

Inácio José Tadeu Rodrigues Martins

A MISERICÓRDIA COMO CAMINHO DE SALVAÇÃO

UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE Mt 25,31-46

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio: CAPES

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2021

Inácio José Tadeu Rodrigues Martins

A MISERICÓRDIA COMO CAMINHO DE SALVAÇÃO

UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE Mt 25,31-46

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2021

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

M386m	<p>Martins, Inácio José Tadeu Rodrigues A misericórdia como caminho de salvação: uma análise exegético-teológica de Mt 25,31-46 / Inácio José Tadeu Rodrigues Martins. - Belo Horizonte, 2021. 178 p.</p> <p>Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p> <p>1. Bíblia. N.T. Mateus. 2. Salvação. I. Vitório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título CDU 226.2</p>
-------	--

Inácio José Tadeu Rodrigues Martins

A MISERICÓRDIA COMO CAMINHO DE SALVAÇÃO
UMA ANÁLISE EXEGÉTICO-TEOLÓGICA DE Mt 25 1-46

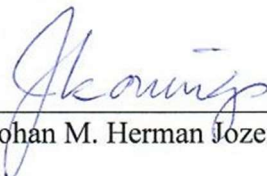
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 26 de novembro de 2021.

COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Jaldemir Vitório / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Johan M. Herman Jozef Konings / FAJE



Prof. Dr. Antonio Geraldo Cantarela / PUC Minas (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus a graça de estudar teologia, realizando este sonho pessoal.

Agradeço a Ordem Mercedária pelo incentivo ao estudo teológico.

Agradeço aos professores e funcionários da FAJE, de modo especial ao meu orientador, Prof. Dr. Jaldemir Vítório, pela ajuda no processo de elaboração deste trabalho.

Agradeço aos colegas de estudo pela partilha de conhecimento e da busca de aprofundar a nossa fé.

Agradeço a todos os colegas e familiares que, nesses últimos tempos, me incentivaram nos estudos.

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

RESUMO

O objetivo desta dissertação é empreender uma análise exegetico-teológica de Mt 25.31-46, tendo em vista compreender a misericórdia como caminho de salvação. A metodologia usada é a análise narrativa que estuda as perícopes bíblicas, como literatura narrativa. Após a explicação do método narrativo, contexto, finalidade e narratividade do evangelho mateano, constatar-se-á, mediante a análise narrativa, que a misericórdia, obras concretas de caridade aos necessitados, realizadas gratuitamente, foram a causa salvífica dos herdeiros do Reino. Ao contrário, os que buscavam a salvação, mas descuidavam do próximo necessitado, espantaram-se com a própria condenação. Depois, refletir-se-á a imagem de Deus depreendida do texto, bem como, quais posturas eclesiais são inspiradas por esta perícopa.

PALAVRAS CHAVE: Misericórdia. Salvação. Evangelho de Mateus. Análise Narrativa.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to undertake an exegetical-theological analysis of Mt 25.31-46, in order to understand mercy as way of salvation. The methodology used is the narrative analysis that studies biblical pericopes as being narrative fictions. After explaining the narrative method, context, purpose and narrativity of the Matean gospel, it will be seen, through narrative analysis, that mercy, concrete works of charity to the needy, carried out free of charge, were the saving cause of the heirs of the Kingdom. On the contrary, those who sought salvation, but neglected the needy neighbor, were amazed by their condemnation. Then, the image of God inferred from the text will be reflected, as well as what ecclesial postures are inspired by this pericope.

KEY WORDS: Mercy. Salvation. Gospel of Matthew. Narrative Analysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1. ANÁLISE NARRATIVA: UM MÉTODO DE EXEGESE BÍBLICA.....	15
1.1. Análise narrativa e sua diferença em relação ao método histórico crítico.....	15
1.2. Conceito de narratividade e perspectivas da narração.....	19
1.3. Conceito de narrativa.....	20
1.4. Diferença entre história e discurso.....	22
1.5. Ficção.....	23
1.6. Conceitos narratológicos fundamentais para a análise de Mt 25,31-46.....	24
1.6.1. Instâncias intradieéticas.....	24
1.6.1.1. Trama narrativa.....	24
1.6.1.2. Personagens.....	27
1.6.1.3. Temporalidade.....	28
1.6.2. Instâncias extradieéticas.....	30
1.6.2.1. Voz narrativa.....	30
1.6.2.2. Focalização.....	33
1.6.2.3. Ponto de vista.....	35
1.6.2.4. Autor real e autor implícito.....	35
1.6.2.5. Leitor real e leitor implícito.....	37
1.7. Conclusão.....	40
2. O EVANGELHO DE MATEUS: CONTEXTO, FINALIDADE, NARRATIVIDADE.....	41

2.1. Comunidade mateana e judaísmo formativo.....	41
2.2. A comunidade mateana.....	44
2.3. Finalidade do evangelho.....	47
2.4. Datação e lugar da redação.....	49
2.5. Autoria do evangelho.....	50
2.6. O gênero literário do evangelho.....	50
2.7. Processo redacional.....	51
2.8. Estrutura do evangelho.....	53
2.9. Instâncias intradieéticas do primeiro evangelho.....	55
2.9.1. Trama narrativa do evangelho de Mateus.....	55
2.9.2. Personagens do primeiro evangelho.....	64
2.9.3. Tempo narrativo do evangelho mateano.....	74
2.9.4. Narrador, focalização e ponto de vista.....	76
2.9.5. O autor implícito de Mateus.....	81
2.9.6. O leitor implícito de Mateus.....	82
2.10. Conclusão.....	86
 3. Mt 25,31-46: UMA LEITURA SEMÂNTICO-NARRATIVA.....	 89
3.1. Texto grego.....	89
3.2. Crítica textual.....	90
3.3. Tradução literal.....	91
3.4. Tradução instrumental.....	92
3.5. Análise narrativa.....	93
3.5.1. Mt 25,31-46: uma ficção.....	93

3.5.1.1. Primeira aproximação.....	93
3.5.1.2. Delimitação da perícope.....	94
3.5.1.3. Os verbos na narrativa.....	97
3.5.1.4. Contexto temporal, espacial e social do relato e seus possíveis sentidos.....	98
3.5.2. Mt 25,31-46: uma narração.....	100
3.5.2.1. Instâncias intradieéticas.....	101
3.5.2.1.1. Trama da narrativa.....	101
3.5.2.1.2. Aproximação aos personagens.....	102
3.5.2.1.3. Temporalidade.....	106
3.5.2.2. Instâncias extradieéticas.....	110
3.5.2.2.1. Voz narrativa.....	110
3.6. Mt 25,31-46: uma análise narrativa.....	113
3.6.1. Situação inicial: 25,31-32a.....	115
3.6.2. Nó ou complicação: 25,32b-33.....	119
3.6.3. Ação transformadora 1: 25,34-40.....	121
3.6.4. Justificação 1: 25,35-36.....	123
3.6.5. Diálogo: 25,37-39.....	124
3.6.6. Justificação 2: 25,40.....	125
3.6.7. Ação transformadora 2: 25,41.....	128
3.6.8. Justificação 1: 25,42-43.....	129
3.6.9. Diálogo: 25,44.....	129
3.6.10. Justificação 2: 25,45.....	130
3.6.11. Desenlace e situação final.....	131
3.7. Conclusão.....	133

4. Mt 25,31-46: UMA HERMENÊUTICA TEOLÓGICO-PASTORAL.....	137
4.1. Imagem de Deus esboçada em Mt 25,31-46.....	138
4.2. A Igreja inspirada em Mt 25,31-46.....	153
CONCLUSÃO.....	166
REFERÊNCIAS.....	168

INTRODUÇÃO

Este trabalho dissertará sobre a perícope de Mt 25,31-46, usando a abordagem da análise narrativa, tendo em vista compreender a misericórdia como caminho de salvação.

O primeiro capítulo mostrará a importância da análise narrativa, enquanto método exegético bíblico. Apontará como ela se aplica aos textos bíblicos e esclarecendo os conceitos usados nessa pesquisa.

Uma perspectiva global do evangelho mateano será apresentada no segundo capítulo, que abordará o contexto histórico e a localização da comunidade, suas características, relação com o judaísmo formativo e as possíveis datações do evangelho. Do aspecto narrativo, serão apresentadas estruturas, propostas de trama do evangelho, o desenvolvimento da temporalidade e dos personagens, as focalizações e o ponto de vista.

O terceiro capítulo analisará narrativamente Mt 25,31-46, aplicando todos os conceitos explicados no capítulo primeiro. Além disso, apresentará um comentário à perícope estudada procurando compreender como o leitor entenderia a mensagem proposta por este texto.

O quarto capítulo atualizará teológico e pastoralmente a perícope, descobrindo o rosto de Deus que transparece nela bem como quais as atitudes pastorais a Igreja deverá ter a fim de se submeter ao crivo do juízo final.

A pertinência e motivação deste trabalho se deve ao fato do Papa Francisco ter proclamado para toda a Igreja um Ano Santo da Misericórdia (8 de dezembro de 2015 a 8 de dezembro de 2016), tendo como lema: “Misericordiosos como o Pai”. Sua intenção era conclamar a Igreja a experimentar a misericórdia divina e ser sinal dela nas periferias existenciais da humanidade (MV 15)¹. O tema da misericórdia como caminho pastoral eclesial continua atual.

Da contemplação da realidade complexa do mundo atual, percebe-se como as obras de misericórdia são plenamente necessárias no Brasil e no mundo. Segundo a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO), o número de

¹ FRANCISCO, PP. *Misericordiae Vultus. Bula de proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia*. São Paulo: Paulinas, 2015.

peças passando fome no mundo subiu para quase 821 milhões, em 2017². A quantidade de pessoas refugiadas chegou a 68,5 milhões até o final de 2017³. A questão dos refugiados que, até então, não tocava o Brasil, agora com a situação venezuelana, passou a influenciar profundamente o Norte da nação. Ainda segundo a ONU, 2,1 bilhões de pessoas não dispõem de água potável em casa⁴. O Banco Mundial afirma que 3,4 bilhões de pessoas no mundo vivem abaixo da linha da pobreza, vivendo com renda inferior a 5,50 dólares por dia, sendo que no Brasil essa situação atinge a um quarto da população⁵. Além da superlotação nos presídios, 811 mil pessoas, atualmente, existe a tortura no cárcere como problema estrutural sistêmico e estrutural no Brasil⁶. O sistema carcerário é falido, pois não consegue reeducar e reinserir a pessoa novamente na sociedade. Soma-se a tudo isso a pandemia de COVID-19 que escancarou a fragilidade sanitária mundial, ceifando mais 4,5 milhões de pessoas no mundo. Diante desse cenário, a Igreja enquanto discípula e missionária de Jesus, precisa ter voz e atitudes proféticas, sendo portadora de palavra e gestos de esperança para os pobres que sofrem.

Além dos dados expostos acima, tem-se o fato eclesial da Ordem das Mercês ter completado 800 anos de existência em 2018. Além disso, em 2022, celebrar-se-ão 100 anos de presença mercedária no Brasil. Os mercedários foram fundados por São Pedro Nolasco, com o carisma de libertar os cristãos levados ao cativeiro pelos muçulmanos, no contexto das Cruzadas no século XIII. Realizar “mercê”, naquele contexto era visitar e redimir os cristãos presos, muitas vezes enfermos, padecendo frio, famintos e sedentos, estrangeiros numa terra estranha. Situações de carência que aparecem contemplados no texto de Mt 25,31-46, que é um texto inspirador do carisma mercedário, a ser continuamente repensado.

² ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A ALIMENTAÇÃO E A AGRICULTURA 09 out 2018 Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/fao-fome-aumenta-no-mundo-e-afeta-821-milhoes-de-pessoas/>> Acesso: 28 nov. 2018

³ Disponível em: <<https://www.acnur.org/portugues/2018/06/19/mais-de-68-milhoes-de-pessoas-deslocadas-em-2017-e-essencial-um-novo-acordo-global-sobre-refugiados/>> Acesso: 28 nov. 18.

⁴ Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/onu-45-bilhoes-de-pessoas-nao-dispoem-de-saneamento-seguro-no-mundo/>> Acesso: 28 nov. 2018.

⁵ <https://www.dw.com/pt-br/quase-metade-da-popula%C3%A7%C3%A3o-mundial-vive-abaixo-da-linha-da-pobreza/a-45933653> Acesso em 28 nov. 2018

⁶ Disponível em <<https://www.camara.leg.br/noticias/809067-onu-ve-tortura-em-presidios-como-problema-estrutural-do-brasil/#:~:text=Mas%2C%20de%20forma%20geral%2C%20houve,%C3%A9%20de%20811%20mil%20pessoas>>. Acesso: 13 out. 2021.

Doravante, todas as citações, sem referência do livro bíblico, aludirão a Mateus. Nesta pesquisa usa-se Mateus para se referir ao narrador, bem como ao autor implícito, uma vez que ambos não são distintos neste evangelho.

1. ANÁLISE NARRATIVA: UM MÉTODO DE EXEGESE BÍBLICA

Narraremos à geração seguinte as glórias do Senhor. Sl 78,4

Introdução

Este trabalho dissertará sobre a perícopa de Mt 25,31-46, usando a abordagem da análise narrativa, tendo em vista compreender a misericórdia como caminho de salvação.

Este primeiro capítulo mostrará a pertinência desse método, como instrumento válido para a leitura da perícopa mateana, apontando como se aplica a análise narrativa em textos bíblicos e esclarecendo os conceitos ligados à análise narrativa a serem usados em neste estudo.

Demonstrará a diferença entre a análise narrativa e o método histórico-crítico, enquanto métodos exegéticos. Conceituará a narratividade, mostrará alguns motivos que a originam. Mostrará as características essenciais de uma narração, diferenciando história e discurso, compreendendo seu aspecto fictício.

Explicar-se-ão os conceitos fundamentais da análise narrativa usados neste trabalho: intradiegeese, extradiegeese, trama narrativa, trama episódica e unificadora. Explanará como o narrador elabora os personagens e os situa dentro da temporalidade.

Estudará a instância da voz narrativa, suas características e possibilidades de intervenção na história contada, bem como os tipos de focalização e pontos de vista que podem ser adotados por ela. Por fim, far-se-á a distinção entre autor real e implícito, leitor real e implícito.

1.1. Análise narrativa e sua diferença em relação ao método histórico crítico.

Durante muito tempo o método que predominou na exegese bíblica foi o histórico-crítico. O Papa Bento XVI reconheceu a validade desse método porque está, de certa forma, vinculado ao mistério da encarnação “a Palavra se fez carne”. O fato histórico

constitui a fé cristã. A história da salvação não é mitologia, pois está em conformidade com os fatos, portanto pode ser investigada com métodos históricos sérios¹.

A exegese bíblica, pelo método histórico-crítico, método diacrônico, se fixa no passado do texto, à procura do autor real, destinatários e do processo pelo qual o texto foi elaborado². A prática desse método seguiu vários caminhos³: 1. História da redação: considera como autor o redator final que reelaborou e fixou tradições orais e escritas anteriores. 2. História das formas: estuda a tradição oral, composta de diversos gêneros literários, que precede a escrita do texto bíblico. 3. História da Tradição: estuda o conteúdo da transmissão oral. 4. História da transmissão: estuda a modalidade da transmissão oral. 5. História dos efeitos que verifica como as tradições bíblicas foram relidas nas artes, literatura, cinema, teatro etc.

Em outras palavras, o método histórico-crítico preocupa-se com a gênese do texto bíblico e sua história. Em relação a Mt 25,31-46, este trabalho levará em conta o que os exegetas disseram sobre sua gênese e sua intenção, por ser a base da aplicação da narratologia à perícopes evangélica.

A análise narrativa serve-se dos métodos usados por estudiosos de literatura e linguistas que estudaram a arte da narração e elaboraram teorias a respeito dos textos narrativos⁴. Trata-se de um encontro fecundo entre o mundo literário e o mundo da exegese bíblica, implicando elementos da dramaturgia clássica, herança da semiótica, acrescentados de novos elementos⁵. Um nome que se destaca na análise narrativa aplicada aos textos bíblicos é Robert Alter. Esse crítico literário interessado na Bíblia, em seu livro “*The Art of Biblical Narrative*”, perguntava-se como a Bíblia conta suas histórias⁶.

¹ VERBUM DOMINI. Sobre a palavra de Deus na vida e na missão da Igreja n.32. 2010. Disponível em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso: 03 dez 2020.

² Em exegese, quando se fala em diacronia, trata-se da abordagem do texto que leva em consideração como ele foi sendo produzido ao longo do tempo, se determinadas passagens são anteriores e outras posteriores. ALETTI, Jean-Nôel *et alii*. Vocabulário ponderado da exegese bíblica. São Paulo: Loyola, 2011, p. 43.

³ ZAPPELLA, L. *Io narrerò tutte le tue meraviglie*. Manuale di analisi narrativa biblica, Bergamo, 2010, p. 4. Disponível em [http:// https://documenti.site/document/manuale-di-analisi-narrativa-biblica.html](http://https://documenti.site/document/manuale-di-analisi-narrativa-biblica.html). Acesso: 01 mai. 2021. Para a explicação destes vários caminhos cf. VERMEYLEN, Jacques. Histórico-Crítica, Exegese. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 635-641; PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura Viva: Interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 94-108; LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica*. Teoria e Prática. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 54-61.

⁴ VITÓRIO, J. *Análise Narrativa da Bíblia*. Primeiros passos de um método. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 33.

⁵ MARGUERAT, D. BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*. Iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009, p. 21.

⁶ MARGUERAT, D. BOURQUIN, Y. 2009, p. 19. Cf. ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.

É especialmente desde a década de 1980 do século passado, particularmente nos Estados Unidos, que estudos foram desenhados, começando com dois textos fundamentais, como os de ROBERT ALTER e MEIR STERNBERG. O elemento inovador é representado pelo fato de não se limitar mais a considerar seções curtas de texto, mas lidar com seções maiores, ciclos narrativos inteiros, livros inteiros, até comentários reais que destacam os pilares da abordagem narrativa, ou seja, a ideia de que o texto deve ser considerado em sua totalidade e em sua forma final: apresenta uma unidade autoral que deve ser eviscerada mesmo quando (ou especialmente quando) apresenta tensões e contradições⁷.

A análise narrativa – narratologia – se concentra em entender como este conjunto de produções bíblicas funciona enquanto literatura. O conteúdo e a estrutura de um texto são analisados como uma peça completa e indissolúvel. Embora a análise narrativa leve em consideração os resultados do método histórico-crítico, o contexto original, o público original do texto, a característica principal da análise narrativa consiste em estudar os elementos formais de um texto em sua forma final⁸.

Alguns expoentes da narratologia são Barthes, Genette, Iser e Chatman. Eles se preocuparam em descrever os tipos de enredos, se os relatos seguem ou não a ordem e a temporalidade histórica, o ponto de vista sobre a história e a posição do narrador diante dela⁹. Sob a influência desses autores, vários exegetas se propuseram a abordar o texto bíblico por meio da narratologia.

Também de grande importância é a escola de língua francesa (recordo em particular: Jean-Louis Ska, Daniel Marguerat, André Wénin, Jean-Pierre Sonnet, Elisabeth Parmentier, Jean-Daniel Macchi, Yvan Bourquin) reunidos em torno do *Réseau de recherche en analyse narrative des textes bibliques* (RRENAB), nascido com o objetivo de promover e coordenar pesquisas em análise narrativa¹⁰.

A análise narrativa enquanto método sincrônico¹¹ compreende o texto como um processo de comunicação entre o autor e o leitor, preocupando-se com os efeitos que o

⁷ ZAPPELLA, 2010, p. 6.

⁸ RESSEGUIE, J. L. *Narrative Criticism of the New Testament*. An Introduction. Michigan: Baker Academic, 2005. p. 18-19.

⁹ AMARAL, Junior Vasconcelos. *A paixão de Jesus no evangelho de Marcos*. 2016. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2016. p. 93.

¹⁰ “Di grande importanza anche la scuola francofona (ricordo in particolare: Jean-Louis Ska, Daniel Marguerat, André Wénin, Jean-Pierre Sonnet, Elisabeth Parmentier, Jean-Daniel Macchi, Yvan Bourquin) riunita intorno al *Réseau de recherche en analyse narrative des textes bibliques* (RRENAB), nato con l'intento di promuovere e coordinare la ricerca in analisi narrativa” (ZAPPELLA, 2010, p. 7).

¹¹ Abordar um texto do ponto de vista sincrônico é abordá-lo da forma como se encontra em seu estado atual, não levando em consideração o processo que o produziu ao longo do tempo (ALETTI, 2011, p. 43).

texto provoca no leitor. Por isso, considera-se como uma leitura pragmática do texto bíblico.

Além disso, esse método investiga quais estratégias usadas pelo autor para comunicar sua mensagem ao leitor. Isso porque o mesmo fato pode ser narrado de formas diferentes. Assim, o modo de se contar a história faz parte da estratégia narrativa.

Oliver¹² afirma que o método narrativo destaca dois aspectos relevantes na abordagem dos textos bíblicos: 1. A capacidade de contribuir para determinar a originalidade teológica de cada texto. 2. O aporte de pistas para a reflexão cristológica, no caso das narrações neotestamentárias.

No primeiro aspecto, o estudo da narração leva à compreensão da história que, nos relatos bíblicos, trata de uma história salvífica que contém a Revelação. A narração dos fatos, em forma de trama ou enredo, constitui o modo pelo qual o autor manifesta a intenção teológica.

No segundo, os evangelhos narram a “história de Jesus”, remetem à sua identidade como ponto central do relato. O estudo da composição narrativa de cada evangelho permite discernir os projetos cristológicos correspondentes.

A Pontifícia Comissão Bíblica afirma que a análise narrativa traz uma nova maneira de apreciar os textos bíblicos, fazendo com que o texto funcione “como uma espécie de espelho, no qual estabelece um mundo – o mundo do relato – que influencia o leitor a adotar alguns valores ao invés de outros”¹³. Além disso, a mesma Comissão afirma que

Particularmente atenta aos elementos do texto que dizem respeito ao enredo, às características e ao ponto de vista tomado pelo narrador, a análise narrativa estuda o jeito pelo qual a história é contada de maneira a envolver o leitor no « mundo do relato » e seu sistema de valores¹⁴.

Do ponto de vista da narratologia bíblica, o texto não tem como objetivo trazer informações históricas, geográficas ou sociológicas. O interesse da narrativa bíblica prioriza o catequizar, trazer uma mensagem de fé para as comunidades que as produziram

¹² OLIVER, Gloria Heras. *Jesús según San Mateo*. Análisis narrativo del primer evangelio. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2001. p. 41-42.

¹³ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 1993. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso: 03 dez 2020.

¹⁴ PCB. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 1993. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso: 03 dez 2020.

e para os leitores ou ouvintes que, em outros tempos, tiverem acesso a essa mensagem. Daí depreende-se a necessidade de, mediante a análise narrativa, os exegetas buscarem atualizar essa mensagem salvífica para o leitor-ouvinte da Palavra hoje. Nesse sentido, a Pontifícia Comissão Bíblica reafirma que

Pede-se à exegese narrativa de reabilitar, em contextos históricos novos, os modos de comunicação e de significado próprios ao relato bíblico, a fim de melhor abrir caminho à sua eficácia para a salvação. Insiste-se na necessidade de “contar a salvação” (aspecto “informativo” do relato) e de “contar em vista da salvação” (aspecto de “desempenho”). O relato bíblico, efetivamente, contém — explicitamente ou implicitamente, segundo o caso — um apelo existencial dirigido ao leitor¹⁵.

1.2. Conceito de narratividade e perspectivas da narração

Narratividade consiste naquilo pelo qual um texto se dá a conhecer como narrativa. Diz respeito à forma organizada de se contar uma história, correspondendo ao princípio vertebrador de todo e qualquer discurso¹⁶. Marguerat afirma que a narratividade engloba o conjunto das características que fazem do texto uma narrativa, diferenciando-o do discurso e da descrição¹⁷.

De modo geral, a narratividade se define como um enredo no qual há a presença de duas ações relacionadas e localizadas no contínuo espaço-tempo, sendo protagonizadas por personagens com características humanas¹⁸.

A origem da narração, segundo Scholes e Kellog, relaciona-se com o imperativo de que todo o povo há de contar e recontar histórias as quais constituem seu caráter identitário. A narração desempenha a função de transmitir a história tradicional ou *mythos* tal como ficou na memória de uma comunidade com suas relações internas que lhe dão sentido e não como mera sucessão de eventos em sua própria aleatoriedade¹⁹.

O ser humano, tanto em sua vida privada quanto social, produz textos marcados pela narratividade. Os povos situam-se no tempo, pois existe entre a narração e temporalidade uma relação de recíproca dependência. A narratividade se caracteriza por

¹⁵ PCB. A interpretação da Bíblia na Igreja. 1993. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso: 03 dez. 2020.

¹⁶ PEREIRA, Leandro César Bernardes. *Narratividade e teologia*. O personagem Deus em At 1,1-2,41. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, 2013, p. 8.

¹⁷ MARGUERAT, 2009, p. 13.

¹⁸ FLUDERNIK Monica. *An Introduction to Narratology*. Routledge: Abingdon, 2009, p. 157-158.

¹⁹ OLIVER, 2001, p. 23.

sua dimensão temporal já que não é possível desenvolver um relato sem que transcorra no tempo²⁰.

Do ponto de vista da pragmática, de acordo com Austin a narração também consiste em um convite para agir, de tal maneira que narrar consiste em um processo de comunicação literário em que o autor sugere ao leitor uma relação trabalhada em eventos capaz de envolvê-lo, dando-lhe uma informação e estimulando-o a ação²¹.

Pelo prisma filosófico, segundo Arendt a narração possui a capacidade de expressar a identidade humana pois, relata histórias nas quais as ações cobram significado. O discurso e a ação são meios através dos quais o ser humano revela sua identidade pessoal. Ainda segundo a filósofa, o significado pleno das ações somente se manifesta quando o narrador conclui o relato, pois é ele quem capta e “faz” a história, revelando a identidade do protagonista ao desenvolver a narrativa²². Arendt afirma:

Todos os relatos contados pelos próprios atores, embora possam, em raros casos, dar uma exposição totalmente confiável de intenções, objetivos e motivos, passam a ser simples fonte de material nas mãos do historiador e nunca podem igualar a história deste em significado e veracidade. O que o narrador conta deve necessariamente estar escondido do próprio ator, pelo menos enquanto realiza o ato ou se encontra preso em suas consequências, já que para ele o significado de seu ato não está na história que se segue. Embora as histórias sejam os resultados inevitáveis da ação, não é o ator, mas o narrador, que captura e “faz” a história²³.

Através do ato de narrar, o indivíduo compreende a realidade. Essa compreensão ocorre por meio da trama narrativa em que os acontecimentos se encontram conectados e revelam no final o significado. A narração mostra o emaranhado das relações que fazem de “muitos” eventos “um” só.²⁴

1.3. Conceito de narrativa

²⁰ OLIVER, 2001, p. 24.

²¹ OLIVER, 2001, p. 31.

²² OLIVER, 2001, p. 33-34.

²³ “Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia” (ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005, p. 215).

²⁴ OLIVER, 2001, p. 35.

Uma vez definida a narratividade e suas perspectivas filosóficas e pragmáticas, agora pode-se, com clareza, estabelecer as características de uma narrativa. Fludernik, afirma que

Uma narrativa (fr. *récit*; al. *Erzählung*) é uma representação de um mundo possível em um meio linguístico e/ou visual, em cujo centro há um ou vários protagonistas de natureza antropomórfica que estão existencialmente ancorados em um sentido temporal e espacial e que (principalmente) realizam ações direcionadas a objetivos (ação e estrutura de enredo). É a experiência desses protagonistas em que as narrativas se concentram, permitindo que os leitores mergulhem em um mundo diferente e na vida dos protagonistas. Nas narrativas verbais de um elenco tradicional, o narrador funciona como mediador no meio verbal da representação. No entanto, nem todas as narrativas têm uma figura narradora em primeiro plano. O narrador ou discurso narrativo molda o mundo narrado de forma criativa e individualista ao nível do texto, e isso acontece particularmente através do (re)arranjo da ordem temporal em que os eventos são apresentados e através da escolha da perspectiva (ponto de vista, focalização).²⁵

A narrativa consiste em um discurso no qual foi criado um mundo – mundo do(s) relato(s) – onde se verificam eventos ligados pela causalidade, sucedendo no tempo. A causalidade distingue a narrativa da mera descrição e a temporalidade a diferencia do discurso²⁶.

De acordo com Marguerat uma narrativa compõe-se de quatro características: sucessão temporal de fatos, presença de um agente levando a narrativa ao seu fim, enredo integrando os fatos e relação de causa e efeito que os ligue²⁷.

Garcia afirma que um texto narrativo normalmente contém: 1. O fato, o acontecimento narrado. 2. O tempo, a linha temporal onde acontece o fato. 3. O lugar onde acontece o fato. 4. Os personagens participantes da ação. 5. A causa, razão pela qual o fato acontece. 6. O modo como o fato se desenrola. 7. As consequências, o resultado do desenrolar da ação. 8. O narrador, a voz organizando o relato. Desses elementos, os

²⁵ “A narrative (Fr. *récit*; Ger. *Erzählung*) is a representation of a possible world in a linguistic and/or visual medium, at whose center there are one or several protagonists of an anthropomorphic nature who are existentially anchored in a temporal and spatial sense and who (mostly) perform goal-directed actions (action and plot structure). It is the experience of these protagonists that narratives focus on, allowing readers to immerse themselves in a different world and in the life of the protagonists. In verbal narratives of a traditional cast, the narrator functions as the mediator in the verbal medium of the representation. Not all narratives have a foregrounded narrator figure, however. The narrator or narrative discourse shape the narrated world creatively and individualistically at the level of the text, and this happens particularly through the (re)arrangement of the temporal order in which events are presented and through the choice of perspective (point of view, focalization)” (FLUDERNIK, 2009, p. 6).

²⁶ MARGUERAT, 2009, p. 28-29.

²⁷ MARGUERAT, 2009, p. 29.

personagens e o fato são os essenciais. Os demais podem estar subentendidos ou podem não estar presentes na narrativa²⁸.

Gancho, de forma mais sintética, declara que a narrativa está estruturada sobre cinco elementos principais: enredo, o que aconteceu; personagens, quem viveu os fatos; tempo, quando aconteceu; onde aconteceu e porque aconteceu²⁹.

Mesquita, por outro lado, afirma

De um modo geral, pode-se dizer que a narrativa é o ato verbal de apresentar uma situação inicial que, passando por várias transformações, chega a uma situação final. Essas transformações são ocasionadas por acontecimentos, fatos, vivências, episódios, ou, como frequentemente ocorre na narrativa contemporânea, por diferentes estados psicológicos de uma personagem³⁰.

1.4.Diferença entre história e discurso.

Os narratólogos, na análise narrativa, diferenciam história e discurso. Para Genette, a história refere-se ao conteúdo narrativo ou significado. Discurso é o enunciado, o texto em si ou o significante. Narração consiste no ato produtor e no conjunto da situação real ou fictícia na qual se produz³¹. Fludernik esclarece a distinção entre história e discurso proposta por Genette.

Neste ponto, a distinção de Gérard Genette entre os três significados da palavra francesa *récit* ('narrativa') fornece uma saída para o nosso dilema. Genette faz uma distinção entre narração (o ato narrativo do narrador), *discours* ou *récit* propriamente (narrativa como texto ou expressão) e *histoire* (a história que o narrador conta em sua narrativa). Os dois primeiros níveis de narrativa podem ser classificados em conjunto como o discurso narrativo (fr. *discours*; al. *Erzählerbericht*) ao montar o ato narrativo e seu produto, fazendo assim uma distinção binária entre eles e o terceiro nível, a história (fr. *histoire*; al. *Geschichte*). A história é então aquela que o discurso narrativo relata, representa ou significa³².

²⁸ GARCIA, Othon M. *Comunicação em prosa moderna: aprenda a escrever, aprendendo a pensar*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007, p. 255.

²⁹ GANCHO, Cândida Vilares. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Editora Ática, 2006, p. 4.

³⁰ MESQUITA, Samira Nahid de. *O enredo*. São Paulo: Ática, 1986. p. 21. Citado em OLIVEIRA, Maria Goretti. *A narrativa de Deus: a força da teologia narrativa*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018, p.17.

³¹ GENETTE, Gerard. *Figuras III*. Barcelona: Editorial Lumen S.A, 1989, p. 83.

³² “At this point Gérard Genette’s distinction between the three meanings of the French word *récit* (‘narrative’) provides a way out of our dilemma. Genette draws a distinction between narration (the narrative act of the narrator), *discours* or *récit* proper (narrative as text or utterance) and *histoire* (the story the narrator tells in his/her narrative). The first two levels of narrative can be classed together as the narrative discourse (Fr. *discours*; Ger. *Erzählerbericht*) by putting together the narrative act and its product, thus making a binary distinction between them and the third level, the story (Fr. *histoire*; Ger. *Geschichte*). The story is then that which the narrative discourse reports, represents or signifies” (FLUDERNIK, 2009. p.2).

Chatman compreende a história – *story* – como a cadeia dos acontecimentos junto com os personagens e detalhes do cenário, enquanto o discurso – *discourse* – são os meios através dos quais comunica-se o conteúdo³³.

Tomando a poética como disciplina racionalista, podemos perguntar, assim como o linguista sobre a linguagem: quais são os componentes necessários - e apenas aqueles de uma narrativa? A teoria estruturalista argumenta que cada narrativa tem duas partes: uma história (*histoire*), o conteúdo ou cadeia de eventos (ações, acontecimentos), além do que pode ser chamado de existir (personagens, itens de configuração); e um discurso (*discours*), ou seja, a expressão, os meios pelos quais o conteúdo é comunicado. Em termos simples, a história é *o que* em uma narrativa que é retratado, discurso *o como*³⁴.

Os formalistas russos usam as categorias “*fabula*” e “*sjuzet*”. *Fabula* consiste na sequência cronológica ou lógica dos eventos, ao passo que “*sjuzet*” – sujeito – são os eventos como eles realmente aparecem na narrativa. O narrador poderá iniciar a história do final ou reter uma informação importante que, cronologicamente seria anterior, para mudar a perspectiva do leitor³⁵.

Marguerat esclarece que a história contada se situa no plano literário e não histórico. A narração não se deve confundir com os acontecimentos tal como sucederam. *Story* define-se como um conceito literário que permanece no mundo narrativo – *story world* – sem preocupar-se com uma reconstrução do tipo histórico. A história é, por fim, a película dos acontecimentos tal como o narrador pretendeu comunicar ao leitor³⁶.

1.5.Ficção

Comparada com a literatura em geral, as narrativas bíblicas também são ficções, ou seja, histórias e contos criados com a finalidade de transmitir uma mensagem de fé ou catequese. A verdade no texto não consiste em narrar fatos que aconteceram conforme

³³ COSTA, Ademir Pereira. *Narratividade e teologia: o personagem Jesus em Jo 13–17*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte, 2017, p. 12.

³⁴ “Taking poetics as a rationalist discipline, we may ask, as does the linguist about language: What are the necessary components -and only those-of a narrative? Structuralist theory argues that each narrative has two parts: a story (*histoire*), the content or chain of events (actions, happenings), plus what may be called the existents (characters, items of setting); and a discourse (*discours*), that is, the expression, the means by which the content is communicated. In simple terms, the story is the what in a narrative that is depicted, discourse the how” (CHATMAN, Seymour. *Story and Discourse*. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca: Cornell University Press, 1978, p. 19).

³⁵ RESSEGUIE, 2005, p. 209. SKA, Jean Louis. SONNET, J.P, WENIN, A. *Análisis Narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 2001, p. 27

³⁶ MARGUERAT, 2009, p. 33.

estão descritos. A forma como se conta o “evento” é fruto de uma escolha deliberada do narrador, visando transmitir sua mensagem.

Tendo em conta que a literatura ficcional está baseada simplesmente na criatividade do narrador que tem absoluta liberdade para criar um mundo de relato próprio, cujo objetivo é a informação, a narrativa bíblica está sempre baseada na história. O autor bíblico recorre às tradições históricas do passado, usa da criatividade para escolher a forma de narrar aquela experiência³⁷.

Para os que levantam objeções à aplicação da análise narrativa aos textos bíblicos, Ska assegura existir afinidade entre as narrações bíblicas e a literatura por serem ambas do mesmo gênero. A Bíblia não contém tratados especulativos de teologia, todavia os grandes momentos da revelação foram transmitidos em forma de narrativa. Ademais a Bíblia é uma das fontes da literatura ocidental. Assim, da mesma forma como a literatura ficcional, a narrativa bíblica também convida o leitor a percorrer um campo de experiência, sendo especificamente religiosa³⁸.

1.6. Conceitos narratológicos fundamentais para a análise de Mt 25,31-36

Esclareceram-se, num primeiro momento, os conceitos fundamentais da narratologia que se encontrarão na abordagem de Mt 25,31-46. Os demais, à guisa de entendimento, na medida em que forem encontrados, serão exemplificados nas notas do trabalho com citações do evangelho de Mateus.

Este tópico conceituará, em primeiro lugar, as instâncias intradieéticas da narrativa, ou seja, aquilo que é interno ao relato (trama e os personagens com os seus tipos de relações). Em seguida, as instâncias extradieéticas que se referem ao que é externo ao relato (narrador, autor, modo de narrar, focalização e ponto de vista)³⁹.

1.6.1. Instâncias intradieéticas

1.6.1.1. Trama narrativa

³⁷ COSTA, 2017, p. 17-18.

³⁸ SKA, Jean Louis. Sincronia: a análise narrativa. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio (Org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2011. p. 134-136.

³⁹ ALETTI, 2011, p. 79-80.

Com o propósito de emitir uma mensagem, o narrador elabora um fio condutor da história. A trama ou enredo é a estrutura unificadora da narrativa que organiza os eventos como uma sucessão dos acontecimentos, ligando-os pela causalidade e pela consecução⁴⁰.

Mais concretamente, a trama é a sequência de eventos ou incidentes que compõem uma narrativa. Os eventos incluem ações (ou atos) que trazem mudanças de estado nos personagens. Ou a ação dos personagens pode trazer mudanças de estado nos eventos narrativos. Os atos de um personagem são suas ações físicas, falas, pensamentos, sentimentos e percepções⁴¹.

Larivaille, na obra *L'analyse morphologique du récit*, refinou a compreensão aristotélica do enredo (nó, transformação, desenlace), propondo o modelo canônico de compreensão de qualquer enredo da seguinte forma⁴²:

- a. Situação inicial, na qual são apresentadas as circunstâncias da ação (moldura, personagens) e é mencionada uma dificuldade.
- b. Nó ou complicação introduzindo a tensão narrativa.
- c. Ação transformadora mudando a situação inicial apresentada, podendo situar-se no nível pragmático (ação) ou cognitivo (avaliação).
- d. Desenlace ou resolução, liquidando a tensão pela aplicação da ação transformadora.
- e. Situação final, um novo estado atingido pelo sujeito depois da ação transformadora.

Os narratólogos fazem distinção entre uma trama de resolução e trama de revelação⁴³. Na primeira, a questão principal é “o que vai acontecer?”. O enredo possui uma ação transformadora operando no nível pragmático. Já na trama de revelação, os acontecimentos não possuem tanta importância, pois o foco principal está no personagem. Nesse enredo, a ação transformadora consiste em ganhar um conhecimento sobre um personagem da história contada. Chatman assim se expressa sobre as duas possibilidades de trama:

Na narrativa tradicional de resolução, há uma sensação de resolução de problemas, de coisas sendo trabalhadas de alguma forma, de uma espécie de teleologia racional ou emocional. (...) “O que vai acontecer?” é a pergunta básica. No enredo moderno de revelação, no entanto, a ênfase está em outro lugar; a função do discurso não é responder a essa pergunta nem mesmo para representá-la. No início, percebemos que as coisas permanecerão praticamente

⁴⁰ MARGUERAT, 2009, p. 14. ZAPPELLA, 2010, p. 49. RESSEGUIE, 2005, p. 199.

⁴¹ RESSEGUIE, 2005, p. 197.

⁴² MARGUERAT, 2009, p. 57- 59. SKA, 2012, p. 33. ZAPPELLA, 2005, p. 52.

⁴³ SKA, 2012, p. 21 e 29. MARGUERAT, 2009, p. 72-74. ZAPPELLA, 2010, p. 52. RESSEGUIE, 2005, p. 205.

as mesmas. Não é que os eventos sejam resolvidos (feliz ou tragicamente), mas sim que um estado de coisas seja revelado⁴⁴.

Em relação a este tema, a trama episódica decorre da trama unificadora. A trama episódica consiste em micronarrativas, nas pequenas cenas da narração que ao serem organizadas, formam a trama unificadora⁴⁵. O episódio consiste em um enredo cujo limite narrativo coincide com a micronarrativa, enquanto a trama unificadora é uma sequência narrativa, também chamada de macronarrativa, englobando os enredos dos episódios nele contidos⁴⁶.

Se os personagens são a alma da narrativa, o enredo é o corpo. Consiste em um sistema organizado e ordenado de eventos, organizado em sequência temporal. Em contraste com a vida — onde somos invariavelmente confrontados por um fluxo interminável de incidentes que ocorrem por acaso e de forma dispar — o enredo de uma narrativa é construído como uma cadeia significativa de eventos interconectados. Isso é conseguido por uma seleção cuidadosa, implicando a omissão de qualquer incidente que não se encaixe logicamente com o desenvolvimento planejado da trama⁴⁷.

Chatman defende que os eventos de uma trama não possuem somente uma lógica conectiva, mas também hierárquica. Para isso elabora em sua teoria os conceitos de *kernels* núcleos e *satelites* satélites⁴⁸. “Os núcleos são momentos narrativos que dão origem a cruzes na direção tomada pelos acontecimentos. São nós ou dobradiças na estrutura, pontos de ramificação que forcem um movimento em um dos dois ou mais caminhos possíveis”⁴⁹. Sem esses núcleos a narrativa não avançaria na direção proposta pela trama.

⁴⁴ “In the traditional narrative of resolution, there is a sense of problem-solving, of things being worked out in some way, of a kind of ratiocinative or emotional teleology. (...) “What will happen?” is the basic question. In the modern plot of revelation, however, the emphasis is elsewhere; the function of the discourse is not to answer that question nor even to pose it. Early on we gather that things will stay pretty much the same. It is not that events are resolved (happily or tragically), but rather that a state of affairs is revealed” (CHATMAN, 1978, p. 48).

⁴⁵ VITORIO, 2010, p. 58. ZAPPELLA, 2010, p. 53.

⁴⁶ MARGUERAT, 2009, p. 73.

⁴⁷ “If the characters are the soul of the narrative, the plot is the body. It consists of an organized and orderly system of events, arranged in temporal sequence. In contrast to life—where we are invariably confronted by an endless stream of incidents occurring haphazardly and disparately—the plot of a narrative is constructed as a meaningful chain of interconnected events. This is achieved by careful selection, entailing the omission of any incident which does not fit in logically with the planned development of the plot” (BAR-EFRAT, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 93).

⁴⁸ Essa distinção é importante, pois as propostas da trama mateana futuramente apresentadas no próximo capítulo estão baseadas nela.

⁴⁹ “Kernels are narrative moments that give rise to cruxes in the direction taken by events. They are nodes or hinges in the structure, branching points which force a movement into one of two (or more) possible paths” (CHATMAN, 1978, p. 53).

Os satélites são pequenos eventos insignificantes e podem ser excluídos sem perturbar a lógica da trama. “Eles necessariamente implicam a existência de núcleos, mas não vice-versa. Sua função é a de preencher, elaborar, completar o núcleo; eles formam a carne no esqueleto”⁵⁰.

1.6.1.2. Personagens

Os personagens são aqueles que “atuam” na história, permanecendo a serviço dela. O narrador os insere de conformidade com seu interesse, fazendo a história fluir. Os personagens são construídos pelo narrador segundo o grau de presença, traços constitutivos, o ponto de vista de valores, a posição do leitor diante do conhecimento dos personagens e a focalização.

“Personagens são as *dramatis personae*, as pessoas na história”⁵¹. Os personagens se revelam pelas suas palavras, ações, roupas, posturas, pelo ambiente no qual atuam e pelo que os demais personagens dizem a respeito deles.

Segundo o grau de presença, os personagens podem ser protagonistas, cordão ou figurantes. Os protagonistas desempenham um papel ativo na intriga e estão em primeiro plano. Os figurantes compõem o plano de fundo, podendo ser personagens individuais ou coletivos. Já os personagens cordão são aqueles situados em papéis secundários e estão a serviço do enredo⁵².

Em conformidade aos traços constitutivos, os personagens podem ser planos, quando reduzidos a um único traço de caráter. Não significa que sejam superficiais. Deles sabe-se muito pouco ou superficialmente, não surpreendendo o leitor. Já os personagens redondos são construídos com vários traços de caráter e caracterizam os protagonistas da história, possuindo mais personalidade, não podendo ser resumidos em uma frase e são capazes de surpreender o leitor⁵³.

No tocante à avaliação dos personagens, o narrador favorece ou não a identificação do leitor com os papéis pela forma como os caracteriza. Faz com que o leitor tenha empatia para com aqueles que lhe são parecidos, comovendo-o ou representando-

⁵⁰ “They necessarily imply the existence of kernels, but not vice versa. Their function is that of filling in, elaborating, completing the kernel; they form the flesh on the skeleton” (CHATMAN, 1978, p. 54).

⁵¹ RESSEGUIE, 2005, p. 121.

⁵² MARGUERAT, 2009, p. 77. SKA, 2012, 84-85. Ska ainda acrescenta antagonistas, valedores e comparsas.

⁵³ MARGUERAT, 2009, p. 78. SKA, 2012, p. 82-84. RESSEGUIE, 2005, p. 123.

lhe um ideal. O sentimento de simpatia ocorre quando a identificação é menos intensa, pois os valores do leitor e os do personagem não são os mesmos; já a antipatia sobrevém quando o personagem contradiz o sistema de valores do leitor⁵⁴.

O narrador constrói seus personagens dizendo o que são (*telling*) ou mostrando suas ações (*showing*), segundo a categorização de Beach⁵⁵. Essa distinção entre dizer e mostrar é antiga, remontando a Platão que usava as categorias de *mimesis* retranscrição direta das palavras e dos fatos e *diegese* narrativa pura na qual existe a intervenção do narrador. Segundo Resseguie, no *showing*, também chamado de método dramático ou apresentação indireta, o narrador apresenta os personagens falando e agindo, deixando ao leitor inferir as motivações do que fazem e dizem. Já na apresentação direta ou *telling*, o narrador intervém, comentando diretamente um traço do personagem, fazendo uma avaliação dele para o leitor ou descrevendo suas motivações e características⁵⁶.

O narrador faz com que o leitor tenha mais, igual ou menos acesso às informações que os personagens, fazendo-o ter uma posição superior, quando conhece mais, posição igual, quando há o mesmo conhecimento, ou posição inferior, quando o personagem conhece mais que o leitor. Conforme o caso, o efeito da narrativa no leitor mudará completamente⁵⁷.

1.6.1.3. Temporalidade

Ao contar uma história, o narrador situa os fatos dentro de uma linha cronológica, constituindo assim a ordem do relato. Além do mais, em relação à história exposta, ele pode situar-se em um tempo anterior, igual ou posterior aos acontecimentos narrados. Dependendo da importância do fato contado, pode gastar mais palavras, frases ou resumir um longo tempo sem importância em apenas uma frase.

Em relação à história narrada, quando o narrador conta fatos passados, se diz que está em um *ponto posterior* à trama narrada⁵⁸; se prediz fatos futuros, está em um *ponto anterior* à narrativa⁵⁹; caso exponha situações do presente, encontra-se num *ponto*

⁵⁴ MARGUERAT, p. 86-87.

⁵⁵ MARGUERAT, 2009, p. 88. SKA, 2012, p. 47.

⁵⁶ RESSEGUIE, 2005, p. 126-127.

⁵⁷ MARGUERAT, 2009, p. 90-91. SKA, 2012, p. 54-56.

⁵⁸ De modo geral, o narrador do evangelho coloca-se num ponto posterior aos fatos narrados, pois os verbos da narração estão no passado.

⁵⁹ No evangelho mateano esse fenômeno não ocorre em relação ao narrador, ocorrendo apenas com Jesus como narrador dentro da narrativa. Por exemplo, Mt 24,1-26, Jesus anuncia o fim de Jerusalém e o fim dos

*contemporâneo à ação e, por fim, ele se situará entre os momentos da ação quando for posição intercalada*⁶⁰.

A velocidade do relato se define pela relação entre a extensão da história medida em anos, meses, semanas, dias, horas e segundos e a duração do texto contada em linhas e páginas⁶¹ ou a diferenciação entre “tempo da história narrada” e “tempo da narração”⁶² ou ainda, “tempo da história” e “tempo do discurso”⁶³.

O primeiro consiste em dados cronológicos inseridos pelo narrador para situar no tempo os personagens e ações. Segundo a cadência narrativa, pode-se ter uma variação que ocorre desde a pausa descritiva, tempo zero da história, até a elipse, um salto no tempo, com tempo zero na narrativa. Entre as duas, apresenta-se a cena, possuindo uma velocidade normal com o tempo da narrativa equivalente à história e ao sumário, uma velocidade rápida, o decurso da narrativa sendo menor que o da história⁶⁴.

O segundo consiste no “tempo gasto” para descrever as cenas e se mede pela quantidade de palavras, frases, parágrafos e páginas.

Depois de se posicionar em relação à narrativa, o narrador opta em construí-la através da sincronia ou pela anacronia. A narrativa sincrônica é aquela que segue a cronologia da história contada, do início ao fim. Já na anacrônica o narrador dá saltos no tempo, seja para o passado, por meio da analepse, ou para o futuro, por meio da prolepse⁶⁵. Quando o recurso de dar saltos no tempo está dentro dos limites do relato, será uma anacronia interna. Contudo, se a anacronia desborda os limites do relato fazendo alusão a fatos não encontrados nele, seja no passado ou no futuro, então será uma anacronia externa⁶⁶. Genette ainda distingue a acronia, caso os textos não possam ser datados cronologicamente e nem estabelece uma relação cronológica entre história e discurso⁶⁷.

Desde a perspectiva da frequência, o narrador pode contar um fato ocorrido uma só vez, constituindo uma narrativa singulativa. Quando conta várias vezes o que ocorreu

tempos, como narrador dentro da história, coloca-se num ponto anterior ao que está narrando. Os verbos estão no futuro.

⁶⁰ GENETTE, 1989, p. 274.

⁶¹ GENETTE, 1989, p. 145.

⁶² VITORIO, 2010, p. 111-112.

⁶³ CHATMAN, 1978, p. 62.

⁶⁴ MARGUERAT, 2009, p. 108.

⁶⁵ MARGUERAT, 2009, p. 112. ZAPPELLA, 2010, p. 49. SKA, 2012, p. 13. FLUDERNIK, 2009, p. 34-35. HERMAN, Luc; VERVAECK, Bart. *Handbook of Narrative Analyses*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005, p. 64-65.

⁶⁶ MARGUERAT, 2009, p. 113.

⁶⁷ HERMAN; VERVAECK, 2005, p. 65. CHATMAN, 1978, p. 65-66. FLUDERNIK, 2009, p. 34-35.

uma só vez, apresenta-se uma narrativa repetitiva. Se conta uma só vez algo que ocorreu várias vezes, será uma narrativa iterativa⁶⁸.

1.6.2. Instâncias extradiegéticas

No campo da narratologia, extradiegese diz respeito a tudo que é externo ao relato, como o autor e o leitor. Estuda-se a voz narrativa para saber se o narrador faz parte ou não da ficção, bem como as formas utilizadas por ele para ajudar o leitor na compreensão do texto. A focalização e o ponto de vista também fazem parte dessas instâncias.

1.6.2.4. Voz narrativa

O narrador é a voz que guia o leitor no ato da leitura. No que tange à voz narrativa, é necessário fazer as seguintes distinções: o plano das intervenções do relator na história e a relação dele com a história contada. Consoante ao fato exposto, o narrador será chamado de extradiegético, se está fora da história. Quando participa da história, o narrador é denominado intradiegético ou segundo⁶⁹.

Em relação às intervenções do narrador na história, ele pode ou não dissimular a presença. Ao mencionar acontecimentos nos quais não aparece, será chamado de heterodiegético. Entretanto, se relata fatos nos quais participa, será chamado de homodiegético⁷⁰. Herman e Vervaeck explicam que

O tipo de narrador depende da relação entre o narrador e o que ele narra. O primeiro critério aqui diz respeito à relação entre o nível do narrador e o nível em que ocorrem os eventos que ele narra. Se o narrador paira sobre o mundo narrado, ele é extradiegético. Um narrador intradiegético, ao contrário, pertence ao mundo narrado e, portanto, é narrado por um agente acima dele. Se um personagem é apresentado por um narrador sem outro agente narrador acima dele, este narrador é extradiegético. Se o personagem em questão começa a contar uma história, se torna um narrador intradiegético. A diferença entre os dois é hierárquica. O narrador extradiegético ocupa o lugar mais alto da hierarquia, enquanto o narrador intradiegético senta-se um passo abaixo. Para fazer a distinção, basta responder à seguinte pergunta: "este agente narrador é narrado por outro agente narrador, ou não?"⁷¹

⁶⁸ GENETTE, 1989, p. 173-175; MARGUERAT, 2009, p. 120.

⁶⁹ MARGUERAT, 2009, p. 39. SKA, 2012, p. 77-78.

⁷⁰ MARGUERAT, 2009, p. 40.

⁷¹ "The narrator type depends on the relationship between the narrator and that which he narrates. The first criterion here concerns the relationship between the level of the narrator and the level on which the events he narrates take place. If the narrator hovers over the narrated world, he is extradiegetic. An intradiegetic narrator, by contrast, belongs to the narrated world and is therefore narrated by an agency above him. If a character is presented by a narrator with no other narrating agent above him, this narrator is extradiegetic."

Em relação à história contada, caso o narrador esteja presente nela, mas não faz parte da narrativa, ele será extradiegético homodiegético. Se está presente na história e faz parte dela, será intradiegético e homodiegético. Quando o narrador está ausente à história contada e dela não participa, ele será extradiegético heterodiegético. Por outro lado, se o narrador está ausente da história, mas dela participa, será extradiegético homodiegético⁷². Zapella recorda que, em relação ao narrador homodiegético, ele pode apresentar-se como autodiegético, no caso de ser protagonista da história, e alodiegético quando limita-se a ser um testemunho-observador⁷³.

O relator pode fazer comentários explícitos inseridos no relato. Marguerat elenca a apóstrofe no instante em que o narrador fala diretamente ao leitor⁷⁴, e as glosas explicativas – argumentos bíblicos⁷⁵, explicação⁷⁶, tradução⁷⁷, visão do interior e a visão por detrás e avaliação⁷⁸ – como forma do narrador explicitamente esclarecer dados ao leitor, no decorrer da história.

Contudo, na narrativa pode haver comentários implícitos, como o caso de Mt 25,31-46, no exemplo seguinte. Aqui o narrador insinua um sentido oculto que necessita da competência do leitor para percebê-lo. Como exemplos, apresenta-se a intertextualidade, presença de um texto dentro de outro, através de uma citação, alusão ou plágio e transtextualidade, aquilo que põe um texto em relação com outros que precederam ou que vieram depois.⁷⁹ Quanto mais reticente for a mensagem, mais ativa deve ser a participação do leitor no ato de leitura.

If the character in question starts to tell a story, he becomes an intradiegetic narrator. The difference between the two is a hierarchical one. The extradiegetic narrator occupies the highest place in the hierarchy, while the intradiegetic narrator sits one step below. In order to make the distinction, one simply has to answer the following question: 'Is this narrating agent narrated by another narrating agent, or not?'. (HERMAN; VERVAECK, 2005, p. 81).

⁷² MARGUERAT, 2009, p. 41. GENETTE, 1989, p. 302. O Evangelho de Mateus, tem como exemplo de narrador extradiegético heterodiegético Mt 2,1-11, Mateus, de fora, narra a chegada dos magos a Jesus. Narrador extradiegético homodiegético Mt 9,9, considerando-se o personagem Mateus como o narrador do evangelho, aqui ele narra o seu próprio chamado. Narrador intradiegético heterodiegético Mt 13,1-9, Jesus se torna o “narrador narrado” ou secundário, contado a parábola do semeador. Narrador intradiegético homodiegético, texto deste estudo, Mt 25,31-46, conforme se verá.

⁷³ ZAPPELLA, 2010, p. 28-29.

⁷⁴ Mt 24,15, o narrador se dirige ao leitor do evangelho: “que o leitor entenda”.

⁷⁵ Mt 1,22-23, o narrador argumenta que o nascimento de Jesus cumpre a profecia de Is 7,14.

⁷⁶ Mt 22,23, o narrador explica ao leitor o dado de que os saduceus não creem na ressurreição.

⁷⁷ Mt 1,23, o narrador traduz a o significado de Emanuel (Deus conosco) para o leitor.

⁷⁸ MARGUERAT, 2009, p. 125-129.

⁷⁹ Haveriam outras formas implícitas de comentário: o reflexo em miniatura, quando a obra discursa sobre si mesma; o mal-entendido, como procedimento retórico para mostrar ao leitor falsas vias de compreensão; o simbolismo, efeito de significação mais ampla, sem que seja explicada na narrativa; ironia, modo de discurso que diz o falso para fazer compreender o verdadeiro; a polissemia, pluralidade de significações

O narrador na maioria das narrativas bíblicas parece ser onisciente, capaz de ver ações empreendidas em segredo e ouvir conversas conduzidas em reclusão, familiarizado com o funcionamento interno dos personagens e exibindo seus pensamentos mais íntimos para nós⁸⁰.

O narrador é onisciente, conhece e sabe tudo, inclusive, os pensamentos de todos os personagens⁸¹, em muitos aspectos possuindo um saber que transcende o do observador humano⁸². Resseguie afirma que o “chamado narrador onisciente exerce a liberdade de se mover à vontade do mundo externo para o mundo interior dos personagens e sabe tudo que se conecta com a história”⁸³. Sua onisciência confunde-se com sua onipresença. O narrador onisciente caracteriza boa parte da Bíblia Hebraica, bem como está presente no evangelho⁸⁴, não abusa da própria onisciência, usando-a com cuidadosa seletividade, intervindo quando convém, de modo a lançar a narrativa na direção do efeito desejado⁸⁵.

Além de onisciente e onipresente, o narrador se apresenta onipotente.

Um autor é como Deus em muitos aspectos, criando um mundo e formando pessoas, examinando o funcionamento interno dos personagens e conhecendo o resultado das coisas no início, mas o autor não pode estar em todos os lugares ao mesmo tempo. Isso não é por ser de carne e sangue, mas por causa das limitações do meio, a linguagem. A linguagem limita o autor a descrever os acontecimentos consecutivamente, criando assim a impressão de que o narrador está agora aqui e depois ali, olhando primeiro para o coração de um homem e depois para o de outro, constantemente transferindo o ponto de vista de um lugar para outro⁸⁶.

vinculada a um termo ou expressão; a opacidade, retenção de informação em detrimento do leitor ou de um personagem da história contada (MARGUERAT, 2009, p. 130-146).

⁸⁰ “The narrator in most biblical narratives appears to be omniscient, able to see actions undertaken in secret and to hear conversations conducted in seclusion, familiar with the internal workings of the characters and displaying their innermost thoughts to us” (BAR-EFRAT, 1997, p. 17).

⁸¹ ZAPPELLA, 2010, p. 12.

⁸² SKA, WENIN, 2001, p. 18.

⁸³ “This narrator-called an omniscient narrator-exercises the freedom to move at will from the external world to the inner world of characters and knows everything connected with the story” (RESSEGUIE, 2005, p. 127).

⁸⁴ ZAPPELLA, 2010, p. 39.

⁸⁵ ZAPPELLA, 2010, p. 41.

⁸⁶ “An author is like God in many respects, creating a world and fashioning people, examining the inner workings of characters and knowing the outcome of things at the outset, but the author cannot be everywhere at the same time. This is not because of being mere flesh and blood but because of the limitations of the medium, language. Language limits the author to describing events consecutively, thus creating the impression that the narrator is now here and then there, looking first into one man's heart and then into another's, constantly transferring the point of view from one place to another” (BAR-EFRAT, 1997, p. 17).

O narrador se apresenta como presciente, conhecendo o futuro, o destino dos personagens e o desfecho de cada situação⁸⁷. O narrador bíblico é confiável, pois as coisas se passaram da forma como relatado, caso contrário seria outra narrativa⁸⁸.

1.6.2.5. Focalização

O narrador pode adotar três tipos de focalização, sendo que cada uma corresponde a uma seleção informativa. O narrador como se fosse um cinegrafista, direciona o olhar do leitor na cena. A focalização interna corresponde ao plano aproximado e informa sobre a interioridade do personagem; a focalização externa adequa-se ao plano fixo coincidindo com aquilo que veria um expectador; a focalização zero equivale ao plano geral, ultrapassando limites de tempo e de espaço⁸⁹.

Vitório declara que a focalização zero é a visão ampla da cena, enquanto a externa é a tomada em *close* na qual ouve-se o que os personagens dizem e a focalização interna capta os pensamentos dos personagens⁹⁰. Em opinião diversa, Ska afirma que, quando o narrador revela os pensamentos e sentimentos íntimos de alguns personagens a focalização não é interna, mas zero, pois traz a perspectiva do narrador onisciente⁹¹. Enquanto a focalização interna traz a perspectiva de um personagem dentro do relato, a externa evidencia a perspectiva do leitor. Se o relato apresentar apenas um tipo de foco, será um relato monofocalizado; se houver variações, relato plurifocalizado⁹².

Segundo Genette na focalização interna o narrador diz o que o personagem sabe; na externa, menos do que sabe o personagem e, na focalização zero, mais do que sabe qualquer um dos personagens⁹³.

Zapella considera que na focalização zero o narrador é onisciente e onipresente, sendo capaz de antecipar ou retardar fatos, portanto possui um conhecimento maior do que o dos personagens e do leitor. Na focalização externa, o narrador apenas observa os fatos sem julgá-los, pois, sua visão externa não possibilita inteirar-se do todo e, assim,

⁸⁷ VITORIO, 2016, p. 56. Os narratólogos fazem a distinção pertinente entre “autor implícito” e “narrador” quando este é “não confiável” ou “indigno de confiança”, segundo a definição de Both. Um narrador “não confiável” aparece quando os valores dele são distintos do autor implícito, quando ele se equivoca ao contar a história ou mente (SKA, 2012, p. 43). Nessa página, Ska elenca exemplos de “narradores não confiáveis” que aparecem no Antigo Testamento.

⁸⁸ RESSEGUIE, 2005, p. 132.

⁸⁹ MARGUERAT, 2009, p. 92. SKA, 2012, p. 66.

⁹⁰ MARGUERAT, 2009, p. 94. VITORIO, 2010, p. 106-108.

⁹¹ SKA, 2012, p.66.

⁹² MARGUERAT, 2009, p. 93

⁹³ Apud MARGUERAT, 2009, p. 92-93.

fica ele aquém dos personagens. Na focalização interna, o narrador vê o interior do personagem e emite um juízo moral⁹⁴.

A focalização interna pode ser de três tipos: fixa, se o narrador adota o ponto de vista de um personagem e assim permanece ao longo da história; variável, quando são adotados pontos de vista de vários personagens ao longo da história, e múltiplos a partir do momento em que vários pontos de vista dos personagens são adotados para narrar um mesmo fato⁹⁵.

1.6.2.6. Ponto de vista

O ponto de vista – conceito diferente da focalização – consiste na visão de mundo conceitual do narrador⁹⁶. O ponto de vista conceitual ou ideológico refere-se à atitude do narrador em relação à avaliação da ação, diálogo, personagens, cenário e eventos. Lanser chama esse aspecto de ponto de vista "subjutivo"⁹⁷.

Esta distinção baseia-se no teórico Uspensky que identifica quatro planos em que o ponto de vista é expresso: fraseológico – palavras e frases que são usadas na narrativa; espaço-temporal – onde e quando os eventos são narrados; psicológico – os pensamentos e comportamentos dos personagens; e ideológico – as normas, valores e visão de mundo do narrador⁹⁸.

As normas, valores, crenças e visão de mundo do autor são importantes para a análise do crítico narrativo, o qual deve perguntar-se: qual é o ponto de vista do narrador e como isso é expresso na narrativa?

No ponto de vista fraseológico, o foco está no discurso do narrador, bem como na forma e nos discursos dos personagens a serem apresentados. A escolha de palavras e expressões pelo narrador e personagens representa um ponto de vista; assim, o discurso é uma janela aberta para um personagem ou ponto de vista do narrador⁹⁹.

O ponto de vista espaço-temporal, de certa forma, coincide com o estudo da temporalidade, no item 5.4. Aqui são estudados o ritmo da narração e a distância temporal da narração e o tempo da história¹⁰⁰, junto ao quadro geográfico da cena.

⁹⁴ ZAPPELLA, 2010, p. 90.

⁹⁵ ZAPPELLA, 2010, p. 90.

⁹⁶ RESSEGUIE, 2005, p. 167.

⁹⁷ RESSEGUIE, 2005, p. 169.

⁹⁸ RESSEGUIE, 2005, p. 169-170. ZAPPELLA, 2010, p. 92-93. SKA, 2012, p. 76.

⁹⁹ RESSEGUIE, 2005, p. 170.

¹⁰⁰ RESSEGUIE, 2005, p. 171.

O foco, do ponto de vista psicológico, consiste em estudar as disposições interiores, pensamentos e emoções dos personagens¹⁰¹. O ponto de vista ideológico refere-se às normas, valores, crenças e visão de mundo geral do narrador. Aqui são questionados qual ideologia o narrador quer levar o leitor a adotar e como este vê a realidade, após ler a narrativa. A perspectiva ideológica do narrador ilumina o tema relatado, o desenvolvimento do enredo e outros aspectos da análise narrativa¹⁰².

1.6.2.7. Autor real e autor implícito

O autor real corresponde a quem produziu materialmente a narrativa, seja ele um sujeito ou um grupo de pessoas. Esse se perdeu no passado. Não há como saber quem é. O método histórico-crítico, em sua exegese, busca identificar essa figura. Na análise narrativa, não interessa quem seja o autor real e seu contexto histórico, muito embora leve em consideração os resultados do método histórico-crítico¹⁰³.

A expressão “autor implícito” foi cunhada por Booth que o define da seguinte forma

O autor implícito (o "segundo eu" do autor) — mesmo no romance em que nenhum narrador é dramatizado cria uma imagem implícita de um autor que está nos bastidores, seja como gerente de palco, como marionete, ou como um Deus indiferente, silenciosamente cortando suas unhas. Este autor implícito é sempre distinto do "homem real" — o que quer que possamos levá-lo a ser — que cria uma versão superior de si mesmo, um "segundo eu", enquanto ele cria sua obra¹⁰⁴.

O autor implícito depreende-se da leitura do texto e se reflete na obra¹⁰⁵. Esse aparece nas escolhas e estratégias narrativas utilizadas para comunicar sua mensagem ao leitor. Aparece também nas intervenções e valores que imprime ao relato. Ele pode ser

¹⁰¹ RESSEGUIE, 2005, p. 172. O ponto de vista psicológico de Uspensky coincide com a focalização interna de Genette abordada no ponto 5.6.

¹⁰² RESSEGUIE, 2005, p. 173.

¹⁰³ MARGUERAT, 2009, p. 23 e 27. ZAPPELLA, 2010, p. 26.

¹⁰⁴ “The implied author (the author's "second self")—Even the novel in which no narrator is dramatized creates an implicit picture of an author who stands behind the scenes, whether as stage manager, as puppeteer, or as an indifferent God, silently paring his fingernails. This implied author is always distinct from the "real man"—whatever we may take him to be—who creates a superior version of himself, a "second self," as he creates his work” (BOOTH, W. *The Rhetoric of fiction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 151).

¹⁰⁵ SKA, 2012, p. 41.

diferente do autor real¹⁰⁶. Vítório recorda que um único autor real pode estar atrás de inúmeros autores implícitos¹⁰⁷.

Os narratólogos distinguem entre narrador e autor implícito. O autor implícito é o sujeito da estratégia narrativa¹⁰⁸, ao passo que o narrador é a voz que guia o leitor durante o relato, como se verá adiante. Chatman, partindo do trabalho de Both, afirma

Ele (o autor) é "implícito", ou seja, reconstruído pelo leitor a partir da narrativa. Ele não é o narrador, mas sim o princípio que inventou o narrador, juntamente com todo o resto na narrativa, que empilhava as cartas desta maneira particular, se essas coisas acontecessem com esses personagens, nessas palavras ou imagens. Ao contrário do narrador, o autor implícito não pode nos dizer nada. Ele, ou melhor, essa coisa não tem voz, nenhum meio direto de se comunicar. Ele nos instrui silenciosamente, através do projeto do todo, com todas as vozes, por todos os meios que escolheu para nos permitir aprender. Podemos compreender a noção de autor implícito mais claramente comparando diferentes narrativas escritas pelo mesmo autor real, mas pressupondo diferentes autores implícitos¹⁰⁹.

Herman e Vervaeck defendem que o autor implícito não aparece no texto, não possui uma voz audível apesar de fazer parte da narrativa. A ideologia textual, composta de normas e opiniões tem no autor implícito a sua fonte. Ele é responsável pela visão de mundo que emana da narrativa.

Essa visão pode ser estabelecida de várias maneiras, por exemplo, com base na escolha da palavra, humor e na maneira como os personagens são introduzidos. (...) Autores empíricos podem desenvolver um autor implícito que se oponha a uma visão de mundo específica, mas isso não impede que os defensores dessa ideologia falem em seus romances. Segundo Booth, a distância entre autor implícito e narrador oferece um excelente critério para testar a confiabilidade deste último. Quanto mais perto as declarações do narrador se assemelham à ideologia do autor implícito, mais confiável ele se tornará¹¹⁰.

¹⁰⁶ Um autor real homem pode escrever como se fosse uma mulher, por exemplo.

¹⁰⁷ VÍTÓRIO, 2016, p. 28. ZAPPELLA, 2010, p. 26.

¹⁰⁸ MARGUERAT, 2009, p. 24-25.

¹⁰⁹ "He is "implied," that is, reconstructed by the reader from the narrative. He is not the narrator, but rather the principle that invented the narrator, along with everything else in the narrative, that stacked the cards in this particular way, had these things happen to these characters, in these words or images. Unlike the narrator, the implied author can tell us nothing. He, or better, it has no voice, no direct means of communicating. It instructs us silently, through the design of the whole, with all the voices, by all the means it has chosen to let us learn. We can grasp the notion of implied author most clearly by comparing different narratives written by the same real author but presupposing different implied authors" (CHATMAN, 1978, p. 148).

¹¹⁰ "This view can be established in a variety of ways, for instance on the basis of word choice, humor, and the manner in which characters are introduced. The implied author may have a different ideology than the characters or the narrator. Empirical authors may develop an implied author who is opposed to a specific world-view, but that does not prevent proponents of this ideology from speaking up in their novels. According to Booth, the distance between implied author and narrator offers an excellent criterion to test the latter's reliability. The closer the narrator's statements resemble the implied author's ideology, the more reliable he will turn out to be" (HERMAN; VERVAECK, 2005, p. 16-17).

De acordo com Ska, a diferença entre autor implícito e narrador desaparece quando não há no relato referências explícitas relativas ao autor e nem rastros de um narrador explícito ou declarado¹¹¹. Em relação às narrativas bíblicas, em sua grande maioria, sempre considera-se o narrador como confiável e transmissor dos valores do autor implícito.

1.6.2.8. Leitor real e leitor implícito

Conforme Marguerat, “o leitor real é o indivíduo ou a coletividade para quem o texto foi inicialmente destinado”¹¹², à semelhança de qualquer pessoa que esteja engajada no ato de leitura¹¹³; e Ska complementa, seja ele judeu, cristão, agnóstico, crítico literário etc.¹¹⁴.

O termo leitor implícito foi cunhado por Iser que o definiu como “a pré-estruturação do significado potencial pelo texto, e a realização do leitor desse potencial através do processo de leitura”¹¹⁵.

O leitor implícito [...] inclui todas essas predisposições necessárias para que a obra literária exerça seus efeitos – predisposições projetadas não através de uma realidade empírica externa, mas através do texto. Consequentemente, o conceito do leitor implícito tem suas raízes firmemente plantadas na estrutura do texto; é uma construção e de nenhum modo pode ser identificada com o leitor real¹¹⁶.

Booth conceitua o leitor implícito de forma distinta. Para ele “o autor cria, em suma, uma imagem de si mesmo e outra imagem de seu leitor; ele faz seu leitor, como ele

¹¹¹ SKA, 2012, p. 41.

¹¹² MARGUERAT, 2009, p. 23.

¹¹³ MARGUERAT, 2009, p. 27. ZAPPELLA, 2010, p. 26.

¹¹⁴ SKA, WENIN, 2001, p. 21.

¹¹⁵ A citação completa de Iser seria: “This active participation is fundamental to the novel; the title of the present collection sums it up with the term ‘implied reader’. This term incorporates both the prestructuring of the potential meaning by the text, and the reader’s actualization of this potential through the reading process. It refers to the active nature of this process—which will vary historically from one age to another—and not to a typology of possible readers” (ISER, Wolfgang, *The Implied Reader*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980. p. xii).

¹¹⁶ “Il lettore implicito [...] include tutte quelle predisposizioni necessarie all’opera letteraria per esercitare i suoi effetti – predisposizioni progettate non mediante una realtà empirica esterna, ma mediante il testo. Consequentemente, il concetto del lettore implicito ha le sue radici saldamente piantate nella struttura del testo; esso è una costruzione e in nessun modo può essere identificato con il lettore reale” (ZAPPELLA, 2010, p. 41).

faz o seu segundo eu, e a leitura mais bem sucedida é aquela em que os ‘eus’ criados, autor e leitor, podem encontrar total concordância”¹¹⁷.

Chatman afirma que “a contrapartida do autor implícito é o leitor implícito – não você de carne e ossos ou eu sentado em nossas salas de estar, lendo o livro, mas o público pressuposto pela narrativa própria. Como o autor implícito, o leitor implícito está sempre presente”¹¹⁸. O leitor implícito pode ser materializado em um personagem no mundo da narrativa, sendo um personagem-narratário¹¹⁹, quando um narrador dentro da história lhe conta uma história¹²⁰.

O leitor implícito equivale, portanto, àquele imaginado pelo autor real como capaz de compreender a mensagem que a ele quer transmitir¹²¹. Constitui uma realidade abstrata, a imagem do leitor ao qual se refere o texto¹²². Em outras palavras, o leitor verdadeiro precisa revestir-se das características do leitor ideal para compreender a mensagem pretendida pelo emissor. Para Ska, não há diferença entre narratário e leitor implícito, quando este não está “dramatizado” na história, o que seria o caso de grande parte dos relatos bíblicos¹²³.

Entre os críticos literários há certa divergência quando se trata do leitor implícito, como se pode notar. Alguns falam de um leitor implícito distinto de qualquer pessoa real. Outros revelam um leitor ideal que leria o texto conforme a vontade do autor, decifrando todas as pistas ali existentes. Outros ainda entendem o leitor implícito como uma pessoa imaginária a ser prevista, alguém capaz de responder em cada situação àquilo que o texto idealmente exige¹²⁴. Ainda há aqueles que consideram o leitor implícito como um leitor hipotético, o qual se guia através das pistas existentes no texto. De qualquer forma, há concordância de que o leitor implícito é competente e familiarizado com o repertório das

¹¹⁷ “The author creates, in short, an image of himself and another image of his reader; he makes his reader, as he makes his second self, and the most successful reading is one in which the created selves, author and reader, can find complete agreement” (BOOTH, W. *The Rhetoric of fiction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983. p. 138).

¹¹⁸ “The counterpart of the implied author is the implied reader not the flesh-and-bones you or I sitting in our living rooms reading the book, but the audience presupposed by the narrative itself. Like the implied author, the implied reader is always present” (CHATMAN, 1978, p. 149).

¹¹⁹ CHATMAN, 1978, p. 150.

¹²⁰ Exemplo: Jesus quando conta suas parábolas à multidão ela é o narratário-personagem materializando o leitor implícito.

¹²¹ SKA, 2012, p. 40. ZAPPELLA, 2010, p. 26.

¹²² MARGUERAT, 2009, p. 27.

¹²³ SKA, J. L. *Nuestros Padres nos contaron*. Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento. Navarra: Editorial Verbo Divino. 2012. p. 41

¹²⁴ Essa definição de “leitor implícito” é defendida por Kingsbury. Cf. KINGSBURY, J. D., 1988, cap 1. *E-book*.

premissas literárias, históricas, sociais, linguísticas e culturais do público que o autor tem em mente quando escreve a obra¹²⁵.

Em relação ao leitor, existem três direções que podem ser exploradas na pesquisa.

1) A abordagem reconstrutora consiste em descobrir a representação que o autor faz do leitorado inerente ao texto sem se pronunciar sobre a coincidência dessa imagem com os leitores reais do texto. 2) Abordagem pragmática acerca do estatuto do leitor implícito busca um “leitor modelo”, ou seja, um conjunto de instruções presentes no texto, sob a forma de afirmações e outros sinais, mostrando um programa de leitura que dota o leitor com as capacidades para compreender o texto. 3) Por fim, na abordagem interativa, considera-se o leitor implícito como uma condição de tensão que o leitor vive quando aceita esse papel; o autor esboçaria uma imagem de si mesmo e de seu leitor como um “segundo eu” e a melhor leitura seria aquela na qual autor e leitor estão em perfeito acordo¹²⁶. Este trabalho, ao analisar Mt 25,31-46, seguirá a abordagem pragmática do leitor implícito.

Por ser incompleto, no dizer de Eco, o texto necessita de alguém que o faça funcionar. Em outras palavras, todo texto precisa de um leitor cooperativo que o atualize e o interprete da maneira como o autor imaginou e pretendeu ao produzi-lo. O texto não diz tudo, uma narrativa ao construir um mundo do relato não descreve todas as características deste mundo, diz apenas o essencial. Os espaços vazios do texto deverão ser preenchidos pelo leitor¹²⁷.

Marguerat afirma que o texto propõe ao leitor um certo número de convenções a fim de estabelecer com ele uma espécie de contrato ou pacto de leitura. Assim, o texto posiciona o leitor no seio da cultura literária da época e indica-lhe a forma mais assertiva para a leitura¹²⁸.

A fim de que o pacto de leitura se estabeleça, o narrador provê continuamente o texto de sinais que orientam o leitor na decifração de sua mensagem. São as chamadas balizas de leitura que, no nível linguístico, são os conectores das frases, conjunções etc. No nível da narrativa, essas balizas são sinais de estruturação como a repetição de fórmulas, a redundância – repetição de um fato ou fórmula que permite ao leitor fazer ligações e aproximações. Zapella, em relação às cláusulas do pacto narrativo afirma que

¹²⁵ RESSEGUIE, 2005, p. 31-32.

¹²⁶ MARGUERAT, 2009, p. 150-151.

¹²⁷ MARGUERAT, 2009, p. 149.

¹²⁸ MARGUERAT, 2009, p. 154.

podem ser resumidas da seguinte forma: o uso de um determinado gênero literário, a supressão de determinados fatos, o desejo de deslocar ou confortar o leitor, o desejo de desencadear no leitor um processo de identificação ou repulsa, o desejo de envolver o leitor no processo de interpretação do texto¹²⁹.

1.7.Conclusão

Este primeiro capítulo apresentou os principais conceitos da análise narrativa: narratividade, autor e leitor reais e autor e leitor implícitos, personagens, tipos de enredo, ordem do relato, posição do narrador diante da história contada, conhecimento do leitor diante dos personagens.

O próximo passo consistirá numa abordagem global do evangelho de Mateus, bem como na contextualização da comunidade mateana e seu evangelho, sua localização geográfica, as possíveis datações do texto, estrutura e enredo do relato, quais autor e leitor implícitos depreendem-se da leitura do evangelho e quais são os personagens. Todas essas questões são importantes para a compreensão do episódio Mt 25,31-46, em relação à macronarrativa mateana.

¹²⁹ “Esse possono essere così riassunte: l’uso di un determinato genere letterario, la soppressione di determinati fatti, la volontà di spiazzare o confortare il lettore, la volontà di innescare nel lettore un processo di identificazione o di repulsione, la volontà di coinvolgere il lettore nel processo di interpretazione del testo” (ZAPPELLA, 2010, p. 15).

2. O EVANGELHO DE MATEUS: CONTEXTO, FINALIDADE, NARRATIVIDADE

Todo escriba que se torna discípulo do Reino dos Céus é como um pai de família que tira do seu tesouro coisas novas e velhas. Mt 13,52

Introdução

Toda obra literária é produzida em um contexto histórico, o qual tende a influenciar o autor no processo de comunicação de sua mensagem. Essa, por sua vez, é construída através de fontes das quais o autor dispõe.

Este capítulo abordará: o contexto da comunidade mateana e sua relação com o judaísmo formativo; as propostas de datação e localização dessa comunidade; o posicionamento dos estudiosos acerca do autor real e de seu evangelho; o autor e o leitor implícitos depreendidos da leitura.

Apresentará o gênero literário do evangelho, as características da comunidade mateana, a partir da leitura comparativa com os demais evangelistas, o processo redacional do evangelho mateano enquanto *midrash* do evangelho marcano¹ e sua finalidade.

Depois ver-se-ão as estruturas possíveis do evangelho mateano, as propostas de enredo e como o narrador relata a história usando as focalizações e seu ponto de vista.

Por fim, explicitará de que modo o narrador desenvolve o tempo narrativo e a construção dos personagens do evangelho: Jesus enquanto protagonista, autoridades religiosas enquanto antagonistas, discípulos e multidão como figurantes.

2.1. Comunidade mateana e o judaísmo formativo

¹ Essa ideia baseia-se na tese defendida em MELLO, Alberto. *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*. Magnano: Edizioni Qiqajon, 1995, p. 19-25.

Mateus escreve em uma época muito conturbada da história judaica, logo depois da primeira revolta contra os romanos (66-70 d.C.). As causas da revolta foram tão complexas que ocasionaram a adesão de alguns grupos judaicos à guerra, devido ao sucesso obtido no início contra as forças romanas presentes na Judeia. A aristocracia sacerdotal procurou conter a agitação mantendo boas relações com Roma, mas já era tarde demais, pois essa encarou os distúrbios na província da Judeia como uma rebelião oficial.

A pressão, motivada por concorrências intrajudaicas, mostrou-se desastrosa para o establishment da província, já que os radicais determinaram o andamento dos acontecimentos, e mesmo durante a guerra não tinham escrúpulo em proceder com violência sanguinolenta contra os demais grupos que não aderissem à causa. Estavam convencidos de serem os executores da vontade de Deus. Profetas e figuras mais ou menos caracterizadas como “messiânicas” marcaram essa fase pré-70. Zelotes e sicários compenetrados de esperanças escatológicas, cuja realização era um tema urgente, usaram de violência sem querer um acordo, pensando realizar a vontade de Deus. A cegueira típica do zelote, na avaliação do poder romano hegemônico, não deixou nenhuma saída. Disso nasceu também uma prontidão extremista para o martírio e até para o suicídio, mesmo o suicídio organizado de grupos inteiros como em Massada².

Jerusalém foi sitiada entre 66-70 d.C., o Templo foi destruído e os judeus perderam a guerra. Muitos dos grupos judaicos desapareceram definitivamente. A aristocracia sacerdotal ficou extremamente prejudicada, pois era alvo dos grupos radicais judaicos e foi responsabilizada perante Roma pelo ocorrido, uma vez que a Judeia estava sob sua responsabilidade. O grande sacerdócio de Jerusalém perdeu a sua importância, ficando sem função e sem posição social.

O culto cessou com a destruição do Templo. O centro de gravidade da religião judaica mudou. A destruição não teve somente impacto político para os judeus, mas também cultural e religioso, pois, o Templo, símbolo e instituição organizadora de toda a vida religiosa judaica jazia em ruínas. Significou o aniquilamento do centro social de todo judeu, inclusive os viventes na diáspora.

Nessas circunstâncias, na mente de qualquer judeu da época possivelmente saltavam perguntas, tais como: E agora, como se relacionar com Roma? Quem fará isso? Quem estaria no controle e na liderança? Como organizar a vida depois da catástrofe nacional? Diante de tais perguntas, evidenciou-se a necessidade de uma nova síntese religiosa e cultural para que o judaísmo sobrevivesse. (...) vários grupos judaicos, que competem por influência no primeiro século, buscarão em torno de sua própria interpretação da Lei,

² GOMES, J. B. *O Judaísmo de Jesus*. O conflito Igreja-Sinagoga no evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã. São Paulo: Loyola, 2009, p. 31.

reivindicar para si o caráter de verdadeira síntese judaica, de serem os únicos fiéis à aliança com Deus³.

A comunidade mateana viveu nesse contexto de crise liderança e identidade. O evangelista acreditava possuir respostas às questões acima, preocupantes para a sua e as demais comunidades cristãs no período pós-70. Contudo, Mateus não estava sozinho, outros grupos judeus reivindicavam o direito a ensinar a fé judaica, a lidar com Roma, a liderar o povo etc., preenchendo o vazio deixado pela destruição do Templo de Jerusalém. O século I d.C. é caracterizado por ser um período em que o judaísmo era marcado por sua tendência às facções e ao sectarismo.

É inegável o caráter fragmentado do judaísmo desse período. Não se pode pensar que houvesse nessa época uma forma exclusiva de religião, cultura e entendimento da vida no mundo judaico. Diante do caos, da perda do centro norteador – o Templo e o culto – onde os judeus encontravam a sua identidade, muitos grupos de judeus viram-se na necessidade de criar para si um caminho que os mantivesse na condição de se considerar ainda Povo de Deus, para que o judaísmo sobrevivesse⁴.

Depois da destruição do Templo em 70 d.C., cada grupo se apresentava como a síntese judaica, estabelecadora das normas para a vivência religiosa, motivo pelo qual foi nominado de “judaísmo formativo”⁵.

A destruição de Jerusalém e do Templo não foi apenas um golpe político para o povo de Israel. Significou também a destruição do centro cultural religioso do povo. Na verdade, esses domínios convergem e coalescem na instituição e simbolismo do Templo. O Templo constituía a estrutura social e cósmica da sociedade israelita. Uma nova síntese religiosa-cultural era agora necessária para que o judaísmo sobrevivesse. Essa síntese e o processo de sua construção e emergência no período pós-70 são conhecidos como o judaísmo formativo. Esse termo enfatiza a natureza fluida do judaísmo desse período e também o fato de que, por algum tempo, o judaísmo esteve no processo de *vir a ser*, isto é, de consolidar-se, organizar-se e obter uma estrutura para garantir sua existência⁶.

Mateus está, portanto, inserido neste período e, sendo a maioria de sua comunidade formada por judeus, pretende reservar para si a liderança do povo, constituindo a única forma de judaísmo, naquele tempo de crise. Os judeus mateanos

³ GOMES, 2009, p. 34.

⁴ GOMES, 2009, p. 38.

⁵ GOMES, 2009, p. 35.

⁶ OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 45.

disputam o direito de influenciar o judaísmo de então com outro grupo judaico, o qual Mateus chama de “escribas e fariseus”.

O concílio de Yavne marca o encerramento do sectarismo, da diversidade de tendências judaicas e o estabelecimento definitivo de uma nascente coalizão unificadora do judaísmo entre os fariseus e escribas⁷.

Iavne é tida como a localização de um “concílio” ocorrido por volta de 80-100 d.C. Tal “concílio” é considerado um divisor de águas na história do judaísmo pelo fato de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa de judaísmo. No entanto, a importância de Iavne é simbólica, pois não se sabe da realização do “concílio” como fato histórico⁸.

O movimento formado em Iavne, sob a liderança de Yohanan ben Zakkai, entre 70-80 d.C. e, depois dele, de Gamaliel II, entre 80-90 d.C., redefiniu o judaísmo em torno de três pilares: o monoteísmo, a condição de povo eleito pela Aliança e a Torá. Iavne foi o início do processo na formação de linhas orientadoras para as instituições ou entidades autorizadas, como a sinagoga e as figuras dos rabis (mestres), para a construção social do judaísmo normativo em seus primórdios.

A tarefa da construção social é resumida nestas palavras: “Sede deliberados em julgamento, formai muitos discípulos e criai uma cerca em torno da Lei” (m Abot 1,1). Isso reflete como os rabinos posteriores compreendiam a tarefa de seus predecessores depois da destruição do Templo. O período pós-70 foi a ocasião em que a comunidade judaica na Palestina estava começando o processo de construção social de sua vida. Naturalmente, isso levou tempo e envolveu lutas. Algumas comunidades não se sentiram à vontade ou foram pegas no meio desse processo. Foi isso que aconteceu com a comunidade de Mateus⁹.

2.2.A comunidade mateana

De acordo com Kingsbury¹⁰, da leitura do evangelho, percebem-se características da comunidade mateana que, ao compará-las com os demais relatos sinóticos, propiciam ao autor várias conclusões.

⁷ OVERMAN, 1997, p. 48-52.

⁸ GOMES, 2009, p. 56.

⁹ OVERMAN, 1997, p. 51.

¹⁰ KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*, 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1998. *E-book*. cap. 9.

a. O evangelho foi escrito em um ambiente urbano

O aramaico era a língua da população nas regiões rurais da Síria e Palestina, mas o grego era a língua dominante nas cidades. O evangelista usa o grego, evidência que assenta a comunidade mateana e seu evangelho em um ambiente urbano¹¹.

b. A comunidade mateana é judaica

O evangelho é escrito de forma a preservar as expressões judaicas (justiça, esmola, oração, jejum, Reino dos céus, Pai celestial, Filhos de Deus, dia do juízo – exemplos de fraseologia judaica) e Jesus é apresentado com tonalidades judaicas (filho de Abraão, Messias, Ungido, veio para as “ovelhas perdidas da casa de Israel”, filho de Davi, rei dos judeus, Filho de Deus, Emanuel, Filho do Homem). O ministério de Jesus ocorre exclusivamente dentro dos limites de Israel, sobretudo na Galileia. As multidões estrangeiras é que vêm estar com ele (4,25; 15,21-28). A atitude de Jesus em relação à Lei de Moisés e à tradição dos antigos é mais um fator sugestivo de que o primeiro evangelista escreveu para um público judaico cristão. A Lei de Moisés não é abolida, mas interpretada segundo Jesus (5,17-20). Embora fazendo uma vigorosa polêmica contra a tradição dos antigos, Jesus não a destrói (23,2-3) e nem parece derrubar o sistema legal dos judeus (Mc 7,1-23). Mateus não explica as regras judaicas como faz o evangelho de Marcos (15,2; 23,5).

c. A comunidade mateana está aberta aos cristãos de origem pagã

O evangelho possui, do início ao fim, um “viés gentio”. Na genealogia de Jesus, quatro mulheres estrangeiras estão listadas como suas ancestrais (1,3.5-6). Magos do Oriente são descritos adorando Jesus e oferecendo-lhe presentes como se fosse um rei

¹¹ GRILLI, Massimo; LANGNER, Cordula. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011, p. 9. Mt usa a palavra “cidade”, πόλις, vinte e seis vezes e situa o ministério de Jesus nelas. O evangelho marcano a usa apenas seis vezes e situa o ministério de Jesus nas aldeias, κώμη.

(2,1-2.11). Jesus se estabelece na Galileia dos pagãos para iniciar seu ministério em Israel, prefigurando o retorno (pós-páscoa) dos discípulos àquele lugar, de onde realizarão a sua missão para as nações. Jesus elogia a fé dos pagãos (8,10-11). Inúmeros sinais e pronunciamentos atestam a presença gentia na comunidade mateana¹².

d. A comunidade judaico-cristã mateana era próspera e materialmente favorecida

Comparado ao evangelista Lucas (Lc 6,20), Jesus abençoa os pobres, mas o Jesus mateano abençoa os pobres em espírito (5,3); no envio missionário em Marcos, Jesus ordena não levarem nenhuma “moeda de cobre” (Mc 6,8), ao passo que, em Mateus, Jesus ordena não tomarem “nem ouro, nem prata e nem moeda de cobre” (10,9).

Em Lucas, Jesus conta uma parábola sobre “minas” (Lc 19,11-27), em Mateus a mesma parábola versa sobre “talentos” (25,14-30), valor cinquenta vezes maior. Na parábola da grande ceia em Lucas, o dono da casa ordena aos servos trazerem os pobres, mutilados, cegos e mancos (Lc 14,21); em Mateus não se tem referência a esses desprivilegiados, mas apenas se ordena convidar a todos os que forem encontrados pelo caminho (22,9).

Grilli sinaliza que o público mateano era de classe média próspera¹³. Carter, concordando em parte com Kingsbury, argumenta que a comunidade mateana constituía uma amostra representativa da sociedade, formada por pessoas de todas as categorias sociais, excluindo os mais pobres e os mais poderosos social e politicamente¹⁴.

Nesse caso, o público-alvo a que se dirigia Mateus não era formado principalmente de "marginais involuntários". Poderia havê-los, é claro, sobretudo porque o evangelho narra a extensa missão de Jesus entre eles. E dada a frequência com que os pequenos proprietários rurais assumiam dívidas que os levavam a perder suas terras, sua posição, e finalmente o apoio da rede de parentes ao emigrar para a cidade a fim de sobreviver, é possível que algumas dessas pessoas tivessem passado a formar parte do público de Mateus. Mas a velha ideia de que as primeiras comunidades cristãs estavam compostas

¹² GOMES, 2009, p. 80. GRILLI; LANGNER, 2011, p. 11-12.

¹³ GRILLI; LANGNER, 2011, p. 9.

¹⁴ CARTER, Warren. *Mateo e los Márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2007, p. 64.

quase exclusivamente dos afundados economicamente e socialmente não parece sustentável¹⁵.

e. A comunidade vivia um clima social de conflito com os pagãos e com o judaísmo formativo

Os membros da comunidade eram levados, pelos demais judeus e pela própria família (10,21), aos tribunais das autoridades gentias, odiados por todos e até mesmo condenados à morte (10,18.22; 13,21; 24,9). Isso mostra a perseguição sofrida nas mãos dos vizinhos pagãos, junto aos quais estavam em missão.

Por outro lado, estavam convivendo com uma outra comunidade judaica, como se denota da parábola do joio e do trigo, onde ambos devem crescer lado a lado até o tempo da colheita (13,30), bem como da história do pagamento do imposto no Templo (17,24-27) que pode ser interpretada como um chamado aos cristãos judeus mateanos a participarem da coleta em todo o judaísmo em apoio ao patriarcado de Iavne¹⁶.

No evangelho, os discípulos de Jesus sempre o chamam de “Senhor”, enquanto os seus adversários o chamam de “Mestre”. Isso reflete a distância religiosa da comunidade mateana em relação às demais comunidades judaicas. Outra indicação sugerida pelo evangelho consiste no uso da expressão “suas sinagogas” (4,23; 10,17; 9,35; 23,34) para designar a dissociação de sua comunidade em relação ao judaísmo formativo¹⁷.

2.3.Finalidade do evangelho

Como finalidade externa do evangelho, em função do debate com o judaísmo formativo, Saldarini mostra o evangelho mateano como incentivador de um judaísmo

¹⁵ “En tal caso, el público al que se dirigía Mateo no lo formaban principalmente «marginales involuntarios». Podía haberlos, claro está, sobre todo porque el evangelio narra la extensa misión de Jesús entre ellos. Y dada la frecuencia con que los pequeños propietarios rurales contraían deudas que los llevaban a perder sus tierras, su posición y, finalmente, el apoyo de la red de parientes al emigrar a la ciudad para poder subsistir, es posible que algunas de esas personas hubieran pasado a formar parte del público de Mateo. Pero la antigua idea de que las primeras comunidades cristianas estaban compuestas casi exclusivamente por los económicos y socialmente hundidos no parece sostenible” (CARTER, 2007, p. 65).

¹⁶ KINGSBURY, 1998, cap. 9.

¹⁷ GOMES, 2009, p. 63.77. SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, p. 117-119.

aperfeiçoado ou realizado em Cristo, elevando a interpretação da religião judaica acima das de outros líderes, especialmente os do judaísmo rabínico emergente¹⁸.

Além disso, no debate com o judaísmo formativo, o evangelho mateano pretende propiciar uma conciliação teológica. O autor vive tensões entre as posições radicais com as tradições e a Lei, entre a missão a Israel e a missão aos pagãos; a justiça de Deus manifestada no juízo e a misericórdia para todos. Mateus procura conciliar muitas vezes posições opostas, por isso a imagem que oferece de si mesmo é a de um escriba harmonizador de coisas novas e velhas, a novidade do evangelho com pinturas tradicionais do Antigo Testamento e do judaísmo (13,52). De forma alguma, o autor é um tradicionalista, mas também não é um radical¹⁹.

Mateus vinculou visões e práticas que pareciam irreconciliáveis. Não negou a lei judaica, mas a interpretou desde o evangelho em uma linha universal. Jamais rejeitou o testemunho sapiencial e apocalíptico de Q, porém o introduz na narrativa de Marcos. Aceita a missão paulina, mas a integra ao contexto temático-narrativo (estrutural) da vida de Jesus. Não rejeita os traços nacionais da tradição judaica, contudo destacou outros que possibilitam sua abertura universal, em uma chave mais narrativa do que uma chave argumentativa²⁰.

Mello²¹ argumenta que a finalidade do evangelho mateano, do ponto de vista interno (intra-comunidade), enquanto uma reescritura midráshica e parabólica de Marcos, seria a exortação moral. A comunidade mateana necessitava do “ensino de Jesus” e Marcos é pouco fértil quanto a isso. Em Mateus, há no mínimo cinco grandes discursos, dos quais em Marcos encontram-se apenas paralelos com o discurso parabólico (13) e com o apocalíptico (24–25). Os demais discursos mateanos (5–7; 10; 18) são todos próprios, sem paralelos com Marcos. O ensino de Jesus condensa-se nestes grandes cinco discursos.

¹⁸ SALDARINI, 2000, p. 16-17.

¹⁹ MELLO, 1995, p. 25.

²⁰ “Mateo ha vinculado visiones y prácticas que parecían irreconciliables. No ha negado la ley judía, pero la ha interpretado desde el evangelio, en línea universal. No ha rechazado el testimonio sapiencial y apocalíptico del Q, pero lo introduce en la narración de Marcos. Acepta la misión paulina, pero la integra en el contexto temático-narrativo (estructural) de la vida de Jesús. No rechaza los rasgos nacionales de la tradición judía, pero ha destacado otros que posibilitan su apertura universal, en una clave más narrativa que argumentativa” (PIKAZA, Xavier, *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017, p. 41).

²¹ MELLO, 1995, p. 24.

2.4. Datação e lugar da redação

A maioria dos exegetas datam o evangelho de Mateus da década de 80-90 ²². A razão dessa datação se deve ao fato de Inácio de Antioquia, falecido em 107, e a Didaqué (metade do século II) citarem o evangelho²³. Além disso, o evangelho baseia-se na estrutura narrativa de Marcos, datado, pelos exegetas, na década de 60-70.

A localidade de origem do evangelho não possui uma explicação definitiva porque as informações são poucas. A maioria dos estudiosos aponta ser Mateus procedente de um espaço sírio, com tendência à cidade de Antioquia²⁴.

De acordo com Luz, as razões favoráveis para esta cidade são: o evangelho teria de proceder de um centro urbano com boas vias de comunicação, caso contrário não se propagaria com tanta rapidez; nessa cidade existiam muitos judeus; as tradições petrinhas (16,17-19) podem apontar Antioquia. As razões desfavoráveis a este local seriam: o evangelho não faz referência a nenhum episcopado; a comunidade antioquena esteve aberta desde o princípio, num sentido helenístico, em favor da missão pagã²⁵.

Overman postula Tiberíades ou Séforis como local de origem da comunidade²⁶. Levando em consideração as características do evangelho, no qual se percebe a luta com o judaísmo formativo (palestino de origem), esse autor defende a Palestina e a Galileia como uma opção. A Galileia desempenhou um papel central no judaísmo rabínico primitivo.

O evangelho mateano concentra a ação de Jesus sobretudo na Galileia e em Cafarnaum. No relato, Jesus concorre com os líderes judaicos apresentados como fariseus os quais não seriam simplesmente um “recurso literário”. Segundo Overman, os fariseus galileus simbolizavam os próprios concorrentes da comunidade de Mateus.

²² Outras possibilidades de datação do evangelho podem ser conferidas em FERREIRA, João Cesário Leonel. *E Ele será chamado pelo nome de Emanuel: o narrador e Jesus no evangelho de Mateus*. Tese (Doutorado Teoria e História Literária com concentração em Teoria e Crítica Literária). Universidade Estadual de Campinas, 2006, p. 37.

²³ MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodríguez. *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992, p. 267.

²⁴ GOMES, 2009, p. 83-85. MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 268. Outras possibilidades de localização da comunidade mateana podem ser conferidas em FERREIRA, 2006, p. 38.

²⁵ LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo I: Mt 1-7*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1993. (Biblioteca de Estudios Bíblicos), p. 101-102.

²⁶ OVERMAN, 1997, p. 157; 1999, p. 27-29.

A linguagem e algumas imagens do evangelho sugerem uma cidade na qual estaria presente um tribunal por causa da polêmica contra esse no evangelho. A cidade deveria possuir tamanho suficiente para acomodar pelo menos duas facções concorrentes do judaísmo formativo e da comunidade mateana. Séforis e Tiberíades correspondiam a estas cidades, já que ambas eram suficientemente grandes e sofisticadas para produzir um evangelho como esse. Entretanto, para a análise narrativa não importa tanto o local de origem do evangelho.

2.5. Autoria do evangelho

Uma antiga tradição remontada a Papias, segundo o testemunho dado por Eusébio de Cesareia, atribui o primeiro evangelho ao apóstolo Mateus. A maioria dos autores não endossam essa informação e consideram que o autor é um judeu cristão desconhecido²⁷. No decorrer do relato, ninguém assume a autoria, tratando-se de uma obra anônima. O autor seria versado em assuntos da Palestina e dos costumes e concepções religiosas dos judeus, empregando um vocabulário característico²⁸. Para a análise narrativa, importa mais o autor implícito, construído a partir da leitura do texto.

2.6. O gênero literário do evangelho

Várias propostas de gênero literário do evangelho mateano foram elaboradas. Algumas defendem que o evangelho seja um gênero próprio do cristianismo, nascido das afirmações de fé das comunidades cristãs (*querigma*), sem relação com os gêneros da antiguidade. Há quem veja os evangelhos como coletâneas de leituras litúrgicas ao estilo sinagoga. Outra proposta considera o evangelho ao modo das biografias greco-romanas²⁹.

²⁷ MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 267. Alguns estudiosos discordam dessa posição defendem que o autor seja o apóstolo Mateus ou um cristão gentio. Para uma lista deles confira FERREIRA, 2006, p. 34-35.

²⁸ OLIVER, Gloria Heras. *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2001, p. 208.

²⁹ FERREIRA, 2006, p. 92.

Luz considera o evangelho mateano um *bios* helenístico no qual se narra a história única de Deus com o homem Jesus. A narrativa traz características fortemente judaicas, tais como as genealogias que estão a serviço do plano soteriológico e os discursos que se dirigem ao presente. Sob a roupagem judaica, Mateus narra a história de Jesus desde seu nascimento até a ressurreição³⁰.

2.7. Processo redacional

Para redigir o evangelho, o autor usou a fonte Q – ditos de Jesus – escrita entre os anos 40-60, o Evangelho de Marcos, além de ditos e histórias desconhecidos de outros evangelhos, a fonte M³¹. A partir das categorias narratológicas de “hipotexto”, “hipertexto” e “pretexto” de Genette, pode-se afirmar que o evangelho mateano é um hipertexto de Mc, sendo um texto secundário baseado em seu antecessor³².

Mateus aceita Marcos como seu texto base, após 70 d.C., mas transformando sua visão do passado judaico e da missão da Igreja. Nesta linha ele suaviza e reelabora alguns aspectos de Marcos, mas radicaliza outros (...) a partir de sua visão fundamental de Jesus, com sua experiência de morte e ressurreição, em uma linha basicamente próxima à de Paulo. Este talvez seja seu ponto de virada, o momento chave de sua mudança: as comunidades no fundo de Mateus aceitam a mensagem básica de Marcos, com sua visão de Jesus, mas recriando sua experiência eclesial³³.

Mello considera o evangelho mateano um *midrash* do evangelho marcano, da mesma forma como o livro de Crônicas o seria do Livros de Reis³⁴. Um *midrash* possui algumas características:

³⁰ LUZ, 1993, p. 32-34.

³¹ BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos (I): Mateus e Marcos*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 36-37. MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 195-196.

³² TALBERT, 2010, p. 5.

³³ “Mateo acepta como texto base a Marcos, tras el 70 d.C., pero transformando su visión del pasado judío y de la misión de la Iglesia. En esa línea suaviza y reelabora algunos aspectos de Marcos, pero radicaliza otros (...) desde su visión fundamental de Jesús, con su experiencia de muerte y resurrección, en una línea básicamente cercana a la de Pablo. Este es quizá su punto de inflexión, el momento clave de su cambio: las comunidades que están en el fondo de Mateo aceptan el mensaje básico de Marcos, con su visión de Jesús, pero recreando su experiencia eclesial” (PIKAZA, 2017, p. 45).

³⁴ MELLO, 1995, p. 19-25.

Transcrever o texto original. O evangelho mateano conserva 606 dos 661 versículos marcanos³⁵, conservando noventa por cento do material.

Omitir parte do texto original. No caso de Mt, suprime pouquíssimo material marcano³⁶, apenas quatro episódios (Mc 3,20-21; 9,38-40; 12,41-44; 14,51-52). Mateus respeita profundamente autoridade (petrina) de Marcos.

Abreviar parte do texto original. Reproduz praticamente todo evangelho de Marcos, mas abrevia quase todas as perícopes, reduzindo-as àquilo que lhe interessa³⁷. Algumas perícopes são abreviadas em quase setenta por cento, como é o caso dos endemoninhados gadarenos (8,28,34), a filha de Jairo (9,18-26) e o martírio de João Batista (14,1-12). Isso se deve ao fato de Mateus ser mais formal e mais teológico e não um narrador tão vivaz quanto Marcos.

Duplicar parte do texto original³⁸. Mateus pega os ditos de Marcos e os transfere para outro contexto; mas também pode-se encontrá-los no mesmo contexto de Marcos. Mateus usa o procedimento mnemônico da repetição.

Inserir glosas³⁹. Procedimento comum dos rabinos ao produzirem *targumim*. Cita-se um texto acrescido de uma adição transformadora de seu significado. Por exemplo: Mc 10,11 e Mt 19,9; Mc 8,12 e Mt 12,39. A glosa seria, também, qualquer modificação deliberada feita a um texto com a intervenção editorial mínima, como por exemplo Mc 10,18 e Mt 19,17.

Expandir parte do texto original⁴⁰. Este é um fenômeno facilmente observável no relato mateano em comparação com o relato marcano. Marcos possui 661 versículos, Mateus possui 1070 versículos, quase o dobro. Um exemplo do processo de expansão é o episódio das tentações de Jesus. Marcos registra esse evento em apenas 2 versículos (Mc 1,12-13), enquanto Mateus o desenvolve como um *midrash* roteirizado evocando as andanças de Israel no deserto (4,1-11).

³⁵ MELLO, 1995, p. 19

³⁶ MELLO, 1995, p. 20.

³⁷ MELLO, 1995, p. 20.

³⁸ MELLO, 1995, p. 20-21.

³⁹ MELLO, 1995, p. 22.

⁴⁰ MELLO, 1995, p. 22-23.

2.8. Estrutura do evangelho

A determinação da estrutura do primeiro evangelho gera muitos debates entre os exegetas, não havendo consenso. Existem inúmeras propostas de estrutura. Alguns defendem um critério (geográfico-cronológico) para organizar o evangelho; outros preferem estruturar o evangelho a partir das repetições de fórmulas gerando esquemas que dão lugar ao modelo dos 5 livros (Torá mateana); outros ainda apresentam estruturas em forma de quiasmo.

A partir da estrutura geográfica e cronológica, defendidas por Allen e Grensted⁴¹, baseando-se nos dados geográficos apresentados pelo evangelho, ter-se-ia a seguinte divisão:

- 1-2: Nascimento e infância do Messias;
- 3,1-4,11: Preparação para o seu ministério;
- 4,12-15,20: Atuação e ensinamentos na Galileia;
- 15,21-18,35: Atuação fora da Galileia;
- 19,1-20,34: Viagem a Jerusalém;
- 21-28: Últimos dias da vida do Messias.

Outra estrutura do evangelho é baseada em discursos. Mateus expôs em seu evangelho cinco grandes discursos de Jesus, os quais revelam a doutrina do Mestre. Percebem-se esses discursos pela repetição de uma frase no decorrer do evangelho, encerrando as palavras de Jesus: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, “e sucedeu quando terminou essas palavras...” (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). Essa frase finaliza o discurso e passa a narrar alguma ação de Jesus.

Bacon defende que Mateus contém cinco livros, cada qual com uma narração e um discurso. A estes cinco livros Mateus acrescentou o início (1–2) e um epílogo (26–28). Desta forma, Mateus estaria representando com seu evangelho o Pentateuco, o qual possui cinco livros, cada qual constando de uma narração e um discurso legal.

Assim, a estrutura do evangelho mateano segundo Bacon⁴² seria:

⁴¹ MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 213

⁴² MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 214. LUZ, 1993, p. 33. GRAZIANO, Francisco. *La composizione letteraria del vangelo di Matteo*. Leuven: Peeters, 2020, p. 38-43.

Preâmbulo: 1–2

Primeiro Livro: tema, o discipulado: A – Narração (3–4) e B – Discurso (5–7).

Segundo Livro: tema, o apostolado: A – Narração (8–9) e B – Discurso (10).

Terceiro Livro: tema, o ocultamento da revelação: A – Narração (11–12) e B – Discurso em Parábolas (13).

Quarto Livro: tema, a administração da Igreja: A – Narração (14–17) e B – Discurso.

Quinto Livro: tema, o Juízo: A – Narração (19–22) e B (23–25).

Epílogo.

Gaether e Fenton⁴³ defendem uma estrutura quiásmica no evangelho mateano. Assim os capítulos 5–7 estariam em relação com 23–25, o capítulo 10 com 18, destacando de maneira especial o capítulo 13, as parábolas de Jesus reveladoras do Reino de Deus. Combrink⁴⁴ também propôs a sua estrutura, seguindo as intuições anteriores, mas sugerindo algumas diferenças.

A	1,1–4,17 narração: nascimento e preparação de Jesus.
B	4,18–7,29 material introdutório. Primeiro discurso: Jesus ensina com autoridade.
C	8,1–9,35 narração: Jesus atua com autoridade - 10 milagres.
D	9,36–11,1 segundo discurso: os doze são enviados com autoridade.
E	11,2–12,50 narração: o convite de Jesus desprezado por esta geração.
F	13,1–53 terceiro discurso: as parábolas do Reino.
E'	13,54–16,20 narração: Jesus, desprezado e aclamado, atua com compaixão aos judeus e gentios.
D'	16,21–20,34 quarto discurso com narrativa: anúncio da paixão, a falta de compreensão dos discípulos.
C'	21,1–22,46 narração: a autoridade de Jesus é questionada em Jerusalém.
B'	23,1–25,46 quinto discurso: Juízo a Israel e aos falsos profetas, a vinda do Reino.
A'	26,1–28,20 narrativa: a paixão, morte e ressurreição de Jesus.

Combrink distingue em sua proposta as formas de narração (estruturas, comentários do editor) e a mensagem ou a trama, isto é, o desenvolvimento do mesmo relato. Assim divide o evangelho em três seções: 1. A abertura do relato (1,1-4,17). 2. O desenvolvimento (4,18-25,46) e 3. O desfecho (26,1-28,20). As seções A e A' da estrutura

⁴³ MONASTERIO; CARMONA, p. 215.

⁴⁴ MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 216. LUZ, 1993, p. 33.

correspondem à abertura da cena e conclusão da trama narrativa, embora, entre B e B' surja o desenvolvimento. As estruturas e as formas estariam a serviço do relato, mensagem ou trama do evangelho.

2.9. Instâncias intradieéticas do primeiro evangelho

Considera-se intradieético o que é interno ao relato mateano. Nesse ponto estudar-se-á a trama narrativa e personagens do evangelho; a temporalidade e o narrador, bem como suas focalizações e ponto de vista. Por fim, qual autor e leitor implícitos são depreendidos da leitura do evangelho.

2.9.1. Trama narrativa do evangelho de Mateus

Da mesma forma como não há consenso entre os estudiosos acerca da estrutura do evangelho mateano, igualmente não há quanto ao seu enredo. Inspirados em uma proposta inicial muito divulgada por Kingsbury, com o acréscimo de novos conceitos narratológicos, Bauer, Matera, Carter e Powell propuseram vários caminhos de compreensão da trama mateana.

O enredo do evangelho mateano estaria baseado nas fórmulas de 4,17 e 16,21 (Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς “*a partir desse momento começou Jesus...*”), tese defendida por Stonehouse, Krentz, Kingsbury e Bauer⁴⁵. Eles reconhecem os cinco discursos, mas não lhes dão muita importância. Valorizam mais essas “superscrições” através das quais, segundo esses autores, começam novas seções, supondo estágios no desenvolvimento da narração. A obra mateana estaria assim dividida em três partes narrativas, sendo que Kingsbury foi o que mais promoveu esta opinião:

1,1-4,16: a pessoa de Jesus Messias.

4,17-16,20: a proclamação de Jesus Messias.

⁴⁵ MONASTERIO; CARMONA, 1992, p. 217; GRAZIANO, 2020 p. 50-56; GRILLI; LANGNER, 2011, p. 13-14.

16,21-28,20: o sofrimento, morte e ressurreição de Jesus Messias.

No primeiro momento, a fórmula terminaria a apresentação e a preparação de Jesus, marcando o início de seu ministério (4,16). Na segunda parte, a mesma expressão ocorre depois da confissão de Pedro, em Cesareia, iniciando o primeiro anúncio explícito de Jesus aos discípulos acerca de sua morte e ressurreição (16,20).

Assim, o relato mateano estaria formado por três grandes seções correspondentes aos dois maiores movimentos da ação: no início, Jesus é apresentado como Filho de Deus; a parte central narra o ministério de Jesus em Israel e sua rejeição pelo povo e o final compreende sua subida a Jerusalém, paixão, morte e ressurreição.

Kingsbury descreve o enredo mateano baseado no conflito. Jesus é visto em luta com Satanás, demônios, natureza, doenças, autoridades civis, líderes de Israel, com seus próprios discípulos e até com ele mesmo.

O elemento do conflito é central para o enredo de Mateus. Jesus é o Filho real de Deus e em quem o governo final de Deus é uma realidade presente, embora escondida (3,17; 12,28). Ele é, portanto, o agente supremo de Deus que “pensa as coisas de Deus” (16,23e; 11,27). Os conflitos nos quais se envolve são com Satanás (4,1-11), demônios (12,28), as forças da natureza e da doença, autoridades civis (como Herodes e Pilatos), gentios (incluindo soldados romanos), Israel e, acima de tudo, os líderes religiosos de Israel. Nessas ocasiões em que os discípulos, também, “pensam as coisas não de Deus, mas dos homens”, Jesus também os envolve em conflito. Numa instância, no Getsêmane, ele luta consigo mesmo (26,36-46). No tempo seguinte à ressurreição, o exaltado Jesus, através de sua igreja missionária, também entrará em conflito com as nações (24,14; 25,31-46)⁴⁶.

O conflito com os dirigentes religiosos termina com o rechaço definitivo de Israel depois do ministério de Jesus, culminando com a morte e ressurreição do Senhor e fica

⁴⁶“The element of conflict is central to the plot of Matthew. Jesus is the royal Son of God in whom God's end-time Rule is a present, albeit hidden, reality (3:17; 12:28). He is thus the supreme agent of God who “thinks the things of God” (16:23e; 11:27). The conflicts in which he becomes embroiled are with Satan (4:1-11), demons (12:28), the forces of nature and of illness, civil authorities (such as Herod and Pilate), Gentiles (including Roman soldiers), Israel, and, above all, Israel's religious leaders. On those occasions when the disciples, too, “think the things not of God, but of humans,” Jesus likewise engages them in conflict. In one instance, in Gethsemane, he even struggles with himself (26:36-46). In the time following the resurrection, the exalted Jesus, through his missionary church, will also enter into conflict with the nations (24:14; 25:31-46)” (KINGSBURY, 1998, cap. 1, *E-book*).

realçado por três sumários (4,23; 9,35; 11,1). O conflito com os discípulos se resolve no final do evangelho com a reconciliação e o mandato missionário.

Autores criticaram essa proposta, pois evidencia a dependência do evangelho mateano em relação ao de Marcos⁴⁷. A divisão em duas grandes partes do evangelho mateano seria a mesma proposta para o evangelho de Marcos⁴⁸.

Partindo da proposta de Kingsbury, Bauer indica uma estrutura mais trabalhada com a delimitação de unidades menores⁴⁹. Estabelece uma tipologia de quinze categorias, das quais seleciona seis para articular as propostas de estrutura: repetição, contraste, comparação, clímax, particularização e inclusão⁵⁰. Segundo esse autor, a escrita do evangelho mateano apoia-se em quatro tipos de relações, combinando esses seis princípios estruturais. As relações são: 1) repetição de comparação; 2) repetição de contraste; 3) repetição de particularização e clímax; 4) clímax e inclusão.

A primeira categoria refere-se à repetição de expressões ou outros elementos que relacionam a pessoa de Jesus e o papel dos discípulos, enquanto a sua relação com Deus, o modo de vida e a missão.

A repetição de contraste remete à oposição reiterada entre Jesus, os chefes religiosos de Israel e com todos aqueles personagens que se aproximam de Jesus sem fé.

A particularização determina, no princípio de cada seção, o aspecto singular que a caracteriza e cujo conteúdo se expande ao longo do material que se segue em cada caso.

O clímax, antes de cada seção, ao redor da qual se constrói a narração e a inclusão, faz referência ao elemento que se repete no princípio e no final de uma unidade.

O esquema de Bauer é o seguinte:

a. Preparação de Jesus Messias do Filho de Deus (1,1-4,16).

1. Particularização (1,1): Jesus “Cristo”, “Filho de Davi”, “Filho de Abraão”.
2. Repetição dos temas e clímax (3,17): Jesus “o Filho amado”.

⁴⁷ LUZ, 1993, p.34.

⁴⁸ Kingsbury teria fundamentado a sua estrutura narrativa respaldado na história da redação do evangelho, extrapolando uma leitura sincrônica do texto. Cf. OLIVER, 2001, p. 243.

⁴⁹ BAUER, David R. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. Sheffield: Almod Press 1989. p. 57-128. GRAZIANO, 2020, p. 56-66.

⁵⁰ BAUER, 1989, p. 13-19.

b. *Proclamação de Jesus a Israel (4,17-16,20)*

1. Particularização (4,17): Jesus “desde então” (ἀπὸ τότε) começa seu Ministério.
2. Causação: movimento da proclamação (4,17–11,1) à resposta dada à proclamação.
3. Clímax (16,20): a confissão de Pedro.

c. *Paixão e ressurreição de Jesus Messias, Filho de Deus (16,21-28,20)*

1. Particularização (16,21): Jesus “desde então” (ἀπὸ τότε) começa a manifestar que é necessário que vá a Jerusalém para morrer e ressuscitar ao terceiro dia.
2. Clímax: morte, ressurreição e envio dos apóstolos. Jesus a caminho de Jerusalém (16,21-20,34), rejeição dos chefes religiosos, morte e ressurreição (21,1-28,15).
3. Clímax com inclusão (28,16-20): Jesus, “o Emanuel”.

A primeira seção estabelece o panorama de todo o evangelho: Jesus é apresentado como Messias e Filho de Deus (1,1–4,17). O segundo segmento revela a causa que desembocará no final do relato: Israel rejeita o ministério de Jesus e o conduz à morte (4,17–16,20). A terceira parte narra o desenlace final com a manifestação do Emanuel e a aceitação da pessoa de Jesus por parte dos discípulos, motivo pelo qual recebem o mandato missionário (16,21–28,20). No final, segundo o autor, os três temas fundamentais desenvolvidos ao longo do evangelho e que dão unidade à narração convergem-se: a autoridade de Jesus, o universalismo e a presença do Senhor em sua comunidade.

Matera segue um esquema diferente de Kingsbury e de Bauer. Adota os conceitos de “núcleos” e “satélites” de Chatman, defendendo a existência de acontecimentos “núcleos” que avançam a trama. A ausência deles suprime a lógica da narração. Frente a estes, há outros eventos “satélites” cuja função é desenvolver as escolhas feitas nos “núcleos”⁵¹.

Ao pensar o enredo mateano, Matera o entende como um princípio organizador, doador de sentido a eventos díspares relacionados pela causalidade, de tal forma que causem uma determinada resposta afetiva no leitor⁵². O enredo do evangelho somente é descoberto após a leitura dele todo.

⁵¹ MATERA, Frank. The plot of Matthew's Gospel. *The Catholic Biblical Quarterly*. n. 49, 1987, p. 237-239. Para os conceitos de “núcleos” e “satélites”, conferir p. 12-13 do cap. 1 deste trabalho.

⁵² MATERA, 1987, p. 240. GRAZIANO, 2020, p. 66-67.

Como Mateus organiza o tempo? O início e o fim do Evangelho fornecem uma resposta preliminar. Começa com o nascimento de Jesus e termina com uma aparição de ressurreição, um ponto de partida distintamente diferente daqueles encontrados em Marcos. Uma primeira resposta, então, é que Mateus organiza o tempo em termos da vida de Jesus. Mas um exame mais aprofundado revela que Mateus prefacia o nascimento de Jesus com uma genealogia (1,1-17) que se estende de volta a Abraão e que a aparição da ressurreição aponta para o fim das eras (28,20). Portanto, embora a história de Mateus lide com a vida de Jesus, ela abrange uma perspectiva mais ampla, o tempo entre Abraão e a parusia. O enredo do Evangelho de Mateus tem algo a ver com a história da salvação⁵³.

Por isso, este autor compreende o evangelho a partir do final em que se descobre a lógica narrativa. No final do evangelho, Jesus envia os discípulos em missão aos pagãos, sendo a consequência de sua rejeição por Israel. O enredo mateano, na visão desse autor, seria: “na aparição de Jesus, o Messias, Deus cumpre suas promessas a Israel. Mas Israel se recusa a aceitar Jesus como o Messias. Consequentemente, o Evangelho passa para as nações”⁵⁴.

Em termos de tempo, como o final do Evangelho de Mateus concebe toda a duração e significado da obra? Em termos do passado, a aparição do Senhor ressuscitado (28,16-20) estabelece que Jesus era de fato o Messias (“Toda autoridade no céu e na terra foi dada a mim”). Em termos do presente, a comissão do Senhor ressuscitado aos seus discípulos anuncia que agora (o período após a morte de Jesus) é a hora de anunciar o evangelho às nações (“Vá, portanto, e faça discípulos de todas as nações”). Em termos de futuro, a grande comissão promete que Jesus permanecerá presente aos seus discípulos (“e eis com vocês sempre, até o fim da era”). O enredo do Evangelho de Mateus tem algo a ver com o reconhecimento de Jesus, o Messias, que está sempre presente à sua igreja e com a extensão do evangelho às nações⁵⁵.

⁵³ “How does Matthew organize time? The beginning and ending of the Gospel provide a preliminary answer. It begins with the birth of Jesus and concludes with a resurrection appearance, a distinctively different starting point and conclusion from those found in Mark. A first response, then, is that Matthew organizes time in terms of Jesus' life. But a closer examination reveals that Matthew prefates Jesus' birth with a genealogy (1:1-17) which extends back to Abraham and that the resurrection appearance points to the close of the ages (28:20). Therefore, although Matthew's story deals with the life of Jesus, it encompasses a broader perspective, the time between Abraham and the parousia. The plot of Matthew's Gospel has something to do with salvation history” (MATERA, 1987, p. 241)

⁵⁴ “In the appearance of Jesus, the Messiah, God fulfills his promises to Israel. But Israel refuses to accept Jesus as the Messiah. Consequently, the Gospel passes to the nations” (MATERA, 1987, p. 243).

⁵⁵ “In terms of time, how does the ending of Matthew's Gospel bestow upon the whole work duration and meaning? In terms of the past, the appearance of the risen Lord (28:16-20) establishes that Jesus was indeed the Messiah (“All authority in heaven and on earth has been given to me”). In terms of the present, the commission of the risen Lord to his disciples announces that now (the period after Jesus' death) is the time to announce the gospel to the nations (“Go therefore and make disciples of all nations”). In terms of the future, the great commission promises that Jesus will remain present to his disciples (“and lo, I am with you always, to the close of the age”). The plot of Matthew's Gospel has something to do with the recognition of Jesus the Messiah who is ever present to his church and with the extension of the gospel to the nations” (MATERA, 1987, p. 241-242).

Considerando a causalidade como outro fio condutor para o desenvolvimento do enredo mateano, Matera argumenta sobre a inevitabilidade do evangelho ser pregado às nações.

Como a trama dá uma sensação de inevitabilidade e necessidade? No início da narrativa é possível que Israel aceite Jesus como o Messias. Israel dá muitas respostas positivas a Jesus (7,28-29; 9,33), e Jesus deliberadamente limita a missão de seus discípulos às “ovelhas perdidas da casa de Israel” (10,6). No meio do Evangelho (11,2-16,12) torna-se provável que Israel não aceite Jesus como o Messias. Os fariseus já conspiram contra Jesus (12,14), Jesus descreve as multidões como cegas, surdas e incapazes de entender (13,13), e o povo de Nazaré se ofende com Jesus (13,57). No entanto, Jesus mantém sua missão exclusiva para “as ovelhas perdidas da casa de Israel” (15,24). Ao final da narrativa, torna-se inevitável que o Evangelho passe para as nações. Jesus prevê isso na parábola do vinhedo (21,43), e eventualmente o povo (*laos*) recusa Jesus e escolhe Barrabás (27,25). O enredo do Evangelho de Mateus diz respeito à rejeição do messias e do movimento do Evangelho de Israel para as nações⁵⁶.

A partir dessas considerações, Matera divide o evangelho em seis blocos narrativos com seus respectivos “núcleos” em itálico:

Blocos		Núcleos
1,1–4,11	A vinda do Messias	<i>2,1a o nascimento do Messias.</i>
4,12–11,1	O ministério do Messias para Israel,	<i>4,12-17 o início do ministério de Jesus</i>
11,2–16,12	A crise no ministério do Messias,	<i>11,2-6 a questão de João Batista</i>
16,13–20,34	A viagem do Messias para Jerusalém,	<i>16,13-28 a conversação de Jesus em Cesareia de Filipe</i>

⁵⁶ “How does the plot give a sense of inevitability and necessity? In the beginning of the narrative it is possible that Israel will accept Jesus as the Messiah. Israel makes many positive responses to Jesus (7:28-29; 9:33), and Jesus deliberately limits the mission of his disciples to “the lost sheep of the house of Israel” (10:6). By the middle of the Gospel (11:2-16:12) it becomes probable that Israel will not accept Jesus as the Messiah. The Pharisees already plot against Jesus (12:14), Jesus describes the crowds as blind, deaf, and incapable of understanding (13:13), and the people of Nazareth take offense at Jesus (13:57). Nonetheless, Jesus maintains his exclusive mission to “the lost sheep of the house of Israel” (15:24). By the close of the narrative, it becomes inevitable that the Gospel will pass to the nations. Jesus predicts as much in the parable of the vineyard (21:43), and eventually the people (*laos*) reject Jesus and choose Barabbas (27:25). The plot of Matthew’s Gospel concerns the rejection of Jesus’ messiahship and the movement of the Gospel from Israel to the nations” (MATERA, 1987, p. 242-243).

21,1–28,15	A morte e a ressurreição do Messias,	21,1-17 a purificação do Templo
28,16-20	A grande comissão, como núcleo, sem satélites.	

Alguns criticam a tese de Matera, pelo fato dele considerar 28,16-20 um novo começo de história, abrindo uma série de conflitos ainda não resolvidos. Em sua proposta de enredo, o relato termina com um núcleo sem satélites, permanecendo a história em aberto, deixando uma nova questão: os discípulos pregarão aos pagãos, sim ou não? Esse seria o novo conflito a ser resolvido.

Por este motivo, dentre outros, Carter questiona a proposta de enredo de Matera⁵⁷. Adota também a divisão de acontecimentos “núcleos” e “satélites” de Chatman, pois a combinação desses fatos permite delinear seis blocos narrativos com seus respectivos “núcleos” entre parênteses. Comparada à proposta de Matera, nota-se que Carter discorda dele em três sugestões de núcleos, originando a seguinte estrutura⁵⁸ com os núcleos entre parênteses:

1,1–4,16 (1,18-25).	Deus inicia a história de Jesus. Concepção e envio de Jesus para manifestar a presença salvífica de Deus.
4,17–11,1 (4,17-25).	Jesus manifesta a presença salvadora de Deus mediante seu ministério de pregação e sua atividade taumatúrgica.
11,2–16,20 (11,2-6)	O ministério de Jesus revela sua identidade de enviado de Deus e exige uma resposta de aceitação ou rechaço.
16,21–20,34 (16,21-28)	Jesus ensina aos discípulos que o plano divino inclui sua morte e ressurreição.
21,1–27,66 (21,1-27)	Jesus morre em Jerusalém nas mãos dos chefes religiosos, pelo perdão dos pecados.

⁵⁷ GRAZIANO, 2020, p. 68-69.

⁵⁸ CARTER, Warren. Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew's Gospel. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 54, 1992, p. 473. OLIVER, 2001, p. 247.

28,1-20 (28,1-10). Deus vence toda oposição, pecado e morte com a ressurreição de Jesus. Este envia seus discípulos a uma missão universal e lhes promete permanecer com eles.

Os seis acontecimentos “núcleos” permitem, segundo Carter, descobrir o enredo mateano do seguinte modo:

1) Jesus é enviado por Deus para manifestar a sua presença salvadora entre os homens. 2) Mediante a pregação e a atividade curativa, esta missão se desenvolve de tal maneira que são os feitos e palavras de Jesus que permitem reconhecer a sua identidade e exigem uma resposta. 3) Desta forma o terceiro bloco narrativo adquire importância, pois termina com o episódio de Cesareia de Filipe, quando Jesus questiona os discípulos a respeito da opinião das pessoas acerca dele. 4) Neste esquema, o conteúdo da missão de Jesus se enriquece com a inclusão de sua morte e ressurreição que advirão para cumprir o desígnio divino. 5) Estes acontecimentos sucedem-se como consequência do rechaço dos chefes religiosos, deixando em suspenso o triunfo do plano salvífico. 6) Contudo, a morte de Jesus não é o final do relato, mas sim a ressurreição, que manifesta o desejo divino, superando a aparente vitória dos chefes de Israel e ratificando a missão salvadora de Jesus. O enredo termina com Jesus transmitindo a sua missão aos discípulos para que a prolonguem até o final dos tempos.

Criticando as propostas de Kingsbury e Matera, Powell apresenta outra estrutura narrativa para o evangelho dividindo-o em trama e subtramas⁵⁹. Segundo esse autor, Matera baseou sua análise narrativa no princípio de tempo e de causalidade, mas não levou em conta a possibilidade de outras conexões que poderiam fazer evoluir diferentes subtramas. Kingsbury constatou que a história narrada no evangelho se fundamenta no conflito, entretanto não considerou a pluralidade de níveis que concorrem para a resolução complexa da conflitualidade⁶⁰.

Powell defende que a trama principal do evangelho seja o plano divino, por meio do qual Deus haverá de salvar o povo de seus pecados⁶¹. “Embora a história seja ostensivamente uma história sobre Jesus, é, em seu nível mais profundo, uma história

⁵⁹ POWELL, Mark Allan. The Plot and Subplots of Matthew's Gospel. *New Testament Studies*, n. 38, 1992, p. 187-204.

⁶⁰ GRAZIANO, 2020, p. 70-72.

⁶¹ POWELL, 1992, p. 199. GRAZIANO, 2020, p. 71-72.

sobre Deus. É o ponto de vista de Deus que Mateus estabelece como normativo para esta história”⁶². O autor divide a narrativa mateana em duas partes, sendo o ponto divisor 16,21, quando Jesus prediz, pela primeira vez, a sua paixão. A primeira parte do evangelho consiste em Jesus chamar os pecadores à conversão, enquanto a segunda equivale em Jesus entregar a própria vida para o perdão dos pecados. A trama principal se desenvolveria em duas subtramas, segundo esse autor.

Uma primeira subtrama importante do evangelho seria o conflito de Jesus com os líderes religiosos de Israel. “Quando Jesus começa seu ministério de proclamar a proximidade do domínio do céu e chamar os pecadores, os líderes religiosos se opõem a ele a cada momento”⁶³. O autor nota várias ocasiões em que há o conflito de Jesus com as lideranças religiosas, pois o narrador utiliza o mesmo vocabulário usado por Satanás para tentar Jesus⁶⁴. Por este motivo, Powell argumenta que as lideranças religiosas de Israel se colocam ao lado de Satanás, no conflito contra Jesus, mesmo que involuntariamente. “É melhor considerar a oposição entre o plano de Deus e o desafio de Satanás como o principal enredo do Evangelho e o conflito entre Jesus e os líderes religiosos como uma subtrama significativa, mas auxiliar.”⁶⁵ Se, na primeira parte do enredo mateano, os líderes religiosos involuntariamente estão ao lado de Satanás, sendo obstáculo à missão de Jesus, na segunda, ao entregarem Jesus à morte, se põem involuntariamente ao lado de Deus.

Os líderes religiosos querem trazer Jesus para a cruz, enquanto Satanás quer mantê-lo fora dela (16.23). (...) O plano dos líderes para matar Jesus não é uma expressão da oposição de Satanás ao plano divino de salvação; na verdade,

⁶² “Although the story is ostensibly a story about Jesus, it is, at its deepest level, a story about God. It is God's point of view that Matthew establishes as normative for this story” (POWELL, 1992, p. 199).

⁶³ “When Jesus begins his ministry of proclaiming the nearness of the rule of heaven and calling sinners, the religious leaders oppose him at every turn” (POWELL, 1992, p. 200).

⁶⁴ POWELL, 1992, p. 200-202. Os líderes religiosos são descritos como maus (9,4; 12,34.39.45; 16,4; 22,18), mesmo termo usado para Satanás (13,19.38); os líderes são “plantas não plantadas pelo Pai” (15,13) implicando que foram plantadas pelo demônio (13,25.39); são retratados constantemente como que querendo “por Jesus à prova” (16,1; 19,3; 22,18.35), uma atividade descrita somente para Satanás (4,1-11). Na cena da crucificação, os líderes querem que Jesus desça da cruz (27,39-43), a mesma coisa que Satanás deseja. O narrador os retrata até usando a mesma fraseologia de Satanás: “se você é Filho de Deus” (27,40 e 4,3.6).

⁶⁵ “It is best to regard the opposition between God's plan and Satan's challenge as the main plot of the Gospel and the conflict between Jesus and the religious leaders as a significant but ancillary subplot” (POWELL, 1992, p. 202).

contraria o próprio esquema de Satanás e, portanto, deve ser considerado como um desenvolvimento de enredo independente.⁶⁶

A segunda subtrama do evangelho mateano seria o conflito de Jesus com os próprios discípulos, quando Jesus pressagia a sua paixão, na segunda parte da narrativa⁶⁷.

É esta segunda fase do plano que desafia os discípulos e sua objeção a ele é explicitamente atribuída a Satanás. Assim como Satanás anteriormente utilizou os líderes religiosos na tentativa de frustrar o ministério de Jesus de chamar pecadores, agora Satanás trabalha através dos discípulos numa tentativa de impedir Jesus de dar sua vida como um resgate⁶⁸.

Conforme o evangelista, a história da relação de Jesus com seus discípulos também se relaciona com a trama principal do evangelho sobre o plano divino e o desafio de Satanás. Entretanto, não se apropria da trama principal, porque os discípulos são agentes inadequados de Deus ou involuntários de Satanás. A relação de Jesus com os discípulos possui uma história consistente, razão pela qual Powell a considera como uma subtrama.⁶⁹

Para a análise de 25,31-46, quaisquer das propostas acima validam essa perícopes, pois todas situam-na dentro do **contexto de conflito de Jesus com as autoridades em Jerusalém**, provocando a sua paixão.

2.9.2. Personagens do primeiro evangelho

Do ponto de vista da narratologia, o tratamento dos personagens é uma questão importante, pois a evolução do enredo está intimamente ligada à construção dos

⁶⁶ “The religious leaders want to bring Jesus to the cross, while Satan wants to keep him from it (16.23). (...) The leaders' plan to kill Jesus is not an expression of Satan's opposition to the divine plan of salvation; in fact, it contravenes Satan's own scheme and so must be regarded as an independent plot development” (POWELL, 1992, p. 201).

⁶⁷ POWELL, 1992, p. 203.

⁶⁸ “It is this second phase of the plan that the disciples challenge and their objection to it is explicitly attributed to Satan. Just as Satan previously utilized the religious leaders in an attempt to thwart Jesus' ministry of calling sinners, now Satan works through the disciples in an attempt to prevent Jesus from giving his life as a ransom” (POWELL, 1992, p. 203).

⁶⁹ POWELL, 1992, p. 203.

personagens⁷⁰. Numa obra literária, um mesmo personagem pode receber diferentes caracterizações. Por isso, ao analisar a narrativa evangélica, atentar-se-á para o modo habitual com o qual o narrador e os diferentes personagens se referem ao protagonista, Jesus.

a. Jesus – Jesus Cristo – Cristo: o protagonista

Um dado interessante acerca dos nomes ocorridos no evangelho mateano é a ausência de mudanças no modo de denominar Jesus. O narrador e os personagens se distinguem entre si pelo nome empregado para se referirem ao protagonista. Porém, de modo geral, adotam uma atitude constante em relação a Ele, o que se mantém desde o princípio até o final do relato, revelando seu ponto de vista⁷¹.

Jesus é o protagonista do evangelho mateano e o leitor deve entender todos os demais personagens em relação a Ele⁷². O narrador emprega este nome – Jesus – cerca de 152 vezes⁷³ para referir-se ao protagonista, enquanto, apenas 7 vezes algum personagem o emprega, com a particularidade de que sempre é acrescentada uma aposição explicativa, relativa à procedência de Jesus ou a algum aspecto de sua missão (1,21; 21,11; 26,69; 26,71; 27,17.22; 27,37; 28,5)⁷⁴.

Em doze ocasiões, o protagonista é chamado de “Jesus Cristo” e “Cristo”. No primeiro caso, essas nomeações aparecem duas vezes no início do evangelho (1,1.18) e Mateus não volta a designá-lo assim em todo o seu relato. Oliver defende que, nessas duas ocasiões, parece ser a voz do autor real, situado fora e depois da história narrada, no tempo pós-pascal. O primeiro versículo pode ser interpretado como o título do evangelho e 1,18, como enunciado concluinte da descrição da genealogia de Jesus⁷⁵. Em duas ocasiões, o narrador emprega o nome “Cristo” (1,16.17), sugerindo ser este o nome pelo

⁷⁰ OLIVER, 2001, p. 118.

⁷¹ OLIVER, 2001, p. 119. Oliver considera a análise dos nomes dos personagens como parte do estudo do ponto de vista fraseológico. Cf. OLIVER, 2001, p. 115-136.

⁷² BAUER, 1992, p. 357.

⁷³ LUZ, 1993, p.64

⁷⁴ OLIVER, 2001, p. 120-121.

⁷⁵ OLIVER, 2001, p. 122.

qual Jesus era conhecido pelos leitores modelos do evangelho. Isso se justifica pela forma como o narrador constrói o enunciado “que é chamado Cristo”⁷⁶.

Em outras três ocorrências, “Cristo” não é empregado como nome próprio, mas designando uma missão específica (2,4; 11,2-3; 16,20) e quem o faz é o narrador, transpondo o discurso de um personagem. Nas demais ocasiões, alguns personagens empregam o nome Cristo para se referirem a Jesus (16,16-17; 23,10; 26,63.68; 27,17.22).

Jesus, enquanto protagonista, é apresentado em 1,1–4,16, mediante testemunhas confiáveis, prestando depoimento sobre ele⁷⁷. Conforme os traços constitutivos dos personagens, Jesus é classificado como um personagem redondo⁷⁸ devido aos inúmeros traços que possui.

Mateus começa com o próprio testemunho (1,1), afirmando Jesus como Cristo, Filho de Davi e Filho de Abraão, consolidando essa assertiva na genealogia. Como Filho de Davi, Jesus é o Messias-Rei enviado a Israel para trazer salvação e cura (9,27; 15,22; 20,31; 12,23; 21,15), cumprindo a expectativa messiânica do descendente davídico que traz a plenitude de vida aos oprimidos. Como Filho de Abraão, Jesus cumpre a promessa feita por Deus ao patriarca em relação aos seus descendentes, de que todas as nações seriam nele abençoadas (Gn 12, 3; 17, 16; 18, 18; 22,17-18; cf. Mt 3,7-10, 8, 5-13)⁷⁹.

O Anjo do Senhor apresenta Jesus como concebido pelo Espírito Santo (1,18); com a missão de salvar o seu povo dos seus pecados (1,21). Os magos testemunham Jesus como o rei dos judeus (2,2). Por causa da citação de Mq 5,2, em 2,5-6, a realeza de Jesus compara-se a um pastoreio. No contexto mais amplo do evangelho, mostra-se o significado do pastoreio de Jesus: governar como aquele que morre em nome de seu povo a fim de trazer-lhe a salvação (1,21; 20.28; 26.27-28)⁸⁰.

João Batista é a próxima testemunha, declarando Jesus como o “que vem a seguir”, ou seja, o Cristo, mais poderoso e majestoso do que ele mesmo (3,11-12). Do

⁷⁶ OLIVER, 2001, p. 122.

⁷⁷ BAUER, David. R. *The major characters of Matthew's story: their function and significance*. Interpretation, [s. l.], v. 46, n. 4, 1992. p. 357.

⁷⁸ KINGSBURY, 1998, cap 1, *E-book*.

⁷⁹ PIKAZA, 2017, p. 104. LUZ, 1993, p. 123.

⁸⁰ Herodes, por sua vez, é caracterizado como um rei capaz de tirar a vida de seus súditos.

depoimento de João, depreende-se Jesus como aquele prestes a trazer a salvação e o julgamento definitivos⁸¹.

Na primeira parte narrativa do evangelho, a testemunha final de Jesus é o próprio Deus quando, por ocasião do batismo, declara: “este é meu filho amado, no qual ponho a minha alegria” (3,17). Essa revelação, ascendendo ao protagonista, enquanto próprio Filho de Deus, leva ao clímax todo o anterior testemunho sobre Jesus.

Durante a pregação sobre o reinado de Deus para Israel, Jesus é apresentado por meio de três atividades: ensino, pregação e cura (4,23; 9,35; 11,1). Ensinar consiste na instrução aos discípulos sobre a vinda do Reino (5,1-2). Suas curas e milagres também testemunham a presença do Reino e constituem uma forma de proclamação (11,2-6). Seu ministério é realizado com autoridade superior à dos escribas e de Moisés (5,21-48; 7,29). Jesus realiza obras poderosas com autoridade (8-9). Sua autoridade é escatológica pois, por meio de seu ministério, manifesta-se o governo do fim dos tempos, no qual se quebra o poder de Satanás (12,24-29).

O ministério de Jesus evoca respostas dos personagens: a multidão fica atônita (7,28), os fariseus concluem que ele tem pacto com o diabo (9,34), os discípulos o confessam como Filho de Deus (16,16). Jesus é apresentado como uma pessoa que se autossacrifica (8,20), sem privacidade e nem descanso (8,14-17). Além disso, é caracterizado como uma pessoa que mantém a coerência entre suas palavras e obras (16,24; 20,28).

Durante seu injusto julgamento, é qualificado como o servo sofredor, deixando de lado todas as formas de poder e violência e todas as tentativas de se vingar (26,47-56; cf. Is 53,7). Na cruz, Jesus é acusado de ser rei dos judeus e Filho de Deus (27,29.40). Como rei, Jesus morre a fim de entregar a vida por seu povo, salvando-o dos seus pecados; como filho de Deus, permanece perfeitamente obediente à vontade do Pai.

Anteriormente, Jesus foi tentado a manifestar sua divina filiação através da exibição do poder mundano (4,1-11), bem como a interpretar a sua divina filiação de forma a não envolver sofrimento e morte (16,22). As duas tentações são unidas na cruz. Por três vezes, é solicitado a descer da cruz, se fosse Filho de Deus (27,40.42.44), mas não cede e permanece obediente a Deus em quem confia (27,43). Na ressurreição, sua

⁸¹ BAUER, 1992, p. 359.

confiança é respondida por Deus, sendo apresentado como aquele possuidor de toda a autoridade no céu e na terra, permanecendo para sempre com seus discípulos (28,20).

A importância que Mateus confere a Jesus o diferencia visivelmente de todos os outros personagens. Dentro do mundo de sua história, Mateus estabelece o sistema de valores de Deus como normativo. Correspondentemente, ele apresenta Jesus como o agente supremo de Deus que está completamente de acordo com o sistema de valores d'Ele. Além do próprio Deus, portanto, Jesus é o único personagem importante que Mateus sempre diz estar com a razão. A atitude que Jesus toma em relação aos personagens e eventos determina até que ponto o leitor, também, lhes dá sua aprovação⁸².

Na perícopé estudada, constata-se que Jesus protagonista recebe o título de “Filho do Homem” dentre outros. Seus significados serão explicados no próximo capítulo.

b. Os discípulos – personagens cordão

Apesar de um grupo, os discípulos podem ser tratados como um único personagem. Como Jesus, eles são "redondos", pois eles possuem não apenas traços numerosos, mas também traços que conflitam⁸³.

O discipulado exige ser iniciado por Jesus, pois as pessoas não podem por si tornarem-se discípulas (9,9). O discipulado implica submissão à autoridade de Jesus, pois este aparece inesperadamente, faz um chamado e a resposta deve ser imediata (4,20.22). Seguir Jesus exige uma renúncia genuína. Por isso, os discípulos são forçados a abandonar a própria segurança e deixarem a propriedade e família (8,18-22). O discipulado significa embarcar em missão, na qual Jesus vincula o chamado com a promessa de fazê-los

⁸² “The importance Matthew confers on Jesus conspicuously sets him apart from all other characters. Within the world of his story, Matthew establishes God's system of values as normative. Correspondingly, he presents Jesus as God's supreme agent who is in complete accord with God's system of values. Other than God himself, therefore, Jesus is the one major character whom Matthew always puts in the right. The attitude Jesus takes toward characters and events determines to what extent the reader, too, gives them his or her approval” (KINGSBURY, 1998, cap. 1, *E-book*).

⁸³ “Though a group, the disciples may be treated as a single character. Like Jesus, they are "round," but whereas this is the case with Jesus because of the great number of traits he possesses, this is the case with the disciples because they possess not only numerous traits but also traits that conflict” (KINGSBURY, 1998, cap. 1, *E-book*).

pescadores de pessoas (4,19). O discipulado envolve a criação de uma comunidade em torno da pessoa de Jesus, estando com Ele (9,15; 12,30).

Os discípulos são caracterizados pelo narrador de forma positiva e negativa. Positivamente, abandonam tudo para seguir Jesus (4,18-22); fazem a vontade do Pai e, portanto, são filhos do Pai e irmãos de Jesus (11,25-27; 12,49-50); aceitam humildemente o anúncio do Reino de Jesus (11,25-27); recebem a capacidade de entender os mistérios do Reino (13,10-17); confessam Jesus como Filho de Deus (14,33; 16,13-20); adoram a Jesus (14,33; 28,17) e o obedecem (4,18-22; 9,9).

Negativamente, são caracterizados pelo narrador como pessoas sem compreensão e fracos na fé (6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20). Os discípulos têm uma compreensão básica. Deus lhes deu o potencial de uma percepção plena, mas eles não se apropriam desse dom, não compreendendo o significado das parábolas de Jesus (13,10-17). Os discípulos têm fé, mas esta é pequena ou fraca, por isso, se acovardam diante das dificuldades e ameaças, não se apropriando dos recursos divinos de força e resistência com que foram agraciados (8,26; 14,31).

A situação se agrava, sobretudo, entre 16,21–28,20, a terceira parte da narrativa, onde os discípulos não aceitam plenamente o ensino autossacrificial de Jesus acerca do seu messianismo e do discipulado. Pedro censura Jesus diante de tal compreensão do messianismo (16,22-23), os discípulos rejeitam a noção de que a grandeza no Reino significa colocar-se a serviço (17,24-18,35; 19,13-15; 20,20-28) e, diante da cruz, os discípulos abandonam e negam o Mestre (26,30-46.56.69-75).

Após a ressurreição, Jesus novamente preenche as lacunas dos discípulos, reconciliando-os consigo e enviando-os em missão mundial, prometendo estar para sempre com eles (28,16-20). Durante esse tempo missionário, entre a ressurreição e a parusia, os discípulos sofrerão contínua oposição (24–25), a tentação da apostasia por causa das perseguições e a preocupação com o bem-estar material (10,16-39; 13,20-22). Entretanto, deverão permanecer fiéis (24,45; 25,21-23), lembrando que somente os resistentes até o fim serão salvos (10,22; 24,13).

Os discípulos, então, possuem traços conflitantes, os positivos levam o leitor a se identificar com os discípulos, enquanto as características negativas apontam para a luta e os desafios do discipulado. A consideração de que Jesus se recusa a abandonar os discípulos ao fracasso, contudo, abordando suas deficiências,

dá esperança aos leitores de que o Cristo exaltado também os ajudará em suas próprias lutas⁸⁴.

Em 25,31-46, todas as nações são julgadas pelo Filho do Homem, divididas entre justos e injustos. O critério para a divisão são as obras de misericórdia praticadas ou omitidas para com os menores dos irmãos de Jesus. Entende-se que os discípulos são personificados tanto na categoria das “nações”, bem como, na categoria dos “menores dos irmãos” de Jesus. Tanto justos quanto injustos se dirigem ao Filho do Homem chamando-o de “Senhor” – título que somente os discípulos usam no evangelho mateano. Por isso, os que são julgados são seguidores pelas suas obras de misericórdia praticadas ou não em prol dos demais discípulos em condição de precariedade, bem como de qualquer pessoa necessitada, como se verá no próximo capítulo.

c. Antagonistas: multidões – figurantes; líderes religiosos – antagonistas

No relato mateano, os antagonistas dividem-se em dois grupos: os líderes religiosos e o povo como um todo (as multidões). As autoridades religiosas⁸⁵ são retratadas negativamente. São os principais antagonistas e vilões da história.

Se Jesus é o protagonista da história de Mateus, então os líderes religiosos, como seus principais adversários no reino humano, são os antagonistas. Como pessoas que em virtude do privilégio consagrado pelo tempo (23,2), ocupam posições de autoridade em Israel, afirmam orgulhosamente serem chamadas de “líderes”. Com exceção do próprio Jesus, eles são os *únicos* na história de Mateus os que mais influenciam o desenvolvimento da trama. Embora eles tenham muitos nomes – fariseus, saduceus, chefes dos sacerdotes, anciãos, escribas e herodianos – eles formam uma frente unida contra Jesus e, portanto, podem ser tratados, (...) como um único personagem. (...) Assim como Jesus é o Filho de Deus que constantemente “pensa as coisas de Deus”, então os líderes são quintessencialmente aqueles que nunca “pensam as coisas de Deus” e só

⁸⁴ “The disciples, then, possess conflicting traits. The positive traits prompt the reader to identify with the disciples, while the negative features point to the struggle and challenges of discipleship. The consideration that Jesus refuses to abandon the disciples to their failure, but rather addresses their shortcomings, gives hope to readers that the exalted Christ will likewise assist them in their own struggles” (BAUER, 1992, p. 363).

⁸⁵ Para a contextualização histórica das lideranças judaicas em oposição a Mateus, veja SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 79-119. Para a análise da caracterização das lideranças judaicas no evangelho mateano, confira ANDERSON, Janice Capel. *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 91. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 97-126.

as coisas dos homens” (16,23). Como antagonistas de Jesus, os líderes religiosos são designados por Mateus para um papel singular de vilão (13,38-39; 15,13)⁸⁶.

O narrador identifica alguns fatores importantes por trás da oposição das autoridades religiosas a Jesus⁸⁷. Primeiro, elas estão aliadas com Satanás. De fato, os líderes são retratados com sua característica raiz: a maldade (12,34). Eles pensam o mal em seus corações (9,4) e todos os tipos de maldade brotam deles (15,19). São personagens planos⁸⁸.

Com exceção do próprio Jesus, os líderes religiosos são os que mais influenciam o desenvolvimento do enredo da história de Mateus. Sua caracterização é, de fato, moldada através de seu conflito com Jesus. Mas se Jesus é um personagem "redondo", os líderes religiosos são um personagem "plano". Os muitos traços atribuídos a eles são, em essência, manifestações de um único "traço raiz", e eles não dão nenhuma evidência de mudança no curso da história⁸⁹.

A expressão mais profunda do mal por parte das autoridades religiosas é a sua exigência de um sinal (12,38-40). Insistem em ter o poder e controle sobre o Reino de Deus, segundo suas concepções.

Na parábola do semeador, Jesus associa diretamente as lideranças religiosas a Satanás. São “filhos do mal”, tendo sua origem em Satanás que os plantara no mundo (13,38-39). Além de não produzirem bons frutos (13,8), exercem uma influência corruptora sobre o resto do mundo, especialmente sobre os discípulos. São guias cegos a

⁸⁶ “If Jesus is the protagonist of Matthew's story, then the religious leaders, as his principal opponents in the human realm, are the antagonists. As persons who, by virtue of time-honored privilege (23:2), occupy positions of authority in Israel, they lay proud claim to be called "leaders." Except for Jesus himself, they are the ones in Matthew's story who influence most the development of the plot. Although they go by many names-Pharisees, Sadducees, chief priests, elders, scribes, and Herodians-they form a united front against Jesus and hence can be treated, (...) as a single character. (...) Just as Jesus is the Son of God who invariably "thinks the things of God," so the leaders are quintessentially those who never "think the things of God" and only "think the things of humans" (16:23e). As the antagonists of Jesus, the religious leaders are cast by Matthew in a singularly villainous role (13:38-39; 15:13)” (KINGSBURY, 1998, cap. 7, *E-book*).

⁸⁷ BAUER, 1992, p. 364.

⁸⁸ ANDERSON, 1994, p. 98.

⁸⁹ Except for Jesus himself, the religious leaders are the ones who influence most the development of the plot of Matthew's story. Their characterization is, in fact, shaped through their conflict with Jesus. But if Jesus is a "round" character, the religious leaders are a "flat" character. The many traits ascribed to them are in essence manifestations of a single "root trait," and they give no evidence of undergoing change in the course of the story (KINGSBURY, 1998, cap 1).

conduzir outros para o buraco junto com eles (15,14). Seu ensino deve ser evitado por causa de sua corrupção semelhante à do fermento (16,5-12). Segundo Bauer,

Mateus descreve esses líderes como antropocêntricos, ou centrados no ser humano. Na análise final, eles não têm interesse real no divino; eles estão preocupados apenas com a aprovação dos homens e com o poder sobre os homens. Esse antropocentrismo toma várias formas. Manifesta-se, por exemplo, em sua hipocrisia. Mateus entende a hipocrisia como uma dicotomia entre ato e motivo: o ato sugere um motivo, mas a motivação real é bem diferente⁹⁰.

As autoridades religiosas são hipócritas na medida em que suas obras e palavras não expressam devoção a Deus, pois a verdadeira preocupação consiste em receber elogios dos homens (6,1-18; 23,1-36). A exemplo de Herodes (2,1-18), elas são capazes de matar para manter o poder e o controle sobre as pessoas. A questão do poder centraliza o conflito entre as autoridades religiosas e elas têm ciúmes da popularidade de Jesus entre as multidões. Por isso, o entregam à morte e Pilatos percebe a motivação invejosa (27,18).

Além disso, as autoridades religiosas não possuem competência para servir como líderes espirituais do povo, pois são ignorantes (9,13; 12,7; 22,29), impuros (23,25-28), reduzidos ao silêncio perante os argumentos de Jesus (22,15-46) e completamente desprovidas de autoridade divina, incapazes de reconhecer a verdadeira autoridade, quando confrontadas com a pessoa de Jesus (12,1-14).

Por fim, o narrador descreve esses líderes como pessoas condenadas⁹¹. Como são incapazes de produzir bons frutos e, por rejeitarem Jesus, Filho de Deus, Deus tirar-lhes-á o Reino e o dará a servos mais dignos (21,43), destruirá a cidade deles (22,7) e, finalmente, os mandará para o fogo do inferno, preparado para o diabo e para os seus anjos (3,10; 13 41-42; 23,33).

Ao retratar de forma tão negativa as autoridades religiosas, o narrador apresenta Jesus com força, clareza, majestade de autoridade perante elas e, além disso, elas servem de antimodelos, se comparadas aos discípulos, que devem, como Jesus, entrar em conflito

⁹⁰ “Matthew describes these leaders as anthropocentric, or human-centered. In the final analysis, they have no real interest in the divine; they are concerned only with approval from humans and power or control over humans. This anthropocentrism takes several forms. It manifests itself, for example, in their hypocrisy. Matthew understands hypocrisy as a dichotomy between act and motive: The act suggests one motive, but the actual motivation is quite different” (BAUER, 1992, p. 365).

⁹¹ O tema da condenação está estreitamente vinculado a 25,31-46, objeto de nossa pesquisa.

com elas (23,1-12; 16,5-12). As multidões e as autoridades religiosas representam a desobediência e o consequente julgamento.

Em 25,31-46, quando o Filho do Homem condena os injustos ao fogo do inferno preparado para o diabo e seus anjos, a mesma expressão aparece nos lábios de Jesus, ao condenar as lideranças religiosas. Por isso, o próximo capítulo, defenderá que será condenado quem cometer os mesmos erros dessas lideranças.

Se, por um lado, as autoridades religiosas, enquanto personagem do relato, são caracterizadas negativamente, as multidões são retratadas positivamente e negativamente, com traços conflitantes.

Se a caracterização dos líderes religiosos é totalmente negativa, o mesmo não pode ser dito das multidões judaicas. Como os líderes, as multidões também podem ser tratadas como um único personagem "plano". Elas não são ricas em traços, e os que possuem tendem a não mudar até o final da história de Mateus, quando de repente, aparecem com Judas para prender Jesus (26,47.55)⁹².

O narrador retrata as multidões⁹³ como beneficiárias do ministério escatológico de Jesus, alvo de sua compaixão (9,35-38); são libertadas do poder maligno (12,25-29); curadas de suas doenças (4,23-25; 9,35); seus mortos são ressuscitados (9,23-26); seus demônios expulsos (8,16); são destinatárias da pregação do Reino de Deus (4,17.23); sendo ensinadas por Jesus (11,1). Diante das ações de Jesus, as multidões retrucam com espanto (7,28-29), medo (9,33; 12,23), glorificando a Deus por causa dos atos poderosos de Jesus (9,8; 15,31). As multidões seguem Jesus, não no sentido de serem discípulos, mas no sentido de acompanhá-lo, experimentando os benefícios de seu ministério (8,1.10; 12, 15; 14,13; 19 2; 20 29; 21,9).

De modo geral, o narrador apresenta as multidões positivamente inclinadas para Jesus. Consideram Jesus um profeta, ao contrário das lideranças religiosas (16,14; 21,11.46), impedindo-as de prendê-lo e destruí-lo (26,5). Entretanto, a resposta das multidões a Jesus é inadequada, por dois motivos. Em primeiro lugar, elas não aceitam o

⁹² "If the characterization of the religious leaders is wholly negative, the same cannot be said of the Jewish crowds. Like the leaders, the crowds, too, may be dealt with as a single, "flat" character. They are not rich in traits, and the ones they possess tend not to change until the end of Matthew's story, when they suddenly appear with Judas to arrest Jesus (26:47, 55)" (KINGSBURY, 1998, cap. 1).

⁹³ Para o significado das "multidões", em Mateus, veja SALDIRINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 67-78.

anúncio de Jesus sobre o Reino e nem respondem a essa proclamação com arrependimento (4,17; 11,20-24). Por essa razão, Jesus as julga, retirando delas a revelação, falando-lhes por parábolas para não entenderem (13,10-17); repetidamente se retira da presença delas (13,36; 14,13; 15,21; 16,4).

O ponto é claro: aqueles que não conseguem afirmar o significado escatológico e a divina Filiação de Jesus (não importa o quão positiva sua resposta de outra forma pareça ser) finalmente participam de sua morte.⁹⁴

Em segundo lugar, as multidões não conseguem reconhecê-lo e proclamá-lo como Filho de Deus (3,17; 27,54). Enxergá-lo como profeta é insuficiente, uma vez que não alcança o seu verdadeiro significado escatológico, refletindo, todavia, apenas a opinião dos homens, (11,25-27; 16,13-17). O fracasso das multidões em confessá-lo como Filho de Deus leva-as, finalmente, a ficarem do lado dos líderes religiosos, ao crucificarem-no (26,47.56; 27,15-26).

2.9.3. Tempo narrativo do evangelho mateano

Toda obra narrativa aciona dois tempos diferenciados: da história e do discurso⁹⁵. O tempo da história reporta-se ao material narrado, isto é, ao tempo real dos acontecimentos relatados. No caso do evangelho mateano, a história ocupa o **arco da vida de Jesus**. O tempo do discurso consiste no tempo que o autor empregou para narrar a história e o que se gasta no processo de leitura.

O relato mateano pode deixar transparecer uma falta de continuidade, apesar de haver abundância de notas temporais⁹⁶. A narração não fornece com precisão o marco histórico, isto é, os dias, meses e anos da vida de Jesus, pois a maioria das notas

⁹⁴ “The point is clear: Those who fall short of affirming the eschatological significance and the divine Sonship of Jesus (no matter how positive their response otherwise seems to be) ultimately participate in his death” (BAUER, 1992, p. 364).

⁹⁵ Cf. ponto 5.4 do capítulo 1.

⁹⁶ OLIVER, 2001, p. 53.

cronológicas são imateriais⁹⁷. Afinal, o evangelho não está interessado em fazer crônica sobre Jesus.

Algumas informações aportam um detalhe no marco histórico dos acontecimentos (8,16; 14,15 etc.), algumas são referências temporais completamente indeterminadas (3,1; 14,1; 13,1; 18,1). Entretanto a falta de precisão cronológica desaparece no relato da Paixão do Senhor, em que o narrador mostra um autêntico interesse em situar os eventos⁹⁸.

O relato de Mateus se desenvolve como uma história, na qual o tempo transcorre de modo perceptível. Os acontecimentos sobrevêm assinalados pelo uso do “então”, τότε, usado 90 vezes no evangelho⁹⁹. Esse advérbio desempenha a função de coordenar os fatos sem acrescentar nenhum matiz temporal. A separação de dias ou anos entre os eventos parece não ter importância, pois ocorrem um após o outro sem solução de continuidade.

No relato mateano, destaca-se de modo singular a expressão “desde então”, ἀπό τότε. Ocorre três vezes (4,17; 16,21; 26,16) e, como vimos, alguns autores usam-na para determinar a estrutura do evangelho¹⁰⁰. Segundo Oliver, tal expressão enfatiza o início de novas fases na história, funcionando como um singular sintagma de abertura dos acontecimentos que se encontram em estreita dependência temporal com os eventos anteriormente narrados¹⁰¹. Assim, a pregação do Reino (4,17), os anúncios da Paixão (16,21) e a busca da oportunidade da traição (26,16) constituiriam três eventos fundamentais do relato mateano, cujo início fica marcado com a presença dessa nota temporal.

O relato do evangelista possui certo número de anacronias, apesar de adotar a ordem cronológica na qual teriam sucedido os acontecimentos da história de Jesus

⁹⁷ Com exceção de 2,1, onde se diz que Jesus nasceu nos dias de Herodes. Segundo Oliver, essa nota temporal é pouco concreta, pois não define exatamente a data do nascimento do Salvador. Cf. OLIVER, 2001, p. 53.

⁹⁸ OLIVER, 2001, p. 55. A autora descreve todas as notas cronológicas que fazem o leitor atentar-se ao relato da Paixão.

⁹⁹ OLIVER, 2001, p. 56. Luz demonstra o uso dessa partícula no evangelho. Cf. LUZ, 1993, p. 74.

¹⁰⁰ Kingsbury não considera a última expressão como estruturante do relato mateano.

¹⁰¹ OLIVER, 2001, p. 58.

(nascimento, vida, paixão, ressurreição e mandato missionário). Ocorrem analepses internas¹⁰², externas¹⁰³ e mistas¹⁰⁴, bem como, prolepses internas¹⁰⁵ e externas¹⁰⁶.

De modo geral, após examinar a ordem dos acontecimentos, constata-se que o narrador subverte o desenvolvimento cronológico conforme o interesse¹⁰⁷.

As perspectivas temporais de Jesus e do narrador não estão completamente alinhadas. O 'hoje' do narrador é claramente separado da época dos eventos narrados pelo uso do tempo passado e pelos comentários autorais diretos de 27.8, 'É por isso que esse campo foi chamado de campo de sangue, até hoje' (σήμερον), e 28,15b, 'E este ditado ainda é espalhado pelos judeus (σήμερον [ἡμέρας]). A leve repetição verbal envolvida tende a enfatizar, no final, a distinção entre os acontecimentos da narrativa e o "hoje". No final, contudo, o narrador, Jesus, os discípulos e o leitor implícito estão geralmente na mesma posição temporal: o período de missão entre a ressurreição e a parusia¹⁰⁸.

2.9.4. Narrador, focalização e ponto de vista

¹⁰² Segundo Oliver apenas em seis ocasiões 4,12; 11,2; 14,2-13; 26,48; 27,57. OLIVER, 2001, p. 63.

¹⁰³ Mt 3,3 ao citar Is 40,3 remonta a um tempo anterior ao do ponto de partida do relato. OLIVER, 2001, p. 62.

¹⁰⁴ As analepses mistas são retrospectões cujo início se situam no tempo anterior ao do relato primeiro e se prolongam até alcançar o momento em que se encontra narração. As "citações de cumprimento" seriam analepses mistas segundo Oliver (1,22-23; 2,15; 2,17-18; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10). OLIVER, 2001, p. 66-67.

¹⁰⁵ 2,13.15; 3,11-12; 9,15; 10,4; 12,14.40; 16,21; 17,9.12.22-23; 20,18-19.28; 22,15; 23,39; 26,4.16.21.23.31-32.34.45-46; 27,53; 28,7.10. OLIVER, 2001, p. 70-71.

¹⁰⁶ No relato mateano seriam todos os anúncios relacionados ao fim dos tempos, o dia do juízo e os sinais que o acompanharão e a segunda vinda do Filho do Homem. A autora os considera como prolepses externas homodieéticas porque é o próprio Jesus quem as levará a cabo e o Reino é o ponto central da pregação de Jesus (10,15.32.33; 11,22-24; 12,36-37.42; 13,40-43.49-50; 16,27; 21,43; 24-25; 26,29.64; 28,20). Prolepses externas heterodieéticas seriam os acontecimentos relacionados com a vida dos apóstolos e dos discípulos de Jesus (10,17-23; 16,18-19; 19,28; 5,1-20; 7,21-23; 8,11-12; 16,28; 19,29-30; 23,34-35; 26,13). OLIVER, 2001, p. 69.

¹⁰⁷ OLIVER, 2001, p. 184.

¹⁰⁸ "The temporal perspectives of Jesus and the narrator are not completely aligned. The 'today' of the narrator is clearly separated from the time of the events narrated by the use of the past tense and the direct authorial comments of 27.8, 'This is why that field was called the field of blood until today' (σήμερον), and 28.15b, 'And this saying was spread about by Jews until today' (σήμερον [ἡμέρας]). The slight verbal repetition involved tends to emphasize, towards the end of the narrative, the distinction between the events of the narrative and 'today'. At the very end, however, the narrator, Jesus, the disciples, and the implied reader are all generally in the same temporal position: the mission period between the resurrection and the parousia" (ANDERSON, 1994, p. 63).

O narrador¹⁰⁹ desempenha a função de reproduzir a história principal; compõe a voz que relata os acontecimentos e transmite as palavras dos personagens construindo o enredo¹¹⁰.

A voz narrativa do evangelho mateano é autêntica, não dramatiza e corresponde à voz do autor implícito¹¹¹. “No caso de Mateus (...) o leitor adapta-se a um ‘narrador confiável’, aquele que está em conformidade com o autor implícito. Por essa razão, a distinção entre narrador e autor implícito não é tão imediata”¹¹².

Levando em consideração que, no capítulo anterior, mencionou-se o enfoque, o evangelho mateano classifica-se, de modo geral, como **relato de focalização zero, com seu narrador onisciente**¹¹³ descrevendo a história em terceira pessoa¹¹⁴, sendo “intruso” ao tecer comentários para o leitor sobre a motivação da condição moral dos personagens¹¹⁵.

Os eventos que compõem a vida de Jesus, conforme a narrativa, se agrupam em três blocos e três núcleos temáticos: o nascimento e a infância do Senhor, seu ministério público e o relato da paixão e ressurreição¹¹⁶.

No primeiro e terceiro blocos (1,18–4,46; 26,1–28,20) que, em extensão, são muito menores que a parte central do evangelho, o narrador desempenha sua função contando todos os acontecimentos selecionados para configurar a história, e somente cede a voz aos personagens quando a transpõe em discurso restituído¹¹⁷, nos breves diálogos que estes travam¹¹⁸.

¹⁰⁹ Nesta pesquisa usa-se Mateus para se referir ao narrador, bem como ao autor implícito, uma vez que ambos não são distintos neste evangelho.

¹¹⁰ OLIVER, 2001, p. 183.

¹¹¹ ANDERSON, 1994, p. 46.

¹¹² “In the case of Matthew (...) the reader has to do only with a “reliable narrator,” one who is in full accord with the implied author. For this reason, the need to distinguish rigorously between the narrator and the implied author is not so pressing” (KINGSBURY, 1998, cap 1).

¹¹³ OLIVER, 2001, p. 98. É evidente que em vários momentos do relato, o narrador focaliza o interior dos personagens, que na categorização de Genette seria a “focalização interna”. Essa visão do interior dos personagens será abordada como o ponto de vista psicológico de Uspensky, em nosso trabalho.

¹¹⁴ ANDERSON, 1994, p. 55.

¹¹⁵ ANDERSON, 1994, p. 56.

¹¹⁶ OLIVER, 2001, p. 186.

¹¹⁷ O discurso restituído é o de maior capacidade mimética e que refere com fidelidade as palavras pronunciadas pelos personagens. Para esse fim, ou o narrador introduz os diálogos dos protagonistas mediante um discurso direto regido (*verbum dicendi*) estabelecendo uma ponte entre seu próprio discurso e o do personagem que intervêm, ou o narrador simplesmente desaparece deixando que os protagonistas se expressem de modo direto sem intervenções suas. Cf. OLIVER, 2001, p. 109.

¹¹⁸ OLIVER, 2001, p. 186.

A parte central do evangelho (4,17–25,46), cuja extensão é consideravelmente maior em comparação aos demais blocos, destina-se por completo à atividade missionária de Jesus, compreendendo sua pregação e milagres. Nessa parte, o narrador reduz grandemente o seu papel e sua presença explícita. Aqui, a voz do narrador torna-se secundária porque a de Jesus ocupa o lugar de preeminência¹¹⁹.

Outro procedimento empregado pelo narrador que visa o leitor é o uso do presente histórico e do participio presente nas introduções dos discursos de Jesus. Na maioria dos casos, o evangelho de Marcos emprega o tempo presente para relatar os acontecimentos, enquanto o evangelista Mateus utiliza o passado (aoristo), somente usando o presente nas introduções das intervenções de Jesus, em que ocorre o verbo λέγω¹²⁰. Desta forma o narrador chama a atenção para o que é mais importante no relato, as palavras de Jesus, as quais facilitam a comunicação direta entre o Senhor e os leitores do primeiro evangelho. Com essa metodologia, o narrador convida aos leitores a escutarem diretamente Jesus, e se situarem como ouvintes imediatos¹²¹.

As repetidas sincronizações temporais das perspectivas do narrador, Jesus e do leitor implícito, associados à fala de Jesus são significativas. O discurso de Jesus se torna dirigido ao leitor implícito, bem como aos personagens. Isso permite ao narrador apresentar sua posição ideológica diretamente de uma perspectiva temporal, como um comentário direto, falado no momento presente de audição ou leitura. Naturalmente, a posição ideológica ainda é indiretamente apresentada por meio do personagem Jesus¹²².

Outro recurso do qual o narrador se serve é fazer Jesus relatar os acontecimentos que se desenvolverão na narrativa – por exemplo, detalhes acerca de sua Paixão¹²³. E também apresentar dados pertinentes à própria pessoa – declarações em que se posiciona como Filho do Homem e sua missão¹²⁴. Por fim, relatar aspectos concernentes a outros

¹¹⁹ OLIVER, 2001, p. 187.

¹²⁰ LUZ, 1993, p. 57. OLIVER, 2001, p. 212. ANDERSON, 1994, p. 65-66.

¹²¹ OLIVER, 2001, p. 237-238.

¹²² “The repeated temporal synchronizations of the perspectives of the narrator, Jesus, and the implied reader associated with Jesus' speech are significant. Jesus' speech becomes speech addressed to the implied reader as well as to the characters. This allows the narrator to present his or her ideological position as directly from a temporal perspective as a direct comment spoken into the present moment of hearing or reading. Naturally, the ideological position is still presented indirectly through the medium of the character Jesus”. ANDERSON, 1994, p. 66.

¹²³ OLIVER, 2001, p. 214. Na perícopes a ser estudada Jesus é o narrador da história.

¹²⁴ OLIVER, 2001, p. 216-217.

personagens, tanto na caracterização pessoal como na atuação – são as frases em que Jesus tipifica os discípulos, escribas, fariseus e a multidão¹²⁵.

Como narrador intradieético, Jesus exerce a função de apresentar seus ensinamentos em forma de parábolas. De acordo com Oliver, Ele introduz quinze relatos parabólicos em seus discursos, dirigindo-se de maneira imediata a seus interlocutores dentro da história, isto é, aos discípulos, escribas, fariseus, algum personagem concreto e multidão¹²⁶.

Outro procedimento estratégico é o uso de pronomes generalizados¹²⁷ como sujeitos das ações verbais, de forma que a realização dos atos descritos permaneça acessível aos interlocutores. Mesmo que as palavras de Jesus convirjam, em primeiro lugar, para seus ouvintes diretos na narrativa, inclui também os leitores atuais, os quais percebem as palavras dirigidas a eles.¹²⁸

Em relação aos pontos de vista ideológico, fraseológico, temporal, espacial e psicológico, Anderson nota que, ideologicamente, existe um alinhamento entre o narrador e Jesus. Ambos possuem o mesmo sistema de valores. O narrador é a voz do autor implícito a representar as ideias dele.

Jesus não é somente o protagonista da história, mas também o personagem mais confiável do enredo. A confiabilidade de Jesus fundamenta-se em sua genealogia (1,1-17), em seu nascimento (1,18-25) e na voz do Pai, no batismo (3,17). Semelhante ao narrador, Ele lê as mentes de outros personagens (12,25) e prevê o futuro (20,18). Além disso, enquanto Mateus supre o leitor com simpáticas imagens do interior de Jesus (14,14), personifica o interior dos oponentes como hostis (9,4).

No ponto de vista fraseológico, o narrador e Jesus estão alinhados por usarem as mesmas palavras. Referem-se às “suas sinagogas” para as comunidades adversárias (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54 e 23,34), apelam às Escrituras – as citações de cumprimento são comentários diretos do narrador ao leitor, com a finalidade ideológica de mostrar a vida

¹²⁵ OLIVER, 2001, p. 220.

¹²⁶ OLIVER, 2001, p. 226. As parábolas seriam: o semeador 13,3-9; joio e trigo, 13,24-30; o grão de mostarda, 13,31-32; o fermento, 13,33; o tesouro escondido, 13,44; a pérola, 13,45-46; a rede, 13,47-48; o servo impiedoso, 18,23-35; os trabalhadores da vinha, 20, 1-16; os dois filhos, 21,28-32; os vinhateiros homicidas, 21,33-34; os convidados para as bodas, 22,2-14; o servo fiel, 24,45-51; as virgens prudentes e néscias, 25,1-13; os talentos, 25, 14 -30. A autora não considera 25,31-46 uma parábola, mas uma prolepse externa homodiegética. Cf. OLIVER, 2000, p. 69.

¹²⁷ 5,19; 6,24; 7,27; 16,25; 24,13.

¹²⁸ OLIVER, 2001, p. 239.

de Jesus como plenificação das Escrituras. Essa perspectiva é compartilhada pelo Cristo, pois é Ele que mais cita as Escrituras¹²⁹. No caso de 26,56, não se sabe quem alude à Escritura, se é o narrador ou se é Jesus.

No aspecto temporal e espacial, ainda há congruência entre o narrador e Jesus, mas as suas posições divergem¹³⁰. No plano de vista temporal, o relator se posiciona, posteriormente, à história narrada, além de ter uma perspectiva do tempo dividido da seguinte forma: o *tempo dos profetas* até a chegada de Jesus; o *tempo do cumprimento das profecias* que engloba a vida histórica dele até a ressurreição; desta até a parusia, o *tempo da missão às nações*. É nesse ínterim que se encontra Mateus. Jesus, na narrativa, compartilha apenas o período de sua vida histórica até a sua ressurreição, aludindo às profecias¹³¹.

No ponto de vista espacial, a posição de Mateus e a de Jesus estão alinhadas desde o batismo (3,13-14) até sua morte (27,50)¹³². Durante todo esse tempo, o narrador e o leitor mateano viajam com Jesus, ainda que sozinhos, permanecendo observadores. Entretanto, antes do batismo e depois da morte, as posições se desalinham, pois as histórias são contadas do ponto de vista externo a Jesus. No final do relato, Jesus, os discípulos, o narrador e o leitor mateano são os únicos presentes. O grande envio missionário coloca os quatro, temporalmente, na mesma posição: o período missionário pós-ressurreição antes da parusia. Tem-se a impressão de que Mateus deseja que os leitores assumam o mandato missionário de Jesus. O mundo da história se cruza com o mundo real do autor¹³³.

Quanto ao aspecto psicológico, o narrador onisciente descreve os personagens internamente¹³⁴, ao usar verbos de sentimento¹³⁵ ou expressões como “em si mesmo”, “entre si” (9,3.21; 16,7; 21,25). Nesse enfoque, há um alinhamento de Mateus com Jesus, mostrando a visão interna de um terceiro personagem (12,15b; 22,18 etc.)¹³⁶ e propiciando visões internas de Jesus (3,16; 4,2; 8,10; 9,36; 14,14; 20,34; 21,18;

¹²⁹ ANDERSON, 1994, p. 60.

¹³⁰ ANDERSON, 1994, p. 62.

¹³¹ ANDERSON, 1994, p. 62-63.

¹³² ANDERSON, 1994, p. 66.

¹³³ ANDERSON, 1994, p. 68-69.

¹³⁴ O ponto de vista psicológico de Uspensky coincide com a focalização interna de Genette.

¹³⁵ Verbos como “pensar”, “sentir”, “conhecer”, “reconhecer”, “compadecer” etc.

¹³⁶ ANDERSON, 1994, p. 70 oferece outros exemplos. Aqui Anderson faz distinção entre o ponto de vista psicológico simples e complexo. Simples consiste no narrador ou personagem mostrar o interior de alguém. Complexo consiste quando o narrador mostra o interior de um personagem por um outro.

26,37.39.42.44)¹³⁷. Outra forma de concordância entre ambos consiste no grande discurso de Jesus, propiciando uma visão interna sustentada, tornando-se um narrador dramatizado, conforme explica Anderson.

Mesmo que Jesus não seja um narrador dramatizado em sentido estrito, ele tem algumas das características e executa algumas das funções de um narrador. Como observado acima, seções do discurso direto de Jesus são frequentemente dirigidas ao leitor de uma perspectiva temporal. Quando ele conta uma história, usa o presente histórico da mesma maneira que o narrador. Ele também recebeu o selo de confiabilidade. Em relação ao ato de narração por um narrador dramatizado, Booth disse: o ato de narração realizado, até mesmo pelo narrador mais dramatizado, é a apresentação do autor de uma prolongada “visão interna” de um personagem” (Retórica, p. 18). Ele argumenta que a presença do autor pode ser encontrada em tal narração, bem como em um comentário direto, visão privilegiada, etc¹³⁸.

Tanto o narrador quanto Jesus são oniscientes. Parece não haver na narrativa nenhum lugar em que a sapiência do Mestre seja questionada, apesar de 24,36¹³⁹. Ele é um personagem criado por Mateus e ambos têm o mesmo conhecimento. O ponto de vista interno de Jesus serve como posição ideológica para o narrador, da mesma forma que seus comentários acerca dos personagens. Jesus lê mentes (9,4 etc.) e prevê o futuro (26,21).

2.9.5. O autor implícito de Mateus

O autor implícito mateano demonstra ser um escriba que se tornou discípulo do Reino dos céus (13,52)¹⁴⁰. Tem acesso direto à Escritura Hebraica e escreve bem. A prosa do autor, sobretudo na sua parte discursiva, é rítmica, poética e muito facilmente

¹³⁷ As citações 4,2 e 21,18 são aquelas nas quais a autora citada tem dúvida se podem ser consideradas psicológicas.

¹³⁸ “Even though Jesus is not a dramatized narrator in the strict sense, he has some of the characteristics and performs some of the functions of one. As noted above, sections of Jesus' direct discourse are often addressed to the reader from a temporal perspective. When he tells a story he uses the historical present in the same way as the narrator. He has also been given the badge of reliability. Concerning the act of narration by a dramatized narrator, Booth has said: ‘the act of narration performed by even the most highly dramatized narrator is itself the author's presentation of a prolonged “inside view” of a character’ (Rhetoric, p. 18). He argues that the presence of the author can be found in such narration as well as in direct commentary, privileged view, etc”. ANDERSON, 1994, p. 70-71.

¹³⁹ Embora vários manuscritos antigos omitam a frase “nem o Filho”. ANDERSON, 1994, p. 74.

¹⁴⁰ MELLO, 1995, p. 11.

representada em versos. Escreve em grego melhor que Marcos, sendo um escritor bilíngue, mas de mentalidade hebraica. O evangelho mateano não é uma tradução do aramaico como se pensava em algum tempo¹⁴¹.

O autor subjacente traduz e interpreta as Escrituras. Essas duas operações, em hebraico, recebem o nome de *targum* e de *midrash*. Como bom escriba, faz 40 citações e, ao menos, 30 alusões indiretas às Escrituras Hebraicas¹⁴². Das 40 notas, 10 aparecem como fórmulas de cumprimento (1,23; 2,15.18.23; 4,15-16; 8,17; 12,18-21; 13,35; 21,5; 27,9-10).

Quanto à forma textual reproduzida, Mateus segue a Septuaginta em todas as citações em comum com Marcos, enquanto adota uma composição livre em todas aquelas que lhes são próprias, parafraseando o texto hebraico (*targum*)¹⁴³.

O autor implícito interpreta as Escrituras e reescreve uma obra análoga considerada autoritativa, o evangelho de Marcos. O texto de Mc é autoritativo para Mateus, uma vez que conserva noventa por cento do material dele.

2.9.6. O leitor implícito de Mateus

Powell¹⁴⁴ argumenta que o leitor implícito mateano, de modo geral, deve possuir algumas particularidades, as quais, se ausentes do leitor real, poderão ocasionar uma leitura inadequada¹⁴⁵ do evangelho.

Ter competência para **ler grego**, pois os textos considerados mais próximos dos originais estão neste idioma, ou outra língua, ao considerar alguma versão traduzida reconhecida¹⁴⁶.

¹⁴¹ GRILLI; LANGNER, 2011, p. 7.

¹⁴² MELLO, 1995, p. 15.

¹⁴³ MELLO, 1995, p. 17. Ocorre, por exemplo, a citação de Mc em 2,6, que não coincide nem com o texto hebraico e nem com a LXX, sendo considerado um *targum*, na visão deste autor.

¹⁴⁴ POWELL, Mark Allan. *Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows*. The Asbury Theological Journal. Vol. 48. N. 2. 1993. p. 31-51.

¹⁴⁵ O termo neutro "leitura inesperada" é preferível ao rótulo pejorativo, "leitura errada". Uma leitura inesperada é aquela que não seria adotada pelo leitor implícito de uma narrativa. "The neutral term 'unexpected reading' is preferable to the pejorative label, 'misreading'. An unexpected reading is one that would not be adopted by a narrative's implied reader" (POWELL, 1993, p. 48).

¹⁴⁶ POWELL, 1993, p. 31.

Possuir conhecimento universal, geralmente assumido por todas as pessoas em todos os lugares. Nesse caso, o leitor real estará em consonância com o implícito, pois o saber de ambos coincide¹⁴⁷.

Apossar-se do que é revelado na narrativa, aceitando o narrador como confiável e atentando para todas as informações recorrentes que tenham coerência temática¹⁴⁸.

Conhecer o cenário espacial, temporal e social da narrativa¹⁴⁹. O leitor implícito deve conhecer a geografia palestinese, pois no relato não se encontram descrições topográficas, ao contrário do que ocorre no evangelho de Marcos, o qual inclui explicações geográficas¹⁵⁰.

Conhecer a literatura citada na narrativa, seja por referência ou por alusão. Desse conhecimento provém a intertextualidade, ou seja, o pressuposto de que os leitores de um texto têm conhecimento prévio de outro¹⁵¹. A maior parte dos casos de intertextualidade no evangelho mateano são referências ou alusões às Escrituras Hebraicas. O leitor, a princípio, **parece desconhecer o evangelho de Marcos devido à reinterpretação, sem explicação, que Mateus faz dos textos de Mc**. Senão, questionaria tais mudanças e não aceitaria o narrador como confiável. Por isso, o leitor implícito mateano não carece recorrer à extratextualidade, ou seja, ler a narrativa à luz de textos não conhecidos, atendo-se somente ao relato mateano.

Passamos agora para a questão de saber se o leitor implícito de Mateus tem conhecimento de textos diferentes das Escrituras Hebraicas. O melhor candidato para tal consideração seria o Evangelho de Marcos, que a maioria dos estudiosos acreditam que foi escrito antes do Evangelho de Mateus e usado como fonte para a composição dessa obra. O Evangelho de Mateus empresta fortemente do Evangelho de Marcos, mas o endividamento nunca é reconhecido. Em outras palavras, o leitor de Mateus nunca é informado de que parte do material na narrativa é derivado do Evangelho de Marcos, ou mesmo que este último trabalho existe. Além disso, o material extraído de Marcos é frequentemente apresentado de forma redigida sem consideração. Por exemplo, o relato em 22,34-40 é derivado de Mc 12,28-34. A história na

¹⁴⁷ POWELL, 1993, p. 32. Saber que um camelo é maior que um buraco de agulha é exemplo de um conhecimento universal.

¹⁴⁸ POWELL, 1993, p. 32.

¹⁴⁹ POWELL, 1993, p. 35.

¹⁵⁰ OLIVER, 2001, p. 209.

¹⁵¹ POWELL, 1993, p. 41. Powell define quatro critérios para uma intertextualidade válida para o leitor implícito mateano. 1. O texto precursor estava disponível para o autor do texto sucessor. Não há dúvida de que as escrituras hebraicas estavam disponíveis para o autor mateano. 2. O texto sucessor deve repetir as características do texto precursor. 3. O texto sucessor refere-se ao suposto texto precursor em outro lugar. 4. O efeito o sugerido pela conexão proposta deverá ser consistente com o produzido pela narrativa com todo.

narrativa de Marcos fala de um escriba que faz a Jesus uma pergunta aparentemente sincera, concorda com a resposta que Jesus dá, e é elogiado por Jesus por sua perspicácia. Na história de Mateus, no entanto, o escriba é apresentado como um oponente de Jesus que tenta testá-lo (22,35). Leitores familiarizados com o Evangelho de Marcos teriam dificuldade em aceitar tal reinterpretação sem explicação, mas nenhuma explicação é fornecida. A suposição parece ser que o leitor de Mateus não conhece o Evangelho de Marcos e, portanto, não se pergunta por que tais mudanças ocorreram¹⁵².

De acordo com Oliver, o leitor mateano conhece costumes e usos judaicos, tais como lavar as mãos antes de comer, o dia dos ázimos, a Parasceve, os filactérios e os sepulcros caiados¹⁵³, bem como expressões judaicas exclusivas do evangelho mateano: “Reino dos Céus”, que ocorre 32 vezes, a expressão “Cidade Santa” para se referir a Jerusalém e a apelação de Jesus a Deus como o “Pai que está nos Céus”¹⁵⁴.

A referência massiva às Escrituras e, de modo concreto, a composição das citações de cumprimento remetem a um leitor com possibilidade de compreender o seu significado, isto é, um destinatário com determinada competência interpretativa¹⁵⁵. Para Mateus, as Escrituras são as que permitem englobar e anunciar a história de Jesus. Portanto, somente quem conhece os anúncios veterotestamentários pode assimilar o relato mateano em toda a sua profundidade e especificidade¹⁵⁶.

O leitor implícito, por sua especial consideração às Escrituras, devia ser proveniente do povo judeu, mesmo que já não pertencesse ao antigo Israel, por ter reconhecido e aceitado Jesus como o Messias esperado, de quem se compreende os anúncios proféticos¹⁵⁷.

¹⁵² We move on now to the question of whether Matthew's implied reader has knowledge of texts other than the Hebrew Scriptures. The best candidate for such consideration would be the Gospel of Mark, which most scholars believe was written prior to the Gospel of Matthew and used as a source for the composition of that work. Matthew's Gospel does draw heavily from the Gospel of Mark, but the indebtedness is never acknowledged. In other words, Matthew's reader is never told that some of the material in the narrative is derived from Mark's Gospel, or even that the latter work exists. Furthermore, the material drawn from Mark is often presented in redacted form without defense. For example, the account in Matthew 22:34-40 is derived from Mark 12:28-34. The story in Mark's narrative tells of a scribe who asks Jesus an apparently sincere question, agrees with the answer that Jesus gives, and is commended by Jesus for his insight. In Matthew's story, however, the scribe is presented as an opponent of Jesus who attempts to put him to the test (22:35). Readers familiar with Mark's Gospel would find it difficult to accept such a reinterpretation without explanation, but no explanation is provided. The assumption seems to be that Matthew's reader does not know about the Gospel of Mark and, so, does not wonder why such changes have occurred (POWELL, 1993, p. 43).

¹⁵³ OLIVER, 2001, p. 209.

¹⁵⁴ OLIVER, 2001, p. 209.

¹⁵⁵ OLIVER, 2001, p. 209.

¹⁵⁶ OLIVER, 2001, p. 209.

¹⁵⁷ OLIVER, 2001, p. 210.

Para Fumagalli, “o leitor mateano não coincide com um dos personagens da história, nem mesmo com os discípulos, contra os quais, por outro lado, por motivos diversos, leva vantagem”¹⁵⁸. A autora argumenta que o “convosco”, μεθ’ ὑμῶν, ao qual Jesus se refere no final do evangelho (28,20), não se circunscreve ao narratário intradieético, ou seja, os discípulos enquanto destinatários diretos da declaração de Jesus, mas cruza todas as fronteiras, incluindo todos os seus potenciais leitores.

“Desde o início da narração, de fato, Mateus distingue o leitor implícito dos personagens de sua história, tornando-o imediatamente ciente do escopo salvífico da história aí narrada”¹⁵⁹. Os personagens do relato desconhecem que, no início do evangelho, Jesus é apresentado como filho de Davi e filho de Abraão (1,1). Após a genealogia (1,2-17), a narrativa explica como o Cristo foi concebido (1,18-25). Nesta história, além de colocar em evidência a presença de Deus (1,18), esclarece, também, que se trata de uma presença salvífica (1,21), introduzida na primeira citação de cumprimento (1,22-23). Nenhum dos personagens do relato tem conhecimento disso. Tudo isso acontece em função de construir o leitor mateano.

Pela posição ocupada no tempo, o leitor está em vantagem sobre os discípulos. Os personagens mateanos se situam-se “antes da parusia”, diversamente do leitor, o qual vive após a ressurreição, dando-lhe a oportunidade de considerar a história do Cristo a partir desse fato¹⁶⁰. Em 24,15, o narrador interpela diretamente seu leitor, distinguindo-o dos discípulos destinatários. Aqui é sublinhada a diferença de posição no tempo entre o leitor e o narratário.

O fato de o leitor mateano não coincidir com nenhum dos personagens da história não exclui que, ao longo da narrativa, ele seja chamado a identificar-se com um ou outro personagem. Contudo, fica claro que a construção do leitor implícito, em Mateus, não se exaure na questão da identificação.

Fumagalli também defende que o leitor mateano não pode restringir-se a conhecer o que narra, mas é chamado a praticar o que ouve, como condição indispensável para uma

¹⁵⁸ Il lettore matteano non coincide con uno dei personaggi del racconto, nemmeno con i discepoli, nei confronti dei quali, invece, per diversi motivi si trova in vantaggio (FUMAGALLI, Anna. *Gesù crocifisso straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt: Peter Lang, 2000, p. 57).

¹⁵⁹ Dall’inizio della narrazione, infatti, Matteo lo distingue dai personaggi del suo racconto, mettendolo subito a conoscenza della portata salvifica della storia ivi narrata (FUMAGALLI, 2000, p. 57).

¹⁶⁰ FUMAGALLI, 2000, p. 58.

escuta autêntica e eficaz¹⁶¹. A forma temporal com a qual se introduzem vários ditos de Jesus faz o leitor perceber o chamamento que lhe é diretamente dirigido¹⁶². O leitor está ciente, desde o início da narrativa, que Jesus é “Deus conosco”. A consequência disso consiste em saber que o apelo de praticar seu ensino possui um escopo escatológico, pois se trata de fazer a vontade do Pai (7,21).

2.10. Conclusão

Este capítulo abordou o contexto histórico da comunidade mateana e sua relação com o judaísmo formativo, nascido no pós-70, cujo marco foi a destruição do Templo de Jerusalém. Era uma comunidade de judeus que criam em Jesus Messias, em embate com a corrente farisaica majoritária. Mateus simbolizava uma proposta de judaísmo para a religião judaica, fragmentada após a destruição do Templo.

O evangelho, provavelmente, foi escrito em Antioquia, mas há outras suposições. Os estudiosos datam o evangelho entre 80–90 d.C., cujo autor foi um judeu cristão desconhecido. Da leitura do evangelho, depreende-se que tivesse formação rabínica, pelo modo de atualizar as passagens da Escritura e elaborar um *midrash* do evangelho de Marcos para a sua comunidade.

O leitor mateano precisa conhecer grego e aceitar o narrador como confiável. Deve identificar o cenário espacial palestinese, conhecer as Escrituras Hebraicas e não necessariamente conhecer o evangelho de Marcos, o qual serviu de base para Mateus. Além disso, ser informado dos usos, costumes e expressões próprias do judaísmo.

O leitor se encontra em vantagem em comparação a todos os personagens do relato, em virtude das informações que o narrador lhe transmite, às quais os narratários não têm acesso e por causa dos comentários diretos que o narrador faz para o leitor mateano.

O gênero literário do evangelho configura-se como um *bios* helenístico, narrando a história de Deus com Jesus, com fortes características judaicas (genealogia e discursos).

¹⁶¹ FUMAGALLI, 2000, p. 59. Mt 12,50; 13,23; 16,27; 25,40.45.

¹⁶² 7,24; 9,26; 19,29; 20,26.

Comparando o relato de Mateus com os demais evangelhos, nota-se que a comunidade mateana, provavelmente, seja urbana, judaica com abertura aos cristãos procedentes do paganismo. O corpo social não era formado nem pelos mais poderosos e nem pelos mais miseráveis da sociedade, consistindo em uma comunidade próspera economicamente. Além disso vivia em conflito com o judaísmo formativo e com o ambiente pagão, em que estava inserida.

Como fontes de seu evangelho, Mateus usou a narração de Marcos, da qual elaborou um *midrash*, transcrevendo o texto; omitindo o desnecessário; abreviando e expandindo perícopes que lhe interessavam; duplicando citações e elaborando glosas. Ao evangelho de Marcos, acrescentou a fonte dos ditos do Senhor – fonte Q. A finalidade do evangelho seria, externamente, debater com o judaísmo formativo e, internamente, inserir a comunidade judaico-cristã mateana no ensino de Jesus.

Em relação à estrutura mateana, não há consenso entre os estudiosos. Há os que propõem: a) uma estrutura geográfica; b) uma estrutura baseada nos cinco discursos; c) uma estrutura quiásmica. Por outro lado, há os que propõem uma estrutura narrativa, para a qual, também, não existe consenso. De modo geral, admitem a divisão do evangelho em três atos (1,1–4,16; 4,17–16,20; 16,21–28,20), mas discordam sobre quais partes seriam “núcleos” e “satélites”, ou se o evangelho teria subtramas além da trama principal.

O narrador mateano é confiável, coloca-se num tempo posterior à história contada. Emprega como estratégia o tempo verbal presente para os discursos do Cristo, de forma a interpelar diretamente o leitor. Torna Jesus o narrador intradieético, ao contar parábolas, usando pronomes genéricos que façam a palavra dele valer para todos os que o ouvirem, inclusive o leitor atual. Além disso, percebe-se um alinhamento ideológico entre Jesus e o narrador, pela confluência dos pontos de vista psicológico, fraseológico, temporal e espacial de ambos na narrativa.

O tempo narrativo mateano abarca o arco da vida histórica de Jesus, embora apresente referências escassas que não permitem situar cronologicamente os eventos, excetuando o relato da paixão. Durante a narrativa ocorrem analepses e prolepses internas e externas.

O protagonista do evangelho é Jesus, o qual estabelece o sistema de valores divinos no mundo. Os demais personagens devem ser interpretados em seu relacionamento com Ele. Assim, notam-se nos discípulos características positivas e

negativas, marcadas pelo conflito diante da proposta de Jesus. As multidões, apesar de várias vezes posicionarem-se positivamente diante do Cristo, estão aquém de compreendê-lo. As autoridades religiosas são os antagonistas da história, caracterizados como maus; estão ao lado de Satanás, tentando impedir que o plano divino aconteça.

O próximo capítulo analisará, narrativamente, a perícopes de 25,31-46. Justificará qual texto seja original, proporá uma tradução, bem como indicará os limites do texto a ser estudado. A seguir, pesquisará as instâncias intradieéticas de 25, 31-46: sua trama, como são construídos e avaliados os personagens, qual seria o gênero literário, os contextos temporais, espaciais, sociais e focalização da narrativa. Depois estudará como a voz narrativa atua nesta perícopes e qual o ponto de vista ideológico do narrador.

3. Mt 25,31-46: UMA LEITURA SEMÂNTICO-NARRATIVA

Jesus falou-lhes muitas coisas em parábolas... Mt 13,3

Introdução

O capítulo anterior versou sobre o contexto histórico, o processo redacional, a estrutura, o enredo, os personagens e a finalidade do evangelho mateano, no embate com o judaísmo formativo. O objeto deste estudo, agora, será Mt 25,31-46. O texto, assim como se encontra numa edição crítica do Novo Testamento, será analisado sob o aspecto narrativo, sem levar em consideração o processo de redação¹.

Este capítulo proporá uma tradução do texto grego abalizado pela crítica textual (1). A partir desta tradução instrumental, realizar-se-ão os demais passos do trabalho exegético.

Em seguida, terá lugar a análise narrativa (2), dividida em dois momentos. Abordar-se-á o texto, considerando-o como uma ficção literária (2.1) e depois, como uma narração (2.2) propriamente dita, analisando as suas instâncias intradieéticas (o que é interno ao relato, 2.2.1) e extradieéticas (o que é externo ao relato, 2.2.2), respectivamente.

Finalmente, comentar-se-á Mt 25,31-46 (3), fazendo a análise fraseológica da narrativa, tendo em vista responder como o leitor entenderia essa perícopa.

3.1. Texto grego²

31 ¶ Ὄταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ·

32 καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων,

33 καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ ἐωνύμων.

¹ Para o processo histórico redacional de Mt 25,31-46 confira KONINGS, Johan. *Quem é quem na «Parábola do último juízo» (Mt 25, 31-46): Perspectiva Teológica* 10, 1978, p. 384-397; LUZ, 1993, p. 663-667; PIKAZA, Xabier. *Hermanos de Jesus y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, p. 22-26. PIKAZA, Xabier. *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2017, p. 831-833.

² Texto grego extraído de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012, 28ª edição.

34 Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

35 ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἤμην καὶ συνηγάγετέ με,

36 γυμνὸς καὶ περιεβάλετέ με, ἡσθένησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.

37 τότε ἀποκριθήσονται αὐτῷ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν;

38 πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν;

39 πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρὸς σε;

40 καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.

41 Τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ' ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

42 ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με,

43 ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με.

44 τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ διηκονήσαμέν σοι;

45 τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ' ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε.

46 καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.

3.2. Crítica textual

No v. 33, ocorrem variantes importantes: acrescenta-se αὐτοῦ, dele, no manuscrito N e (Vgms), após a palavra εὐωνύμων, esquerda. Daí ter-se-ia a possibilidade de ler, *esquerda dele*. Entende-se que o copista quis harmonizar com δεξιῶν αὐτοῦ, direita dele, para fazer o paralelismo completo.

Nos manuscritos N A 579; Eus, a palavra αὐτοῦ é omitida, logo após δεξιῶν, possibilitando a leitura *à direita* ao invés de *à direita dele*.

Esta pesquisa não considerará essas possibilidades como originais, pois, no texto aceito como mais antigo, não ocorre acréscimo e nem omissão. Adotar-se-á a leitura *à*

direita dele e esquerda, o que dá a entender que as ovelhas estão próximas ao Cristo, e as cabras à esquerda, distantes. Na análise da narrativa, esta diferença é significativa.

Nas versões do v. 40, os manuscritos (45) B* 0128*. 1424 ff1 ff2; Clpt Eus GrNy omitem a expressão τῶν ἀδελφῶν μου, os irmãos meus, para harmonizar com o v. 45, em que a expressão está ausente. Essa possibilidade não será considerada, por se entender que representa o cuidado dos salvos para com os necessitados, tratando-os como irmãos.

3.3. Tradução literal³

31 Quando vier o Filho do Homem na glória dele e todos os anjos com ele então assentará sobre o trono da glória dele.

32 E serão reunidas diante dele todas as nações e separará uns dos outros como o pastor separa as ovelhas das cabras.

33 E colocará as ovelhas à direita dele e as cabras à esquerda.

34 Então dirá o Rei aos da direita dele: vinde benditos do Pai meu, herdai o preparado para vós Reino desde a criação do mundo.

35 Porque tive fome e deste a mim de comer, tive sede e deste de beber a mim, estrangeiro era e recebestes a mim.

36 Nu e vestistes a mim, doente e visitastes a mim, na prisão eu era e viestes a mim.

37 Então perguntarão a ele os justos dizendo: Senhor, quando te vimos faminto e alimentamos ou sedento e demos de beber?

38 Mas quando te vimos estrangeiro e recebemos ou nu e vestimos?

39 Mas quando te vimos doente ou na prisão e viemos a ti?

40 E responderá o rei dizendo a eles, verdadeiramente digo a vocês, tudo que fizestes a um destes irmãos meus, os mais pequenos, a mim fizestes.

41 Então dirá também aos da esquerda: ide de mim, malditos para o fogo eterno, preparado para o diabo e os anjos dele.

42 Porque tive fome e não destes a mim comer, tive sede e não destes de beber a mim.

43 Estrangeiro era e não recebestes a mim, nu e não vestistes a mim, doente e na prisão e não visitastes a mim.

³ A tradução literal procura seguir o texto em grego, deixando o texto um pouco estranho gramaticalmente em português. A tradução instrumental procura levar em consideração a gramática portuguesa.

44 Então perguntarão eles dizendo: Senhor, quando te vimos faminto ou sedento, ou estrangeiro ou nu, ou doente ou na prisão e não servimos a ti?

45 Então responderá a eles dizendo: verdadeiramente digo a vocês sobre todos os que não fizestes a estes os mais pequenos, não a mim fizestes.

46 E irão estes para a punição eterna, mas os justos para vida eterna.

3.4. Tradução instrumental

31. Quando o Filho do Homem vier em sua glória, com todos os anjos, então assentará sobre o trono de sua glória.

32. Diante dele serão reunidas todas as nações e separará uns dos outros como o pastor separa as ovelhas das cabras.

33. Colocará as ovelhas à sua direita e as cabras à esquerda.

34. Então o Rei dirá aos da sua direita: vinde benditos do meu Pai! Herdai o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo.

35. Porque tive fome e me deste de comer; tive sede e me deste de beber; era estrangeiro e me acolheste.

36. Nu e me vestistes, estive doente e me visitastes, estava na prisão e viestes a mim.

37. Então lhes perguntarão os justos dizendo: Senhor, quando te vimos faminto e te alimentamos ou sedento e te demos de beber?

38. Mas quando te vimos estrangeiro e te hospedamos ou nu e te vestimos?

39. Mas quando te vimos doente ou na prisão e viemos a ti?

40. E respondendo o Rei lhes dirá: em verdade lhes digo, sempre que fizestes a um destes meus menores irmãos, a mim fizestes.

41. Então dirá, também, aos da esquerda: apartai-vos de mim malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos.

42. Porque tive fome e não me destes de comer, tive sede e não me destes de beber.

43. Era estrangeiro e não me acolheste, nu e não me vestistes, doente e na prisão e não me visitastes.

44. Então também eles responderão dizendo: Senhor, quando te vimos faminto ou sedento, ou estrangeiro ou nu, ou doente, ou preso e não te servimos?

45. Então lhes responderá dizendo: Em verdade vos digo: sempre que não fizestes a um destes mais pequeninos, tampouco fizestes a mim.

46. E estes irão para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna.

3.5. Análise narrativa⁴

Este tópico estudará Mt 25,31-46 sob duas perspectivas: a) como uma ficção e b) como uma narrativa. Ao considerar a perícope uma ficção, uma narrativa criada, se responderá o que é, o que diz e qual a sua estrutura formal. Perguntar-se-á como está construída a perícope; onde começa e termina a narrativa; qual seu tecido verbal que faz compreender o tipo de narração em Mt 25,31-46; o marco temporal, espacial e social do relato com seus possíveis sentidos.

Do ponto de vista narrativo, perguntar-se-á como Mt 25,31-46 comunica sua mensagem e com qual estratégia organiza o deciframento a ser feito por parte do leitor? Daí o texto será estudado a partir de suas instâncias intradieéticas (trama, personagens, focalização e temporalidade) e extradieéticas (voz narrativa, ideologia e hierarquia de valores do narrador). Por último, comentar-se-á o texto, respondendo como o leitor entenderia esta perícope.

3.5.1. Mt 25,31-46: uma ficção

Este ponto apresentará as possíveis divisões do texto, bem como a justificativa dele ser considerado uma perícope. O estudo dos verbos categorizará que tipo de relato é Mt 25,31-46 e a consideração dos contextos temporal, espacial e social do relato, abrirá as possibilidades de entendimento do texto.

3.5.1.1. Primeira aproximação

Entre os exegetas pesquisados, não existe consenso acerca da divisão do texto. Pikaza⁵ divide o relato da seguinte forma:

25,31ab, vinda do Filho do Homem;

⁴ Este trabalho segue os passos metodológicos de análise proposto por RAMÍREZ, Juan Alberto Casas. *El Método del Análisis Narrativo en las Sagradas Escrituras*. Plataforma metodológica del trabajo de grado: “Aproximación narrativa a los primeros días del cuarto evangelio”. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

⁵ PIKAZA, 1984, p. 14.

25,31c-33, o julgamento e sua ação, num ritmo de três tempos: entronização, apresentação dos julgados e separação em grupos;

25, 34-45, julgamento como palavra do Filho do Homem, também em ritmo triplo: a) sentença (25,34-36.41-43), b) pergunta (25,37-39.44), c) fundamentação da sentença (25,40.45);
25,46, conclusão.

Carter⁶, por sua vez, divide a cena em quatro seções:

25,31-33, o Filho do Homem aparece como juiz e efetua a separação em dois grupos.

25,34-30 explica porque alguns são abençoados como justos na conversação entre eles e o Filho do Homem.

25,41-45, numa conversação similar, elucida a condenação dos maus.

25,46 encerra a cena com os dois grupos dirigidos a seus respectivos destinos escatológicos.

Luz⁷, por sua vez, divide a perícopes da seguinte maneira:

25,31-33, uma introdução que descreve o cenário do juízo;

25,34-40, um colóquio com os justos;

25,41-54, diálogo com os condenados.

25,46, conclusão com o destino dos justos e dos que carecem de amor.

3.5.1.2. Delimitação da perícopes

O relato inicia-se em 25,31 e termina em 25,46, com evidências que demonstram tratar-se de uma perícopes unitária, pois contêm tempo, lugar, personagens e tema bem precisos.

a. Tempo

A perícopes começa com a partícula ὅταν, “quando”, denotando mudança de temporalidade em relação à anterior. Em 26,1, encontra-se a frase καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντα τοὺς λόγους τούτους, “quando Jesus terminou essas palavras”,

⁶ CARTER, Warren. *Mateo e los Márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 2007, p.698.

⁷ LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo III: Mt 18–25*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1993, p. 647.

característica do final nos grandes discursos de Jesus (7,28; 11,1; 13,53; 19,1), demonstrando o início de uma nova narrativa.

b. Lugar

Nas cenas anteriores, desde 21,23, Jesus e os discípulos se encontram no entorno do Templo. Em 24,1, narra-se a saída deles, afastando-se do edifício sagrado e, até o final do relato, para lá não voltam, indicando o abandono do ambiente e do significado de seus rituais⁸.

No percurso para Betânia, Jesus conversa com seus discípulos e, em 26,6, confirma-se a presença dele na cidade. Logo, o lugar de todo o discurso escatológico é o caminho de Jerusalém a Betânia.

c. Personagens

A perícopes anterior (25,14-30) refere-se a um homem que cobra dos servos os juros do dinheiro que lhes foi confiado, enquanto no texto em estudo tem-se como personagens: a) υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, o Filho do Homem, depois identificado como ποιμήν, Pastor, βασιλεύς, Rei e κύριος, Senhor⁹; b) ἄγγελοι, anjos, que acompanham o Filho do Homem; c) πάντα τὰ ἔθνη, todas as nações, a princípio reunidas diante do Filho do Homem e separadas dele, como Rei, colocadas à sua direita e à esquerda, e identificadas como πρόβατα, ovelhas, e ἐρίφοι, cabras.

Pikaza argumenta que Deus atua como personagem implícito da cena, sendo o sujeito do verbo passivo συναχθήσονται, serão reunidas (25,32)¹⁰, configurando um passivo teológico¹¹. A análise será conduzida tendo como referência essa hipótese.

Foster defende que ἐλαχίστων, os pequeninos (25,45), retratariam um personagem na cena, pois Jesus se refere a eles com a expressão τούτων, destes (25,40), a indicar sua provável presença no julgamento¹². Essa proposta não será acolhida.

⁸ CARTER, 2007, p.667.

⁹ No v.34, é sugerido ao leitor, implicitamente, o título de *Filho* ao protagonista.

¹⁰ PIKAZA, 1984, p. 141.

¹¹ GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2014, p. 718.

¹² FOSTER, Grahah. Making Sense Of Matthew 25:31-46. *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, 1998, p. 134. Na visão deste autor, os “pequeninos” não seriam julgados pelo Filho do Homem, mas assistiriam ao julgamento daqueles que lhes fizeram ou omitiram misericórdia.

Na perícope posterior (26,1-5), aparecem novos personagens: sumos sacerdotes e anciãos do povo, que não ocorrem na parábola estudada.

d. Gênero literário

A perícope anterior (25,14-30) consiste numa parábola e a posterior (26,1-5), em uma narrativa, mas, em relação a 25,31-46, não há consenso sobre o gênero literário.

Konings afirma que a perícope constitui uma exortação ética em termos apocalípticos. O conteúdo essencial não é uma imagem, como acontece nas parábolas. A realidade de ensino que a narrativa propõe diz respeito às ações de caridade, sobre as quais Deus julgará a humanidade. Mt 25,31-46 seria uma **parênese** moldada na forma de uma narração apocalíptica e marcada por uma intenção profética¹³.

Gourgues, citado por Ferreira, diz que Mt 25,31-46 consiste em uma espécie de **gênero híbrido**, pois mistura parábola, alegoria e traços apocalípticos¹⁴.

Luz define Mt 25,31-46 como uma **descrição do juízo**. Não seria um apocalipse porque não há visão, tampouco seria uma parênese do juízo, visto que não há interpelação direta aos leitores¹⁵.

Gnilka argumenta que Mt 25,31-46 seja um **diálogo de julgamento**¹⁶. A perícope não deve ser considerada parábola por causa dos verbos no futuro, apresentados no segmento da narrativa. A parte parabólica serve apenas de enquadramento.

Talbert defende a tese de que Mt 25,31-46 seja uma parábola, uma vez que na literatura apocalíptica encontram-se textos semelhantes assim definidos (1En 37-71)¹⁷. Donahue segue a mesma linha de pensamento e a considera como uma **parábola apocalíptica**¹⁸.

Pikaza conceitua Mt 25,31-46 como **narração profética do juízo**, pelo gesto e palavra do Filho do Homem que se integram numa introdução e conclusão apocalípticas¹⁹. Esta análise seguirá esta definição.

¹³ KONINGS, 1978, p. 382-383.

¹⁴ FERREIRA, Francisco Albertin. *E quando vier o Filho do Homem... (O juízo final em Mateus)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2006, p. 67.

¹⁵ LUZ, 1993, p.647.

¹⁶ GNILKA, Joaquin. *Il Vangelo de Mateo*. Parte Seconda. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice. 1991. p. 536.

¹⁷ TALBERT, Charles. *Matthew*. Baker Academic, Grand Rapids, 2010, p. 274.

¹⁸ DONAHUE, John R. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Philadelphia, 1988, p. 110. DONAHUE, John R. The "Parable" Of The Sheep And The Goats: A Challenge To Christian Ethics. *Theological Studies* n. 47, 1986, p. 10.

¹⁹ PIKAZA, 1984, p. 14.

e. Tema

Em 25,14-30, o tema é a cobrança acerca dos dons que Deus confia às pessoas, simbolizados pelos talentos, aos quais devem desenvolver. A expressão ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, “choro e ranger de dentes”, contida na passagem anterior, caracteriza o final de várias parábolas de Jesus (13,50; 22,13; 24,51; 25,30), sendo que ela ocorre por inteiro novamente em 8,12 e 13,42. Em 26,1-5, aparece como temática o complô dos sumos sacerdotes e anciãos do povo contra o Cristo. Em Mt 25,31-46, o tema é claramente o juízo final.

3.5.1.3. Os verbos na narrativa

Os verbos principais da narrativa estão no futuro: καθίσει, assentará (v. 31); συναχθήσονται, serão reunidas (v. 32); ἀφορίσει, separará (v. 32); στήσει, colocará (v. 33); ἐρεῖ, dirá (v. 34.40.41); ἀποκριθήσονται, responderão (v. 37.44); ἐρεῖ, dirá (v. 34.40); ἀποκριθήσεται, responderá, ἀπελεύσονται, irão. Segundo Genette, esta narrativa consiste num relato preditivo²⁰.

Encontram-se verbos no imperativo: δεῦτε, vinde (v. 34)²¹; κληρονομήσατε, herdai (vs. 34); πορεύεσθε, apartai-vos (vs. 41). São discursos deliberativos exortativos²² através dos quais o Filho do Homem está realizando a ação de julgar.

Por fim, há verbos no passado, todos os que se relacionam às obras de misericórdia²³, evidenciando um discurso deliberativo judicial²⁴. Eles aparecem como ações que justificam o porquê de os justos serem salvos e os injustos, condenados.

Retoricamente, destaca-se o verbo ποιέω, fazer, que se repete duas vezes (25,40.45). O critério do juízo está nas ações concretas realizadas ou omitidas em favor dos mais necessitados. O futuro de salvação dependerá das ações misericordiosas que se realizarem no presente.

²⁰ GENETTE, Gerard. *Figuras III*. Barcelona: Editorial Lumen S.A, 1989, p. 274.

²¹ δεῦτε é um advérbio normalmente traduzido por “vinde”, “venham” e que serve como plural de δεῦρο “aqui”. PIKAZA, 1984, p. 169.

²² SKA, Jean Louis. Sincronia: a análise narrativa. In: Simian-Yofre, H. (org). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 140.

²³ ἐπεινάσα “tive fome”; ἐδόκατέ “destes”; φαγεῖν comer” ἐδίψησα “tive sede”; ἐποτίσατέ “deste de beber”; ξένος ἦμην “era estrangeiro”; συνηγάγετέ acolheste”; περιεβάλετέ “vestistes”; ἡσθένησα “estava doente”; ἐπεσκέψασθέ “visitastes”; φυλακῇ ἦμην “estava preso”; ἤλθατε “viestes”.

²⁴ SKA, 2000, p. 140.

3.5.1.4. Contexto temporal, espacial e social do relato e seus possíveis sentidos

a. Marco temporal²⁵

Em relação ao marco temporal, nota-se que a ação se desenrola ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, “quando o Filho do Homem vier em sua glória”. Entretanto, o evangelho deixa em suspense a ocasião desse momento. Não se sabe o dia e nem a hora em que ele virá (24,36-44). Além disso, há falsos anúncios de sua iminente chegada, mas, no momento preciso, aparecerá e não haverá dúvidas quanto a Ele (24,35). Embora a perícopes faça parte do discurso escatológico (24-25), a cena descrita acontecerá após o envio dos apóstolos a todas as nações (28,19).

Por outro lado, o episódio se passa no **tempo monumental**²⁶, ou seja, naquele que transcende o tempo histórico. Segundo Pikaza, as palavras iniciais cumprem a função do “era uma vez” dos relatos legendários, conduzindo o leitor ao tempo novo, regido pela vinda do Filho do Homem. “Quando o Filho do Homem vier em sua glória” transporta o leitor ao futuro da incursão de Deus e à mudança da realidade, culminando o transcurso concreto da história, encerrando o processo temporal (origem em Deus, desenvolvimento na história e meta – vinda do Filho do Homem)²⁷.

Outro indício de que a cena se passa em uma época que não seja a humana-histórica é a presença das seguintes expressões: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, “desde a fundação do mundo” (25,34) e αἰώνιον, eterno (25,41.46). A primeira denota uma realidade anterior ao tempo reconhecido e a segunda, a noção de algo infinito²⁸, realidades que ultrapassam a dimensão histórica.

b. Marco espacial²⁹

²⁵ RESSEGUIE, Jean. L. *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*. Michigan: Baker Academic, 2005, p. 171.

²⁶ POWELL, Mark Allan. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990. *E-book*, cap 6. MARGUERAT, Daniel. BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 100.

²⁷ PIKAZA, 1984, p. 89-90.

²⁸ CABRIDO, John Aranda. *The Portrayal of Jesus in the Gospel of Matthew: A Narrative-critical and Theological Study*. Nova York: Edwin Mellen Press, 2012, p. 290.

²⁹ RESSEGUIE, 2005, p. 171.

Não há explicitamente no texto uma localização espacial geográfica definida, mas existem possibilidades.

Uma delas poderia ser a referência ao vale de Josafá, uma vez que a tradição judaica acreditava que a chegada do Messias, no fim dos tempos, segundo Jl 3,12, seria ali³⁰.

Por outro lado, assegura-se que o Filho do Homem se sentará no “trono”, θρόνος. Ora, o relato mateano afirma que o sôlio de Deus ou é o céu ou está nele (5,34; 19,28; 23,22). Além disso, o trono é caracterizado com a “glória”, δόξα, que, por sua vez, Mateus atribui à divina majestade (16,27; 19,28; 24,30)³¹. Assim, a outra possibilidade de marco espacial seria o próprio céu, a realidade eterna. Conforme estudado, essa segunda opção se coaduna melhor com o tempo monumental no qual se passa a cena.

O marco espacial mais distinguível na perícope é a referência à direita, δεξιός, e à esquerda, ἐξωνυμιος, revelando a distinção provocada no ato de separação. De acordo com Cabrido, a associação entre os da direita com o Filho do Homem-Rei, em contraste com os da esquerda, afastados, aponta Cristo como uma importante referência espacial³². A reunião de todas as nações diante do Filho do Homem-Rei reflete a apropriação do procedimento jurídico quando os réus permanecem diante do juiz na corte. A expressão “diante dele”, ἔμπροσθεν αὐτοῦ (25,32), indica o gesto de prostrar-se diante do juiz para testemunhar ou receber sentença (10,32-33; Lc 21,36; 2Cor 5,10)³³.

c. Marco social

A perícope apresenta um ambiente judicial. Exibe a vinda do Filho do Homem como Rei, julgando pessoas de todas as nações, a partir das obras de misericórdia praticadas para com os necessitados.

Na antiguidade, o rei era também juiz³⁴. A porta da cidade era o lugar do julgamento (Rt 4,1). O monarca sentenciava o povo e estabelecia a justiça em nome de Deus, velando pelo órfão e pela viúva (Pr 29,14; Sl 72,4; Jr 22,3-5). Os salmos reais (Sl

³⁰ MILLOS, Samuel Pérez. *Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Mateo* Barcelona: Editorial Clie, 2009. p. 1770. PIKAZA, 1984, p. 149.

³¹ CABRIDO, 2012, p. 291.

³² CABRIDO, 2012, p. 291.

³³ PIKAZA, 1984, p. 142.

³⁴ CABRIDO, 2012, p. 291.

96,13; 98,9), bem como as grandes profecias (Is 11,1-8)³⁵, atribuem ao rei o julgamento escatológico.

A literatura apocalíptica refere-se ao trono divino, quando se trata do julgamento da história. Baseados em modelos antigos, tais como 1Rs 22,19; Is 6,1; Ez 1,26, os autores afirmam que, no fim dos tempos, Deus se assentará no trono para fazer o acerto de contas com a história (Dn 7,9-10; 1En 47, 3; 1En 60,2)³⁶.

Segundo Cabrido, Mt 25,31-46 revela irregularidades surpreendentes do ponto de vista do processo jurídico. Ordinariamente, a cena de um julgamento seria: a) descrição da cena do juízo; b) fala do demandante; c) apelo das testemunhas; d) intimação do réu; e) interrogação; f) acusação; g) refutação; h) veredicto; i) sentença. Entretanto, a perícopes em questão não segue este esquema³⁷, constando apenas dos itens h) e i). O julgamento, de certo modo, acontece ao longo da história de cada pessoa, no que faz e nos que deixa de fazer aos necessitados.

As seis obras elencadas como justificativa para a salvação ou condenação se enquadram nesse marco³⁸, de acordo com Cabrido. Elas pertencem às necessidades ordinárias da vida e, conforme Pikaza, situam-se em três campos da miséria humana: a) alimento, fome e sede; b) desamparo sobre o mundo, exílio e nudez; c) os marginalizados da sociedade, enfermidade e cárcere. No texto, recebem o nome de *atos de serviço* ou *diakonia* (25,44 *διακονήσαμέν*, servimos), mas a tradição eclesial as denomina de *obras de misericórdia*. No Antigo Testamento, misericórdia corresponde à ajuda gratuita e salvadora que Deus oferece à humanidade, a qual, aliada à piedade, deveria ser a atitude mais radical do ser humano para com o próximo³⁹.

As obras de misericórdia de Mt 25,31-46 ocorrem em várias passagens do Antigo Testamento: dar de comer e beber (Pr 25,21-22; Sl 107,5-6; Is 49,10; Jr 31,25; dar comida e roupa (Ez 18, 7.16; Tb 1, 16-17); dar de comer, vestir o nu e acolher o estrangeiro (Jó 31, 17.19.32)⁴⁰.

3.5.2. Mt 25,31-46: uma narração

³⁵ PIKAZA, 1984, p. 131.

³⁶ PIKAZA, 1984, p. 137.

³⁷ CABRIDO, 2012, p. 292.

³⁸ CABRIDO, 2012, p.292.

³⁹ PIKAZA, p. 204-205.

⁴⁰ PIKAZA, 1984, p. 209. CABRIDO, 2012, p. 292. Para mais referências, inclusive extrabíblicas, conferir CARTER, 2007, p.701; LUZ, 1993, p. 685; GRASSO, 2014, p. 721-722;

Ao abordar o texto em questão como uma narração, esse tópico analisará, em primeiro lugar, as suas instâncias intradieéticas: a trama da narrativa, como estão construídos os personagens do relato, que temporalidade apresenta. Em seguida, serão estudadas as instâncias extradieéticas: como se porta o narrador e qual a sua ideologia, qual mensagem comunica ao leitor. Por fim, responder-se-á como o leitor entenderia Mt 25,31-46, comentando cada parte do enredo da perícopa, analisando fraseologicamente cada expressão do narrador.

3.5.2.1. Instâncias intradieéticas

A investigação começará pelas instâncias intradieéticas, ou seja, aquilo que é interno ao relato, a saber: que fio condutor dá coerência ao texto, de forma a identificar sua trama? Como o narrador constrói os personagens e de que modo estão a serviço do enredo? Quais são as variações e alternâncias na velocidade do relato?

3.5.2.1.1. Trama da narrativa

Mt 25,31-46 é um microrrelato, inserido no bloco literário de Mt 24-25, que corresponde ao macrorrelato e contém o discurso escatológico de Jesus.

A perícopa encontra-se na terceira parte do relato mateano (16,21-28,20), que narra o sofrimento, paixão, morte e ressurreição de Jesus Messias. Esse episódio adquire dupla importância. Encerra o discurso escatológico do Cristo (24-25), constituindo o seu grande final. E, em segundo lugar, conclui todas as preleções de Jesus no relato mateano, sendo assim o seu testamento final, antes de se encaminhar para a paixão.

Marguerat estabelece uma estrutura quinária para a análise narrativa (situação inicial, complicação, clímax, desenlace e situação final), conforme estudado no capítulo 1⁴¹. Entretanto, ao averiguar Mt 25,31-46, nota-se que a perícopa não se enquadra nesse esquema, porque está construída por meio de uma retórica de paralelismo antitético entre justos e malditos, de tal maneira que, após a ação transformadora, há dois desenlaces. Propõe-se a trama do texto estudado conforme o esquema abaixo:

	Versículos
--	------------

⁴¹ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 57- 59. SKA, 2012, p. 33. ZAPPELLA, L. *Io narrerò tutte le tue meraviglie. Manuale di analisi narrativa biblica*. Bergamo, 2010. E-book, p. 52.

Situação inicial	25,31-32a
Nó ou complicação	25,32b-33
Clímax ou ação transformadora 1	25,34
Justificação 1	25,35-36
Diálogo	25,37-39
Justificação 2	25,40
Clímax ou ação transformadora 2	25,41
Justificação 1	25,42-43
Diálogo	25,44
Justificação 2	25,45
Desenlace e Situação final	25,46

A situação inicial (v. 31-32a) descreve a chegada do Filho do Homem junto com seus anjos, seu assentar-se no trono de glória para iniciar o processo judicial e a reunião de todas as nações diante Dele.

O nó do enredo (v.32b-33) principia-se com a separação de cada pessoa entre os *da sua direita* e os *da esquerda*. O ato de selecionar é o mesmo que arbitrar⁴² e manifesta a onipotência e onisciência do Filho do Homem como juiz, pois interrompe o processo natural de julgamento, não havendo interrogatório e nem acusação⁴³. O conflito que move o texto é o julgamento integral da humanidade.

A narrativa possui duas ações transformadoras, uma positiva, de salvação e uma negativa, de condenação. A positiva encontra-se no v. 34, seguida da primeira justificação do porquê da salvação (v. 35-36). Depois ocorre o diálogo dos salvos (v.37-39) e a segunda justificação (v. 40).

A ação transformadora negativa encontra-se no v.41, seguida da primeira justificação da condenação (v. 42-43). Depois ocorre o diálogo dos condenados (v. 44) e a segunda justificação (v.45) de sua reprovação.

O v.46 serve de desfecho e situação final descrevendo a aplicação da sentença com os malditos direcionados ao fogo eterno e os justos à vida eterna.

Percebe-se que Mt 25,31-46 consiste numa **trama de revelação**⁴⁴. O fundamental nessa perícopa é a identificação de Jesus com os irmãos necessitados (25.40.45).

3.5.2.1.2. Aproximação aos personagens

⁴² PIKAZA, 1984, p. 153. CABRIDO, 2012, p. 293. LUZ, 1993, p. 681.

⁴³ CABRIDO, 2012, p. 274. Este autor propõe uma estrutura diversa para a trama, a qual este trabalho não seguirá (CABRIDO, 2012, p. 275).

⁴⁴ SKA, 2000, p. 144.

Este tópico responde: como o narrador constrói os personagens e os adequa à trama? Classificá-los-á segundo o número, grau de presença (protagonista, antagonista e figurantes) e seus traços constitutivos (redondo ou plano). Identificará seu ponto de vista avaliativo (simpatia, empatia ou antipatia) e como o narrador os constrói (*showing* ou *telling*). Investigará a posição do leitor diante dos personagens, em relação ao conhecimento e à focalização.

a. Personagens – número⁴⁵

Os personagens que aparecem na cena, conforme estudado são: o Filho do Homem, os anjos, Deus, que se faz presente de forma implícita, e todas as nações reunidas e divididas entre justos (direita) e malditos (esquerda).

O Filho do Homem e Deus são **personagens singulares**; os anjos, todas as nações, justos e malditos são **personagens coletivos**.

b. Grau de presença⁴⁶

O Filho do Homem é o **protagonista** da cena, pois suas ações garantem a dinâmica da narrativa⁴⁷. Deus também o é, pois exerce a função de reunir as nações, mesmo de forma implícita.

Os anjos são **figurantes**, uma vez que a atribuição deles é a de acompanhar Jesus, desaparecendo logo a seguir. Todas as nações são **personagens cordão**, as quais sofrem a ação do julgamento. Estas são divididas entre ovelhas e cabras. Os da esquerda são **antagonistas**, por não praticarem a misericórdia para com os desprovidos, nem cumprirem a vontade de Deus, opondo-se aos valores do protagonista.

c. Traços constitutivos⁴⁸

⁴⁵ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 77. SKA, 2012, 84-85.

⁴⁶ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 77. SKA, 2012, 84-85.

⁴⁷ CABRITO, 2012, p. 277.

⁴⁸ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 78. SKA, 2012, p. 82-84. RESSEGUIE, 2005, p. 123.

O Filho do Homem constitui um **personagem redondo**, pois possui vários traços: glorioso (25,31); pastor (25,32); rei (25,34); juiz (25,32-33) e identifica-se com os necessitados (25,40.45).

Deus, apesar de protagonista, é um **personagem plano**, possuindo apenas a função de reunir as nações perante o Cristo.

Os anjos e todas as nações são um **personagem bloco**. Eles apenas acompanham o Filho do Homem, por quem as nações são julgadas.

Uma vez divididas entre ovelhas e cabras, direita e esquerda, as ovelhas são descritas como δίκαιοι, justas (25,37), εὐλογημένοι, benditas (25,34) e misericordiosas (25,35-36), ao passo que as cabras são qualificadas como κατηραμένοι, malditas (25,41) e sem comiseração.

Ambas podem ser categorizadas como **personagens planos**. Os da direita, apesar de serem especificados como justos e benditos, não são protagonistas da cena. Os da esquerda possuem um só traço: malditos⁴⁹.

d. Ponto de vista avaliativo⁵⁰

Este ponto, analisará as caracterizações dos personagens, avaliando se criam empatia, simpatia ou antipatia no leitor.

Pela forma solene como Rei-Filho do Homem é caracterizado e, também pelo motivo dele identificar-se com os mais necessitados, o leitor é tomado de **empatia** por este personagem.

Os da direita, ao serem definidos como ovelhas, benditos, justos e misericordiosos para com os necessitados, provocam **empatia** no leitor que facilmente se identifica com eles. Os da esquerda, designados como cabras, a princípio despertam simpatia⁵¹. Porém, ao serem retratados como malditos pela ausência de compaixão para com os necessitados, provocam **antipatia**, fazendo o leitor sentir repulsa por eles.

Além disso, os *menores dos irmãos* de Jesus, ao serem descritos como famintos, sedentos, nus, estrangeiros, doentes e presos, também provocam **empatia** no leitor que,

⁴⁹ Mateus omite caracterizá-los explicitamente de “injustos”. O leitor subentende essa característica desses personagens.

⁵⁰ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 86-87.

⁵¹ A cabra não é uma antítese de ovelha como se verá no ponto 9.

de pronto, se identifica com eles pelo sentimento de compaixão, ou porque o leitor também pode ser alguém que passe pelas necessidades elencadas no texto.

e. Construção dos personagens⁵²

O narrador de Mt 25,31-46 constrói seus personagens mediante a técnica do *telling* e *showing*.

O Filho do Homem é apresentado pelo narrador intradieético – Jesus – sentando-se no trono, separando as pessoas e proferindo o veredito. A técnica empregada aqui é *showing*. Porém, ao justificar a sentença de salvação e condenação, o Rei apenas descreve as ações praticadas ou omitidas pelos réus (25,35-39.42-44), utilizando o recurso do *telling*.

f. O conhecimento do leitor em relação aos personagens⁵³

O conhecimento do leitor em relação às situações da narrativa pode ser superior, igual ou inferior ao dos personagens.

No que diz respeito ao dia do julgamento final, o conhecimento do leitor é **igual** ao de todos os personagens, inclusive ao do narrador. Nem justos e malditos, nem o narrador intradieético, Jesus (24,36) ou o narrador extradieético, Mateus e, tampouco o leitor, sabem quando será este dia. Somente Deus o sabe.

Em relação à identificação do Filho do Homem com os necessitados (25,40.45), o leitor possui conhecimento **igual** ao dos justos e malditos, descobrindo somente agora tal situação. Nesse caso, o Messias possui conhecimento **superior** aos personagens e ao leitor mateano.

g. Focalização⁵⁴

No tocante à focalização, procura-se verificar: qual olhar vê o que está sendo narrado? Nota-se uma intercalação entre o narrador intradieético (focalização externa) e

⁵² MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 88. SKA, 2012, p. 47. RESSEGUIE, 2005, p. 126-127.

⁵³ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 90-91. SKA, 2012, p. 54-56.

⁵⁴ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 92. SKA, 2012, p. 66. ZAPPELLA, 2010, p. 90.

os personagens (focalização interna). A narrativa consiste em um relato plurifocalizado⁵⁵ pois é contada ora a partir do olhar do narrador, ora a partir de alguns dos personagens (Filho do Homem, justos e malditos).

De acordo com Cabrido, os enfoques se apresentam consoante o seguinte esquema⁵⁶:

Versículo	Focalização	Qual olhar vê
31-34	Externa	Narrador intradieético
35-36	Interna	Rei-Filho do Homem
37a	Externa	Narrador intradieético
37b-39	Interna	Os justos
40a	Externa	Narrador intradieético
40b	Interna	Rei-Filho do Homem
41	Externa	Narrador intradieético
42-43	Interna	Rei-Filho do Homem
44a	Externa	Narrador intradieético
44b	Interna	Malditos
45a	Externa	Narrador intradieético
45b	Interna	Rei-Filho do Homem
46	Externa	Narrador intradieético

Percebe-se que, na parte central da narrativa, os diálogos entre o Rei-Filho do Homem e seus interlocutores (25,35-36.42.43), predomina a **focalização interna** que mostra a interioridade dos personagens e o pensamento conflitante do protagonista com seus interlocutores. O conflito ocorre, no caso dos justos, pela assistência ao Rei mediante os mais necessitados, sem terem consciência disso; em relação aos malditos, pelo reconhecimento de que não serviram ao Senhor, pois desprezaram os mais necessitados. Pensaram em servi-Lo, mas o fizeram de forma equivocada.

Como o leitor sabe que o narrador intradieético e o Rei-Filho do Homem são idênticos, a opinião que se depreende de sua focalização interna é mais confiável do que a dos demais personagens⁵⁷.

3.5.2.1.3. Temporalidade

Este tópico versará sobre as variações e alternância na velocidade de Mt 25,31-46, examinando o lugar temporal da narrativa, sua duração, sua ordem, frequência, tempo narrado e tempo da narração.

⁵⁵ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 93.

⁵⁶ CABRIDO, 2012, p. 301.

⁵⁷ CABRIDO, 2012, p. 302.

a. Lugar temporal da narrativa

O narrador intradieético coloca-se num **ponto anterior** à história contada⁵⁸. Mt 25,31-46 apresenta uma narrativa preditiva acerca do juízo final, em outras palavras, Jesus⁵⁹ narra algo que acontecerá no futuro, num ponto temporal posterior.

b. Duração e velocidade do relato⁶⁰

O episódio começa com um **sumário** descrevendo o início do processo judicial (chegada do Filho do Homem e reunião de todas as nações diante dele). A velocidade na descrição contrasta com a dos diálogos entre o rei e seus interlocutores, tornando vagarosa a narrativa, valorizando os diálogos como o ponto mais importante da cena.

De acordo com Cabrido, os v. 31-33 introduzem a cena do julgamento e o v. 46, a conclui. Entre a introdução e o epílogo, ter-se-ia a parte central dos diálogos, como a mais importante. Isso se demonstra no esquema a seguir⁶¹:

Versículo	Descrição	Duração, velocidade
31-33	Chegada do Filho do Homem, seu assentar-se no trono e reunião de todas as nações diante de Si	Sumário – velocidade rápida <i>introdução da cena</i>
34	Rei dirige a palavra aos da sua direita	Cena – velocidade normal
35-36	Descrição das obras de misericórdia realizadas no passado	Pausa – tempo zero
37a	Os justos dirigem a palavra ao rei	Cena – velocidade normal
37b-39	Questionamento dos justos acerca de quando serviram ao rei	Pausa – tempo zero
40a	O rei introduz a resposta	Cena – velocidade normal
40b	Resposta do rei	Sumário – velocidade rápida
41	O rei dirige a palavra aos da esquerda	Cena – velocidade normal
42-43	Descrição da omissão dos malvados	Pausa – tempo zero

⁵⁸ GENETTE, 1989, p. 274.

⁵⁹ Narrador intradieético.

⁶⁰ GENETTE, 1989, p. 145. VITÓRIO, Jaldemir. *Análise Narrativa da Bíblia*. Primeiros passos de um método. Paulinas: São Paulo, 2016, p. 111-112. CHATMAN, Seymour. *Story and Discourse*. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca: Cornell University Press, 1978, p. 62.

⁶¹ CABRIDO, 2012, p. 294-295.

44a	Os malditos dirigem a palavra ao rei	Cena – velocidade normal
44b	Questionamento dos malditos acerca de quando não serviram ao rei	Pausa – tempo zero
45a	O rei introduz a resposta	Cena – velocidade normal
45b	Resposta do rei	Sumário – velocidade rápida
46	O destino dos malditos e dos justos	Sumário – velocidade rápida <i>conclusão da cena</i>

Nota-se que a cena central, v. 34-45, é interrompida por quatro **pausas narrativas** que correspondem às descrições das necessidades, ajudas e omissões. Elas desaceleram o movimento da narração, forçando o leitor a atentar-se para o seu conteúdo. Dois sumários são localizados estrategicamente (v.40b.45b): o primeiro divide a seção central e ambos apresentam resumidamente o assunto das pausas narrativas.

c. Ordem do relato⁶²

Mt 25,31-46, como um todo, consiste numa **prolepse extradiegética**, pois narra uma antecipação do futuro que extrapola o relato mateano. É também uma **anacronia externa**⁶³, porque são apresentados fatos do futuro juízo e do passado (obras de misericórdia praticadas ou não), que não aparecem relatados na narrativa⁶⁴. Isto pode ser demonstrado da seguinte forma:

Versículo	Descrição	Relação temporal
31-33	Descrição da chegada do Filho do Homem, reunião das nações e separação delas entre os da direita e esquerda	Prolepse
34	Sentença do rei aos justos	Prolepse
35-36	Explicação da sentença	Analepse
37-39	Refutação da sentença pelos justos	Analepse
40	Explicação do veredito	Analepse
41	Sentença do rei aos malditos	Prolepse
42-43	Explicação da sentença	Analepse
44	Refutação da sentença pelos malditos	Analepse
45	Explicação do veredito	Analepse
46	Execução da sentença	Prolepse

⁶² CABRIDO, 2012, p. 292. MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 112. ZAPPELLA, 2010, p. 49. SKA, 2012, p. 13. FLUDERNIK, Monica. *An Introduction to Narratology*. Abingdon: Routledge, 2009, p. 34-35. HERMAN, Luc; VERVAECK, Bart. *Handbook of Narrative Analyses*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005, p. 64-65.

⁶³ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 113.

⁶⁴ O juízo final se dará após a missão dos discípulos às nações (28,16-20) e as obras de misericórdia praticadas se realizam no tempo entre o envio missionário e a parusia. Mateus não relata esses dados em sua obra.

O autor trabalha com o recurso da analepse para chamar a atenção do leitor. O que na cena do juízo é *passado* (obras de misericórdia praticadas ou não para com os necessitados), coincide com o *presente* de quem lê ou ouve essa mensagem. O leitor real revestido do leitor implícito no “hoje” pode mudar suas atitudes tendo em vista escutar uma sentença salvadora no *futuro*.

d. Frequência

Mt 25, 31-46 constitui um **relato singulativo**,⁶⁵ pois o narrador conta uma só vez o único juízo final. A separação dos justos e malditos ocorre uma só vez, atestando a decisão do Rei-Filho do Homem e a autoridade de sua palavra. É desnecessária a repetição de sua dupla ação. Quando os seus interlocutores necessitam de esclarecimento, sua palavra não carece de explicação. A onipotência do juiz é expressa pela rápida execução da sentença.

Por outro lado, o elogio do Filho do Homem aos justos (v. 35), sua acusação aos malditos (v. 42-43) e sua resposta a eles (v. 37b-39.44b) são declarações de conteúdo narrativo **iterativo**⁶⁶. As atitudes de clemência executadas pelos justos e as omissões praticadas pelos malvados foram constantes, repetitivas. Ambos os grupos questionam em quais ocasiões praticaram ou omitiram a misericórdia. Segundo Cabrido, o uso do relato iterativo para os atos de bondade faz o leitor considerá-los avisos concretos⁶⁷. O leitor mateano de hoje sabe que poderá ter **repetidas oportunidades** de realizar essas obras de misericórdia. Cabe a ele não desperdiçá-las.

e. Tempo narrado e tempo da narração

O *tempo narrado* de Mt 25,31-46 corresponde ao tempo escatológico impreciso, referido com a frase: “quando vier o Filho do Homem na glória dele”. O tribunal se passa na eternidade – era monumental⁶⁸ que não é mensurada por categorias cronológicas.

⁶⁵ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 120. GENETTE, 1989, p. 173-175.

⁶⁶ MARGUERAT; BOURQUIM, 2009, p. 123.

⁶⁷ CABRIDO, 2012, p. 295-296.

⁶⁸ POWELL, 1990. *E-book*, cap 6; PIKAZA, 1984, p. 89-90.

O *tempo da narração* consiste no tempo gasto para contar tais ações, medido em palavras e frases. O narrador gastou 16 versículos, 280 palavras (132 verbetes diferentes, segundo o *BibleWorks*) para descrever a cena. Ao comparar as respostas dos justos com a dos malditos acerca do porquê de sua salvação e condenação, respectivamente, nota-se que o narrador **gasta mais tempo com a resposta dos salvos do que com a dos condenados**⁶⁹. Isso pode denotar a reverência dos salvos para com o Rei – Filho do Homem identificado com os necessitados⁷⁰, indicando que os justos não tiveram pressa diante dos desvalidos. Por outro lado, os malditos, ao responderem apressadamente, mostram que, na verdade, houve celeridade e nenhuma consideração ao Rei que se identifica com os mais pobres, tendo como consequência a omissão para com seus súditos necessitados.

3.5.2.2. Instâncias extradiegéticas

Esse tópico analisará aquilo que é externo ao relato. Questionará quem e de onde fala, como transparece a ideologia do narrador, sua hierarquia de valores, sua visão de mundo e qual mensagem comunica ao leitor

3.5.2.2.1. Voz narrativa

O enredo do evangelho mateano intercala narrativa e discursos de Jesus. No evangelho, de modo geral, Mateus apresenta-se como narrador extradiegético, alguém que conta a história, sem participar dela.

Contudo, desde 24,4, Jesus está na posse da fala, respondendo ao questionamento dos discípulos. Em Mt 25, o Mestre trata do tema da vigilância acerca do fim dos tempos, através das parábolas das virgens prudentes (25,1-13) e dos talentos (25,14-30). Nesses casos, o Cristo é um **narrador intradieético** em relação à história das parábolas porque será o protagonista delas⁷¹.

⁶⁹ Resposta dos salvos (v. 37-39). Resposta dos condenados (v. 44).

⁷⁰ WENDLAND, Ernest. Whose side are you on? Structure and rhetoric in Christ's parable of the sheep and the goats (Matthew 25:31-46), with special reference to Bible translation. *Scriptura* n. 80, 2002, p. 313.

⁷¹ OLIVER, Gloria Heras. *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2001, p. 69.

A mesma situação ocorre em Mt 25,31-46. Jesus se faz presente no próprio relato, e dele participa como Filho do Homem, juiz das nações. Logo, Cristo é também, no texto, um **narrador homodiegético ou autodiegético**⁷².

Em relação à ideologia e ao mundo de valores apresentados⁷³, Vermes defende que Mt 25,31-46 traz, da tradição judaica, a ideologia conhecida como *imitatio Dei*⁷⁴, por meio da realização das obras de misericórdia. A teoria rabínica as denomina **obras de amor** (*ghemilut chasadim*), e praticá-las ou omiti-las pode ser decisivo para o juízo, segundo os textos judaicos⁷⁵. O conceito da imitação divina ocorre em todas as etapas da literatura rabínica, mas a sua expressão mais pitoresca aparece numa passagem talmúdica que recomenda aos judeus seguirem os atributos divinos⁷⁶.

E o rabino Hama, filho do rabino Hanina, diz: Qual é o significado do que está escrito: “Depois do Senhor teu Deus andarás, e a Ele temerás, e os seus mandamentos guardarás, e à sua voz tu debes escutar, e a Ele servireis e a Ele vos apegareis” (Dt 13,5)? Mas é realmente possível para uma pessoa seguir a Presença Divina? Mas já não foi dito: “Porque o Senhor teu Deus é um fogo consumidor, um Deus zeloso” (Dt 4,24), e não se pode aproximar do fogo. Ele explica: Em vez disso, o significado é que se deve seguir os atributos do Santo, Bendito seja. Ele fornece vários exemplos. Assim como Ele veste o nu, como está escrito: “E o Senhor Deus fez para Adão e para sua mulher vestes de pele, e os vestiu” (Gn 3,21), assim também, você deve vestir o nu. Assim como o Santo, Bendito seja, visita os enfermos, como está escrito a respeito da aparição de Deus a Abraão após sua circuncisão: “E o Senhor apareceu-lhe nos terebintos de Manre” (Gn 18,1), assim também, você deve visitar os doentes. Assim como o Santo, Bendito seja, consola os enlutados, como está escrito: “E aconteceu depois da morte de Abraão, que Deus abençoou seu filho Isaque” (Gn 25,11), assim também, você deve consolar os enlutados. Assim como o Santo, Bendito seja, enterrou os mortos, como está escrito: “E foi sepultado no vale, na terra de Moabe” (Dt 34, 6), assim também, você deve enterrar os mortos (bSotah14a)⁷⁷.

⁷² HERMAN; VERVAECK, 2005. p. 84. MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 39. SKA, 2012, p. 77-78.

⁷³ RESSEGUIE, 2005, p. 173.

⁷⁴ VERMES, Geza. *O Autêntico Evangelho de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 180-182.

⁷⁵ LUZ, 1993, p. 685; FUMAGALLI, A. *Gesù crocifisso straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt: Lang, 2000, p. 189.

⁷⁶ VERMES, 2006, p. 181.

⁷⁷ “And Rabbi Hama, son of Rabbi Hanina, says: What is the meaning of that which is written: “After the Lord your God shall you walk, and Him shall you fear, and His commandments shall you keep, and unto His voice shall you hearken, and Him shall you serve, and unto Him shall you cleave” (Deuteronomy 13:5)? But is it actually possible for a person to follow the Divine Presence? But hasn’t it already been stated: “For the Lord your God is a devouring fire, a jealous God” (Deuteronomy 4:24), and one cannot approach fire. He explains: Rather, the meaning is that one should follow the attributes of the Holy One, Blessed be He. He provides several examples. Just as He clothes the naked, as it is written: “And the Lord God made for Adam and for his wife garments of skin, and clothed them” (Genesis 3:21), so too, should you clothe the naked. Just as the Holy One, Blessed be He, visits the sick, as it is written with regard to God’s appearing to Abraham following his circumcision: “And the Lord appeared unto him by the terebinths of Mamre” (Genesis 18:1), so too, should you visit the sick. Just as the Holy One, Blessed be He, consoles mourners, as it is written: “And it came to pass after the death of Abraham, that God blessed Isaac his son” (Genesis 25:11), so too, should you console mourners. Just as the Holy One, Blessed be He, buried the dead, as it is written: “And he was buried in the valley in the land of Moab” (Deuteronomy 34:6), so too, should you

O Midrash do Sl 117,7, no qual as obras de misericórdia são semelhantes às de Mt 25,31-46, é outro texto judaico com o qual se pode fazer uma ligação cultural e literária.

Abra para mim as portas da justiça (Sl 117.17): No mundo vindouro, será perguntado a uma pessoa: "Qual era a sua ocupação constante?" E se ele responder: "Eu era um alimentador de famintos", então ele dirá — Esta é a sua porta para louvar o Senhor, oh alimentador de famintos, entre! Da mesma forma "Eu dei de bebida ao sedento", então ele dirá — Esta é a sua porta para o Senhor, oh doador de bebida ao sedento, entre! Da mesma forma "Eu era aquele que vestia o nu", então será lhe dito — Esta é a sua porta para o Senhor, oh que veste o nu, entre! Da mesma forma aquele que cria órfãos e também aquele que faz caridade, e igualmente aquele que faz gentilezas. Davi disse: "Eu fiz todas essas coisas - que todas essas portas se abram para mim!" Por isso se diz no Salmo: Abre-me as portas da justiça, para que entre nelas louvando ao Senhor⁷⁸.

Socorrer o pobre é ajudar ao próprio Deus que, no mundo vindouro, haverá de ressuscitar os justos e misericordiosos. É a conclusão a que chega o *Midrash Tanain Mishpatim* 15.

Se você vai emprestar dinheiro (Ex 22,24): - Rabino Tanhuma abriu este versículo em referência a Pr 19,17, "O Senhor - alguém lhe empresta -. Quem dá aos pobres, sua própria bondade o recompensará. - Significa que quem dá aos pobres é como quem creditou a conta de Deus e Ele o recompensará por sua bondade para com Ele. Rabi Pinchas Ben Hama, o sacerdote, explicou em nome do Rabino Reuven: "Ele o recompensará por sua bondade para com Ele." - Como é isso? Eu poderia ter pensado que significava que se ele desse um centavo a uma pessoa pobre, Deus vai pagá-lo de volta - mas realmente significa que Deus promete: "Assim como esta pessoa pobre estava prestes a morrer de fome e você a alimentou e o reviveu, então eu vou reviver a vida de sua família no futuro, quando a morte ameaçar." E Deus ainda diz (Ex 22,24): "Se você emprestar dinheiro ao Meu povo ('ami), você mereceu estar Comigo ('imi) no Próximo Mundo⁷⁹."

bury the dead" (Disponível em <https://www.sefaria.org/Sotah.14a.4?lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso: 10 mai. 2021).

⁷⁸ Open for me the gates of righteousness (Ps 117:17): In the Coming World a person will be asked, "What was your constant occupation?" And [if] he replies, "I was a feeder of the hungry," then he is told—This is [your] gate to [praise] the Lord, O' feeder of the hungry, enter it! [Likewise] "I was a giver of drink to the thirsty," then he is told—This is [your] gate to the Lord, O' giver of drink to the thirsty, enter it! [Likewise] "I was one who clothed the naked," then he is told—This is [your] gate to the Lord, O' one who clothes the naked, enter it! And likewise one who raises orphans and likewise one who charitable acts, and likewise one who bestows kindnesses. David said "I did all of these things—Let all of these gates be opened for me!" For this reason it was said in the Psalm: Open for me the gates of righteousness [that] I may enter them praising the Lord (BASSER, H. W.; COHEN, M. B. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*. Boston: Brill, 2015, p. 649-650).

⁷⁹ If you will loan money (Exod 22:24):—Rabbi Tanhuma opened this verse in reference to Prov 19:17, "The Lord—one lends him—. Whoever gives to the poor, his [very] kindness will He reward him.—It means that the one who gives to the poor is like one who has credited God's account and He will reward him for his kindness to Him. Rabbi P[inchas] ben Hama, the priest, explained in the name of Rabbi Reuven: "He will reward him for his kindness to Him."—How is this? I might have thought it meant if he gave a penny to a poor person, God will pay him back—but really it means that God promises, "Just as this poor

O narrador de Mt 25,31-46, enraizado na tradição judaica, estimula o leitor a praticar as obras misericordiosas que Deus realizou. A diferença consiste em que, nesta perícopa, o próprio Filho do Homem é o objeto de tais ações⁸⁰.

Além disso, o paralelismo antitético com o qual ela está construída, permite perceber a estrutura profunda do texto, por meio dos contrastes sugeridos, revelando a ideologia e os valores do narrador⁸¹. De um lado, aqueles que exerceram a diaconia para com os menores, demonstrando sua justiça mediante obras de misericórdia, herdam o Reino e entram na vida eterna. Do outro, há os negligentes em relação aos necessitados, sendo declarados malditos por não praticarem a caridade e, por isso, são lançados no fogo e no castigo eternos. Assim, percebe-se que o narrador possui como valores positivos: o serviço aos necessitados, a misericórdia, a justiça – que consistirão em caminho de salvação – e, como negativos, a negligência, a injustiça, a falta de misericórdia – que serão percurso de condenação.

3.6. Mt 25,31-46: uma análise narrativa

Mt 25,31-46 reflete sobre o julgamento final. Luz considera o juízo como um *leitmotiv* mateano, pois muitos de seus ditos repetem esse tema (3,10b=7,19; 7,22-23=25,11-12; 10,15=11,22.24; 10,39=16,25; 13,12 =25, 29; 13,42=13,50; 19,28=25,31; 19,30 =20,16; 24,42 =25,13); bem como o conteúdo da vinda do Filho do Homem (10,23; 13,41; 16,27; 19,28; 24,27.30-31.37.39.44; 25,31)⁸². Segundo Anderson, a repetição de um assunto, frase ou expressão é proposital, pois destaca ou chama a atenção para ela; estabelece-a ou a fixa na mente do leitor; enfatiza a importância de algo; cria expectativas, aumentando a previsibilidade e aceitação (antecipação) do que está sendo narrado; causa revisão e reavaliação (retrospecção) do que já foi contado; unifica elementos díspares, às

person was about to expire from hunger and you fed him/her and revived him, so I will revive your family's life in the future when death threatens." And God further says (Exod 22:24), "If you lend money to My people ('ami), you have merited to be with Me ('imi) in the Next World" (BASSER, H. W.; COHEN, M. B. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*. Boston: Brill, 2015, p. 650)

⁸⁰ MELLO, Alberto. *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*. Edizioni Qiqajon, Magnano. 1995, p. 438.

⁸¹ CABRIDO, 2012, p. 277.

⁸² LUZ, 1993, p. 697.

vezes criando um fundo padrão contra o qual outros elementos podem ser entendidos e, por fim, constrói paradigmas de associação ou desenha contrastes⁸³.

Marguerat afirma que o uso teológico da temática sobre o julgamento, pelo evangelista, corresponde ao contexto de crise da comunidade mateana⁸⁴. A apocalíptica nasce num cenário social de crise e de desintegração das crenças tradicionais, de forma que, um grupo religioso reage desenvolvendo uma nova visão de mundo. Esta mentalidade é fruto de uma situação de alienação religiosa e social, pois cria um mundo simbólico oposto à sociedade dominante, em resposta ao sentimento de privação experimentado pelo grupo. Por isso, o grupo religioso é conduzido a superar a angústia e cultivar a esperança de que a salvação virá, aniquilando seus opressores⁸⁵.

Seu universo simbólico oferece a resolução das contradições surgidas entre a esperança religiosa e a experiência de alienação, concedendo uma importância ímpar a um Reino cósmico que virá. No caso de Mateus, cuja comunidade deve ser considerada o grupo religioso excluído, a tensão advém da tragédia da destruição do Templo, do conflito e da expulsão da sinagoga judaica e a desapropriação da comunidade de Mateus de seu ambiente cultural⁸⁶.

O desenvolvimento de uma escatologia apocalíptica é instrumento ideológico para que um grupo minoritário afirme sua fé diante de um contexto cultural e religioso que lhes é contrário. O discurso apocalíptico possui cinco funções: identificação e legitimação de um grupo, a explicação da história presente, o encorajamento à fidelidade, o consolo pela perspectiva de vingança e a manutenção da solidariedade do grupo⁸⁷.

Conforme Fumagalli, o narrador prepara o leitor da catequese mateana para alcançar a mensagem desta perícopes. O tema do juízo desenrolou-se nos finais dos discursos de Jesus (7,21-27; 10,40-42; 13,47-50; 18,23-35), supondo um leitor habituado a interrogar-se sobre a urgência do juízo⁸⁸. A presença insistente de um tema familiar, no mesmo lugar estratégico, é a ajuda que o texto oferece ao leitor para acolher o novo⁸⁹. Fumagalli nota que, nos quatro primeiros discursos de Jesus, predomina o gênero parabólico, sempre terminando em uma sentença. O quinto discurso, porém, contraria a

⁸³ ANDERSON, Janice Capel. Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again. *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series* 91. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, p. 44.

⁸⁴ MARGUERAT, Daniel. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*. Gêneve: Labor et Fides, 1995, p. 564.

⁸⁵ MARGUERAT, 1995, p. 565.

⁸⁶ MARGUERAT, 1995, p. 565.

⁸⁷ MARGUERAT, 1995, p. 566.

⁸⁸ FUMAGALLI, 2000, p.74.

⁸⁹ FUMAGALLI, 2000, p.75.

expectativa do leitor. Ele esperaria uma proposição em 25,30, mas encontra, novamente, uma parábola, suscitando a novidade⁹⁰.

Comentar-se-á Mt 25,31-46, aproximando de cada parte da trama narrativa, questionando como o leitor compreenderia esse texto dentro da macronarrativa do evangelho mateano. Para este fim, far-se-á a análise fraseológica, para verificar com quais palavras e expressões o narrador manifesta seus valores e se estas ocorrem em outras perícopes de Mateus, bem como no Antigo Testamento.

3.6.1. Situação inicial: 25,31-32a

Quando o Filho do Homem vier em sua glória, com todos os anjos, então assentará sobre o trono de sua glória. Diante dele serão reunidas todas as nações.

Jesus, como narrador intradieético-homodieético⁹¹, descreve a chegada gloriosa do Filho do Homem⁹², junto com seus anjos⁹³, mediante uma focalização externa e de forma rápida (sumário). O leitor mateano possui a expectativa desse acontecimento (16,27; 19,28), mas o momento cronológico não é descrito, pois nenhum dos personagens e nem o narrador sabe quando será (24,36). A cena se passa no tempo monumental e escatológico, além da história, constituindo uma prolepse.

O leitor de Mateus, percebe que, várias vezes, o Cristo refere-se a Si como υιὸς τοῦ ἀνθρώπου, Filho do Homem,⁹⁴ (16,27; 19,28; 24,30) e cria a expectativa de sua chegada⁹⁵. Segundo Mateus, Ele não tem hospitalidade (8,20); possui autoridade para perdoar os pecados (9,6); virá em breve, antes que os discípulos percorram as cidades de Israel (10,23); come e bebe com os pecadores (11,9); é senhor do sábado (12,8). Além

⁹⁰ FUMAGALLI, 2000, p.126.

⁹¹ Jesus narra algo que ele mesmo fará.

⁹² Protagonista, personagem singular e redondo.

⁹³ Figurantes, personagem bloco e plano.

⁹⁴ COLPE, C. ho huiós toú anthrōpou. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 2, p. 612-622. IMSCHOOT, V. Filho do Homem. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 582-589. DELORME, J. Filho do Homem. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 372-375. MCKENZIE, John L. Filho do Homem. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 351-353. LIPINSKI, Édouard. Filho do Homem. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 545-547. NICKELSBURG, George W. E. Son of Man. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 6, p. 137-150. BOCK, D. L. Son of Man. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 894-900. HOFFMANN, Paul. Hijo del Hombre. In: KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, Tomo I, p. 762-764.

⁹⁵ CABRIDO, 2012, p. 309.

disso, quem conhece as Escrituras, tem em mente que o Filho do Homem é a figura escatológica que receberá de Deus o poder para governar o mundo, sendo personagem principal na literatura apocalíptica (Dn 7; 1En 37-71; 4Esd 13)⁹⁶.

O leitor nota que a perícopa opera a transferência de um atributo divino à figura do Filho do Homem: δόξα, glória. Em 16,27, essa virtude pertence ao Pai. De acordo com Marguerat, a transferência da glória divina para o Cristo é operada progressivamente na tradição sinótica e, este texto, representa o último estado do processo de concentração cristológica⁹⁷. δόξα é tradução do hebraico כָּבוֹד (*kabod*) que significa honra, peso, importância⁹⁸. Sendo invisível, Deus manifesta sua glória através dos fenômenos naturais (Ex 24,15-16; Sl 29; Ez 1,1-2). No fim dos tempos, a terra estará cheia dela (Is 6,3; Sl 57,6; 72,19) e as nações a verão (Is 66,18-19). Dn 7,14 (LXX) afirma que todos os povos do orbe, segundo suas línguas e glória, πᾶσα δόξα, estarão a serviço do Filho do Homem.

Todos os anjos, πάντες οἱ ἄγγελοι, O acompanham. O leitor sabe que eles são enviados por Ele para recolherem os injustos (13,41), para fazer a separação final (13,39), e que viriam na glória do Filho do Homem (16,27). Desde o início do discurso escatológico, sabe-se que os anjos reunirão os escolhidos desde os quatro cantos do mundo (24,31). Provavelmente o leitor entende sua referência como uma releitura de Zc 14,5 e Dt 33,2 (LXX), em que Deus viria para o julgamento com todos os seus consagrados, os espíritos celestes que cooperam na obra escatológica⁹⁹. A colaboração dos anjos no juízo é uma noção familiar à apocalíptica judaica, na qual acompanham o Messias em sua vingança aos estrangeiros¹⁰⁰.

Adquire importância Zc 14,4, pois alude ao Monte das Oliveiras, lugar donde Deus sairia para o julgamento. Em 24,3, o mesmo monte é indicado como lugar em que Jesus responde ao questionamento dos discípulos. O cenário é idêntico ao da profecia de Zacarias, coincidência que não escapa ao leitor competente¹⁰¹.

Quando o Filho do Homem se assenta sobre o trono glorioso, inicia-se o anúncio da sentença. A partir daí os réus são convocados a juízo. Tudo é descrito de forma veloz (sumário). Os verbos estão no futuro, configurando uma prolepse.

⁹⁶ PIKAZA, 1984, p. 93-96.

⁹⁷ MARGUERAT, 1995, p. 488.

⁹⁸ PIKAZA, 1984, p. 120.

⁹⁹ PIKAZA, 1984, p. 126.

¹⁰⁰ MARGUERAT, 1995, p. 488.

¹⁰¹ FUMAGALLI, 2000, p. 174.

καθίζω, assentar-se, ocorreu, anteriormente, num claro contexto judicial (19,28)¹⁰². A combinação entre *vinda* e *juízo* também não é nova (16,27-28; 19,28)¹⁰³ ao leitor mateano.

O evangelho alude ao θρόνος¹⁰⁴, trono de Deus (5,34). O leitor concebe que a cena transcorre no céu, porque lá encontra-se o trono divino (5,34; 23,22), envolvido na glória do Pai (24,30). Ao sentar-se, o Filho do Homem é apresentado, implicitamente, como Rei e Juiz, símbolo de autoridade real e judiciária. θρόνος é, tradicionalmente, reservado a Deus no judaísmo. Conforme Marguerat, este texto opera uma diferença: o Filho do Homem não se apropria do trono divino, mas de seu próprio¹⁰⁵. A expressão *sentar-se no trono de glória* é de cunho escatológico¹⁰⁶.

Dois novos personagens são inseridos: πάντα τὰ ἔθνη¹⁰⁷, todas as nações – como figurante cordão e bloco – e, Deus como protagonista implícito na narrativa, sujeito do verbo συναχθήσονται (25,32), serão reunidas¹⁰⁸. Nesse ponto, nota-se a discordância com o que se esperava da atuação dos anjos no julgamento (16,27; 24,31).

O leitor mateano, conhecedor das Escrituras, percebe a expressão συναχθήσονται πάντα τὰ ἔθνη (25,32), serão reunidas todas as nações, semelhante às composições do judaísmo tardio, nas quais se anunciam o juízo de YHWH (Jl 4,2; Is 66,18 ambos na LXX)¹⁰⁹. Esses textos afirmam que Deus reunirá e julgará todas as nações. Em Jl 4,2, o juízo surge como um ato de vingança contra os povos que oprimiram Israel e, em Is 66,18, o julgamento se manifesta como fundamento de um mundo novo, estabelecido em Sião. Ambos tratam de um juízo exclusivista e não universal, pois excluiria Israel¹¹⁰. Nesse

¹⁰² FUMAGALLI, 2000, p. 176.

¹⁰³ FUMAGALLI, 2000, p. 177.

¹⁰⁴ SCHMITZ, O. Thrónos. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol 1, p. 374-375.

¹⁰⁵ MARGUERAT, 1995, p. 489.

¹⁰⁶ SABOURIN, Leopold. *L'Évangile selon san Matthieu et ses principaux parallèles*. Roma: Biblical Institute Press, 1978, p. 327. 1En afirma que o eleito, o Filho do Homem, se sentará no trono de glória (45,3; 51,3; 55,4; 61,8; 62,2; 69,27s; PIKAZA, 1984, p. 122).

¹⁰⁷ SCHMIDT, K. L. éthnos. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. KITTEL, vol. 2, p. 221-222. DE FRAINE, J. Gentil. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 631-633. PIERRON, Joseph; GRELOT, Pierre. Nações. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 651-659. McKENZIE, John L. Gentil. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 382-383. LIPINSKI, Édouard. Povo. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 1085-1086. CHRISTENSEN, Duane L. E. Nations. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 4, p. 1037-1049. IVERSON, K. R. Gentiles. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 302-309.

¹⁰⁸ PIKAZA, 1984, p. 141.

¹⁰⁹ PIKAZA, 1984, p. 152.

¹¹⁰ PIKAZA, 1984, p.149-150.

ponto, o leitor reconhece, em Mt 25,31-46, a inspiração veterotestamentária, mas, ao mesmo tempo, a grande diferença.

Segundo Mateus, ἔθνη, as nações estão associadas ao paganismo (4,15), perseguem os missionários (10,17-18) e os discípulos de Jesus (24,9.14). De posse dessas informações, o leitor mateano crê, a princípio, que o julgamento seja das nações pagãs, excluindo a comunidade cristã. Entretanto, prosseguindo na leitura, compreende que os missionários lhes são enviados para torná-las discípulas (28,19). Logo, não haveria distinção entre as nações pagãs e os discípulos¹¹¹.

De acordo com Luz¹¹², três motivos levam o leitor de Mateus a entender πάντα τὰ ἔθνη, todas as nações, incluindo a comunidade discipular: 1. Desde 24,3, Jesus fala somente aos discípulos. 2. O narrador mateano entende que *cada um* receberá a recompensa segundo suas obras (16,27); o Reino é o campo do mundo, no qual os anjos recolherão trigo e joio (13,38.41), ou seja, justos e injustos. Não há distinção entre comunidade e mundo (13,37-43), no que concerne ao julgamento. A própria comunidade é um *corpus permixtum*. 3. Mateus terminou três de seus discursos anteriores com textos que falam do juízo universal, nos quais inclui a comunidade (7,21-27; 13,37-43.47-50; 18,23-35). Seria pouco provável, no final do último discurso, falar do juízo a “outros”, os não cristãos, excetuando a comunidade cristã. Além disso, este texto não considera distinção alguma entre crentes e não-crentes, judeus e pagãos¹¹³.

O tema da reunião das nações, para a sentença final, é bem conhecido no Antigo Testamento, sobretudo na apocalíptica¹¹⁴: a convocação escatológica dos povos para o julgamento de YHWH. A repetição dessa fórmula tradicional, atestada na LXX, é eloquente, pois sublinha, na fé judaica, a universalidade e a globalidade da jurisdição divina, contra qualquer exclusividade. É uma resposta à esperança veterotestamentária judaica, de uma intervenção celestial, um julgamento único e universal que finalizará a aventura humana nesta era¹¹⁵. συναχθήσονται πάντα τὰ ἔθνη, serão reunidas todas as nações (25,32), designa a reunião judicial da humanidade, crentes e não crentes¹¹⁶. A

¹¹¹ PIKAZA, 1984, p. 293-297. Na opinião contrária, Lambrecht e Michaels afirmam Mt 25,31-46 descrevendo o julgamento dos povos pagãos, excluindo apóstolos e missionários. (LAMBRECHT, J. *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt.*, XXIV-XXV. In DIDIER, M. *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 1972, p. 334; MICHAELS, J. Ramsey. *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A study of Matthew 25,31-36*. In *Journal of Biblical Literature*. N. 84. 1965, p. 28-29).

¹¹² LUZ, 1993, p. 680-681.

¹¹³ MARGUERAT, 1995, p. 504.

¹¹⁴ MARGUERAT, 1995, p. 490.

¹¹⁵ MARGUERAT, 1995, p. 505.

¹¹⁶ MARGUERAT, 1995, p. 506.

expressão ἔμπροσθεν αὐτοῦ, diante dele (25,32), é tipicamente judicial (10,32-33; Lc 21,36; 2Cor 5,10)¹¹⁷.

3.6.3. Nó ou complicação: 25,32b-33

Separará uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas das cabras. Colocará as ovelhas à sua direita e as cabras à esquerda.

O nó ou complicação consiste no ato soberano do Filho do Homem em separar cada pessoa, de todas as nações, colocando-as à sua direita, perto de si ou à esquerda, afastado de si. O leitor mateano se surpreende com o fato de que não há demandantes, testemunhas, intimação dos réus – eles simplesmente são reunidos – e acontece o veredicto. Isso denota a onipotência e onisciência do Cristo que dispensa os protocolos judiciais e, por isso mesmo, a cena é descrita como velocidade rápida (sumário). O narrador focaliza externamente a ação proléptica.

O verbo ἀφορίζω¹¹⁸, separar, ocorreu somente uma vez no evangelho (13,49), usado para distinguir maus e justos. O tema da *separação* não é algo novo (24,40-41; 13,24-30.36-43; 13,47-50)¹¹⁹, estabelecendo a necessidade de separar *uma mistura inadequada* (trigo e palha, trigo e joio, peixe bom e peixe inútil – 3,12; 13,30.48)¹²⁰. O leitor habituara-se a estas antíteses presentes no evangelho, mas estranha o contraste entre πρόβατον, ovelhas, e ἔριφος, cabras. A novidade é a comparação da *separação* com a *ação do pastor*¹²¹. Talvez, o leitor mateano faça uma relação de intertextualidade com Ez 34,17-22, no qual Deus litiga contra os pastores de Israel, anunciando um juízo de separação das ovelhas¹²². A descrição do Filho do Homem como ποιμήν, pastor, sugere um juízo salvífico, pois, o leitor recorda de Ez 34,2-31, em que Deus procura a justiça dentre as ovelhas¹²³. No Antigo Testamento, a figura do ποιμήν, pastor¹²⁴, alude a Deus

¹¹⁷ PIKAZA, 1984, p. 142; FUMAGALLI, 2000, p. 176.

¹¹⁸ SCHMIDT, K. L. Aphorizō. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 2, p. 74-75.

¹¹⁹ FUMAGALLI, 2000, p. 179.

¹²⁰ WEBER, Kathleen. The Image of Sheep and Goats in Matthew 25:31-46. *The Catholic Biblical Quarterly*. N. 59. 1997, p. 659.

¹²¹ FUMAGALLI, 2000, p. 180.

¹²² PIKAZA, 1984, p. 153.

¹²³ GRILLI, Massimo; LANGNER, Cordula. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011, p. 665.

¹²⁴ JEREMIAS, J. Poimen. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 2, p. 264-267. LESQUIVIT, Colomban; LÉON-DUFOUR, Xavier. Pastor e Rebanho. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 740-743. McKENZIE, John L. Pastor. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo:

(Gn 48, 15; Sl 23; 80,2; Is 40,11), ao juiz (2Sm 7,7; 1Cr 17,6), aos chefes (Jr 2,8; 3,15; 6,3; 10, 21; 12, 10; 22, 22;23,1.4; Ez 34; Zc 10,3; 11,4-17; 13,7).¹²⁵ Além disso, o leitor atento nota que o narrador emprega este vocábulo somente em referência a Jesus (9,36) que se compadece da multidão.

Segundo Mateus, há falsos profetas que parecem ovelhas, mas são como lobos (7,15); as multidões sem pastor, tornam-se ovelhas (9,36); por isso os discípulos são enviados a elas (10,6); os próprios seguidores de Jesus equiparam-se a elas no exercício de sua missão (10,16); quem se afasta da comunidade é comparado a uma ovelha desgarrada (18,12); os discípulos são as ovelhas, e Cristo, o pastor a ser ferido (26,31). Assim, em alusão às ovelhas, o leitor conclui que os da direita são adeptos de Jesus. A referência a ἑριφος, cabras, no evangelho mateano, só ocorre aqui nessa perícope.

Nas Escrituras, as ovelhas são símbolo do povo israelita (2Sm 24,17; Sl 76,21 LXX; Nm 27,17; Sl 73,1 LXX)¹²⁶, que escuta a voz divina. Segundo Pikaza, as cabras correlacionam-se ao diabólico. A mitologia grega as associa ao culto a Dionísio e, em uma única ocasião, a Bíblia compara a cabra a demônios que, por sua vez, estão associados a Azazel (Lv 16,7-10.20-23)¹²⁷, ao qual o povo israelita não pode sacrificar (Lv 17,17).

Weber observa, contrariamente a Pikaza, que a Bíblia Hebraica possui uma avaliação positiva das cabras, pois **nunca aparecem em paralelismo antitético** com as ovelhas, no Antigo Testamento, nem na literatura rabínica e tampouco na intertestamental, sugerindo que o contraste mateano entre elas seja uma inovação na tradição literária judaica¹²⁸. Assim, o leitor mateano ficará perplexo com o que lhes acontecerá adiante¹²⁹.

Ao colocar as ovelhas à direita, δεξιός, e as cabras à esquerda, ἐξωνυμος, o Filho do Homem mostra ao leitor quem haverá de receber a parte positiva e o rechaço no julgamento. A preferência pela direita é uma convenção bem antiga (Gn 48,13-20, Sl

Paulus, 2005, p. 696-698. VANCIL, Jack W. Sheep, Shepherd. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 5, p. 1187-1190. LEWIS, K. Shepherd, sheep. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 859-861. ZMIJEWSKI, Josef. Pastor, El Buen Pastor. In: KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, Tomo II, p. 1219-1222.

¹²⁵ GRASSO, 2014, p. 718.

¹²⁶ PIKAZA, 2017, p. 817. PREISKER, H.; SCHULZ, S. Próbato. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol. 2, p. 303-304.

¹²⁷ PIKAZA, 1984, p. 159.

¹²⁸ WEBER, 1997, p. 671.

¹²⁹ WEBER, 1997, p. 673.

110,1), sendo sinal da justiça e da salvação divina (Sl 117,15; Is 48,13)¹³⁰. O leitor nota que as ovelhas são postas à direita do Filho do Homem, ou seja, **ao seu lado**, ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ (25,33), denotando proximidade, enquanto as cabras são colocadas à esquerda dele, distantes, **afastadas**. A dicotomia criada entre esquerda e direita força o leitor a escolher um lado, sugerindo que os da direita são os preferidos do narrador¹³¹.

3.6.4. Ação transformadora 1: 25,34-40

Então o Rei dirá aos da sua direita: vinde benditos do meu Pai! Herdai o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo.

No diálogo do Rei com salvos, o narrador intradieético diminui a velocidade da narrativa, construindo várias cenas, intercalando entre suas focalizações externas e as focalizações internas dos personagens (Rei-Filho do Homem e os da sua direita). O narrador, estrategicamente, trabalha a relação temporal entre prolepses (futuro) e analepses (passado)¹³². Somente os da direita são nomeados em referência ao rei (αὐτοῦ v. 34).

O narrador descreve o Filho do Homem como βασιλεύς¹³³, Rei, e o leitor capta rapidamente essa transição de nomenclatura¹³⁴. Em Mateus, Jesus é apresentado como pertencente à linhagem real (2,2); entra em Jerusalém como Rei Messias (21,5); em suas parábolas, Cristo compara Deus a um rei (18,3; 22,2)¹³⁵. Deus é anunciado como Rei em várias passagens do Antigo Testamento¹³⁶. Por isso, o leitor mateano sabe da consistência que a figura do Rei tem nas Escrituras, segundo as quais Deus é o verdadeiro Rei – Pastor de seu povo e, ao longo do evangelho, é chamado a reconhecer em Jesus o Rei que cumpre

¹³⁰ PIKAZA, 1984, p. 161; GRASSO, 2014, p. 719.

¹³¹ CABRIDO, 2012, p. 310.

¹³² O mesmo fenômeno se dará no diálogo entre o Rei-Filho do Homem e os condenados.

¹³³ SCHMIDT, K. L. basileús. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 106-112. DE FRAINE, J. Rei. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1286-1289. GRELOT, Pierre. Rei. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 885-891. McKENZIE, John L. Rei. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 779-785. DOUDELET, Alban. Rei. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 1140-1141. WHITELAM, Keith W. E. King and Kingship. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 4, p. 40-48. ZENGER, Erich. Rey, Realeza. In: KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, tomo II, p. 1383-1385.

¹³⁴ CABRIDO, 2012, p. 310.

¹³⁵ Por isso alguns estudiosos consideram a parábola inicialmente referindo-se a Deus como o juiz da história, como normalmente é apresentado pela tradição judaica e, o fato de Jesus ser apresentado como Rei nesta parábola seria redação mateana (PIKAZA, 1984, p. 53; LUZ, 1993, p. 665).

¹³⁶ Nm 23,21; Dt 33,5; Sl 5,3; 10,16; 24,7.10; 29,10; 44,5; 47,3.7; 48,3; 68,25; 74,12; 84,4; 89,19; 95,3; 98,6; 99,4; 145,1; 149,2; Is 6,5; 41,21; 43, 15; 44,6; Jr 8,19; Dn 4,34; Sf 3,15 (GRASSO, 2014, p. 720).

as expectativas messiânicas¹³⁷. O emprego do título βασιλεύς, Rei, nesse contexto, confirma que Mateus atribui voluntariamente ao Filho do Homem as prerrogativas de Deus, o juiz escatológico. A palavra “Rei” aparecerá novamente na cena do julgamento da paixão: o Filho do Homem, juiz do mundo, será julgado e ultrajado como rei (27,11.29).

O advérbio δεῦτε, “vinde”, é exclusiva de Cristo no evangelho¹³⁸, utilizada, no momento, para expressar o convite à herança eterna. Jesus convidou os pescadores a serem seus discípulos (4,19) e as multidões cansadas a seguirem seus ensinamentos (11,28).

O narrador focaliza internamente o Rei que, mediante sua fala, mostra sua interioridade, qualificando os da sua direita de οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου, benditos de meu Pai. O vocábulo εὐλογημένοι, bendito (25,34), só é aplicado, no evangelho, ao próprio Jesus (21,9; 23,39). Ser venturoso e abençoado é participar da vida do Cristo. A expressão τοῦ πατρὸς μου, “de meu Pai”, sugere ao leitor o título de “Filho” ao protagonista, embora não apareça na perícope. A identificação entre Deus e o Filho do Homem facilita a transferência de atributos do Pai ao Filho.

Os benditos são convidados a κληρονομέω, herdar, o Reino preparado desde a fundação do mundo (25,34). O leitor de Mateus relembra que esse verbo ocorreu, enquanto promessa, aplicado aos mansos que herdarão a terra (5,5); à vida eterna como conteúdo do legado (19,29) e aos lavradores que querem usurpá-la à força, matando o Filho (21,38). No Antigo Testamento, a ideia de herança está vinculada à terra oferecida por Deus aos patriarcas (Gn 13,14-15; 28,4 etc.). Posteriormente, por meio de Moisés, o povo será ordenado a tomar posse dela (Dt 4,1.22 etc.). A visão escatológica da terra, significando o lugar dos salvos, ocorre no judaísmo (Sl 36,11 LXX). “Herdar” era, no judaísmo tardio, um termo técnico da escatologia: designava a participação da glória futura¹³⁹. O leitor é situado no tempo monumental, mais uma vez, devido à expressão ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, “desde a fundação do mundo”. (25,34). Encontra-se, nesse versículo, a palavra performativa do Rei, determinando a aproximação e o recebimento da herança. Por isso, é considerada como a primeira ação transformadora da narrativa, nesse caso, ação positiva e salvadora.

¹³⁷ FUMAGALLI, 2000, p. 184.

¹³⁸ FUMAGALLI, 2000, p. 185.

¹³⁹ PIKAZA, 1984, p. 182. Um paralelo muito específico ocorre em 2 Enoque em que se diz que para os justos está preparada uma herança eterna (SABOURIN, 1978, p. 329).

3.6.5. Justificação 1: 25,35-36

Porque tive fome e me deste de comer; tive sede e me deste de beber; era estrangeiro e me acolheste. Nu e me vestistes, estive doente e me visitastes, estava na prisão e viestes a mim.

O Rei – Filho do Homem menciona as razões pelas quais os salvos herdarão o reino eterno, usando o recurso literário analepse. As ações elencadas por ele são obras de piedade que o judaísmo apregoava em favor dos menos favorecidos. O leitor mateano lembra das páginas proféticas e sapienciais (Is 58,7; Ez 18,7.16; Jó 22,7; 31,16-17.32; Tb 1,17; 4,16; Pr 14,31; 17,5; 19,17; 25, 21; Eclo 4,6.10; 7,32-35)¹⁴⁰. A única exceção é a visita aos presos, que não consta na lista veterotestamentária¹⁴¹. O leitor, perplexo, procura entender como os ditosos fizeram suas obras de misericórdia em favor do Rei (μοι, με, 25,35-36), pois desconhece essa informação. Ele associa o imaginário do ποιμήν, pastor, com os necessitados de compaixão (9,13), e, em razão deles, os benditos são recompensados. Sabe também que Cristo, narrador intradieético, e o Rei-Filho do Homem são a mesma pessoa. Além disso, o leitor mateano reconhece que os carentes de indulgência estão conectados com a pessoa e o ministério de Jesus¹⁴².

O leitor percebe que Jesus, ao longo do evangelho mateano, praticou e ensinou aos discípulos todas as obras de misericórdia elencadas como justificativa da aprovação dos benditos, como aponta Heil¹⁴³.

O Mestre instruiu os discípulos a darem de comer a quem tinha fome (14,16.17; 15,34.36). Ensinou que quem matar a sede do missionário cristão haverá de receber a recompensa escatológica (10,40.42). A acolhida aos estrangeiros foi praticada por Jesus, quando recebeu com misericórdia os estranhos (9,13), exercitando a hospitalidade da comunhão de mesa com os pecadores públicos (9,9-13; 11,9), devolvendo a saúde aos estrangeiros (8,5-13; 15,21-28). No amor aos inimigos, está incluída a acolhida aos estrangeiros (5,43-48).

Vestir os nus representa a compaixão praticada por Jesus (9,36; 14,14; 15,32; 20,34) que desdobra o mandamento de amar o próximo como a si mesmo (22,39; Lv

¹⁴⁰ FUMAGALLI, 2000, p. 188.

¹⁴¹ LUZ, 1993, p. 685.

¹⁴² CABRIDO, 2012, p. 310.

¹⁴³ HEIL, John Paul. *The Double Meaning of the Narrative of Universal Judgment in Matthew 25.31-46*. Journal of Studies of New Testament, N. 69, 1998, p. 7-8.

19,18), inspirado na profecia de Is 58,7. As pessoas, comparadas a ovelhas, ao curarem os doentes, exerceram aquilo que foi ordenado pelo Mestre (10,8), compartilhando o ministério de cura do próprio Cristo, que levou as nossas enfermidades e carregou sobre si as nossas doenças (Is 53,4).

Visitar os prisioneiros não significa que as “ovelhas” tenham somente ajudado alguém nessa situação crítica, mas que os discípulos auxiliaram o seu Mestre. O leitor se recorda que os seguidores de João Batista o ajudaram depois que ele foi preso (4,12; 14,13.10). Eles serviram de intermediários entre João Batista e Jesus (9,14; 11,2) e, após ser assassinado na prisão, eles recolheram o corpo e enterraram-no (14,10.12).

3.6.6. Diálogo: 25,37-39

Então lhe perguntarão os justos dizendo: Senhor, quando te vimos faminto e te alimentamos ou sedento e te demos de beber? Mas quando te vimos estrangeiro e te hospedamos ou nu e te vestimos? Mas quando te vimos doente ou na prisão e viemos a ti?

O narrador, após uma rápida focalização externa (25,37a), destaca internamente os da direita, caracterizando-os como δίκαιοι, justos. O leitor atento à narrativa, nota a frequência desse adjetivo. No evangelho mateano, existe a tensão entre a justiça legalista exercitada pelos fariseus, a qual é reprovada por Jesus (9,15; 13,17; 23,23.28) e a justiça do Reino. José é chamado de justo (1,19); são abençoados os que têm fome e sede de justiça (5,6), bem como os perseguidos por causa dela que, no evangelho, é o próprio Jesus (5,10-11). Os discípulos do Mestre são convocados a praticar uma justiça maior do que a dos escribas e fariseus (5,20), caso contrário, não entrarão no Reino. O leitor sabe que, no final dos tempos, haverá a separação entre justos e maus (13,49). Jesus censura a hipocrisia dos doutores da lei e dos fariseus, pois parecem ser justos diante das pessoas, mas seu interior é cheio de falsidade e perversidade (23,28).

O leitor lembra, sobretudo, de 13,41-43, em que se faz a oposição entre οἱ δίκαιοι, os justos, que brilharão no Reino e ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν, os que fizeram iniquidade. Em Mateus, ἀνομία, ser “sem-lei”, corresponde a não amar. A Lei, de fato, tem seu cumprimento no amor. Essa é a vontade do Pai. Por isso, no contexto judicial de Mt 25,31-

46, a humanidade é julgada pela misericórdia praticada ou omitida. Assim, δίκαιος, o justo, é o que encarna o amor, superando o legalismo farisaico¹⁴⁴.

A pergunta dos justos denota que, ao praticarem as obras de misericórdia, desconheciam a quem favoreciam. Realizaram a compaixão por gratuidade e não buscando uma recompensa (6,13). Do ponto de vista do conhecimento, o Rei, Filho do Homem guarda uma informação que, até agora, os justos e o leitor não possuem. Não se sabe, até este momento, quando os justos exercitaram a misericórdia ao Rei, Filho do Homem. Os “justos” e os “malditos” referem-se ao Rei como κύριος¹⁴⁵, Senhor (25,37), o que é, sem dúvida, um linguajar comunitário¹⁴⁶.

3.6.7. Justificação 2: 25,40

E respondendo o Rei lhes dirá: em verdade lhes digo, sempre que fizestes a um destes meus menores irmãos, a mim fizestes.

O leitor mateano sabe que a prática da hospitalidade com os missionários cristãos não ficará sem recompensa, pois é ao próprio Cristo que se abriga (10,42); todo aquele que fizer a vontade do Pai é “irmão de Jesus” (12,49-50). Ele intitula seus discípulos de irmãos (18,6), que, agora, se surpreendem com uma nova informação. O Rei-Filho do Homem, afirma que os necessitados são τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, seus irmãos pequeninos (25,40). Tudo que foi feito a eles, foi ao Rei que fizeram¹⁴⁷.

Além disso, o leitor recorda a prévia identificação de Jesus como pastor, ποιμήν, dos pequenos, μικρῶν (18,10-14)¹⁴⁸. ἐλαχίστων, menores, funciona como superlativo de μικρῶν, pequenos, significando o menor, o insignificante e sem importância¹⁴⁹. Essa palavra evoca, no evangelho, uma situação de ameaça, como se notará pelas fragilidades

¹⁴⁴ FUMAGALLI, 2000, p. 193-194.

¹⁴⁵ FOERSTER, W. kyrios. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 539-547. IMSCHOOT, V. Senhor. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1408-1411. TERNANT, Paul. Senhor. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 984-986. McKENZIE, John L. Senhor. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 862-864. IMSCHOOT, van Paul; SCHOORS, Antoon. Senhor. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 1237-1239. WITHERINGTON, B.; YAMAZAKI-RANSOM, K. Lord. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 526-535.

¹⁴⁶ Mt 7,21-22; 8,2.6.8.21.25; 9,28; 13,27; 14,28.30; 15,22.25.27; 16,22; 17,4.15; 18,21; 20,30; 21,3 (LUZ, 1993, p. 681).

¹⁴⁷ CABRIDO, 2012, p. 311.

¹⁴⁸ CABRIDO, 2012, p. 311.

¹⁴⁹ PIKAZA, 1984, p. 307.

enumeradas posteriormente: a alimentação (comer e beber), a inserção social (vestir e acolher), a liberdade (doença e prisão)¹⁵⁰. Assim, o leitor percebe o contraste entre ὁ βασιλεὺς, o Rei (25,34), e τῶν ἐλαχίστων, os mais pequenos (25,40), surpreendendo-se com a mais alta autoridade a identificar-se com o menor de seus súditos. O Rei adota, como seus irmãos, todos os socialmente frágeis e destituídos¹⁵¹.

Que entende o leitor entende pela palavra ἀδελφός, irmão? Por um lado, faz referência aos discípulos missionários de Jesus necessitados, socorridos pelos pagãos destinatários da missão. As privações, aqui apresentadas, assemelham-se com as que Paulo viveu (2Cor 11,23-29)¹⁵². Seguindo esse raciocínio, Mt 25,31-46 seria a conclusão da missão entregue, por Jesus, aos discípulos, em 10,40-42¹⁵³. O Cristo se identificaria com os menores dos irmãos, devido ao direito judaico-cristão primitivo do mensageiro, seguindo a ideia primordial do *shaliah* ou *apóstolo*, como epifania do Filho do Homem¹⁵⁴. Esse direito é explicado pela seguinte fórmula: “o enviado do rei é como o rei mesmo”¹⁵⁵.

Entretanto, o leitor nota, também, com razão, que as ovelhas não sabem que os necessitados são discípulos e mensageiros de Jesus (10,42)¹⁵⁶. O modelo de mensageiro, como representante do seu enviado, aqui não caberia. Os julgados ignoram uma referência consciente ao nome do Mestre (18,5) ou ao status de discípulo, dos μικροί (10,42). ἐλαχίστων, os menores, nessa perícopa, são qualificados, simplesmente, por um estado de pobreza objetiva¹⁵⁷.

Mateus usa ἀδελφός, frequentemente, para se referir aos membros de uma família (1,2.11; 4,18-21; 14,3; 20,24) e aos discípulos (5,23.24; 7,3-5; 18,15.21.35). Entretanto, o leitor percebe ser contraditório, em 5,21-25 e 7,1-5, não matar e nem julgar se referirem somente aos membros da comunidade, como se isso fosse permitido fazer aos de fora. Assim, o leitor tende a compreender “irmão” significando, em primeiro lugar, o membro da comunidade, mas, também, todo ser humano. Essa compreensão é mais coerente com

¹⁵⁰ MARGUERAT, 1995, p. 508.

¹⁵¹ MARGUERAT, 1995, p. 509.

¹⁵² MICHAELS, 1965, p. 32.

¹⁵³ GARLAND, David. E. *Reading Matthew*. A Literary and Theological Commentary. Smyth & Helwys Publishing: Macon, 2001, p. 247.

¹⁵⁴ LUZ, 1993, p. 690.

¹⁵⁵ MARGUERAT, 1995, p. 509.

¹⁵⁶ VIA, Dan O. *Ethical Responsibility and Human Wholeness in Matthew 25:31-46*. The Harvard Theological Review, Vol. 80, N. 1, Jan, 1987, p. 92. FUMAGALLI, 2000, p. 198.

¹⁵⁷ Ao contrário, a aparência eclesial de παιδίον (18,5) e de μικρός (10,42) tem significado sem equívoco para o Evangelista. O capítulo 18 trata das relações interpessoais na comunidade e a figura da “criança”, παιδίον, representa o crente em sua dependência em relação a Deus (18,3-5); a palavra “pequenino”, μικρός, é um estereótipo do primeiro evangelista aplicado aos cristãos de fé frágil, expostos ao escândalo (18,6.10.14; MARGUERAT, 1995, p. 509-510).

o sentido proposto para ἐλαχίστων, como o pobre de modo geral, e não somente como discípulos de Jesus.

Existe uma progressão narrativa em Mateus, cujo clímax é essa informação que provoca um novo ganho de sentido no leitor. Anteriormente, o leitor sabia que discípulos e os cumpridores da vontade do Pai são os irmãos de Jesus. Ele poderia intuir, também, que os missionários padecessem necessidades em missão, o que, naturalmente, lhe faria ter empatia com as ovelhas. Agora, com as informações supracitadas, passa a ter simpatia pelos menores e é chamado a se identificar com eles, assumindo a pequenez e a humildade como condição de vida, a fim de fazer Cristo presente no mundo¹⁵⁸.

Por outro lado, o leitor mateano não é tão inocente de ignorar que a caridade feita aos pobres seja feita a Cristo, pois conhece a identificação de Jesus com os discípulos (10,42). Nesse sentido, ciente de que a misericórdia praticada ao missionário é recompensada, o leitor é colocado, pelo exemplo dos justos, diante da situação de aprender a caridade sem buscar compensação, caso contrário, praticará a mesma justiça legalista e interesseira condenada por Jesus no evangelho¹⁵⁹.

A relação de parentesco entre o Rei e os menores dos irmãos recorda ao leitor o âmbito da *Aliança*, pois, segundo o testemunho da Escritura, Deus fez de Israel *seu povo*, *seu parente* (Ex 6,7; Jr 7,23; 11,4; Ez 36,28). Por conseguinte, Israel se compreende como uma comunidade fraterna na qual, ao assegurar o direito do pobre, manifesta a sua aliança com Deus (Pr 14,31; 17,5; 19,17)¹⁶⁰.

Na estrutura de Israel como povo, a benção está ligada à experiência do pacto: um compromisso de fidelidade, no âmbito do encontro do ser humano com Deus¹⁶¹. Em Mateus, o leitor lembra de 1,23, em que Jesus é retratado como *Deus conosco*. Em 28,20, o Ressuscitado promete: *estarei convosco até o fim dos tempos*. Essa palavra realiza a consumação da presença messiânica no mundo: a presença de Cristo junto aos discípulos que propagam seu nome¹⁶². Em Mt 25,31-46, o tema do pacto adquire nova luz, pois se reconhece a existência divina nos necessitados, como sinal da graça que plenifica a palavra do “estou convosco”. Além disso, essa presença exige resposta: ajuda aos desvalidos, que é serviço ao próprio Deus. O cumprimento ou não da exigência de

¹⁵⁸ HEIL, 1998, p. 3-14.

¹⁵⁹ VIA, 1987, p. 97. Para este autor, as ovelhas e cabras não seriam os discípulos de Jesus, mas as pessoas que, sem conhecer o evangelho, praticaram ou omitiram a misericórdia aos necessitados.

¹⁶⁰ FUMAGALLI, 2000, p. 200.

¹⁶¹ PIKAZA, 1984, p. 174.

¹⁶² PIKAZA, 1984, p. 245-246.

socorrer os pobres determina a benção-maldição final, plenificando a radicalidade definitiva da Aliança¹⁶³. Assim, o leitor se prepara para a vinda do Senhor no fim dos tempos, servindo-O nos necessitados nos quais Ele está presente¹⁶⁴.

3.6.8. Ação transformadora 2: 25,41.

Então dirá, também, aos da esquerda: apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno preparado para o diabo e seus anjos.

Após uma rápida focalização externa (25,41a), o narrador evidencia internamente o Rei-Filho do Homem e seu juízo para com os da esquerda. O protagonista não é apresentado (25,41.45), como anteriormente (25,34.40). Talvez o narrador esteja sugerindo que esses condenados não respeitaram a dignidade real do Senhor e, por consequência, trataram seus súditos da mesma forma¹⁶⁵. Encontra-se, nesse versículo, a segunda palavra performativa do Rei, agora condenatória.

O diálogo entre o Rei e os condenados é construído em **paralelismo antitético**, em relação ao do Rei e ao dos salvos. Os da esquerda, ἐξευωνύμων (25,41), contrastam com os da sua direita, ἐκδεξιῶν αὐτοῦ (25,33); a ordem para que se apartem, πορεύεσθε ἅπ’ ἐμοῦ (25,41), contrapõe-se ao convite a que estejam ao seu lado, δεῦτε (25,34).

Em todo o evangelho, apenas em Mt 25,41 ocorre a palavra κατηραμένοι, malditos, utilizada para definir os que não praticaram a misericórdia em favor dos necessitados, incitando antipatia pelos da esquerda. κατηραμένοι, malditos, forma um paralelismo antitético incompleto com a sentença “benditos do meu Pai”, εὐλογημένοι τοῦ πατρὸς μου (Mt 25,34)¹⁶⁶, pois Mateus evita construir a expressão “malditos de meu Pai”. O leitor mateano evoca o final de Deuteronômio, onde Moisés propôs ao povo escolher entre benção e maldição¹⁶⁷. A Escritura denomina de “maldito” aqueles que praticam a idolatria (Dt 27,15) e que se desviam dos mandamentos divinos (Sl 119,21).

O destino dos apartados é o fogo eterno, πῦρ τὸ αἰώνιον (25,41). Todos os iníquos, ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, serão apartados do Senhor (7,23) e irão para a fornalha de fogo, κάμινον τοῦ πυρός (13,42), como tudo que causa escândalo e todos que cometem iniquidade, πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν (13,41). Além disso, a

¹⁶³ PIKAZA, 1984, p. 248.

¹⁶⁴ HEIL, 1998, p. 13.

¹⁶⁵ WENDLAND, 2002, p. 313.

¹⁶⁶ CABRIDO, 2012, p. 297.

¹⁶⁷ LUZ, 1993, p. 684.

expressão πῦρ τὸ αἰώνιον, fogo eterno, ocorre novamente quando Jesus exorta contra os escândalos, σκανδαλίζω (18,8). O leitor mateano tem, portanto, três expressões unidas: iniquidade, escândalo e fogo. Elas provocam antipatia, fazendo com que não haja identificação, por parte do leitor, com quem as pratique. O fogo eterno, como expressão da cólera divina, advém em Dt 32,22; Jr 7,20; Na 1,6; Is 1,31; 66,24.

O fogo eterno está preparado para o diabo e seus anjos, τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ (25,41), expressão contrária a “Filho do Homem e todos os seus anjos”, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ (25,31). Por causa desse veredicto, o leitor, além de se dissociar completamente dos da esquerda¹⁶⁸, dá-se conta, nesse instante, que o fogo eterno não se encontrava pronto para os malditos, como era o Reino, desde a eternidade, para os benditos (25,33). O Pai destina à herança eterna e jamais ao fogo perpétuo. Caso esse destino se concretize na vida de alguém, é porque a pessoa, ao não praticar a misericórdia para os mais necessitados, escolheu este caminho, usando mal a sua liberdade.

3.6.9. Justificação 1: 25,42-43

Porque tive fome e não me destes de comer, tive sede e não me destes de beber. Era estrangeiro e não me acolhestes, nu e não me vestistes, doente e na prisão e não me visitastes.

O leitor recorda que Mateus condena as lideranças religiosas de Israel ao fogo eterno (3,10; 13 41-42; 23,33) por sua hipocrisia. Em 23,33, são acusadas de não serem misericordiosas. Dessa forma, intui-se que os condenados cometeram os mesmos erros das lideranças religiosas israelitas: praticaram a religião, omitindo o socorro aos necessitados.

3.6.10. Diálogo: 25,44

Então também eles responderão dizendo: Senhor, quando te vimos faminto ou sedento, ou estrangeiro ou nu, ou doente ou preso e não te servimos?

De acordo com Via, a pergunta dos reprovados possui dois sentidos diferentes. *Quando te vimos e não servimos?* O primeiro significado desta pergunta seria: *nós te*

¹⁶⁸ CABRIDO, 2012, p. 311.

assistimos! O Rei responde que, *se não serviram os necessitados, não Me serviram*. Esse viés da pergunta entende que os condenados pensaram cumprir a exigência religiosa, ao que o Rei lhes mostra que eles não exerceram a ética. São como os falsos profetas (7,21-23) que confessaram a Jesus, realizaram milagres, mas não fizeram a vontade de Deus. Acreditaram que a prática religiosa fosse suficiente¹⁶⁹.

Qual seria o segundo sentido da pergunta: *quando foi que te vimos e não te servimos?* O significado seria: *não te vimos! Como poderíamos ter-te servido?* Nesse caso, o significado da resposta do Rei seria: *você Me viu nos necessitados, mas não sabia*. Em vista disso, os condenados não reivindicam o cumprimento da prática religiosa, alegando que não tinham a obrigação de cumpri-la. Eles não se sentiram solicitados a dar uma resposta religiosa porque não sabiam que a justiça está ligada à ética¹⁷⁰.

As pessoas condenadas ficam surpresas ao serem excluídas. Elas calcularam terem feito o suficiente para serem salvas. Acreditaram que a resposta religiosa satisfazia o Filho do Homem. O mal-entendido delas não é inocente, porque avaliaram que a confissão religiosa traria recompensa, mesmo buscando riquezas terrenas (6,19,34). Desejaram obter a salvação pelo caminho fácil (7,13-14), dando maus frutos (7,16-20) e fechando os olhos à própria contradição (23,25-28). Mateus nomeia essa cegueira e autoengano de hipocrisia¹⁷¹.

Os salvos não tinham ansiedade com o futuro, por isso, negaram qualquer ação que merecesse recompensa. Os condenados, por outro lado, evidenciaram preocupação com o amanhã, pela própria afirmação de terem feito o suficiente para superar a ameaça do juízo futuro¹⁷².

Todas as obras de misericórdia são sintetizadas no verbo διακονέω¹⁷³, servir (25,44). Este verbo indica o serviço sacrificial em favor dos outros. O Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos (20,26.28); o maior de todos na comunidade é quem serve (23,11), por isso, o discípulo deve assumir o caminho de entrega de vida, como a sogra de Pedro, após ser curada por Jesus (8,15) e as mulheres que O serviam desde a Galileia (27,55). O leitor mateano infere que, como os justos, deve exercer a diaconia em prol dos menores. Socorrer os necessitados é uma

¹⁶⁹ VIA, 1987, p. 98.

¹⁷⁰ VIA, 1987, p. 98.

¹⁷¹ VIA, 1987, p. 98.

¹⁷² VIA, 1987, p. 99.

¹⁷³ BEYER H. W. diakonéō. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol 1, p. 167-170.

atitude de serviço¹⁷⁴. A falha dos reprovados consiste em não seguir o exemplo do Filho do Homem, servidor da humanidade.

Além disso, recorrendo à intertextualidade, o leitor de Mateus faz referência a Dn 7,14, onde se diz que todos os povos servirão o Filho do Homem. Esse versículo, na LXX, usa o verbo λατρεύω (servir como adoração) e a versão teodociana, δουλεύω (servir como escravo). A partir de Mt 25,31-46, o leitor entende o serviço ao Filho do Homem, não como escravidão e nem culto religioso, mas como entrega livre pelos demais (διακονέω). Pela diaconia, estão unidos o amor a Deus e ao próximo, superando a distinção entre a liturgia e o socorro ao necessitado. Por isso, Mateus insiste em usar o verbo ποιέω, fazer (25,39.44). É necessário executar obras de serviço ou ajuda, pois, por elas, o ser humano alcança a salvação; praticar a caridade ao próximo é fazer a vontade do Pai (7,21)¹⁷⁵.

3.6.11. Justificação 2: 25,45

Então lhes responderá dizendo: Em verdade vos digo: sempre que não fizestes a um destes mais pequeninos, tampouco fizestes a mim.

O leitor nota a ausência da expressão τῶν ἀδελφῶν μου, os irmãos meus (25,40), na resposta do Rei aos malditos. Seu erro foi desconsiderar os necessitados como seus irmãos. Quiseram servir o Senhor ausente, negligenciando a fraternidade (22,36-40). O desprezo para com os desfavorecidos serve de aviso para todo leitor-ouvinte que deseje entrar na vida eterna (19,16-22)¹⁷⁶.

Além disso, o leitor percebe que a omissão da caridade aos necessitados é um delito condenável. Se a Bíblia condena o descuido de alguém em face de um animal perdido ou sofrente (Dt 22,1-4), quanto mais será necessário um olhar atento aos pequenos, cuja omissão será muito mais culpável¹⁷⁷. A caridade ativa expressa-se pelo

¹⁷⁴ GRASSO, 2014, p. 725.

¹⁷⁵ PIKAZA, 1984, p. 222.

¹⁷⁶ WENDLAND, 2002, p. 313. Partindo da omissão expressiva de τῶν ἀδελφῶν μου, os irmãos meus, em 25,44, Brown propõe uma leitura alternativa, compreendendo que o Rei-Filho do Homem julgará toda a humanidade dividida entre cristãos (ovelhas) e não-cristãos (cabras). As ovelhas são salvas pela caridade praticada para os demais cristãos (irmãos de Jesus) e as cabras são condenadas por não a praticarem para os não-cristãos. Ou seja, se as cabras praticassem a misericórdia para com os seus, seriam, também, salvas, bem como, se as ovelhas, omitissem o socorro aos demais cristãos, seriam condenadas (BROWN, TYLER, *Exegesis of Matthew 25:31-46 with an emphasis on the Identity Of "All The Nations" and "The Least Of These"*, p. 17). Disponível em https://www.academia.edu/34353125/Exegesis_of_Matthew_25_31_46_with_an_Emphasis_on_the_Identity_of_All_the_Nations_and_the_Least_of_These. Acesso: 17 mai. 2021.

¹⁷⁷ GRILLI; LANGNER, 2011, p. 667.

verbo ἐπισκέπτομαι¹⁷⁸, visitar, que somente ocorre nessa perícope (25,36.43). A misericórdia só é praticada por alguém que tenha consideração por quem sofre.

A condenação dos reprovados também traz uma novidade. Se ocorre somente a palavra salvadora, correr-se-ia o risco de imaginar que foi sorte de as pessoas salvas terem agido com misericórdia para com os que sofrem. Mas, a condenação das “cabras” mostra que, para a salvação, essa misericórdia é um requisito necessário e não mera opção¹⁷⁹.

3.6.12. Desenlace e situação final

E estes irão para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna.

O final da narrativa indica a execução da sentença e evidencia o destino dos justos e dos injustos. O narrador focaliza externamente a cena, descrevendo-a de forma sumária.

O leitor surpreende-se ao final de Mt 25,31-46. Nas três perícopes de Mt 25, o comportamento dos réus sugere surpresa, tanto no veredicto divino, quanto nos critérios pelos quais é proferido. Na parábola das virgens, a estranheza apresenta-se na rejeição demonstrada pelo noivo, que não deixa entrar as virgens imprudentes (25,12). O terceiro servo, na parábola dos talentos, se agarra à esperança de que o patrão aceitará seu fraco desempenho e se espanta (25,26-28). Nesta perícope, acolhidos no Reino e rejeitados se admiram com os critérios pelos quais a recompensa e a punição são dadas (25,37.44).

Segundo Weber, o elemento surpresa aparece fortemente na cena climática do julgamento. Nem o protesto de honesta ignorância é aceitável como desculpa (25,37), causando perplexidade e simpatia em quem lê. Mt 25,31-46 deve ser lido como o mais surpreendente de uma série de julgamentos pois, ao contrário das perícopes anteriores, aqui não existe uma *mistura inadequada* a ser separada, porque as pessoas salvas seriam consideradas positivas para os leitores do evangelho¹⁸⁰. No princípio da leitura, parece que são duas realidades positivas ou complementares, mas o discernimento e o conhecimento do Juiz se esclarece, evidenciando a hipocrisia daqueles que aparentam ser bons, justos e santos, mas não cumprem a vontade de Deus.

No término da leitura, percebe-se o fenômeno de duas palavras negativas que ocorrem somente nessa perícope κόλασις, “castigo” (25,46), e κατηραμένοι, “malditos” (25,41), e são aplicadas a quem não é misericordioso para com os necessitados, fazendo

¹⁷⁸ No grego secular significa “olhar sobre”, “considerar”, “ter consideração por”. BEYER H. W. episképtomai. In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 269.

¹⁷⁹ HEIL, 1998, p. 12.

¹⁸⁰ WEBER, p. 659.

o texto provocar, em quem o leia, uma resposta de conversão aos pobres. A expressão κόλασιν αἰώνιον, castigo eterno, é contraposta a ζωὴν αἰώνιον, vida eterna (25,46). Para o Novo Testamento, ζωὴν αἰώνιον significa a vida no Reino, a existência superior ou depois da morte¹⁸¹. Seu oposto não é o fenecimento, mas aquilo que esse texto chama de κόλασις, castigo¹⁸². Sobre a punição dos injustos, há em Israel várias visões, que vão desde a afirmação de que não ressuscitam ou de que sofrem eternamente¹⁸³. Mt 25,46 identifica o castigo com o fogo eterno, de 26,41, ou com a perdição, de 7,13¹⁸⁴.

3.7. Conclusão

A partir da crítica textual, examinando as possíveis variantes, o capítulo propôs uma tradução instrumental que serviu de base para a análise narrativa.

Considerando Mt 25,31-46 como uma ficção literária, constatou-se a falta de consenso entre os exegetas, acerca da divisão do texto, o que não interfere no resultado final da análise.

Mt 25,31-46 pode ser considerada uma perícopé unitária, pois contém tempo, lugar, personagens e temas bem precisos. Em relação às cenas anteriores e posteriores, o texto estudado, no que tange ao tempo, começa com a partícula “quando” (25,31) e termina com a frase “quando Jesus terminou essas palavras” (26,1), característica do final dos grandes discursos de Jesus no evangelho mateano. No que diz respeito ao lugar, o discurso escatológico é proferido no caminho de Jerusalém a Bethânia. Os personagens que aparecem na cena são o Filho do Homem, depois identificado como Pastor, Rei e Senhor, os anjos, todas as nações, depois separadas à sua direita e à esquerda, identificadas, metaforicamente, como ovelhas e cabras. Deus é um personagem implícito na cena. O gênero literário de Mt 25,31-46 é narração profética do juízo e o tema o julgamento final, claramente distinto do contexto anterior e posterior.

A análise dos verbos principais da narrativa constatou que ela consiste num relato preditivo, apesar de existirem discursos deliberativos exortativos e judiciais na cena.

¹⁸¹ PIKAZA, 1984, p. 199.

¹⁸² Do verbo κολάζω, interromper, podar. SCHNEIDER J. kólasis. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 499. O castigo consiste em ser cortado, podado da comunhão com Deus.

¹⁸³ PIKAZA, 1984, p. 199.

¹⁸⁴ PIKAZA, 1984, p. 200.

O estudo dos contextos temporal, espacial e social do relato, averiguou que a cena se passa no tempo monumental, ou seja, aquele que transcende o tempo histórico. Não há no texto uma localização espacial geográfica definida, mas considera-se que a cena se passa no céu, na realidade eterna, pois esta opção se coaduna melhor com o tempo monumental. A perícopes apresenta um ambiente judicial e estabelece as obras de misericórdia como condição para a salvação ou condenação da pessoa.

Abordando Mt 25,31-46 como uma narrativa, a pesquisa, investigando as instâncias intradieéticas, verificou que a perícopes é um micro relato inserido no bloco literário de Mt 24-25. Ela não se enquadra na análise narrativa proposta por Marguerat, justamente por ter sido elaborada em forma de um paralelismo antitético entre salvos e condenados. Por isso, foi proposta uma estrutura narrativa que a respeitasse, conforme estudado no tópico 2.2.1.1.

O estudo dos personagens constatou que o Filho do Homem e Deus são personagens singulares e protagonistas da cena e todos os demais são coletivos. Os anjos são figurantes, “todas as nações” são personagem cordão, e os da esquerda, antagonistas. o Filho do Homem, por possuir várias características, é um personagem redondo; Deus é um personagem plano, os anjos e todas as nações são personagens bloco e, uma vez divididos entre esquerda e direita, podem ser categorizados como planos.

O ponto de vista avaliativo dos personagens averiguou que o leitor, pela forma como os personagens são caracterizados, sente empatia pelo Rei-Filho do Homem e os da direita. A princípio é tomado de simpatia pelos da esquerda, mas, depois do julgamento do Filho do Homem, desperta-se-lhe a antipatia no leitor. Os menores dos irmãos, de igual maneira, despertam empatia no leitor, pois esse pode passar pelas mesmas necessidades elencadas ou ser tomado pelo sentimento de compaixão.

O estudo da construção dos personagens apurou que o narrador usa a técnica do *telling*, para descrever as ações praticadas ou omitidas pelos réus, e a do *showing*, para narrar a chegada do Filho do Homem, a separação da humanidade e o veredito.

O exame do conhecimento do leitor em relação aos personagens concluiu que, no tocante ao dia do juízo final, o conhecimento do leitor é igual ao de todos os personagens, inclusive ao do narrador, pois somente Deus sabe quando será. O Filho do Homem possui um conhecimento superior ao dos personagens e ao do leitor marcano. No que diz respeito à sua identificação com os necessitados e o leitor, tem conhecimento igual aos dos salvos e condenados.

A análise das focalizações constatou a existência de uma intercalação entre focalizações externas e internas, correspondendo à visão do narrador e à dos personagens, respectivamente. Por isso, a narrativa é um relato plurifocalizado e seus enfoques podem ser revistos no ponto g do tópico 2.2.1.2. Predomina a focalização interna, com a finalidade de mostrar a interioridade dos personagens e o conflito entre o pensamento do protagonista e o de seus interlocutores.

A verificação da temporalidade narrativa constatou que o narrador se coloca num ponto anterior à história contada. A parte central da narrativa (25,34-45) é interrompida por quatro pausas narrativas, correspondentes às descrições das necessidades, ajudas e omissões, forçando o leitor a atentar-se para o seu conteúdo. A perícopes é uma prolepse extradiegética com anacronia externa. O recurso da analepse tem a finalidade de alertar o leitor acerca das ações que pratica no presente, que poderão ter consequências salvíficas ou condenatórias no futuro. Mt 25,31-46 é um relato singulativo (juízo), contudo comporta um conteúdo narrativo iterativo (obras de misericórdia praticadas ou não), para mostrar as repetidas possibilidades de se praticar o bem, que não podem ser desperdiçadas. O tempo narrado corresponde ao tempo escatológico e, no tocante ao tempo da narração, constatou-se que o narrador gasta mais tempo com a resposta dos salvos do que com a resposta dos condenados, com a finalidade de mostrar a reverência dos justos e a falta de consideração dos malvados.

A análise das instâncias extradiegéticas da perícopes concluiu, no tocante à voz narrativa, que o narrador é intradieético e homodieético, pois Cristo participa e será protagonista da história. A ideologia e o mundo de valores apresentados correspondem à *imitatio Dei*, conhecida na tradição judaica. Como valores positivos, a narrativa traz o serviço aos necessitados, a misericórdia e a justiça e, valores negativos, a negligência, a injustiça e a falta de misericórdia.

Mt 25,31-46 ensina ao leitor que as mais simples ações humanas em benefício dos pequenos correspondem à vontade de Deus. Não são necessários grandes gestos para herdar a vida eterna, pois ela está aberta a todos. Porém, a condenação dos malditos adverte que, não somente as más ações são contrárias à vontade de Deus, mas a omissão da caridade aos que sofrem é pecado grave. Por isso, a perícopes insiste no fazer, ποιέω, como caminho de salvação. O leitor, consciente da vinda inesperada do Filho do Homem, aprende que deve esperá-lo ativamente, olhando os pequenos e fazendo-lhes o bem¹⁸⁵.

¹⁸⁵ GRILLI; LANGNER, 2011, p. 668.

Mt 25,31-46 motiva, também, a agir sem esperar recompensa. A grande surpresa, além de descobrir Cristo nos desvalidos, é o bem que os justos fazem gratuitamente. O leitor sabe que Jesus encontra-se em seus missionários e nos necessitados. Por isso, pode-se correr o risco de fazer-lhes o bem, esperando algo em troca. O texto provoca essa reflexão sobre o bem inocente e gratuito que o discípulo de Cristo é chamado a praticar. Além de ensinar que atos religiosos sem caridade em favor dos pobres não salva. Mt 25,31-46 estimula a socorrer os necessitados por gratuita compaixão. Os condenados esperavam a recompensa e espantaram-se com a condenação.

O próximo capítulo atualizará teológico-pastoralmente a perícopes estudada, questionando: que imagem de Deus emerge do texto? Que comunidade eclesial Mt 25,31-46 inspira?

4. Mt 25,31-46: UMA HERMENÊUTICA TEOLÓGICO-PASTORAL

Mestre, que devo fazer de bom para ter a vida eterna? Mt 19,16

Introdução

Percorrido o caminho da análise narrativa da perícope em questão, a reflexão se debruçará sobre sua atualidade teológico-pastoral. Desse texto e se questionará a imagem de Deus que emerge de Mt 25,31-46. Constatar-se-á: a) que Deus estabelecerá sua justiça ao final da história; b) que Deus está comprometido contra o mal; c) que Deus está presente nos pobres; d) que Deus salva pelo amor e não pelo saber; e) que Deus salva por graça e não pelos méritos e f) que Deus instituiu a misericórdia como caminho salvífico para toda humanidade.

Serão apresentadas a seguir as coordenadas eclesiais inspiradas em Mt 25,31-46, pelas quais a Igreja será julgada no juízo final. O texto estudado exemplifica a mudança da lógica caritativa no mundo antigo, reconhecendo nos pobres os seres humanos que possuem maior dignidade. Assim, inspira, atualmente, a Igreja a encarnar-se nas necessidades da humanidade, colocando-se numa postura de serviço aos menos favorecidos, por meio das obras de misericórdia e justiça. Logo, a Igreja, na sua prática pastoral, deve optar preferencialmente pelos mais pobres, engajando-se na defesa de seus direitos, inspiradas em Jesus de Nazaré.

4.1. Imagem de Deus esboçada em Mt 25,31-46.

Mt 25,31-46 faz emergir uma imagem de um Deus que, no fim da história, estabelecerá a sua justiça. Além disso, Deus está comprometido na luta contra o mal presente na humanidade, representado, nesse texto, nas necessidades elencadas. Deus se identifica com os pobres, de tal forma que, podemos afirmar que Ele se faz presente nos necessitados. O critério para a salvação é o amor traduzido em caridade concreta para com os pobres e não o conhecimento doutrinal religioso. A salvação é fruto da graça

divina e não consequência de nossos méritos. Assim, Deus estabelece a misericórdia como caminho de salvação para toda a humanidade.

a. Deus estabelecerá sua justiça no final da história

Do ponto de vista teológico, esse texto recorda que a meta da história humana consiste no encontro definitivo com Deus. A realidade não está encaminhada para o caos ou para o nada, mas para a comunhão com o Senhor que, constantemente, vem ao nosso encontro nos menos favorecidos. O tema do juízo universal, longe de amedrontar, deve conscientizar de que a existência tem um destino que se constrói a cada ato de bondade realizado ou omitido ao longo da vida. Reiser afirma:

Em Mt 25,31-46 e Ap 20,11-15 encontram-se descrições do Julgamento Universal. A referência escatológica do julgamento sempre aparece claramente no Novo Testamento. O julgamento de Deus, como queira que se o imagine, aguarda cristãos e não-cristãos, dá absoluta seriedade às decisões humanas e as coloca acima de toda arbitrariedade.¹

A mensagem mateana do juízo conduz a uma relativização da Igreja, uma vez que ela, junto com toda a humanidade, está submetida ao juízo do Filho do Homem. Não é permitido à comunidade eclesial e indivíduos julgarem os demais, pois essa função compete somente a Jesus Cristo. Essa perspectiva convida à solidariedade com pessoas de outros credos e ateus, pois, todos estarão ante o Juiz universal. A Igreja não é uma corporação de eleitos, mas um *corpus permixtum* que também passará pelo crivo do Filho do Homem².

O julgamento final não pode ser lido apenas do ponto de vista individual, se uma pessoa será salva ou não por suas obras. O texto se insere na perspectiva apocalíptica pretendendo mostrar que a verdade e o poder divinos serão universalmente manifestados.

¹“En Mt 25,31-46 y Ap 20,11-15 se encuentran descripciones del Juicio universal. Siempre aparece con claridad en el Nuevo Testamento la referencia escatológica del juicio. El juicio de Dios, como quiera que se le imagine, que aguarda a cristianos y no cristianos, confiere absoluta seriedad a las decisiones, humanas y las sitúa por encima de toda arbitrariedad”. REISER, Marius. Juicio de Dios. In. KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 919.

² LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo*. Mt 18-25. Vol. III. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 708.

Assim, o juízo divino representa uma esperança para os crentes, pois consuma a salvação; será o futuro de Jesus que precedeu a comunidade num caminho de perseguição e sofrimento até a vida plena no Reino³.

O juiz universal é Jesus e não um desconhecido. Essa verdade pode ser entendida de duas formas. 1º) Jesus, pregador do Reino, companheiro de sua Igreja até o fim dos tempos, se converterá, no final, no juiz que, implacavelmente, estabelecerá a justiça segundo o critério de seus ensinamentos. 2º) O sentido inverso é que a comunidade conhece o juiz e, por isso, não há o que temer. Conhece sua mensagem de Deus Amor e experimentou em sua missão a presença de Cristo. É incontestável que a Igreja não conhece qual será a sentença, mas sabe que Jesus demonstrou ser um aliado e amante fiel. Como o evangelho mateano pretende ser a “história de Jesus” (1,1), “Deus-Conosco” (1,23), donde se insere o tema do juízo, parece que Mateus pretendia levar os leitores a valorizarem a segunda perspectiva⁴. O evangelho não pretende estabelecer uma simetria entre salvação e condenação, céu e inferno, pois a história de Jesus narra a vontade divina de salvar a humanidade. Cristo enfatizou o desejo salvífico de Deus e não o juízo.

Mateus fala do julgamento final e da parusia, usando o linguajar de sua época e imaginando a vinda do Filho do Homem como temporalmente próxima. Não representa uma escatologia informativa acerca do futuro, mas ensina uma reta atitude vital em seu momento presente, estimulada pela vinda futura de Cristo. Mostra a limitação do ser humano, sua necessidade de trabalhar contra o mal, ao qual, um dia, Deus porá fim⁵.

A apocalíptica mateana, além de consolar, reforçar a identidade e confirmar a fé da comunidade, coloca-a em movimento. É uma apocalíptica saudável porque é limitada e frágil. É lacônica de informações teóricas: não informa quando e nem como será o mundo novo. Preocupa-se, com maior ênfase, em ensinar como esperar ativamente a chegada gloriosa do Reino de Deus⁶.

Nesse sentido, recuperar esse sóbrio discurso do fim dos tempos é importante para a piedade católica. Várias lideranças religiosas, usando os meios digitais de comunicação, neste tempo pandêmico, anunciam o fim do mundo iminente, baseados em revelações privadas as quais a Igreja não considera como depósito da fé. Tais mensagens alimentam

³ LUZ, 2003, p. 709.

⁴ LUZ, 2003, p. 709.

⁵ LUZ, 2003, p. 714.

⁶ LUZ, 2003, p. 715.

o pavor e o pietismo, pois colocam a salvação em atos de piedade, aos quais, conforme já foi explicitado ao longo da reflexão, Mt 25,31-46 não atribui caráter soteriológico.

b. Deus empenha-se na luta contra o mal presente no mundo

O texto em questão ensina, também, que a humanidade salvar-se-á na medida em que se empenhar na luta contra o mal presente no mundo, concretizado no sofrimento dos pobres. “Aliviar as necessidades concretas é o lugar do referendo cristão e a condição de entrada na consumação”⁷ e “a misericórdia se converterá na régua de medir no juízo (Mt 25,31-46)”⁸.

Na medida em que se vê crescer um discurso religioso ultrapassado, no qual se coloca Deus como aquele que provoca o mal no mundo, por causa da impiedade humana, Mt 25,31-46 recorda que Deus não é causa do sofrimento, mas, pelo contrário, está presente naqueles que sofrem (famintos, sedentos, nus, exilados, enfermos, prisioneiros). Além disso, avulta-se uma pregação religiosa que procura alienar os fiéis em relação aos problemas sociais. Propaga-se a ideia de que ser de Deus significa “fugir do mundo”.

Gn 1,28 ensina que a humanidade é criada à imagem e semelhança de Deus, ou seja, o ser humano é a presença divina no mundo. Deus age e conduz a história através do próprio ser humano. Assim, pode-se questionar: a partir de Mt 25,31-46, a que presença divina o ser humano é vocacionado? A ser presença de Sua misericórdia! Conforme estudado, na perícopes em questão, existe a ideologia judaica da *imitatio Dei*. Deus agiu misericordiosamente com vários personagens bíblicos e, por isso, o judeu piedoso é chamado a proceder da mesma maneira com o seu próximo. No relato mateano, Jesus agiu compassivamente com vários necessitados, ensinando aos seus discípulos, os de ontem e os de hoje, a se comportarem do mesmo modo, sendo essa presença misericordiosa do Ressuscitado na vida dos pobres.

⁷“Aliviar las necesidades concretas es el lugar de la acreditación cristiana y la condición de la entrada en la consumación”. STIPP, Hermann Josef. Mal. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 1010.

⁸“La misericordia se convierte en la vara de medir en el juicio (Mt 25,31-46)”. GIEZEN, Heinz. Ayuda a los pobres. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 1273.

A experiência da misericórdia divina impõe aos homens, na Bíblia, uma resposta adequada através de obras de misericórdia: alimentar os famintos, dar bebida aos sedentos, abrigar os sem-teto, vestir os nus, visitar os doentes e prisioneiros, confortar os aflitos, ajudar os oprimidos, lembrar dos mortos (Is 58,6s.9s.; Ez 18,7s.; Eclo 7,33ss.; Mt 25:34-40; Rm 12:9-21 e outros). Lc 6:36 sintetiza com: "Sede compassivo como vosso Pai é compassivo" (cf. Mt 5,48). O cumprimento ou não desse padrão de conduta tem uma função determinante no julgamento escatológico de Deus (Mt 25,31): quem se curva com compaixão para com seus vizinhos necessitados tem uma parte no reino de Deus e na vida eterna (Mt 25,35-40; cf. Mt 5,7; Lc 10,25-37). Quem não for compassivo será condenado pelo juiz do universo e excluído do reino de Deus (Mt 25,41-46), porque ele se mostrou indigno dessa misericórdia infinitamente maior de Deus que ele próprio havia experimentado em sua vida anterior (Mt 18,23-35)⁹.

Segundo Kitamori, o amor pela realidade é amor dirigido a Deus, que não se faz amar por nós em Si mesmo, mas escondido na realidade sofrente ao nosso redor¹⁰. A dor divina seria imanente à realidade dolorosa do mundo (tive fome, tive sede etc.). O serviço à dor divina, enquanto tal é impossível, pois essa é mediada pelo sofrimento da realidade mundana¹¹. O amor a Deus e ao próximo não são distintos, mas congruentes¹². Deus experimenta, em Jesus, a dor da realidade mundana para curá-la. O Cristo transcendente de Mt 25,31 é o mesmo imanente à história (Mt 26,6-9) a tal ponto de ser enterrado num túmulo, sem negar a sua condição de Emanuel. "A dor de Deus, superior em relação à do mundo, é maior, enquanto realidade"¹³. Assim, toda pessoa que se compromete em libertar os demais de sua dor visível (fome, enfermidade etc.) toca a transcendência divina¹⁴.

c. Deus está presente nos que sofrem – "parusia" de Cristo nos pobres

⁹ "La experiencia de la misericordia divina impone a los hombres en la Biblia una respuesta adecuada a través de las obras de misericordia: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, hospedar a los que no tienen techo, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y los presos, consolar a los afligidos, ayudar a los oprimidos, recordar a los muertos (Is 58,6s.9s.; Ez 18,7s.; Si 7,33ss.; Mt 25,34-40; Rom 12,9-21 y otros). Lc 6,36 lo resume y condensa: «Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo» (cf. Mt 5,48). El cumplimiento o incumplimiento de esta norma de conducta tiene una función determinante en el juicio escatológico de Dios (Mt 25,31ss.): quien se inclina compasivamente hacia sus prójimos necesitados tiene parte en el reino de Dios y en la vida eterna (Mt 25,35-40; cf. Mt 5,7; Lc 10,25-37). Quien no es compasivo, será condenado por el juez del universo y excluido del reino de Dios (Mt 25,41-46), porque ha demostrado ser indigno de aquella misericordia infinitamente mayor de Dios que él mismo había experimentado en su vida anterior (Mt 18,23-35)". GIEZEN, Marlis. Obras de misericordia. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 1167.

¹⁰ KITAMORI, Kazoh. *Teologia del Dolore di Dio*. Brescia: Editrice Queriniana, 1975, p. 146.

¹¹ KITAMORI, 1975, p. 147.

¹² KITAMORI, 1975, p. 148.

¹³ "Il dolore di dio, transcendente rispetto al dolore della realtà del mondo, è trascendente in quanto è immanente al dolore della realtà del mondo". KITAMORI, 1975, p. 151.

¹⁴ KITAMORI, 1975, p. 153.

Os cristãos creem na segunda vinda de Cristo, ou seja, a sua manifestação gloriosa, da qual trata Mt 25,31-46. Referem-se a esse momento com a palavra *parusia*, παρουσία (24,3).

O termo *parousia* significa, estritamente falando, referido a uma pessoa, em primeiro lugar, que está presente (1 Cor 16,17) e, daqui, e com alusão ao futuro que virá, que se apresentará. Assim, no uso linguístico cristão a *parusia* é entendida como a nova vinda gloriosa de Cristo do céu (Atos 3,20-21.; Fl 3,20; 1 Ts 1,10; 2 Ts 1,7)¹⁵.

Entretanto o evangelho mateano não narra a “ascensão”, ou seja, Jesus não volta para o céu. Ele permanece com a igreja mateana missionária, pois é Emanuel (1,23; 28,20). Afirmou que onde seus discípulos estiverem reunidos, Ele estaria com eles (18,20). O Filho do Homem glorioso, em Mt 25,31-46, identifica-se com os necessitados, chamando-os de irmãos.

Por isso, os pobres necessitados são uma **parusia de Cristo no mundo**, enquanto Ele não se manifestar gloriosamente. Mt 25,31 declara: “quando o Filho do Homem vier” (ἔλθῃ, ἔρχομαι) e não *voltar* (ἐπανερχομαι). Cristo não “volta” porque, de fato, não foi embora¹⁶. Desta forma, é certo afirmar, a partir do evangelho mateano, a presença do Ressuscitado na comunidade cristã, nos sacramentos, nos discípulos missionários e nos desvalidos.

Cristo prometeu sua presença de forma especial à sua Igreja (Mt 28,20; cf. Cl 1,17), denominada de seu corpo (1 Cor 12,27; Ef 5,30 e outros). Cristo e sua ação salvadora estão presentes na assembleia litúrgica (Mt 18,20), nos titulares dos ministérios, e em sua pregação (2 Cor 5,20; Hb 12,25), nas celebrações do batismo (Rm 6:1-11) e da Eucaristia (Mt 26,26-28. par.; 1 Cor 11,23-25.) e, também, na fé de cada um dos crentes (Ef 3,17; 2 Cor 13,5; Gl 2,20 e outros) e no encontro com o próximo necessitado (Mt 25,31-46)¹⁷.

¹⁵“El término *parousia* significa, en sentido estricto, referido a una persona, en primer lugar, que está presente (1 Cor 16,17) y, a partir de aquí, y con alusión al futuro, que vendrá, que se presentará. Así, en el uso lingüístico cristiano se entiende por *parusia* la nueva venida gloriosa de Cristo desde el cielo (Hch 3,20s.; Flp 3,20; 1 Tes 1,10; 2 Tes 1,7) (RADL, Walter. *Parusia*. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 1209.

¹⁶ A teologia católica posteriormente afirmará a volta do Senhor, mas baseada numa leitura canônica dos evangelhos. Esta reflexão baseia-se, apenas, numa leitura sincrônica de Mateus.

¹⁷Cristo ha prometido su presencia de modo especial a su Iglesia (Mt 28,20; cf. Cl 1,17), llamada su cuerpo (1 Cor 12,27; Ef 5,30 y otros). Cristo y su acción salvífica están presentes en la asamblea litúrgica (Mt 18,20), en los titulares de los ministerios y en su predicación (2 Cor 5,20; Hb 12,25), en las celebraciones

O Cristo exaltado encontra-se misteriosamente presente na carne e no sangue dos que sofrem e as obras de misericórdia seriam modos de presença sacramental, tais como os sacramentos e a Palavra¹⁸.

Segundo Gutierrez¹⁹, a comunhão e a fraternidade são o sentido último da existência humana e o amor se dá em gestos concretos, estabelecendo uma primazia do *fazer* sobre o *saber*, sendo, por fim, necessária a mediação humana para chegar a Deus.

O homem está destinado à plena comunhão com Deus e à mais completa fraternidade com os demais seres humanos. Cristo veio revelar este caminho de libertação que é a plenitude do amor. Salvação é amar como Deus ama. O pecado é recusar o amor, rechaçando o sentido de nossa existência²⁰.

Esse amor somente existe em gestos concretos (dar de comer, beber, vestir) e ocorre nas relações pessoais. O amor divino não existe ao lado dos amores humanos, pois a graça sobrepõe-se a eles. A caridade é o amor de Deus em nós, forjando um mundo justo e fraterno, e não fora de nossas possibilidades de amar²¹. Por isso, para chegar ao Pai é necessária a mediação humana. É insuficiente afirmar que o amor a Deus é inseparável ao do próximo. É necessário dizer: ama-se a Deus no próximo²².

De acordo com Gutierrez, a identificação de Cristo com o próximo se dá porque, de um modo ou de outro, cada pessoa acolhe, no fundo de seu coração, a Palavra do Senhor, tornando-se um templo divino. Chega-se a Deus nos encontros com os seres humanos, sobretudo os mais pobres. Um gesto de afeto a eles é um gesto a Deus²³, tornando-o carregado de significado e de repercussões²⁴. O *sacramento do próximo* revela e permite acolher o Senhor. Deve-se amar alguém nutrindo o mesmo sentimento que tem

del bautismo (Rm 6,1-11) y de la eucaristía (Mt 26,26ss. par.; 1 Cor 11,23ss.) y también en la fe de cada uno de los creyentes (Ef 3,17; 2 Cor 13,5; Gl 2,20 y otros) y en el encuentro con el prójimo que se halla necesitado (Mt 25,31-46) (SCHILSON, Arno. Presencia de Cristo. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011, p. 1293.).

¹⁸KAUTZER, Benjamin Allen. *The Works of Mercy*. Towards a Liturgical Ethic of the Everyday. Tese. (Doutorado em Filosofia)—Durham University, 2015, p. 164.

¹⁹GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Perspectivas. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, p. 256.

²⁰GUTIERREZ, 1975, p. 257.

²¹GUTIERREZ, 1975, p. 258.

²²GUTIERREZ, 1975, p. 260-261.

²³GUTIERREZ, 1975, p. 262-263.

²⁴GUTIERREZ, 1975, p. 264.

por si e não “por amor a Deus”. Assim, o outro não é instrumentalizado para se chegar ao divino.

Aqueles que negaram a realidade dolorosa ao seu redor e nada fizeram para aliviar o sofrimento das pessoas, mesmo praticando a religião, não alcançaram a transcendência divina. Compreendendo que o amor a Deus e ao ser humano são concomitantes e inseparáveis, conclui-se que pecar mortalmente é ser negligente diante da dor e do sofrimento alheios, desconsiderando a fraternidade no trato com o próximo.

Há um pecado radicalmente mortal: o pecado contra o espírito humanitário. Na parábola dos cristãos anônimos (Mt 25,31-46), o Juiz Eterno não pergunta a ninguém sobre os cânones da dogmática ou se na vida de cada homem havia uma referência explícita ao mistério de Cristo. Ele perguntou se eles tinham feito alguma coisa para os necessitados. Isso decide tudo. Senhor, quando o vimos com fome ou sede ou um estranho ou nu ou doente ou na cadeia e não fomos até você? Ele lhes responderá: "Verdadeiramente lhes digo que, o que deixastes de fazer a um desses pequenos, deixastes de fazer comigo" (Mt 25,44-45). O sacramento do irmão é absolutamente necessário para a salvação. Quem o nega, nega a causa de Cristo, mesmo que ele sempre O tenha nos lábios e O confesse oficialmente.²⁵.

A leitura materialista de Mt 25,31-46 deve ser rejeitada por negar a transcendência manifestada no pobre. O necessitado não pode ser instrumentalizado, nem para fins políticos, nem por ideologias religiosas. Conforme afirma Konings

A leitura materialista consistiria em dizer que o critério último da nossa existência, seu sentido de história, é a solidariedade humana exercida na linha da dialética histórico-material. Mas essa dialética já é interpretada conforme um projeto ideológico. Aí o ideologicamente irrelevante não teria valor. A identificação de qualquer necessitado com Deus significa, ao que nos parece, a "indisponibilidade" e irredutível alteridade do pobre em nossa atuação para com ele. Ele não pode estar em função de uma realização dialética planejada por nós mesmos, tão pouco como de uma projeção caritativa... A identificação do Juiz escatológico com o pobre não faz do pobre um deus, de modo que pudéssemos ocupar-nos com os pobres "interessantes" para realizar a dimensão religiosa da nossa existência... Significa, pelo contrário, que no próximo inesperado e insignificante, que nós não escolhemos nem desejamos, vem até nós um apelo absoluto, superando qualquer relevância humana, inclusive

²⁵“Hay un pecado radicalmente mortal: el pecado contra el espíritu humanitario. En la parábola de los cristianos anónimos (Mt 25,31-46), el Juez Eterno no pregunta a ninguno por los cánones de la dogmática ni si en la vida de cada hombre hubo o no una referencia explícita al misterio de Cristo. Pregunta si han hecho algo en favor de los necesitados. Esto decide todo. Señor, ¿cuándo te vimos hambriento o sediento o forastero o desnudo o enfermo o en la cárcel y no te asistimos? El les responderá: «En verdad os digo que lo que dejasteis de hacer con uno de estos más pequeños, también dejasteis de hacerlo conmigo» (Mt 25,44-45). El sacramento del hermano es absolutamente necesario para la salvación. Quien lo niegue, niega la causa de Cristo, aun cuando lo tenga siempre en sus labios y oficialmente lo confiese” (BOFF, Leonardo, *Jesucristo y la Liberación del Hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, p. 121-122).

histórica. Antes da aproximação ao co-homem, vem a obediência ao Totalmente-Outro, garantia de autenticidade e de superação de toda egologia nesta aproximação²⁶.

A religião é “o reconhecimento consciente e efetivo de uma realidade absoluta (sagrado ou divino) de que o homem sabe ser existencialmente dependente, tanto para submissão a ela quanto para a parcial ou total identificação com ela”²⁷. Partindo dessa definição, entende-se que Jesus revelou a originalidade²⁸ religiosa com sua prática libertadora e misericordiosa, pois demonstrou total abertura a Deus e aos outros, amor indiscriminado e sem limites, espírito crítico frente à situação social e religiosa vigente, a fantasia criativa em nome do amor e da liberdade dos filhos de Deus, a primazia da pessoa frente a todas as coisas que são dela e para ela. Assim, na prática de Jesus

se desteologiza a religião, e a vontade de Deus haverá de se buscar não somente nos Livros Sagrados, mas principalmente na vida diária; se desmitologiza a linguagem religiosa usando expressões das experiências comuns a todos; se desritualiza a piedade, insistindo que o homem está sempre diante de Deus e não somente quando vai ao templo rezar; se emancipa a mensagem de Deus de sua relação com uma comunidade religiosa determinada, dirigindo-a a cada homem de boa vontade (Mc 9,38-40; Jo 10,16); por fim, se secularizam os meios de salvação, fazendo do sacramento do outro (Mt 25,31-46) o elemento determinante para entrar no Reino de Deus²⁹.

d. Deus salva pela ortopraxis (amor) e não pela ortodoxia (saber)

Há grupos eclesiais que enfatizam, em seu trabalho pastoral, a ortodoxia da fé, deixando de lado os problemas sociais que a Igreja deve enfrentar por ser discípula e missionária de Jesus. Pensam que o clero não deve se envolver em questões como a política e a economia. De fato, a primeira missão eclesial não é lidar com os problemas

²⁶ KONINGS, J. *Quem é quem na «Parábola do último juízo» (Mt 25, 31-46): Perspectiva Teológica*, 10, 1978, p. 402.

²⁷ DHAVAMONY, M. Religião. In: *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 622.

²⁸ Segundo Boff, original não significa algo novo ou estranho, mas aquilo que está perto da origem e do originário (BOFF, 1981, p. 122).

²⁹ “Se desteologiza la religión, y la voluntad de Dios habrá que buscarla no sólo en los Libros Santos, sino principalmente en la vida diaria; se desmitologiza el lenguaje religioso usando expresiones de las experiencias comunes a todos; se desritualiza la piedad, insistiendo en que el hombre está siempre delante de Dios y no solamente cuando va al templo a rezar; se emancipa el mensaje de Dios de su relación con una comunidad religiosa determinada, dirigiéndolo a cada hombre de buena voluntad (cf. Mc 9,38-40; Jn 10,16); por fin, se secularizan los medios de salvación, haciendo del sacramento del otro (Mt 25,31-46) el elemento determinante para entrar en el reino de Dios” (BOFF, 1981, p. 124).

temporais. Entretanto, a Igreja não pode eximir-se de proferir uma palavra, à luz do Evangelho, acerca de tantas situações de injustiça que se fazem presentes no mundo atual. Francisco recorda que

Uma fé autêntica – que nunca é cômoda nem individualista – comporta sempre um profundo desejo de mudar o mundo, transmitir valores, deixar a terra um pouco melhor depois da nossa passagem por ela. Amamos este magnífico planeta, onde Deus nos colocou, e amamos a humanidade que o habita, com todos os seus dramas e cansaços, com os seus anseios e esperanças, com os seus valores e fragilidades. A terra é a nossa casa comum, e todos somos irmãos. Embora «a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da política», a Igreja «não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça». (EG 183)³⁰.

É muito comum, no trabalho pastoral, encontrar pessoas que se preocupam somente com a verdade da fé. Quando o líder de uma comunidade eclesial, em sua pregação, não ensina a ortodoxia doutrinal, segundo uma mentalidade conservadora, é refutado por esses grupos radicais que vivem um magistério paralelo, não atualizado segundo o Concílio Vaticano II. Para esses grupos não existe a preocupação com a ortopraxis, como se a mensagem do evangelho fosse pura ideia ou doutrina sem consequência prática na vida e no engajamento para a transformação do mundo.

J. B. Metz fala de "inocência enganosa" em relação àqueles professores que esquecem, com maior ou menor consciência, as dimensões sociais e comunitárias das formulações doutrinárias. Esses teólogos ou hierarcas tendem a falar da "verdade em si", ao mesmo tempo em que propõem formulações doutrinárias e promovem estruturas eclesiais que de alguma forma "servem a Deus e ao diabo". É bem possível que seja a verdade da classe dominante, a verdade de um clero em conluio com a alta nobreza, as abordagens burguesas para a verdade. Ou talvez estejamos diante de uma meia-verdade de um intelectualismo que denota uma total falta de compromisso com a verdade³¹.

³⁰FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 2013. Em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso: 01 jul. de 2021.

³¹“J.B. Metz habla de «inocencia engañosa» respecto de aquellos maestros que olvidan, con mayor o menor conciencia, las dimensiones sociales y comunitarias de las formulaciones doctrinales. Estos teólogos o jerarcas tienden a hablar de la «verdad en sí misma», a la vez que proponen formulaciones doctrinales y promueven estructuras eclesiales que, de alguna manera, «sirven a Dios y al diablo». Es muy posible que se trate de la verdad de la clase dirigente, de la verdad de un clero en connivencia con la alta nobleza, de los planteamientos burgueses de la verdad. O tal vez nos encontremos frente a una media verdad de un intelectualismo que denota una carencia total de compromiso con la verdad” (HÄRING, Bernhard. *Libertad y Fidelidad en Cristo*. Teología moral para sacerdotes y seglares. Tomo II, El hombre en pos de la verdad y del amor. Barcelona: Editorial Herder, 1982, p. 256.).

Enquanto o Papa Francisco propõe uma Igreja em saída (EG 20-24)³², missionária, samaritana, uma comunidade eclesial capaz de acolher qualquer pessoa em sua condição de fragilidade, como um hospital de campanha³³, esses radicais da fé apregoam uma igreja elitista, com uma moral absolutamente conservadora, sem misericórdia, pouco acolhedora. Mt 25,31-46 recorda que o essencial para ser salvo não é o *saber*, mas sim o *fazer*. Os condenados tinham piedade e reconheciam o Filho do Homem como Senhor, porém, não amavam o próximo, e, por isso, foram afastados de Cristo e da vida eterna.

No final, serão chamados de bem-aventurados aqueles que agiram de acordo com a doutrina principal do amor; com a mensagem que proclama que Deus é amor e quer que participemos ativamente dele. Uma vez que seu zelo é gratuito, inclusive para aqueles que não o merecem, serão verdadeiramente ortodoxas as pessoas que amam aqueles dos quais não podem receber recompensa pelo amor que lhes mostram (cf. Mt 25:31-46) "Aquele que não ama não conheceu Deus" (1Jo 4:8). Estes são incapazes de ensinar ortodoxia no verdadeiro sentido da palavra³⁴.

Religiosos podem praticar um *ateísmo egoísta*. De acordo com Haring, uma pessoa que não promove o bem, a justiça e a fraternidade, mesmo que seja religiosa, é atea, pois sua vida se pauta pelo egoísmo, pela maldade e pelo ódio como opções fundamentais. Se a opção da pessoa é o amor, conscientemente ou inconscientemente, estará na ortodoxia daquilo que Cristo ensinou como caminho salvífico.

Aquela pessoa que praticamente não faz nada ao longo de sua vida para promover amor mútuo, respeito e justiça, mas, pelo contrário, incrementa a indiferença, o desrespeito e o ódio entre os homens, caminha longe de Deus. Existencialmente ele está optando contra Deus e permanecerá em sua impiedade enquanto prisioneiro de seu egoísmo individual e coletivo. "Podemos encontrar esse tipo de ateísmo egoísta em todos os lugares, entre

³²FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 2013. Em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso: 01 jul. 2021.

³³SPADARO, Antonio. *Entrevista ao Papa Francisco*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html>. Acesso: 01 jul. 2021.

³⁴“Al final, serán llamados bienaventurados los que actuaron en consonancia con el mensaje principal del amor; con el mensaje que proclama que Dios es amor y desea que participemos activamente de su amor. Puesto que su amor es gratuito incluso para aquellos que no lo merecen, serán verdaderamente ortodoxas aquellas personas que aman a aquellos de quienes no pueden recibir recompensa por el amor que les muestran (cf. Mt 25,31-46) «Quien no ama no ha conocido a Dios» (1Jo 4,8). Estos son incapaces de enseñar ortodoxia en el auténtico sentido de la palabra” (HÄRING, 1982, Tomo II, p. 252-253).

cristãos e não cristãos. Além disso, cada pessoa, enquanto pratica o egoísmo, se move nessas áreas de desumanidade." Mas a impiedade na plenitude de seu sentido só está presente quando há uma escolha fundamental contra Deus e contra o bem³⁵.

No caminho oposto ao amor sem limites, ensinado por Jesus, cresce assustadoramente, por parte de lideranças religiosas fundamentalistas, o discurso de ódio, o preconceito e a intolerância para com os que pensam de modo diverso, a associação entre pregação religiosa e defesa das armas, como se estivéssemos vivendo uma “nova cruzada” contra as heresias. João Paulo II afirma:

Se verdadeiramente partimos da contemplação de Cristo, devemos saber vê-Lo sobretudo no rosto daqueles com quem Ele mesmo Se quis identificar: « Porque tive fome e destes-Me de comer, tive sede e destes-Me de beber; era peregrino e recolhestes-Me; estava nu e destes-Me de vestir; adoeci e visitastes-Me; estive na prisão e fostes ter Comigo » (Mt 25,35-36). Esta página não é um mero convite à caridade, mas uma página de cristologia que projeta um feixe de luz sobre o mistério de Cristo. Nesta página, não menos do que o faz com a vertente da ortodoxia, a Igreja mede a sua fidelidade de Esposa de Cristo (NM 39)³⁶.

As pessoas moralistas, impondo sua verdade sobre as demais, afasta as pessoas, ao invés de atraí-las à comunidade de fé. A consequência da intolerância religiosa é o descrédito da própria religião e o crescimento da indiferença por parte da sociedade. A Igreja cresce por atração e não mediante proselitismo³⁷; por testemunho coerente e misericordioso a serviço dos que sofrem mais do que pela pregação de verdades abstratas que não ressoem no coração das pessoas.

³⁵ “Aquella persona que no hace prácticamente nada a lo largo de toda su vida para promover el amor mutuo, el respeto y la justicia, sino que, por el contrario, incrementa la indiferencia, las faltas de respeto y el odio entre los hombres, camina lejos de Dios. Existencialmente está optando contra Dios y permanecerá en su impiedad mientras permanezca prisionero de su egoísmo individual y colectivo. «Podemos encontrar este tipo de ateísmo egoísta en todas partes, entre los no cristianos y entre los cristianos. Más aún: cada persona, mientras practica el egoísmo, se mueve en esas zonas de impiedad». Pero la impiedad en la plenitud de su sentido sólo está presente cuando existe una opción fundamental contra Dios y contra el bien” (HÄRING, 1982, Tomo II, p. 384.)

³⁶ Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte Do Sumo Pontífice João Paulo II Ao Episcopado, Ao Clero E Aos Fiéis No Termo Do Grande Jubileu Do Ano 2000. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html>. Acesso: 02 jul. 2021.

³⁷ FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, n. 14 2013. Em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html>. Acesso: 01 jul. 2021.

A crise pela qual a fé está passando atualmente não é de carácter cognitivo ou intelectual; é, sim, consequência de um intelectualismo que separou uma coleção de doutrinas sob o nome da ortodoxia, ao mesmo tempo em que esquecia ou mesmo negava que não se pode falar de fé, que não se pode dar testemunho dela sem envolvimento pessoal, sem um compromisso diário e comunitário na vida de cada momento e nas instituições, nas estruturas, nos costumes da vida social e eclesial³⁸.

e. Deus salva aqueles que não reivindicam méritos.

A ênfase na ortopraxis não quer afirmar a salvação pelas obras. A caridade aos pobres não compra ou barganha a salvação divina. Entretanto, a vida tocada pela graça configura-se à existência de Jesus e, por isso, frutifica-se em bondade, misericórdia e atenção pelos mais necessitados. Desta forma, é superada a justiça legalista que crê, pretensiosamente, na autossalvação, conferindo lugar à justificação, gratuita e divina que, alcançando a pessoa, humaniza-a, tornando-a compassiva e solidária com aqueles que sofrem.

Este conceito de justiça salvadora é especialmente evidente no evangelho de Mateus e nos escritos de Paulo. Opondo uma ortodoxia estéril à verdade da vida expressa na compaixão e justiça (cf. Tg 2,23), Tiago, de forma alguma, contradiz a doutrina de Paulo da justificação pela fé. A autêntica consciência de que Deus justifica o pecador em virtude de seu próprio nome e pela doação da graça é, para Paulo, o motivo mais forte para conformar nossas vidas a esta norma divina da justiça salvadora e do amor misericordioso. São julgados como justos aqueles que colocaram em prática o grande mandamento do amor misericordioso (Mt 25,31-46). Cristo é nossa justiça salvadora. Portanto, uma vida em Cristo dá frutos no amor e na justiça, na compaixão e na generosidade³⁹.

³⁸“La crisis por la que atraviesa actualmente la fe no es de carácter cognoscitivo o intelectual; es, más bien, consecuencia de un intelectualismo que separó una colección de doctrinas bajo el nombre de ortodoxia, al tiempo que olvidaba o incluso negaba que no puede hablarse de la fe, que no puede darse testimonio de ella sin una implicación personal, sin un compromiso diario y comunitario en la vida de cada momento y en las instituciones, en las estructuras, en las costumbres de la vida social y eclesial” (HÄRING, 1982, p. 254. Tomo II).

³⁹“Este concepto de justicia salvadora se pone de manifiesto con especial claridad en el evangelio de Mateo y en los escritos de Pablo. Oponiendo una ortodoxia estéril a la verdad de la vida expresada en la compasión y en la justicia (cf. Sant 2,23), Santiago no contradice, en modo alguno, la doctrina de Pablo sobre la justificación por la fe. La autêntica conciencia de que Dios justifica al pecador en virtud de su propio nombre y por la donación de la gracia es, para Pablo, el motivo más fuerte para conformar nuestra vida con esta norma divina de la justicia salvadora y del amor misericordioso. Son juzgados como justos los que han puesto en práctica el gran mandamiento del amor misericordioso (Mt 25,31-46). Cristo es nuestra justicia salvadora. Por consiguiente, una vida en Cristo da frutos en el amor y en la justicia, en la compasión y en la generosidad” (HÄRING, 1982, p. 490. Tomo II)

A ignorância dos que foram salvos demonstra que praticaram a misericórdia sem esperar recompensa escatológica. Diante do Nada, representado no necessitado, apareceu a verdade profunda de seu ser: a caridade desinteressada por quem sofre. A surpresa dos condenados, ao contrário, retrata que eles ansiavam pela salvação e, julgavam ser suficiente a vida religiosa que praticavam. Também manifestaram sua verdade interior: a busca interesseira por uma recompensa, mundana ou escatológica.

Mt 25, 31-46 é um texto que torna o Juízo presente, no sentido de que a decisão frente ao deserdado é qualificativa para o todo da nossa existência diante do Absoluto. O que somos diante do Nada (no insignificante), o somos diante de Deus. Quando não temos fachada, nem "status", nem dever de estado, quando não precisamos prestar contas a ninguém, a nenhuma organização ou função, aparece a verdade da nossa existência. O que somos em tal relação "de nada", o somos para Deus. Mais: para poder amar o pobre na sua insignificância, mas utilizando e respeitando as exigências próprias de uma atuação sócio-política (pois estamos sempre envolvidos nela) - para isto, é preciso que, no pobre, nos confrontemos pessoal e existencialmente com o sentido último que, mais do que nós mesmos, Deus dá à nossa vida.⁴⁰

Mt 5,3, prolepticamente, anunciara aos pobres de espírito a herança do Reino. Ora, esta bem-aventurança pode ser compreendida como uma atitude espiritual: o justo é um mendigo diante de Deus, tendo como característica a humildade⁴¹. Os condenados, em 25,41-46, e aqueles, em 7,21-23, são a contraparte negativa dos abençoados, em 5,3, pois reivindicam a salvação e questionam as acusações feitas a eles⁴². Os absolvidos, em 25,34-40, vêm de mãos vazias, sem defesa, e a justificativa deles surpreende. Não registram suas boas obras, apenas confiam no Senhor⁴³.

O coração puro é a característica da justiça dos discípulos. Eles contrastam com os hipócritas que, aparentam santidade, mas seu interior está cheio de podridão. A impureza não é externa, mas uma questão das intenções internas⁴⁴.

A virtude discipular é a benevolência, que o evangelho chama de "olho bom". O olho mau destrói a pessoa inteira e o evangelho adverte, na parábola dos trabalhadores da vinha (20,1-16), contra a falta de generosidade. Os que labutaram o dia todo não são

⁴⁰ KONINGS, 1978, p. 400.

⁴¹ GRINDHEIM, Sigurd. Ignorance Is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25:31-46. *Novum Testamentum*, vol. 50, n. 4, 2008, p. 321.

⁴² GRINDHEIM, 2008, p. 322.

⁴³ GRINDHEIM, 2008, p.323.

⁴⁴ GRINDHEIM, 2008, p.325.

elogiados e a bondade do patrão, para com os que trabalharam menos, os deixa com “olho mau” (20,15b). A lição de Mt 25,31-46 avisa: à medida em que se aguarda a recompensa escatológica, deve-se preparar para vê-la ser entregue a outros⁴⁵.

Mt 25,31-46 demonstra, portanto, que os justificados imitaram Cristo em suas ações de misericórdia para com os necessitados, mas são ignorantes de seus méritos. Confiam em Deus e não fazem suas obras com o propósito de autojustificação⁴⁶.

f. Deus abriu um caminho salvífico para toda a humanidade: a misericórdia

Essa perícope exemplifica um cristianismo não dogmático, mas prático, pois ressalta a importância do amor ao próximo e não da confissão religiosa, abrindo margem para a salvação fora da fé cristã institucional. Afinal, as obras elencadas, enquanto assistência aos necessitados que qualquer pessoa pode praticar, aparecem em listas éticas religiosas fora do cristianismo. A norma do juízo não tem a ver com uma religião concreta, mas é universal, de tal maneira que esse texto liberta a imagem de Jesus de um particularismo que O fez ser propriedade de uma determinada religião⁴⁷.

Uma vez que a Igreja admite que, “com efeito, aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna” (LG 16)⁴⁸, Rahner constata que, “segundo a fé católica, tal como claramente se expressou no Vaticano II, não é possível duvidar de que um ser humano, que não se acha vinculado de alguma maneira histórica concreta com a pregação explícita do cristianismo, possa, contudo, ser justificado, vivendo na graça de Deus”⁴⁹. Assim, o caminho salvífico para pessoas não-cristãs seria o amor.

Discernindo os valores evangélicos presentes em outras tradições religiosas, Dupuis constata que os atos de amor são, numa perspectiva cristã, o sinal deífico se

⁴⁵ GRINDHEIM, 2008, p.326.

⁴⁶ GRINDHEIM, 2008, p.331.

⁴⁷ Para paralelos das obras de misericórdia em outras religiões: LUZ, 2003, p. 671.

⁴⁸ Disponível em <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html>. Acesso: 01 jul. 2021.

⁴⁹ RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 1989, p. 213.

manifestando na vida de uma pessoa e, ao mesmo tempo, indício de que ela respondeu à graça. A iniciativa de Deus e a resposta positiva do indivíduo não carecem de toda relação com a tradição religiosa e o que essa lhe ensinou sobre o Absoluto. O amor é o sinal operante naqueles que são salvos⁵⁰. Assim, pode-se afirmar que as demais religiões têm elementos diferentes do cristianismo que preparam as pessoas para acolher o amor de Deus que, por sua vez, os cristãos encontraram no caminho de Jesus Cristo. Assim, os cristãos não devem se sentir melhores ou superiores aos demais.

Portanto, sujeitos fora do *cristianismo histórico* podem ser salvos. Contudo, não fora da misericórdia. O apreço ao próximo, exigido por Deus, não é mera filantropia, mas, amor sobrenatural. De que forma, pessoas que desconhecem o Senhor o praticariam? Feuillet argumenta que, por causa do caráter absolutamente universal da obra salvífica de Cristo, muitas pessoas recebem Dele o dom do amor sobrenatural, inconscientemente. Elas seriam, portanto, seus discípulos anônimos⁵¹. Ranher afirma:

A pessoa que não encontrou ainda Cristo no testemunho histórico explícito e em sua transmissão pode, contudo, encontrá-lo no seu irmão e no amor para com ele, no qual Jesus se faz encontrar como que anonimamente, pois que ele mesmo disse: “Cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (Mt 25,40), a ele que vive sua vida nos pobres, nos famintos, nos encarcerados e nos moribundos⁵².

O “cristianismo anônimo” é criticado pela teologia do pluralismo religioso, pois esse conceito referencia o cristianismo como caminho de salvação universal, desrespeitando a dignidade de cada religião. Hoje afirma-se que Deus pode comunicar seu poder salvífico por meio das diversas tradições religiosas, entendidas como “caminhos de salvação”⁵³ e que é “através da prática daquilo que é bom nas suas próprias tradições religiosas, e seguindo os ditames da sua consciência, que os membros das outras religiões respondem afirmativamente ao convite de Deus, recebendo a salvação em Jesus Cristo, mesmo não o reconhecendo como o seu Salvador”⁵⁴.

⁵⁰ DUPUIS, Jacques. *El Cristianismo y las Religiones*. Del desencuentro al dialogo. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002, p. 268.

⁵¹ FEIULLET, A. p. 189.

⁵² RAHNER, 1989, p. 366.

⁵³ DUPUIS, Jacques. *Rumo à uma Teologia do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 422.

⁵⁴ PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. N. 29. Disponível em

Para Faharian, o fato de pessoas fora da Igreja serem salvas não significa demérito da fé cristã. Os cristãos praticantes da caridade, não são dispensados da confissão de Jesus Cristo e de escutar sua Palavra no interior da Igreja, comunidade dos fiéis⁵⁵, que lhes deveria fazer crescer, em tese, no amor concreto ao próximo. A realidade mostra, infelizmente, igrejas ditas cristãs que matam a empatia, o respeito e o amor ao próximo no coração das pessoas. Por isso, é necessária, constantemente, a conversão à misericórdia e ao amor concreto.

4.2. A Igreja inspirada em Mt 25,31-46

A assistência social, na antiguidade, era considerada uma obra de poder e de soberania⁵⁶. Mas o evangelho inverteu essa lógica. Socorrer os necessitados, na coerência evangélica, é ato de serviço. Assim, no tecido social e eclesial, os pobres são os que possuem maior dignidade por serem *presença divina*, e, por isso, são os destinatários de um cuidado preferencial.

Em Mateus, obras semelhantes não servem mais como demonstração de poder e de soberania. Ao contrário; as obras de misericórdia são resumidas com a noção de “servir” (Mt 25,44), mais precisamente, como serviço ao Senhor do mundo que, de forma anônima, é representado por todos os necessitados. Os indigentes detêm aqui o mais alto status, não os que os ajudam. Enquanto, em contrapartida, na Antiguidade, aqueles que socorrem achegam-se a Deus — assim, por exemplo, quando Plínio o Velho diz: *Deus est mortali iuvare mortalem* (n.h.II,5,18) [“para um mortal, é divino ajudar um mortal”] —, Deus aqui aparece no papel do necessitado, o ajudar torna-se servir, não dominar⁵⁷.

Reconhecendo a presença divina nos pobres e inspirada em Mt 25,31-46, a Igreja pratica três ações: acolhe, visita e assiste, situando-se como uma comunidade encarnada nas necessidades do mundo. Uma vez que “todas as nações”, os povos são julgados, seguindo uma leitura universal da perícopa, a Igreja deve se preocupar com o bem de toda

<https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html>. Acesso: 11 out. 2021.

⁵⁵ FAHARIAN, p. 453.

⁵⁶ THEISEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos*. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009, p.132-133.

⁵⁷ THEISEN, 2009, p. 136.

a humanidade. Essa consciência eclesial existe desde o Concílio Vaticano II, quando afirma:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicá-la a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história (GS n.1)⁵⁸.

O texto do juízo final inspira uma Igreja servidora, que não se preocupa com uma transformação espiritualista e desencarnada do mundo, mas que ensina, de fato, a compartilhar a vida. O exemplo deve vir da comunidade cristã, sendo semente de uma nova humanidade: dar de seu próprio pão aos desvalidos, dividir a água, acolher os exilados e conferir dignidade ao ser humano fragilizado (nudez). Deve abrir espaços saudáveis e de liberdade. Assim a Igreja tornar-se-á germe de comunhão humana integral, com portas escancaradas aos necessitados. Nesse sentido, os padres conciliares afirmaram

Pelo que a Igreja, enriquecida com os dons do seu fundador e guardando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar o Reino de Cristo e de Deus em todos os povos e constitui o germe e o princípio deste mesmo Reino na terra (LG 5). Este povo messiânico, ainda que não abranja de facto todos os homens, e não poucas vezes apareça como um pequeno rebanho, é, contudo, para todo o gênero humano o mais firme germe de unidade, de esperança e de salvação (LG 9)⁵⁹.

O texto estudado solicita uma comunidade praticante de “obras de serviço” que, mais tarde, a Igreja chamou de obras de misericórdia, distinguindo entre corporais e espirituais. Entretanto, Mt 25,31-46 não faz diferença entre elas: ambas são a mesma coisa. Socorrer aos desfavorecidos é servir ao Filho do Homem. Ajudar aos pobres

⁵⁸ CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES SOBRE A IGREJA NO MUNDO ACTUAL. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html Acesso: 01 jun. 2021.

⁵⁹ Constituição Dogmática Lumen Gentium Sobre a Igreja. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso: 03 jul. 2021.

consiste em prestar culto a Jesus Cristo escondido neles. O amor a Deus demonstra-se na caridade ao próximo. Assim, a Igreja não é chamada a uma compaixão espiritualista e desencarnada, mas, a um serviço humanitário, a uma diaconia, a exemplo de Jesus.

Essa mensagem se reveste de atualidade, uma vez que é crescente na Igreja um movimento eclesial conservador, alheio aos dramas sociais, silencioso diante da injustiça praticada no mundo, mas barulhento em relação a questões morais e de costumes (tais como aborto, casamento gay etc.).

Mt 25,31-46 ensina que a plenitude escatológica da experiência religiosa está mediada pela ética das necessidades ordinárias da vida. O caminho de salvação não consiste em obras extraordinárias. Mateus as divide em três campos de penúria: alimento, degredo e abandono⁶⁰.

A terra fornece alimento à humanidade, por isso a fome deveria ser fácil de se evitar⁶¹. Ela ocorre por escassez de recursos, desgraças naturais, mas, sobretudo, devido ao egoísmo humano que acumula o que é de todos e a injustiça do sistema dominante que coloca a economia particular e a segurança militar acima da vida dos homens. Acabar com a fome exige conversão pessoal e social, a fim de que aconteçam mudanças sociais, econômicas e eclesiais⁶².

Saciar o sedento une-se à obra anterior, segundo Pikaza, de tal forma que poderiam ser resumidas numa só⁶³. Francisco recorda que só existe humanidade onde o direito de todos à água é respeitado.

Um problema particularmente sério é o da qualidade da água disponível para os pobres, que diariamente ceifa muitas vidas. Entre os pobres, são frequentes as doenças relacionadas com a água, incluindo as causadas por micro-organismos e substâncias químicas (...). Enquanto a qualidade da água disponível piora constantemente, em alguns lugares cresce a tendência para se privatizar este recurso escasso, tornando-se uma mercadoria sujeita às leis do mercado. Na realidade, o acesso à água potável e segura é um direito humano essencial, fundamental e universal, porque determina a sobrevivência das

⁶⁰ PIKAZA, 1984, p. 204.

⁶¹ Segundo a Onu, em 2018, 821,6 milhões passaram fome e, 2 bilhões de pessoas passaram por insegurança alimentar moderada ou grave. Cf. <<https://news.un.org/pt/story/2019/07/1680101>>. Acesso:07 jul. 2021.

⁶² PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

⁶³ PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

peças e, portanto, é condição para o exercício dos outros direitos humanos (LS 29-30)⁶⁴.

O texto migra do plano alimentar comer e beber, para o plano societário: acolher os estrangeiros, ξένοι. Eles são homens e mulheres que fazem parte de um grupo social e cultural distinto e não simplesmente forasteiros. Acolher, συνάγω, receber em grupo, é a ação solicitada. Dessa palavra vem *sinagoga*, comunidade sociável. A comunidade deve acolher os estranhos, num gesto de hospitalidade integral. Segundo Pikaza, essa proposta traz consequências imensas para a Igreja que não se pode fechar como congregação – seita, mas que deve abrir-se para os de fora, oferecendo espaço de vida física e social⁶⁵.

Os estrangeiros fazem parte de extratos sociais menos reconhecidos da população, condenados ao ostracismo, em uma sociedade de classe, onde é muito difícil mudar o status social. Eles vêm de outros lugares, por razões econômicas, buscando viver em ambientes socioculturais estranhos e quase sempre adversos. São pobres e carecem de bens pessoais, afetivos e materiais⁶⁶.

A Igreja deve abrir-lhes espaços de acolhida. Atualmente há grandes massas de imigrantes fugindo da fome e da morte, sendo com frequência rechaçados⁶⁷. De acordo com Pikaza, esta obra situa os cristãos diante de um tema social de máxima importância, no qual se decide o futuro social, inclusive da vida humana, em um momento de grandes migrações e mudanças. A comunidade cristã não substitui a responsabilidade política da sociedade. Mas, do ponto de vista evangélico, a solução não está em fechar fronteiras, mas em espaçar a colaboração e acolhida, dispondo terra e bens a serviço de todos os seres humanos⁶⁸. Francisco convoca a Igreja a preocupar-se com esse fenômeno.

⁶⁴FRANCISCO, Papa. *CARTA ENCÍCLICA LAUDATO SI'*. 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso: 12 de mar. 2021.

⁶⁵PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

⁶⁶PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

⁶⁷ Segundo a Onu, o número de migrantes internacionais alcançou 281 milhões em 2020. Cf. https://www.un.org/development/desa/pd/sites/www.un.org.development.desa.pd/files/imr2020_10_key_messages_es.pdf. Acesso: 07 jul. 2021.

⁶⁸PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

Ainda por cima, nalguns países de chegada, os fenômenos migratórios suscitam alarme e temores, frequentemente fomentados e explorados para fins políticos. Assim se difunde uma mentalidade xenófoba, de clausura e retraimento neles mesmos. [40] Os migrantes não são considerados suficientemente dignos de participar na vida social como os outros, esquecendo-se que têm a mesma dignidade intrínseca de toda e qualquer pessoa. Consequentemente, têm de ser eles os «protagonistas da sua própria promoção».[41] Nunca se dirá que não sejam humanos, mas na prática, com as decisões e a maneira de os tratar, manifesta-se que são considerados menos valiosos, menos importantes, menos humanos. É inaceitável que os cristãos partilhem esta mentalidade e estas atitudes, fazendo às vezes prevalecer determinadas preferências políticas em vez das profundas convicções da sua própria fé: a dignidade inalienável de toda a pessoa humana, independentemente da sua origem, cor ou religião, e a lei suprema do amor fraterno (FT 39)⁶⁹.

Além disso, segundo Francisco, nossa falta de abertura universal ao amor causam as periferias existenciais. Cada pessoa que sofre, abandonada e ignorada pela sociedade, é um forasteiro existencial, mesmo que tenha nascido no país, sentindo-se um estrangeiro na sua própria terra. O racismo é um sintoma desta situação. Ainda há os exilados ocultos, os quais são tratados como corpos estranhos à sociedade: pessoas com deficiência e idosos, que ainda hoje, é difícil reconhecê-los como portadores de igual dignidade (FT 97-98)⁷⁰. Pode-se também afirmar que, os que não se sentem acolhidos na comunidade eclesial estão enquadrados nessa categoria de estrangeiros ou estranhos. Pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queer, intersexuais, assexuais e outros (LGBTQIA+), casais em situações irregulares que são excluídos na comunhão eucarística etc.

Os desnudos, por sua vez, estão indefesos, desarmados e à mercê da violência alheia, carecendo de proteção social. Necessitam não somente de roupa material, mas de aparência humana e honra. São detestados como párias de um mundo que os expulsa. Faltam-lhes proteção pessoal e dignidade, podendo ser manipulados em um plano sexual, laboral e social. Nessa situação encontram-se as mulheres vítimas do tráfico sexual e crianças prostituídas⁷¹. A Igreja é desafiada a empenhar-se nessa causa.

⁶⁹FRANCISCO, Papa. *CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI*. 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso: 12 mar. 2021.

⁷⁰FRANCISCO, Papa. *CARTA ENCÍCLICA FRATELLI TUTTI*. 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso: 12 mar. 2021.

⁷¹PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

Sempre me angustiou a situação das pessoas que são objeto das diferentes formas de tráfico. Quem dera que se ouvisse o grito de Deus, perguntando a todos nós: «Onde está o teu irmão?» (Gn 4, 9). Onde está o teu irmão escravo? Onde está o irmão que estás matando cada dia na pequena fábrica clandestina, na rede da prostituição, nas crianças usadas para a mendicância, naquele que tem de trabalhar às escondidas porque não foi regularizado? Não nos façamos de distraídos! Há muita cumplicidade... A pergunta é para todos! Nas nossas cidades, está instalado este crime mafioso e aberrante, e muitos têm as mãos cheias de sangue devido a uma cômoda e muda cumplicidade (EG 211)⁷².

Visitar os enfermos e cuidá-los de modo eficaz não pode ser algo ocasional, pois, ἐπισκέπτομαι, no grego original, significa *cuidar de, preocupar-se*, isto é, organizar as coisas para o bem dos doentes. Deste verbo deriva o termo epíscopo, bispo, aquele que anima e coordena a vida da comunidade, mantendo a comunhão entre todos e ajudando aos necessitados⁷³.

Segundo Pikaza, há doenças que derivam da fome e da sede, ocasionadas nos países de Terceiro Mundo e se estendem também em nossa sociedade capitalista. Outras estão mais relacionadas com o exílio e a nudez, a violência social e a falta de carinho. São aquelas que padecem os exilados e desnudos, com dificuldades de adaptação e padecimento interno, sem ternura nem raízes, e se a comunidade não os atende, estarão propensos à violência e viverão à margem da sociedade. Diferentes são as enfermidades ligadas à cultura do bem-estar vinculadas ao fastio da vida e à falta de sentido. Podem estar associadas a problemas genéticos com origem familiar e social. As classes altas conseguiram o bem-estar sanitário, mas sofrem o aumento de outras doenças, sobretudo as psíquicas. Resolveram grandes problemas profiláticos, porém não há sentido em suas vidas sem a saúde espiritual⁷⁴.

A Igreja deve ser pioneira no âmbito da saúde, pois o cuidado dos doentes faz parte de sua identidade, como sinal da presença de Deus entre os homens. O trabalho, tecnicamente especializado de alguns, não pode levar o resto da comunidade cristã ao desinteresse, pois, neste campo, há de expressar-se o compromisso de todos os cristãos⁷⁵.

⁷²FRANCISCO, Papa. *EXORTAÇÃO APOSTÓLICA EVANGELII GAUDIUM*. 2013. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso: 02 jul. 2021.

⁷³PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

⁷⁴PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

⁷⁵PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Cap 3. *Ebook*.

Visitar e cuidar dos encarcerados é uma obra paralela à anterior. Encarcerado é aquele sem liberdade para mover-se, ἐν φυλακή. O texto sugere que sejam cuidados da mesma forma que os enfermos. Enquanto a sociedade civil retém e confina os presos, a comunidade cristã deve oferecer-lhes ajuda e cura, porque estão necessitados, sendo culpáveis ou não.

Os presos costumam ser pessoas socialmente oprimidas, no âmbito psicológico e familiar, e, em sua maioria, provém de situações marginalizadas economicamente, tanto no aspecto racial quanto cultural, sem possibilidade de se inserir na estrutura normal da sociedade. Vêm da fome, do exílio, da enfermidade e carência afetiva. Mas, sendo vítimas, podem ser também culpáveis, pois praticaram a delinquência, roubaram, violaram e assassinaram.

A Igreja aceita, em princípio, a ordem judicial como expressão da justiça mundana, de tal forma que não quer remover ninguém da prisão à força. Mas, é chamada a transformar o cárcere em lugar de humanização, educação, presença, e não de castigo. A prisão em si não liberta nem o preso e nem a sociedade, pois limita-se a controlar uma violência com outra. Por isso, ao aceitar o aprisionamento, por um lado, o cristão quer superá-lo, por outro, transformando-o em espaço e tempo de humanização.

Quando as condições nos cárceres e nas prisões não favorecem o processo de reconquista do sentido do valor e da aceitação dos respectivos deveres, estas instituições deixam de alcançar uma das suas finalidades essenciais. As autoridades públicas devem ser sempre vigilantes nesta tarefa, evitando quaisquer instrumentos de punição ou de correção que debilitam ou desestabilizam a dignidade humana dos prisioneiros. A este propósito, reitero o facto de que a proibição da tortura "não pode ser transgredida em qualquer circunstância" (Ibid., n. 40)⁷⁶.

É necessária a humanização do sistema carcerário, convertendo as medidas de prisão em um meio para transformação pessoal e social dos presos. Devem-se criar formas eficazes e misericordiosas de reeducação dos culpáveis, de maneira que somente alguns, especialmente perigosos, possam ficar fisicamente isolados. A prisão deve ser um meio

⁷⁶ BENTO XVI. *DISCURSO DO PAPA BENTO XVI AOS MEMBROS DA COMISSÃO INTERNACIONAL DA PASTORAL NOS CÁRCERES*. Disponível em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070906_pastorale-carceraria.html. Acesso: 03 jul. 2021.

de transformação humana e não instrumento de vingança social. Papa Francisco, em 2018, mudou a doutrina católica que apoiava, em alguns casos, a pena de morte.

Durante muito tempo, considerou-se o recurso à pena de morte por parte da autoridade legítima, depois de um processo regular, como uma resposta adequada à gravidade de alguns delitos e um meio aceitável, ainda que extremo, para a tutela do bem comum. Hoje, vai-se tornando cada vez mais viva a consciência de que a dignidade da pessoa não se perde, mesmo depois de ter cometido crimes gravíssimos. Além disso, difundiu-se uma nova compreensão do sentido das sanções penais por parte do Estado. Por fim, foram desenvolvidos sistemas de detenção mais eficazes, que garantem a indispensável defesa dos cidadãos sem, ao mesmo tempo, tirar definitivamente ao réu a possibilidade de redimir-se. Por isso a Igreja ensina, à luz do Evangelho, que «a pena de morte é inadmissível, porque atenta contra a inviolabilidade e dignidade da pessoa» [Discurso aos participantes no encontro promovido pelo Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização, 11 de outubro de 2017], e empenha-se com determinação a favor da sua abolição em todo o mundo (CIC 2267).

Mt 25,31-46 inspira uma Igreja justa. Praticar a justiça é realizar as obras de misericórdia-serviço aos necessitados. A comunidade cristã deve distinguir-se por um serviço social de justiça, como sinal da presença de Jesus em meio ao mundo. De fato, o Cristo dos evangelhos destaca-se mais pela sua atitude de compaixão pelos sofredores, do que por uma pregação moralista. Nesse sentido, o magistério de Francisco aponta a imagem eclesial como um hospital de campanha, capaz de acolher a todos em sua necessidade existencial.

Vejo com clareza que aquilo de que a Igreja mais precisa hoje é a capacidade de curar as feridas e de aquecer o coração dos fiéis, a proximidade. Vejo a Igreja como um hospital de campanha depois de uma batalha. É inútil perguntar a um ferido grave se tem o colesterol ou o açúcar altos. Devem curar-se as suas feridas. Depois podemos falar de tudo o resto. Curar as feridas, curar as feridas... E é necessário começar de baixo⁷⁷.

A Igreja de Mt 25,31-46 é “pastoral”, pois fundamenta-se no Cristo Bom Pastor, que se faz presente em todos os necessitados. O princípio de toda comunidade cristã deveria ser este: uma igreja de serviço e justiça, a favor dos excluídos sociais. Sem negar

⁷⁷SPADARO, Antonio. *ENTREVISTA AO PAPA FRANCISCO*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html>. Acesso em 12 de março de 2021.

a universalidade pastoral eclesial, a perícopes reafirma a necessidade da opção preferencial pelos mais pobres. Uma comunidade de fé, que não esteja presente na vida dos mais necessitados, corre o risco de ser uma fraternidade elitista e espiritualista, desencarnada na realidade.

Desejo afirmar, com mágoa, que a pior discriminação que sofrem os pobres é a falta de cuidado espiritual. A imensa maioria dos pobres possui uma especial abertura à fé; tem necessidade de Deus e não podemos deixar de lhes oferecer a amizade, a sua bênção, a sua Palavra, a celebração dos Sacramentos e a proposta dum caminho de crescimento e amadurecimento na fé. A opção preferencial pelos pobres deve traduzir-se, principalmente, numa solicitude religiosa privilegiada e prioritária (EG 200).

A Igreja deve se posicionar ao lado dos pobres, pois eles e todos aqueles que estiverem juntos deles na existência terrena, permanecerão com o Cristo na vida eterna. Nesse sentido, a Igreja não pode ser neutra, caso queira ser fiel à vida de Jesus e ao seu evangelho. Ser favorável àqueles que oprimem os desvalidos constitui uma grande contradição para quem se diz discípulo e missionário de Jesus. Nesse propósito, o magistério de Francisco relembra o sentido da opção preferencial aos menos favorecidos:

Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus «manifesta a sua misericórdia » a eles.[163] Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem «os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus» (Fl 2, 5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma opção pelos pobres, entendida como uma «forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja».[164] Como ensinava Bento XVI, esta opção «está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza».[165] Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres (EG 198)⁷⁸.

A comunidade eclesial deve se engajar na defesa e promoção dos pobres. Boff argumenta que a origem liberal dos direitos humanos faz com que sejam pensados de modo individualista, sem responsabilidade social, de tal forma que, os que são mais acentuados seriam os das classes sociais mais elevadas. Por isso, o compromisso eclesial

⁷⁸ FRANCISCO, Papa. *EXORTAÇÃO APOSTÓLICA EVANGELII GAUDIUM*. 2013. Em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso: 02 jul. 2021.

de defender o direito de todas as pessoas deve começar pelas necessidades básicas, que afetam sobretudo os mais pobres: direito à vida, saúde, trabalho, educação e segurança social. A perspectiva bíblica equipara os direitos dos pobres aos divinos (Pr 14,31; 17,5; Dt 10,18; Jr 22,26; Mt 25,40.45)⁷⁹.

Mt 25,31-46, de acordo com Boff, fundamenta teologicamente o direito das maiorias pobres, pois, na solidariedade com os últimos está o critério supremo da salvação e da condenação. O Deus encarnado se identifica com os pobres (Mt 25,40) e, por isso, o direito divino de Jesus equivale ao dos necessitados⁸⁰.

A autêntica missão evangelizadora da Igreja não pode ser reduzida estritamente ao campo religioso, como querem, atualmente, grupos conservadores. Já foi superada a dicotomia entre sagrado/profano, mundano/divino. A missão eclesial conserva as dimensões que teve seu fundador: as interiores, humanizando as nossas paixões; as pessoais, criando a fraternidade e, as sociais, no compromisso a favor do oprimido pela fome e a violação de seus direitos, procurando criar relações justas entre todos⁸¹.

A Igreja conscientiza seus fiéis mediante a sua liturgia e a Eucaristia. Os profetas fazem uma crítica contundente à liturgia que seja indiferente ao grito do oprimido e às injustiças sociais (Am 5,21-23; Eclo 34,19-22; Is 58,6-7). Jesus insere-se na mesma tradição profética de crítica ao culto esvaziado de justiça (Mt 12,7, 23,23). A liturgia deve ser expressão de uma vida reta e justa. Se a religião servir de pretexto para mascarar ou justificar mecanismos de exploração, ela se converte em idolatria e ofensa a Deus⁸². Por outro lado, se a Eucaristia expressar a comunhão anterior dos irmãos e da comunidade eclesial com os pobres, então proporcionará comunhão eficaz e autêntica com Cristo presente no sacramento⁸³.

A liturgia cristã não pode mais ser reduzida a regras e rubricas; na verdade, deve ser "verificada" no tempo e espaço "reais", em carne e osso, nas vidas humanas. Uma pessoa mais sábia disse uma vez que "Pão é sempre sobre corpos; e os corpos são sempre sobre justiça". Se o "mistério pascal" é o nosso ponto de partida, então a Eucaristia nunca poderá ser separada da ética: a "liturgia da Igreja" nunca pode ser divorciada da "liturgia do vizinho". Devemos sempre deixar a missa de domingo prontos para alimentar os

⁷⁹ BOFF, 1986, p. 57-58.

⁸⁰ BOFF, 1986, p. 75.

⁸¹ BOFF, 1986, p. 93.

⁸² BOFF, 1986, p. 106-107.

⁸³ BOFF, 1986, p. 111.

famintos, satisfazer os sedentos, vestir os nus, visitar os presos, e buscar justiça para os oprimidos⁸⁴.

Diante da crescente realidade da concentração de renda nas mãos de poucos, e da miséria das massas, situação que configura um escândalo, quem se considera discípulo de Jesus é convocado a entrar na vida do povo sofrido, a participar de suas opressões e da repressão exercida contra os movimentos sociais. Assim descobrirão os pobres como os irmãos menores de Jesus, e ajudarão a Igreja a cumprir sua missão evangelizadora de ajudar a salvaguardar e promover o mínimo necessário para uma vida equânime⁸⁵.

Conclusão

Esse capítulo atualizou Mt 25,31-46, teológico e pastoralmente. Refletiu-se sobre a imagem divina que emerge da perícope, bem como, perguntou-se quais atitudes pastorais podem inspirar a comunidade de fé que se debruça sobre esse texto.

Deus, ao fim da história, estabelecerá a sua justiça. Toda humanidade haverá de encontrar-se com Ele para o acerto de contas. A Igreja não escapará ao crivo do juízo pelo fato de conhecer essa verdade. Entretanto, ela tem confiança, pois sabe que o juiz será o Filho do Homem, em quem professa a sua fé. Não há como especular quando e como será o juízo, por isso a apocalíptica mateana ensina a sobriedade acerca do discurso do fim dos tempos.

Deus empenha-se na luta contra a perversidade presente no mundo. Este mal, concretizado no sofrimento dos pobres, não é um fatalismo, mas fruto da injustiça humana. Imitando o cuidado divino para com seu povo, o ser humano, engajado na transformação da realidade dolorosa do mundo, tateia a transcendência divina.

A perícope estudada relata a parusia de Cristo nos pobres, ou seja, além da presença Dele nos sacramentos, na Palavra e na Igreja, os sofredores representam Jesus,

⁸⁴ “Christian liturgy can no longer be reduced to rules and rubrics; indeed, it must be “verified” in “real” time and space, in flesh and blood, in human lives. A wiser person once said that “Bread is always about bodies; and bodies are always about justice.” If the “Paschal mystery” is our starting point, then Eucharist can never be separated from ethics: the “liturgy of the church” can never be divorced from the “liturgy of the neighbor.” We must always leave Sunday Mass ready to feed the hungry, to satisfy the thirsty, to clothe the naked, to visit the imprisoned, and to seek justice for the oppressed” (KAUTZER, 2015, p. 130).

⁸⁵ BOFF, Leonardo. *Teologia desde el lugar del pobre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986, p. 52.

aos quais a comunidade cristã é convidada a servir. Aqueles que praticaram a religiosidade, descuidando do sacramento do próximo, correm o risco de perder a salvação eterna.

Deus se importa mais com a ortopraxis do que com a ortodoxia. Não é conhecer verdades dogmáticas que salva, mas praticar o amor aos necessitados, independentemente do credo, sem se perguntar se a pessoa é crente ou não em Deus. Aqueles religiosos que apregoam discursos de ódio, intolerância e violência testemunham contra o evangelho.

Praticar o amor aos necessitados não é uma forma de comprar a salvação, pois esta é dada gratuitamente por Cristo e não por causa das boas obras. Elas são a manifestação da graça e da bondade divina que tocaram a pessoa humana. Aquele que é justificado por Jesus não reivindica para si méritos para ser salvo. Entretanto, os que procuram barganhar a redenção com Deus, mediante a prática da religiosidade ou até mesmo da caridade, correm o risco de perder a salvação eterna.

Deus deseja salvar a todos e, para isso, ensejou um caminho universal de salvação: a misericórdia. Crentes de todas as religiões e ateus que praticarem o amor ao próximo, por puro humanismo, ingressarão nessa vereda salvífica franqueada pelo Cristo à humanidade. Salvação é, no fim das contas, amar como Jesus ama.

A Igreja, inspirada no texto em análise, tem nos desvalidos as pessoas de maior importância, por ser a presença divina em meio à sociedade. Se na antiguidade, aqueles que praticavam a caridade eram considerados mais próximos dos deuses, o cristianismo inverteu esta lógica, reconhecendo-O presente nos marginalizados do mundo.

Destarte, a Igreja situar-se-á em meio ao sofrimento das pessoas para suscitar-lhes alegrias e esperanças. Sendo uma comunidade servidora que se preocupa com a transformação das dores no mundo, partilhando do pão com os necessitados e acolhendo os exilados, conferindo ao ser humano a dignidade preterida. Desse modo, ela se torna semente de uma nova humanidade.

As obras de misericórdia praticadas pela comunidade eclesial são ao mesmo tempo corporais e espirituais, pois o texto mateano não faz esta distinção, que posteriormente a Igreja fará. Assistir o pobre é servir a Deus. A pastoral eclesial deve dispor preferencialmente a serviço dos excluídos sociais, engajando-se na defesa e promoção dos direitos aos necessitados. Assim sendo, a missão evangelizadora da Igreja

não se reduzirá estritamente ao campo religioso, pois o próprio Cristo já superara a dicotomia entre o mundano e divino, o profano e sagrado.

O rito, como expressão de culto a Deus, não está dissociado da ética. A liturgia eclesial deve acompanhar a liturgia do próximo, na qual se encontra o Cristo por meio das obras de misericórdia em favor dos pobres. Os ministros ordenados inspirados na perícopa mateana, devem engajar-se no cuidado dos enfermos e encarcerados, participar ativamente da vida do povo sofrido, de suas opressões e das repressões, a fim de descobri-los como irmãos do Senhor.

CONCLUSÃO

A análise narrativa é um método pertinente de interpretação bíblica, pois grande parte da Bíblia é composta de narrativas catequéticas que procuram suscitar a fé nos leitores-ouvintes. A partir do resultado da exegese histórico-crítica, procura-se responder quais são os efeitos que o texto provoca no leitor e como este consegue decifrar a mensagem deixada pelo autor.

O evangelho de Mateus é uma narrativa acerca da vida de Jesus, apresentando-o como o Messias esperado pelo povo de Israel, mas, ao mesmo tempo, rejeitado pelas lideranças judaicas. Foi escrito no contexto do conflito com o judaísmo formativo que determinara a expulsão dos judeus-cristãos das sinagogas. Teve como fontes o evangelho de Marcos, a fonte Q e fontes próprias de sua comunidade. Existem várias propostas de estruturas e de tramas do evangelho, que não interferem diretamente na interpretação da perícope estudada nessa pesquisa. O narrador se mostra onisciente e confiável, passando a palavra a Jesus em momentos determinantes da história, como é o caso de Mt 25,31-46.

A narrativa do juízo final apresenta a misericórdia como caminho salvífico, sendo que esta consiste na ajuda concreta aos famintos, sedentos, nus, doentes, presos e estrangeiros. Este auxílio não deve ser considerado uma barganha com Deus, tendo em vista a própria salvação, pois as pessoas salvas, segundo Mt 24,31-46, fizeram o bem gratuitamente em favor daqueles que necessitavam. Os condenados, por outro lado, tinham o desejo de salvar-se e, para isso, praticavam obras de piedade que julgavam ser suficientes para a salvação. No entanto, no final, se surpreenderam.

Este texto inspirou o carisma mercedário presente na Igreja há mais de 800 anos. Nos cristãos submetidos a situação de cativo, São Pedro Nolasco enxergou a presença misteriosa de Cristo que clamava pela libertação e misericórdia, de tal maneira que investiu os próprios bens na libertação deles e, uma vez acabado o dinheiro, fundou uma família religiosa destinada a esmolar recursos financeiros para redimir os cristãos cativos pobres, os quais a família não tinha condição de libertar. Mt 25,31-46 abre margem para a atualização do carisma mercedário, na perspectiva de valorizar a gratuidade da obra redentora a ser realizada em favor dos cativos atuais.

Do texto emerge a imagem de um Deus que haverá de estabelecer sua justiça no final da história humana, pois está comprometido na luta contra o mal presente no mundo. Deus está escondido nos pobres e necessitados de nossa sociedade, por isso é mais importante a prática do amor concreto aos que sofrem (ortopraxis) do que a verdade dogmática desvinculada da misericórdia. A salvação não é barganhada pela caridade, pois é dom gratuito de Deus. A pessoa tocada pela graça divina age com amor, de tal forma que, todos os que amarem gratuitamente, entram no caminho salvífico.

A Igreja, enquanto discipula de Cristo, tem nos pobres as pessoas de maior dignidade e, por isso, deve situar-se em seu meio, servindo-os preferencialmente como opção pastoral. Assim, a sua ação litúrgica como culto a Deus estará unida à liturgia do próximo necessitado, no qual se encontra o Cristo.

REFERÊNCIAS

- ALETTI, Jean-Nöel et alii. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- ANDERSON, Janice Capel. *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 91. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.
- BAR-EFRAT, Shimon. *Narrative Art in the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press., 1997.
- BASSER, H. W.; COHEN, M. B. *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions. A Relevance-based Commentary*. Boston: Brill, 2015.
- BAUER, David R. *The major characters of Matthew's story: their function and significance*. Interpretation, [s. l.], v. 46, n. 4, p. 357–367, 1992.
- BAUER, David R. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. Sheffield: Almod Press, 1989.
- BENTO XVI, Papa. VERBUM DOMINI. Sobre a palavra de Deus na vida e na missão da Igreja. Disponível em http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em 22 de março de 2020.
- BENTO XVI. *Discurso do Papa Bento XVI aos Membros da Comissão Internacional da Pastoral nos Cárceres*. Disponível em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070906_pastorale-carceraria.html. Acesso em 03 de jul de 21.
- BEYER H. W. diakonéō. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013, vol 1, p. 167-170.
- BEYER H. W. episképtomai. In KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 269.

BOCK, D. L. Son of Man. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 894-900.

BOFF, Leonardo, *Jesucristo y la Liberacion del Hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981

BOFF, Leonardo. *Teologia desde el lugar del pobre*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986

BROWN, TYLER, *Exegesis of Matthew 25:31-46 with an emphasis on the Identity Of "All The Nations" and "The Least Of These"*. p. 17. Disponível em https://www.academia.edu/34353125/Exegesis_of_Matthew_25_31_46_with_an_Emphasis_on_the_Identity_of_All_the_Nations_and_the_Least_of_These. Acesso em 17 maio 21.

CABRIDO, John Aranda. *The Portrayal of Jesus in the Gospel of Matthew: A Narrative-critical and Theological Study*. Nova York: Edwin Mellen Press, 2012.

CARTER, Warren. *Kernels and Narrative Blocks: The Structure of Matthew's Gospel*. The Catholic Biblical Quarterly n. 54, 1992.

CARTER, Warren. *Mateo e los Márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 2007.

CHATMAN, Seymor. *Story and Discourse*. Narrative Structure in Fiction and Film. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

CHRISTENSEN, Duane L. E. Nations. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 4, p. 1037-1049.

COLPE, C. ho huiós toú anthrōpou. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol. 2, p. 612-622.

Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em 03 de jul de 2021.

Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no Mundo Atual. Disponível em https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html> Acesso em 01 de jun 2021.

COSTA, Ademir Pereira. *Narratividade e teologia: o personagem Jesus em Jo 13-17*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2017.

DE FRAINE, Jean. Gêntio. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 631-633.

DE FRAINE, Jean. Rei. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1286-1289.

DELORME, Jean. Filho do Homem. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 372-375.

DHAVAMONY, Mariasusai. Religião. In: *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 622.

DONAHUE, John R. *The "Parable" Of The Sheep And The Goats: A Challenge To Christian Ethics*. Theological Studies n. 47, 1986.

DONAHUE, John R. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Fortress Press, Philadelphia, 1988.

DOUDELET, Alban. Rei. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 1140-1141.

DUPUIS, Jacques. *El Cristianismo y las Religiones*. Del desencuentro al dialogo. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma Teologia Cristã do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1994.

FARAHIAN, Edmond. *Relire Matthieu 25,31-46*. Gregorianum, vol. 72, no. 3, 1991, p. 437-457.

FERREIRA, Francisco Albertin. *E quando vier o Filho do Homem... (O juízo final em Mateus)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2006.

FERREIRA, João Cesário Leonel. *E Ele será chamado pelo nome de Emanuel: o narrador e Jesus no evangelho de Mateus*. Tese (Doutorado Teoria e História Literária com concentração em Teoria e Crítica Literária) Universidade Estadual de Campinas. 2006.

FEUILLET, Andre. *Le caractère universel du jugement et la charité sans frontières*. Nouvelle Revue Théologique, vol 102, n. 2, 1980, p. 179-196.

FLUDERNIK, Monica. *An Introduction to Narratology*. Abingdon: Routledge, 2009.

FOERSTER, W. kyrios. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 539-547.

FOSTER, Grahah. *Making Sense Of Matthew 25:31-46*. Scottish Bulletin of Evangelical Theology, Autumn 1998.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. 2020. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em 12 de março de 2021.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em 12 de março de 2021.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*. 2013. Em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html. Acesso em 02 de jul de 21.

FUMAGALLI, Anna. *Gesù crocifisso straniero fino alla fine dei tempi. Una lettura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*. Frankfurt: Lang, 2000.

GANCHÓ, Cândida Vilares. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Editora Ática, 2006.

GARLAND, David. E. *Reading Matthew. A Literary and Theological Commentary*. Smyth & Helwys Publishing: Macon, 2001.

GENETTE, Gerard. *Figuras III*. Barcelona: Editorial Lumen S.A, 1989.

GIEZEN, Heinz. Ayuda a los pobres. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis Y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

GIEZEN, Marlis. Obras de misericordia. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis Y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

GNILKA, Joaquin. *Il Vangelo de Mateo*. Parte Seconda. Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice. 1991.

GOMES, João Batista. *O Judaísmo de Jesus*. O conflito Igreja-Sinagoga no evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã. São Paulo: Loyola, 2009.

GRASSO, Santi. *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova, 2014.

GRAZIANO, Francisco. *La composizione letteraria del vangelo di Matteo*. Peeters, Leuven, 2020.

GRELOT, Pierre. Rei. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 885-891.

GRILLI, Massimo; LANGNER, Cordula. *Comentario al Evangelio de Mateo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011.

GRINDHEIM, Sigurd. *Ignorance Is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25:31-46*. Novum Testamentum, vol. 50, n.4, 2008, p. 313-331.

GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación*. Perspectivas. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975

HÄRING, Bernhard. *Libertad y Fidelidad en Cristo*. Teología moral para sacerdotes y seglares. Tomo II, El hombre en pos de la verdad y del amor. Barcelona: Editorial Herder, 1982.

HEIL, John Paul. *The Double Meaning of the Narrative of Universal Judgment in Matthew 25.31-46*. Journal of Studies of New Testament, N. 69, 1998.

HERMAN, Luc; VERVAECK, Bart. *Handbook of Narrative Analyses*. Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

HOFFMANN, Paul. Hijo del Hombre. In: KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, Tomo I, p. 762-764.

<https://www.sefaria.org/Sotah.14a.4?lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso em 10 mai 21.

IMSCHOOT, van Paul. Filho do Homem. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 582-589.

IMSCHOOT, van Paul. Senhor. In: VAN DEN BORN, A. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 1408-1411.

IMSCHOOT, van Paul; SCHOORS, Antoon. Senhor. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 1237-1239.

ISER, Wolfgang, *The Implied Reader*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980.

IVERSON, K. R. Gentiles. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 302-309.

JEREMIAS, Joaquim. Poimen. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol. 2, p. 264-267.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*. Disponível em <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html>. Acesso em 02 de jul de 21.

KAUTZER, Benjamin Allen. *The Works of Mercy*. Towards a Liturgical Ethic of the Everyday. Tese. (Doutorado em Filosofia)—Durham University, 2015.

KINGSBURY, Jack Dean. *Matthew as Story*, 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press, 1998. *E-book*.

KITAMORI, Kazoh. *Teologia del Dolore di Dio*. Brescia: Editrice Queriniana, 1975.

KONINGS, Johan. *Quem é quem na «Parábola do último juízo» (Mt 25, 31-46): Perspectiva Teológica*, 10, 1978, p 367-402.

LAMBRECHT, Jan. *The Parousia Discourse*. Composition and Content in Mt., XXIV-XXV. In DIDIER, M. *L'Évangile selon Matthieu*. Rédaction et théologie, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 1972.

LESQUIVIT, Colomban; LÉON-DUFOUR, Xavier. Pastor e Rebanho. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 740-743.

LEWIS, K. Shepherd, sheep. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 859-861.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Exegese Bíblica. Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIPINSKI, Édouard. Filho do Homem. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 545-547.

LIPINSKI, Édouard. Povo. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 1085-1086.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo I: Mt 1-7*. 2.ed. Salamanca: Sígueme, 1993. (Biblioteca de Estudios Bíblicos).

LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo III (Mt 18-25)*. Biblioteca de Estudios Bíblicos 111. Salamanca: Sígueme, 1993.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio según San Mateo*. Mt 18-25. Vol. III. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

MARGUERAT, Daniel. BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.

MARGUERAT, Daniel. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*. Genève: Éditions Labor et Fides, 1995.

MATERA, Frank. *The plot of Matthew's Gospel*. The Catholic Biblical Quarterly. n. 49. 1987.

McKENZIE, John L. Filho do Homem. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 351-353.

McKENZIE, John L. Gentil. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 382-383.

McKENZIE, John L. Pastor. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 696-698.

McKENZIE, John L. Rei. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 779-785.

- McKENZIE, John L. Senhor. In: *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 862-864.
- MELLO, Alberto. *Evangelio secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*. Edizioni Qiqajon, Magnano. 1995.
- MICHAELS, J. R. *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles: A Study of Matthew 25:31-46*. Journal of Biblical Literature, Vol. 84, No. 1 (Mar, 1965)
- MICHAELS, J. Ramsey. *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A study of Matthew 25,31-36*. Journal of Biblical Literature. N. 84. 1965.
- MILLOS, Samuel Pérez. *Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Mateo* Barcelona: Editorial Clie, 2009.
- MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodríguez. *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.
- NICKELSBURG, George W. E. Son of Man. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 6, p. 137-150.
- OLIVER, Gloria Heras. *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra, 2001.
- OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e Comunidade em Crise. O Evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo. O mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura Viva: Interpretações cristãs da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PEREIRA, Leandro Cesar Bernardes. *Narratividade e teologia: o personagem Deus em At 1,1-2,41*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2013.
- PIERRON, Joseph; GRELOT, Pierre. Nações. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 651-659.
- PIKAZA, Xabier. *Evangelio de Mateo. De Jesús a la Iglesia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017.

PIKAZA, Xabier. *Hermanos de Jesus y servidores de los mas pequeños. Mt 25,31-46*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1984.

PIKAZA, Xabier. PAGOLA, José Antonio. *Entrañable Dios*. Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Verbo Divino, 2005, Ebook.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja. 1993. Disponível em http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html. Acesso em 22 de março 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. *Diálogo e anúncio*. N. 29. Disponível em https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html. Acesso em 11 de outubro de 2021.

POWELL, Mark Allan. *Expected and Unexpected Readings of Matthew: What the Reader Knows*. The Asbury Theological Journal. Vol. 48. N. 2. 1993.

POWELL, Mark Allan. *The Plot and Subplots of Matthew's Gospel*. New Testament Studies, n. 38, 1992.

POWELL, Mark Allan. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990. *E-book*.

PREISKER, H.; SCHULZ, S. Próbaton. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol. 2, p. 303-304.

RADL, Walter. Parusia. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis Y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Paulus, 1989.

RAMÍREZ, Juan Alberto Casas. *El Método del Análisis Narrativo en las Sagradas Escrituras*. Plataforma metodológica del trabajo de grado: “Aproximación narrativa a los primeros dias del cuarto evangelio”. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

REISER, Marius. Juicio de Dios. In. KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis Y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

RESSEGUIE, Jean. L. *Narrative Criticism of the New Testament. An Introduction*. Michigan: Baker Academic, 2005.

SABOURIN, Leopold. *L'Évangile selon san Matthieu et ses principaux parallèles*. Roma: Biblical Institute Press, 1978.

SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHILSON, Arno. Presencia de Cristo. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis Y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

SCHMIDT, K. L. Aphorizō. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol. 2, p. 74-75.

SCHMIDT, K. L. basileús. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 106-112.

SCHMIDT, K. L. éthnos. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. KITTEL, Vol. 2, p. 221-222.

SCHMITZ, O. Thrónos. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. Vol 1, p. 374-375.

SCHNEIDER J. kólasis. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013. vol. 1, p. 499.

SKA, Jean Louis. *Nuestros Padres nos contaron. Introducción al análisis de los relatos del Antiguo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 2012.

SKA, Jean Louis. SONNET, J.P, WENIN, A. *Análisis Narrativo de relatos del Antiguo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino. 2001.

SKA, Jean Louis. Sincronia: a análise narrativa. In: Simian-Yofre, H. (org). *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SPADARO, Antonio. *Entrevista ao Papa Francisco*. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html>. Acesso em 12 de março de 2021.

STIPP, Hermann Josef. Mal. In KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico De Exégesis Y Teología Bíblica*. Tomo II. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

- TALBERT, Charles. *Matthew*. Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- TERNANT, Paul. Senhor. In: LÉON-DUFOUR, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 984-986.
- THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos*. Uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.
- VANCIL, Jack W. Sheep, Shepherd. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 5, p. 1187-1190.
- VERMES, Geza. *O Autêntico Evangelho de Jesus*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- VERMEYLEN, Jacques. Histórico-Crítica, Exegese. In: *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2013, p. 635-641.
- VIA, Dan O. *Ethical Responsibility and Human Wholeness in Matthew 25:31-46*. The Harvard Theological Review, Vol. 80, No. 1 (Jan, 1987).
- VITÓRIO, Jaldemir. *Análise Narrativa da Bíblia. Primeiros passos de um método*. Paulinas: São Paulo, 2016.
- WEBER, Kathleen. *The Image of Sheep and Goats in Matthew 25:31-46*. The Catholic Biblical Quarterly. N 59. 1997.
- WENDLAND, Ernest. *Whose side are you on? Structure and rhetoric in Christ's parable of the sheep and the goats (Matthew 25:31-46), with special reference to Bible translation*. Scriptura n. 80, 2002.
- WHITELAM, Keith W. E. King and Kingship. In: FREEDMAN, David Noel. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992, Vol. 4, p. 40-48.
- WITHERINGTON, B.; YAMAZAKI-RANSOM, K. Lord. In: GREEN Joel B., BROWN Jeannine K.; PERRIN Nicholas. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 526-535.
- ZAPPELLA, Luciano. *Io narrerò tutte le tue meraviglie. Manuale di analisi narrativa biblica*. Bergamo, 2010. E-book.
- ZENGER, Erich. Rey, Realeza. In: KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, tomo II, p. 1383-1385.

ZMIJEWSKI, Josef. Pastor, El Buen Pastor. In: KASPER, Walter. *Diccionario Enciclopédico de Exégesis y Teología Bíblica*. Barcelona: Herder Editorial, 2011, Tomo II, p. 1219-1222.