso para a vivência da correção fraterna por meio do *rib*, o que se contempla é a ausência dessa temática. A causa dessa desconsideração se deve justamente à prática penitencial vivenciada na época<sup>80</sup>.

As movimentações feitas nessa celebração são popularmente conhecidas. As pessoas se aproximam desse sacramento após um breve exame de consciência, muitas vezes auxiliadas por algum tipo de documento com orientações sobre ações equivocadas que possam ter cometido. Assim, após feita a lista, aproximam-se do sacerdote, dizem seus pecados, recebem o perdão e uma espécie de penitência. Caso essa não seja cumprida, ainda no pensamento popular, todo o processo é anulado.

Uma espécie de barganha se deixa entrever nessa prática. Se a pessoa não confessar seu pecado, Deus não lhe perdoa. Se não fizer a penitência, Deus lhe retira o perdão. Nesse cenário, a liberdade divina está totalmente subordinada à humana. Aliás, se destaca o papel do sacerdote em todo o processo, pois, por meio dele, ou *do qual (from whom)*, conforme afirmou recentemente o cardeal filipino Gokim Tagle, em um livro com contribuições sobre o perdão de diversas religiões e ciências, o fiel recebe o perdão de Deus<sup>81</sup>. Se o sacerdote é aquele que dá o perdão divino, a lógica da barganha se explicita ainda mais.

O objetivo desta seção não é reconstruir toda a história do sacramento da Reconciliação ou questionar a necessidade da confissão para um padre ou para outro membro da vida comunitária. Como o Discurso Comunitário contempla que a reconciliação com Deus, que perdoa e possibilita uma nova vida a quem lhe devia grande quantia (18,27), acontece por meio do *rib*, algo pode ser transposto da reflexão desta tese para a vivência desse sacramento na Igreja.

<sup>79</sup> FRANCO, Ricardo. La penitencia actual y los “modelos” de penitencia. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 63, n. 245, p. 189-191, abr./jun. 1988.

<sup>80</sup> FRANCO, 1988, p. 195.

<sup>81</sup> GOKIM TAGLE, Cardinal Luis Antonio. Forgiveness from the Christian Perspective. In: PETTIGROVE, Glen; ENRIGHT, Robert (Eds.). *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Forgiveness*. New York: Routledge, 2023, p. 25.



Primeiramente, afirma-se a liberdade das duas partes que estão envolvidas nessa dinâmica, ou seja, a de Deus e a do fiel. Existem casos na Sagrada Escritura em que Deus recusa a oferta do perdão, mesmo que este pedido seja acompanhado de diversas manifestações de arrependimento (Gn 4,23-24; 34,1-31; 2Sm 3,26-27; 13,1-29; Pr 6,34-35), porque aquele que solicita o perdão não está disposto a reconhecer que fez algo mal. Perdoar, nesse cenário, seria o mesmo que colaborar com essa dissimulação. Entretanto, são raros esses casos, pois Deus é aquele que sempre doa o perdão a quem lhe pede.

No Discurso Comunitário, Deus se relaciona com o ser humano por meio do *rib*. Em momento algum, solicita que a pessoa cumpra pré-requisitos para que a sua graça entre na vida do fiel (Mt 18,26-27). Então, quando realiza a sua acusação (18,24), já perdoou ao pecador antes de esse se reconhecer como tal. Em outras palavras, o membro da comunidade não aderiu ao seguimento de Cristo porque reconheceu seus equívocos e se abriu a uma nova vida, mas seu primeiro passo nessa direção se deu por já se perceber perdoado por Deus. Por isso, reconhece sua culpa e a necessidade de se tornar discípulo do Mestre. Desse modo, torna efetivo o perdão que antes era uma possibilidade a ser aceita.

Ao se aplicar essa lógica ao sacramento da Reconciliação, a confissão dos pecados é feita devido ao fato de o fiel já se reconhecer perdoado por Deus. É o encontro com a graça que faz o membro da comunidade mateana olhar para a sua vida pelos olhos de Deus, enxergar o que fez de mal a si próprio e aos outros e intencionar não mais agir assim. Dessa maneira, o fiel, se sentindo já perdoado por Deus e por meio desse gesto de misericórdia, reconhece seus pecados e os confessa. Não para obter o perdão, mas para torná-lo efetivo em sua vida.

Essa simples aplicação do *rib* transforma a vivência do sacramento da Reconciliação em, de fato, um verdadeiro encontro com um Deus, que não se cansa de procurar quando seus filhos se extraviam. Foge-se de uma aplicação casuística para a vivência do abraço do Pai que, desde o início, contemplava o horizonte à procura do semblante de seu amado filho (Lc 15,20) e faz festa ao encontrá-lo (Mt 18,13; Lc 15,23). A figura do padre, nessa perspectiva, se desapega daquela imagem da pessoa que doa o perdão para ser o mediador entre o perdão divino antecipado e a sua concretização na vida do fiel.

## 5.8 Conclusão

A aplicação do gênero literário *rib* no Discurso Comunitário aprofunda e esclarece as orientações que Mateus proporciona à sua comunidade. Essa se encontra em crise interna, com

aqueles que pretendem se afastar ou deram esse passo, e externa, com os embates contra o judaísmo formativo no processo de validação de sua teologia à vivência do judaísmo pós-70.

A ausência de termos que identifiquem o membro que escandaliza e/ou aquele que precisa ser procurado é significativa, pois permite que ambos sejam considerados pelo pastor como *pequenos* e seus *irmãos*. Sem essas dimensões que possibilitam a mesma dignidade a todos os membros da comunidade, a procura pelo outro pode ser ineficaz. Nesse cenário, quem pratica a correção fraterna pode se achar melhor que quem é corrigido ou confundir o irmão extraviado com o erro cometido. Mateus não deseja que isso aconteça e, por isso, na primeira parte do Discurso Comunitário, apresenta as peças do tabuleiro, com suas luzes e suas sombras, para depois colocá-las em movimentação na segunda parte.

A aplicação do *rīb* na correção fraterna explicita o quanto a comunidade de Mateus deseja ser o lugar em que o Ressuscitado se encontra quando dois ou mais estão em comunhão. Por isso, ao sinal de que o irmão está se extraviando, toda a comunidade se coloca em sua busca, conforme os passos indicados pelo evangelista: a sós, com duas ou três pessoas a mais e, por fim, com a igreja inteira. Guiado pela orientação de eliminar o mal e não a pessoa de seu meio, cada passo é vivido pela quantidade de vezes necessárias e das mais variadas formas. Nessa perspectiva, o final da correção de alguém obstinado é tratá-lo como alguém de fora, último gesto pedagógico que o grupo dispõe para que o outro compreenda o mal que fez e, desse modo, se converta. Jamais a correção é feita com o objetivo de ressarcimento ou de reparações, mas com o desejo de ganhar o irmão. Como as posições de acusação e de acusado não estão fixas, a aplicação do sistema bipartido entrevê que quem é considerado extraviado pode estar aplicando o *rīb* com a sua comunidade. Por isso, embora exista a certeza de possuir a verdade, o acusador deve estar aberto a colher novas informações que possam exigir de si uma atitude de conversão.

Outra contribuição a partir da aplicação do *rīb* é sobre o papel do perdão. Primeiramente, deve ser ofertado independentemente de ser solicitado, pois é a forma com que a pessoa consegue se desvencilhar do ressentimento, uma atitude que define tanto quem a alimenta quanto a comunidade em que se encontra. Por isso, perdoar é fundamental para que quem se sentir prejudicado pela ação do outro não se perca dentro da vida comunitária. Embora o perdão não apague o pecado cometido, liberta as relações das consequências desse ato negativo, eliminando o desejo de vingança. Apresentado na pergunta petrina como um momento posterior, o sistema bipartido ilustrou como o perdão doado no fim da correção fraterna está, na verdade, presente desde antes de o pecador tomar consciência de seu malfeito. Desse modo,

Mateus afirma que é o bem, manifestado pelo perdão, que conduz todas as ações de sua comunidade.

A presença das duas parábolas ao fim da bipartição de Mt 18 é significativa. Por meio delas, o evangelista suscita ações que devem ser praticadas na vida concreta. Nessas parábolas, o Pai Celeste sempre é o modelo primordial, tanto da ação de procurar quem se extravai quanto da de perdoar a quem lhe deve, gestos de misericórdia aplicados de forma grandiosa e inesperada. Uma vez beneficiados por Deus, cada membro da comunidade mateana deve imitar o Pai Celeste na vida com os outros. Menosprezar um dos seus irmãos é uma opção que não passará despercebida e trará sérias consequências para quem assim se comportar. Tendo Deus como exemplo, Mateus indica, em sua teologia, que, enquanto se está na História, é sempre por meio do *rîb* que o divino se relaciona com cada ser humano. Forte indicador disso é a possibilidade de perdão, totalmente excluída por parte do juiz no sistema tripartido. Portanto, Deus é o Pai Celeste enquanto a História se transcorre. Entretanto, no dia final, se apresentará como juiz, pois o *rîb* cederá lugar ao *mišpaṭ*, conforme indicado no fim do Discurso Comunitário.

No cenário histórico em que a comunidade mateana se encontra, incentivar o *mišpaṭ* como forma de reestabelecer a comunhão seria oportuno, pois o Império Romano também o aplicava e reconhecia as suas penalizações como válidas. Entretanto, o evangelista volta o olhar de sua comunidade para o seu fundador e, a partir dele, percebe o valor do *rîb* e como o *mišpaṭ* pode ser instrumentalizado para condenar inocentes. Os relatos de Jesus diante do Sinédrio e os da Ressurreição demonstram que Jesus sempre realizou suas disputas com seus “adversários” por meio do *rîb*. Não queria simplesmente que compreendessem que estavam errados, mas que se abrissem à novidade trazida por ele com o redescobrimiento das origens da fé. Esta é a motivação para que Mateus não desista do *rîb* como forma eficaz, embora fraca aos olhos externos, para reestabelecer a comunhão.

Por fim, o evangelista traz a sua compreensão quanto ao *mišpaṭ*, aplicado no último dia da história. Ali, não há espaço para o perdão, pois Deus se apresenta como juiz e, nesse papel, não pode executar tal ação. A análise concluiu que, nesse julgamento, se declara quem esteve certo e quem se equivocou ao longo da História, partindo do contexto que a comunidade mateana presenciava. Hodiernamente, as ações de misericórdia continuam a nortear a vivência da fé cristã, a fim de que ninguém seja pego de surpresa no dia escatológico. Entretanto, Mateus afirma que a mera prática, se não partir de dentro da pessoa, é ineficaz. Por fim, sua narração sobre o grande julgamento da História não é para que o medo seja o elemento norteador das relações dentro de sua comunidade. O perdão é a força motriz de todas as ações divinas e

humanas. Mais do que afirmar um destino irreversível, Mateus orienta seus irmãos a não perderem tempo, construindo o futuro no presente.

## CONCLUSÃO

A presente tese se iniciou com o questionamento sobre como ler as indicações presentes no Discurso Comunitário. O método do estudo de gêneros literários comprovou a presença do *rîb* nas orientações sobre a correção fraterna e sobre a necessidade do perdão. A partir do aprofundamento dos temas de Mt 18 pelo *rîb*, as outras partes do Discurso ganharam nova camada de interpretação.

A tradicional forma de enxergar a excomunhão como o resultado de um sistema tripartido não se sustenta na leitura de Mt 18 nem diante da teologia de Mateus. Na verdade, esse ato é a última de várias tentativas de que a comunidade dispõe para tentar alcançar o irmão extraviado e fazer com que retorne à comunhão. Quem apresenta dificuldades em sua caminhada jamais deve ser confundido com os equívocos que cometeu. Se isso ocorre, aqueles que o buscam podem desanimar ou mesmo desincentivar qualquer tentativa de continuar a procurá-lo, pois passa a ser visto como um caso perdido. A orientação de Mateus está conforme à tradição bíblica. Mesmo quando Israel perdeu sua terra, situação na qual tantos povos da Antiguidade deixaram de existir, Deus ainda enxerga esse povo como seu e o chama pelo nome. Se Deus, que é o justo por excelência, age assim, os seguidores de Jesus devem se comportar da mesma forma.

A aplicação do *rîb* ainda elucidou como todo o processo da correção fraterna se dá por meio de diálogos. Embora a acusação esteja convencida de possuir a verdade, não se pode retirar a possibilidade de que o réu tenha a razão. Mateus sabe bem disso por sua situação com o judaísmo formativo e na história sobre Jesus, o fundador da comunidade. Desse modo, indica que todos os passos da correção sejam vividos com honestidade e da melhor forma possível, visto que, por meio da comunhão entre os membros da comunidade, Jesus se torna presente na História e continua a orientar sua comunidade. O intento é o de conseguir ganhar o irmão, sem a necessidade de qualquer tipo de ressarcimento ou de penalização.

Uma vez que o réu se convença de que se equivocou em suas ações, chega o momento em que precisa manifestar o pedido de perdão a quem o acusou, simbolizando toda a comunidade afetada pelo gesto negativo. Entretanto, nesse processo, o *rîb* surpreende o leitor, pois a acusação, antes mesmo de dirigir as primeiras palavras ao irmão que se extraviou, já lhe perdoou. Desse modo, a correção fraterna é um modo para que o acusado entenda sua necessidade de perdão. Portanto, o perdão se apresenta como elemento que inicia o *rîb* em quem fará o papel de deixar as noventa e nove ovelhas e partir em busca da que se extraviou. Assim, quando o acusado pede perdão pelos seus erros, convencido do mal que fez aos outros e a si

mesmo, surge o momento em que toma posse de um perdão que já estava no horizonte desde as primeiras palavras acusatórias direcionadas a ele.

Por meio da indicação “não é vontade diante do vosso Pai que está nos céus que se perca um destes pequenos” (Mt 18,14), o perdoar também tem implicações a quem o doa. Primeiramente, revela que o evento negativo acontecido não tem mais a força de direcionar as ações do presente. Uma vez cometido, o pecado não pode ser apagado, mas as suas consequências podem ter fim. Em segundo lugar, em conexão com a citação feita acima, quem doa o perdão não se perde na vida comunitária. O constante retorno ao evento que faz sofrer, o ressentimento, uma das formas de lidar com os eventos negativos, faz com que se perca, paulatinamente, o sentido do caminho escolhido e até mesmo as possibilidades dentro de seu futuro.

O gênero literário *rīb* em Mt 18 demonstra, então, que as dificuldades, ou escândalos, surgirão na comunidade e que a pessoa precisa se manter confiante no seu relacionamento com o Pai Celeste. Cada membro da comunidade tem uma dignidade que o torna irmão de todos e isso jamais deve ser perdido por causa de equívocos que a pessoa venha a cometer. Entretanto, Mateus está consciente de que tanto quem comete os escândalos como quem os sofre direta ou indiretamente podem se perder, por isso apresenta as orientações sobre a correção fraterna e o perdão. Ao ler esses movimentos por meio do *rīb*, o primeiro tem o objetivo de ganhar o irmão, enquanto o segundo, que inicia e termina o sistema bipartido, visa que o doador do perdão não se perca.

Mateus, todavia, não ignora o *mišpaṭ*. Ele está contemplado no fim da parábola de Mt 18 e em Mt 25,31-46. Tal como se encontra na Bíblia Hebraica, Mateus também apresenta o modo de agir de Deus. Enquanto a pessoa está viva, Deus age por meio do *rīb*, a fim de alcançá-la. Contudo, quando chegar o Dia Final, o dia escatológico, será por meio do *mišpaṭ* que Deus revelará a verdade de cada pessoa a si própria.

Uma vez concluído esse percurso, a estrada de tijolos amarelos pode se alargar mais. Para as próximas pesquisas, se apresentam as seguintes perguntas: Todo embate de Jesus contra os fariseus e saduceus ao longo de Mateus pode, de fato, ser lido por meio do *rīb*? A imagem de Mateus como um evangelista moralista, termo entendido em seu sentido negativo, como apreendido em algumas obras, consegue se sustentar? Não estaria Mateus abordando a misericórdia e a salvação tanto quanto Lucas, mas em uma linguagem semita?

Atualmente, cada vez mais se conclui a incapacidade de o ser humano viver sozinho. A experiência de isolamento durante a pandemia de COVID-19 demonstrou o quanto as pessoas são frágeis e necessitam das outras. Nas diversas experiências de vida comunitária que são

vividas cotidianamente, o Discurso Comunitário de Mateus possui muita serventia. O evangelista não criou os modos de se reestabelecer a comunhão, mas parte do princípio teológico (como Deus age na história de Israel) e cristológico (como Jesus age na sua comunidade e com as pessoas de fora dela). Nesse sentido, mais que o pecado, Mateus sublinha como o perdão conduz a história, abrindo novos caminhos de forma inesperada.

Nos tempos hodiernos, em que a única forma de se reestabelecer a justiça se dá por meio da punição, Mateus propõe uma outra via, muitas vezes incapaz de ser percorrida pelo ser humano sozinho. Ao assumir a condição de se tornar como uma criança (Mt 18,1-5), a pessoa se abre ao auxílio da graça divina. A comunidade não caminha só, pois Jesus está presente onde a comunhão é constantemente reestabelecida.

## REFERÊNCIAS

- ALETTI, Jean-Noël. Hipérbole. In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 114. (Ferramentas Bíblicas).
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dov'è tuo fratello?:* Pagine di fraternità nel libro della Genesi. Brescia: Paideia, 1987. (Biblioteca di cultura religiosa).
- ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. Salmo 50-51. In: ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecília. *Salmos I (Salmos 1-72):* Tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1996. p. 680-709. (Grande Comentário Bíblico).
- ALTER, Robert. *A arte da narrativa bíblica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- BACON, Benjamin Wisner. The “Five Books” of Matthew against the Jews. *Expositor*, [s.l.], v. 15, p. 56-66, 1918.
- BACON, Benjamin Wisner. *Studies in Matthew*. London: Constable & Company Limited, 1930.
- BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BARBAGLIO, Giuseppe. Correção fraterna e procedimento judicial. In: AGUILAR CHIU, José Enrique *et al.* «*Il verbo di Dio è vivo*»: Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, S.I. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2007. p. 45-56. (Analecta Biblica, 165).
- BARBAGLIO, Giuseppe. O Evangelho de Mateus. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 33-420. (Bíblica Loyola, 1).
- BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. Introduction. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. (Ed.). *The First Jewish Revolt: archaeology, history and ideology*. London; New York: Routledge, 2002. p. 1-14.
- BOVATI, Pietro. *Ristabilire la giustizia: Procedure, vocabulário, orientamenti*. 2.reimp. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2005. (Analecta Biblica, 110).
- BOVATI, Pietro. *Vie della giustizia secondo la Bibbia: Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*. Bologna: Dehoniane Bologna, 2014.
- BRIGHT, John. *História de Israel: introdução e apêndice por William P. Brown*. São Paulo: Paulus, 2018. (Nova Coleção Bíblica).
- BRUNT, P. A. The Revolt of Vindex and the Fall of Nero. *Latomus*, Bruxelles, v. 18, n. 3, p. 531-559, Jul.-Sept 1959.
- BÜCHSEL, Friedrich. ἐλέγχω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1967. v. 3. p. 389-398.



BULTMANN, Rudolf. ἀφίημι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1. p. 1353-1362.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. Mateus. In: CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1997. p. 67-97.

CARTER, Warren. *Matthew and Empire: Initial Explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

CARTER, Warren. *O Evangelho de Mateus: Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2021. (Grande comentário bíblico).

CHUNG, Youn Ho. *The Sin of the Calf: The rise of the Bible's negative attitude toward the Golden Calf*. London: T&T Clark International, 2010. (Library of Biblical Studies).

COLLINS, Adela Yarbro. Polemic against the Pharisees in Mathew 23. In: SIEVERS, Joseph; LEVINE, Amy-Jill (Eds.). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans, 2021. p. 148-169.

COSTIN, Teodor. *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo: Uno studio esegetico-teologico*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006. (Teologia: Tesi Gregoriana, 133).

CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. *A Nova Gramática do Português contemporâneo*. 3.ed. rev. Rio de Janeiro, Lexicon, 2007.

DE DIÉTRICH, Suzanne. "You are my witnesses": A study of the Church's Witness. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*, [s.l.], v. 8, n. 3, p. 273-279, 1954.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. 3.ed. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2015.

DI PINTO, Luigi. Amore e giustizia: Il contributo specifico del Vangelo di Matteo. In: DE GENNARO, Giuseppe (Org.). *Amore – Giustizia: Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neo-testamentari*. Aquila: Studio Biblico Teologico Aquilano, 1980. p. 327-455.

DÍAZ MATEOS, Manuel. *Ustedes todos son hermanos: la Iglesia en San Mateo*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya; Centro de Estudios Y Publicaciones, 2005.

ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: WMF, 2018. (Biblioteca do pensamento moderno).

EDWARDS, James R. The use of ΠΙΠΟΣΕΡΧΕΣΘΑΙ in the gospel of Matthew. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 106, n. 1, p. 65-74, Mar. 1987.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Paulus, 1994. (Bíblica Loyola, 12).

ELOY E SILVA, Luís Henrique. Misericordiae Gaudium, quando os braços e as mãos fazem-se braço no abraço: Por uma releitura da unidade do tríptico de Lc 15. *Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXIV, n. 88, p. 273-294, jul./dez. 2016.

ELOY E SILVA, Luís Henrique. O perdão como separação do ato: hermenêutica e ressignificação do construto em Mt 18,21-22 e no discurso psicanalítico. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 351-370, jan./abr. 2017.

FABRIS, Rinaldo. O Evangelho de Marcos. In: FABRIS, Rinaldo; BARBAGLIO, Giuseppe. *Os Evangelhos I*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2014. p. 421-621. (Bíblica Loyola, 1).

FRANCO, Ricardo. La penitencia actual y los “modelos” de penitencia. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 63, n. 245, p. 189-204, abr./jun. 1988.

FREYNE, Sean. *A Galileia, Jesus e os Evangelhos*: Enfoques literários e investigações históricas. São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 18).

FREYNE, Sean. *Jesus, a Jewish Galilean: a new reading of the Jesus-story*. London; New York: T&T Clark International, 2004.

GATTI, Nicoletta. ...*Perché il «piccolo» diventi «fratello»*: La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2007. (Tesi Gregoriana: Serie Teologia, 146).

GILBERT, Maurice. Código Deuteronomista. In: ALETTI, Jean-Noël *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011a. p. 12. (Ferramentas Bíblicas).

GILBERT, Maurice. Gênero Literário, Gattung. In: ALETTI, Jean-Noël *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011b. p. 37. (Ferramentas Bíblicas).

GILBERT, Maurice. Setenta. In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011. p. 17c. (Ferramentas Bíblicas).

GILBERT, Maurice. Vetus Latina. In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011d. p. 19. (Ferramentas Bíblicas).

GIORGI, Dieter. The Early Church: Internal Jewish Migration or New Religion? *Harvard Theological Review*, Harvard, v. 88, n. 1, p. 35-68, 1995.

GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*: Parte prima. Brescia: Paideia, 1990. (Commentario teologico del Nuovo Testamento).

GNILKA, Joachim. *Il vangelo di Matteo*: Parte seconda. Brescia: Paideia, 1991. (Commentario teologico del Nuovo Testamento).

GOKIM TAGLE, Cardinal Luis Antonio. Forgiveness from the Christian Perspective. In: PETTIGROVE, Glen; ENRIGHT, Robert (Eds.). *The Routledge Handbook of the Philosophy and Psychology of Forgiveness*. New York: Routledge, 2023. p. 20-29.

GRABBE, Lester L. The Ptolemaic Period: A Dark Age in Jewish History? In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. *Times of transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021. p. 19-29. (Mosaics, 1).

GRILLI, Massimo. *Comunità e Missione, le direttive di Matteo*: Indagine esegetica su Mt 9,35–11,1. Frankfurt am Main; Berlin; Bem; New York; Wien: Peter Lang, 1992.

GUNKEL, Hermann. *What remains of the Old Testament and other essays*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.

HAUCK, Friedrich. ὀφείλω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1974. v. 9. p. 5-24.

HENGEL, Martin. *The Zealots: investigations into the Jewish freedom movement in the period from Herod I until 70 a.D.* Edinburgh: T & T Clark, 1989.

HORBURY, William. Extirpation and Excommunication. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 35, n. 1, p. 13-38, Jan. 1985.

JOSEFO, Flávio. *A Guerra dos Judeus*. Lisboa: Sílabo, 2001.

KINGSBURY, Jack Dean. Recensiones. *Biblica*, Roma, v. 53, n. 1, p. 152-156, 1972.

KOCH, Klaus. *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*. London: Adam & Charles Black, 1969.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 45).

KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua origem e sua leitura: Introdução ao estudo da Bíblia*. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

KOSTER, Helmut. σπλαγγίζομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1979. v. 12. p. 903-934.

LICHTENBERGER, Achim. Herod and Rome: Was Romanisation a goal of the Building policy of Herod? In: JACOBSON, David M.; KOKKINOS, Nikos. *Herod and Augustus: Papers held at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005*. Leiden; Boston: Brill, 2009. p. 43-62. (Studies in Judaica, 6).

LIPARI, Nicolò; PITTA, Antonio. *La giustizia: Bibbia e giurisprudenza in dialogo*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021. (Perle, 1).

LIPSCHITS, Oded. *The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

LOHFINK, Gerhard. *Per chi vale il discorso della Montagna?: contributi per un'etica Cristiana*. Brescia: Queriniana, 1990.

LOHSE, Eduard. χεῖρ. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 15. p. 661-702.

LONERGAN, Bernard. Dialectic. In: LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 2007. p. 235-266.

LOSS, Nicolò M. "Amore-Giustizia": Il tema letterario e teologico nei libri del Vecchio Testamento. In: DE GENNARO, Giuseppe. *Amore – Giustizia: Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neo-testamentari*. Aquila: Studio Biblico Teologico Aquilano, 1980. p. 39-78.

LUZ, Ulrich. *Matthew 8–20*. Minneapolis: Fortress Press, 2001. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the bible).

LUZ, Ulrich. *Matthew 21–28*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the bible).

LUZ, Ulrich. *Matthew 1–7*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. (Hermeneia – a critical and historical commentary on the bible).

MASON, Steve. Josephus' Pharisees. In: SIEVERS, Joseph; LEVINE, Amy-Jill (Eds.). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans, 2021. p. 80-111.

MAZZUCCO, Clementina. I detti sui bambini e il Regno. In: PESCE, Mauro; RESCIO, Mara (Eds.). *La trasmissione delle parole di Gesù nei primi tre secoli*. Brescia: Morcelliana, 2011. p. 191-217.

MCKAY, J. W. Exodus XXIII 1-3,6-8: A Decalogue for the Administration of Justice in the City Gate. *Vetus Testamentum*, [s.l.], v. 21, n. 3, p. 311-325, jul. 1971.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1983. (Dicionários).

MENKEN, Maarten J. J. Deuteronomy in Matthew's Gospel. In: MENKEN, Maarten J. J.; MOYISE, Steve (Eds.). *Deuteronomy in the New Testament*. London: T&T Clark, 2007. p. 42-62. (The Library of New Testament Studies).

MICHAELIS, Wilhelm. ὀφθαλμός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1972. v. 8. p. 1055-1064.

MIHELIC, Joseph L. The influence of Form Criticism on the study of the Old Testament. *Journal of Bible and Religion*, Oxford, v. 19, n. 3, p. 120-129, Jul. 1951.

MOISÉS, Massaud. *A literatura brasileira através dos textos*. 25.ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

NEUDECKER, Reinhard. "And you shall love your neighbor as yourself – I am the Lord" (Lev 19,18) in Jewish interpretation. *Biblica*, Roma, v. 73, n. 4, p. 446-517, 1992.

NIEDERWIMMER, Kurt. *The Didache*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. (Hermeneia).

NOVO TESTAMENTO GREGO, O: com introdução em português e dicionário grego-português. 5.ed.rev. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

OEMING, Manfred. "To be destroyed, to be killed, and to be annihilated" (Esther 7:4): Historicity and Fictionality of Anti-Jewish Pogrom Stories. In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. *Times of transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021. p. 357-372. (Mosaics, 1).

OTTO, Eckart. *A Lei de Moisés*. São Paulo: Loyola, 2011. (Bíblica Loyola, 61).

OVERMAN, John Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. (Bíblica Loyola, 20).

OVERMAN, John Andrew. *Igreja e comunidade em crise: O Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. (Bíblia e História).

PATTARUMADATHIL, Henry. Pharisees and Saducees together in Matthew. In: SIEVERS, Joseph; LEVINE, Amy-Jill (Eds.). *The Pharisees*. Michigan: William B. Eerdmans, 2021. p. 136-147.

PENNA, Romano. *As primeiras comunidades cristãs: Pessoas, tempos, lugares, formas e crenças*. Petrópolis: Vozes, 2020.

RAVASI, Gianfranco. *Gramática do perdão*. São Paulo: Loyola, 2021. (Leituras Bíblicas).

REICKE, Bo. πρός. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1977. v. 11. p. 277-292.

ROLLAND, Bernard; SAULNIER, Christiane. *A Palestina no Tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1983.

SALDARINI, Anthony. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000. (Bíblia e História).

SALDARINI, Anthony. *Fariseus, Escribas e Saduceus na sociedade palestinese: uma abordagem sociológica*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Bíblia e História; Série Maior).

SCHMID, Konrad; SCHROTER, Jens. *The Making of the Bible: from the first fragments to sacred scripture*. Harvard: Belknap Press, 2021.

SCHNEIDER, Carl. καταφρονέω. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1969. v. 5. p. 257-262.

SCHNEIDER, Johan. ἔρχομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1967. v. 3. p. 913-964.

SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHWEIZER, Eduard. *Matteo e la sua comunità*. Brescia: Paideia, 1987.

SCHWEIZER, Eduard. *Il vangelo secondo Matteo*. Brescia: Paideia, 2001. (Nuovo Testamento, 1).

SEGALLA, Giuseppe. Perdono Cristiano e correzione fraterna. *Studia Patavina: revista di Scienze Religiose*, Padova, v. 38, n. 3, p. 27-46, Set.-Dec. 1991.

SEPTUAGINTA: com prefácio em português. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015.

SESSA, Salvatore Maurizio. «Non rispondi nulla?», Il silenzio di Gesù nel contesto dei sinottici: Una “nuova” proposta interpretativa alla luce del rīb profetico. In: BENZI, Guido; SCAIOLA, Donatella; BONARINI, Marco. *La profezia tra l’uno e l’altro Testamento: Studi in onore del prof. Pietro Bovati in occasione del suo settantacinquesimo compleanno*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015. p. 285-309. (Analecta Biblica Studia, 4).

SHALOM, Nitsan *et al.* Judah in the Early Hellenistic Period: An Archeological Perspective. In: HONIGMAN, Sylvie; NIHAN, Christophe; LIPSCHITS, Oded. *Times of transition: Judea in the Early Hellenistic Period*. Pennsylvania: Eisenbrauns, 2021. p. 63-79. (Mosaics, 1).

SICRE DIAZ, José Luis. *Introdução ao profetismo bíblico*. Petrópolis: Vozes, 2016.

SIEVERS, Joseph. “Where Two or Three...”: Shekhinah and Matthew 18:20: Foundations for Jewish-Christian Dialogue and Beyond?. *Claritas: Journal of Dialogue and Culture*, West Lafayette, v. 6, n. 1, p. 25-39, March 2017.

SILBERMAN, Neil A. The First Revolt and its afterlife. In: BERLIN, Andrea M.; OVERMAN, John A. (Ed.). *The First Jewish Revolt: archaeology, history and ideology*. London; New York: Routledge, 2002. p. 237-252.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2009. (Coleção bíblia e história).

SIMIAN-YOFRE, Horácio. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio *et al.* *Metodologia do Antigo Testamento*. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015. p. 77-114. (Bíblica Loyola, 28).

SIMONETTI, Manlio (Org.). *Matteo 14–28*. Roma: Città Nuova, 2006. (La Bibbia commentata dai Padri: Nuovo Testamento).

SKA, Jean-Louis. Decálogo. In: ALETTI, Jean-Noël *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011a. p. 48-49. (Ferramentas Bíblicas).

SKA, Jean-Louis. Deuteronômico (Código). In: ALETTI, Jean-Noel *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011b. p. 50. (Ferramentas Bíblicas).

SKA, Jean-Louis. Gênero Literário. In: ALETTI, Jean-Noël *et al.* *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011c. p. 56-57. (Ferramentas Bíblicas).

SKA, Jean-Louis. *Antigo Testamento: 2 - Temas e Leituras*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SKA, Jean-Louis. *Espelhos, lâmpadas e janelas: introdução à hermenêutica bíblica*. São Paulo: Loyola, 2023. (Leituras Bíblicas).

SMALLWOOD, E. Mary. *The Jews under Roman rule: From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill, 1976. (Studies in Judaism in Late Antiquity, 20).

SWETNAM, James. *Gramática do grego do Novo Testamento: Parte 1: Morfologia*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2011.

TALMUD. *Complete English Talmud*. Disponível em: <<https://www.halakhah.com/>>. Acesso em: 15 jul. 2023.

TAYLOR, Joan E. *The Essenes, the scrolls, and the Dead Sea*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

THOMPSON, William G. *Matthew's advice to a divided community: Mt 17,22–18,35*. Roma: Biblical Institute Press, 1970. (Analecta Biblica, 44).

TURNER, David L. *Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).

VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o Evangelho segundo Mateus: o caminho do discipulado do Reino*. São Paulo: Paulus, 2019. (Lendo a Bíblia).

VON RAD, Gerhard. *Teologia do Novo Testamento: Volumes 1 e 2*. 2.ed. São Paulo: ASTE; Targumim, 2006.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de Metodologia*. 7.ed. rev. amp. São Leopoldo: Sinodal; Faculdades EST, 2012.

WEISS, Konrad. πούς. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1977. v. 11. p. 5-26.

WILCKENS, U. ὑποκρίνομαι. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1984. v. 14. p. 670-704.

## ÍNDICE DOS AUTORES

<b>A</b>	ALETTI ..... 86 ALONSO SCHÖKEL ..... 77, 172 ALTER..... 198 ARENDT ..... 122, 156, 183	<b>F</b>	FABRIS ..... 51, 52 FRANCO ..... 199 FREYNE ..... 137, 162
<b>B</b>	BACON ..... 20 BAKHTIN ..... 97 BARBAGLIO....25, 46, 47, 51, 55, 62, 67, 70, 73, 83, 86, 102, 171, 172, 174, 177, 179, 181 BERLIN....148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155 BOVATI....17, 93, 98, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 197 BRIGHT ..... 147, 167 BRUNT..... 153 BÜCHSEL ..... 74 BULTMANN..... 81	<b>G</b>	GATTL....31, 32, 41, 43, 44, 47, 48, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 171, 173, 174, 177, 178 GILBERT ..... 75, 97, 99 GIORGI,..... 157, 159, 161 GNILKA....26, 41, 42, 43, 44, 45, 47, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 84, 86, 88, 90, 132, 138, 140, 142, 179, 191 GOKIM TAGLE ..... 199 GRABBE ..... 146 GRILLI ..... 174 GUNKEL ..... 96
<b>C</b>	CARNITI ..... 77 CARSON ..... 132 CARTER..... 28, 29, 60, 61, 132, 160 CHUNG ..... 103 CINTRA ..... 127 COLLINS ..... 139, 140, 141, 145 COSTIN..... 180 CUNHA ..... 127	<b>H</b>	HAUCK ..... 86 HENGEL..... 149, 150, 152, 155, 162 HORBURY ..... 115
<b>D</b>	DE DIÉTRICH ..... 98 DI PINTO ..... 57, 117 DÍAZ MATEOS..... 29, 30, 31	<b>J</b>	JOSEFO....149, 150, 152, 154, 155, 159, 160, 161
<b>E</b>	ECO ..... 17 EDWARDS..... 59 EGGER..... 36 ELOY E SILVA49, 56, 57, 74, 82, 180, 181, 182, 188	<b>K</b>	KINGSBURY ..... 21 KOCH ..... 95 KONINGS....35, 53, 54, 76, 99, 100, 146, 147, 148 KOSTER ..... 87
<b>L</b>	LICHTENBERGER..... 150 LIPARI ..... 179 LIPSCHITS ..... 157, 159, 167 LOHFINK ..... 101, 102, 117 LOHSE..... 67		



LONERGAN ..... 162, 165  
 LOSS ..... 102  
 LUZ....27, 40, 41, 43, 47, 50, 51, 53, 54, 57,  
 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85,  
 86, 88, 89, 90, 91, 116, 132, 133, 137, 139,  
 141, 144, 161, 167

**M**

MASON..... 160  
 MAZZUCCO..... 51  
 MCKAY..... 99  
 MCKENZIE ..... 87  
 MENKEN ..... 75, 76  
 MICHAELIS ..... 67  
 MIHELIC ..... 95, 96  
 MOO..... 132  
 MORRIS..... 132

**N**

NEUDECKER ..... 85  
 NIEDERWIMMER ..... 132

**O**

OEMING ..... 147  
 OTTO..... 100  
 OVERMAN....101, 126, 132, 134, 135,  
 145, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,  
 156, 158, 161, 162, 163, 169, 195

**P**

PATTARUMADATHIL...142, 143, 144,  
 145  
 PENNA..... 133  
 PITTA ..... 179

**R**

RAVASI ..... 182  
 REICKE..... 59  
 ROLLAND ..... 132

**S**

SALDARINI...132, 135, 142, 151, 152,  
 154, 155, 156, 157, 159, 161, 171, 178, 179,  
 189, 191  
 SAULNIER..... 132  
 SCHMID ..... 99  
 SCHNEIDER, Carl ..... 69  
 SCHNEIDER, Johanes ..... 59  
 SCHNELLE ..... 102, 127  
 SCHROTER..... 99  
 SCHWEIZER..... 23, 24, 101, 102  
 SEGALLA ..... 129  
 SESSA..... 190, 191, 192, 193  
 SHALOM..... 147  
 SICRE DIAZ..... 67  
 SIEVERS ..... 80  
 SILBERMAN ..... 155  
 SILVA..... 35, 36  
 SIMIAN-YOFRE..... 95  
 SIMONETTI..... 59, 174  
 SKA..... 76, 83, 96, 97, 99, 175  
 SMALLWOOD..... 149  
 SWETNAM ..... 69, 91, 143

**T**

TAYLOR ..... 155  
 THOMPSON....21, 22, 23, 25, 32, 169, 171,  
 172, 176, 177, 178, 179, 187, 189  
 TURNER..... 132, 134

**V**

VITÓRIO...41, 43, 44, 47, 48, 58, 59, 60,  
 61, 63, 66, 67, 70, 71, 77, 79, 84, 88, 132  
 VON RAD ..... 94

**W**

WEGNER ..... 40, 44  
 WEISS..... 67  
 WILCKENS..... 138