

A «Catequese» como chave hermenêutica dos Evangelhos Sinópticos

Introdução

Os evangelhos sinópticos são assim denominados pelo facto de serem muito semelhantes (*syn* + *orád* = *visão de conjunto*) e muito diferentes uns dos outros. Parte-se do princípio que Marcos foi o primeiro a ser escrito, possivelmente antes do ano 70 p.C. e que Mateus e Lucas escreveram nos anos 80 e que conheciam Marcos e se serviram também da chamada fonte *Quelle* (Q) para o material evangélico comum a Mateus e Lucas e desconhecido de Marcos ¹.

¹ Apresentamos os exemplos mais importantes da *Quelle*: Lc 3,7-9 e Mt 3, 7-12: pregação de João Baptista; Lc 4,2-13 e Mt 4,2-11: tentações de Jesus; Lc 3,20-23.27-30.32-26 e Mt 5,3-6.11-12.39-42.45-48: sermão da montanha I (planície em Lc); Lc 7,1-10 e Mt 8,5-13: cura do servo do centurião de Cafarnaum (o único milagre da *Quelle*); Lc 7,18-35 e Mt 11,2-19: textos sobre João Baptista; Lc 9,57-60 e Mt 8,19-22: máximas sobre o seguimento; Lc 10,1-12 e Mt 9,37-10,15: discurso de missão; Lc 10,13-15,21-22 e Mt 11,21-23.25-26: maldições e bênçãos; Lc 11,1-4 e Mt 6,9-13: o Pai Nosso; Lc 11,9-13 e Mt 7,7-11: doutrina sobre a oração; Lc 11,14-23 e Mt 12,22-30: discussão sobre Beelzebu; Lc 11,29-32 e Mt 12,38-42: petição de um sinal; Lc 11,33-35 e Mt 5,15; 6,22-23: parábola da lâmpada; Lc 11,39-52 e Mt 23,4.23-25.29ss: contra os fariseus; Lc 12,2-10 e Mt 10,26-33: necessidade de confessar Jesus; Lc 12,22-34 e Mt 6,25-33.19-21: confiança em Deus; Lc 12,39-46 e Mt 24,43-51: vigília; Lc 13,18-21 e Mt 13,31-33: parábola da mostarda e fermento; Lc 13,34-35 e Mt 23,37-39: predição sobre Jerusalém; Lc 17,22-37 e Mt 24,26-28.37-41: discurso sobre a parusia; Lc 19,11-28 e Mt 25,14-30: parábola dos talentos. Ao todo são 23 perícopas ou unidades evangélicas, das quais 13 aparecem nos dois evangelhos com a mesma ordem relativa. A pergunta que se põe é esta: será que Marcos não conhecia todo este acervo de doutrina tão importante e decisiva de Jesus? A posição clássica dos exegetas é que realmente Marcos desconhecia semelhante doutrina por ser o primeiro evangelista a escrever. Mais sério seria o problema, defendido por alguns autores, se Marcos tinha de facto conheci-

Mas tanto no material comum a Marcos como no comum à *Q* cada qual o insere em unidades literárias próprias, sem sequência de tempo e espaço em relação às duas outras fontes. E o assunto é ainda mais preciso quando se trata do material evangélico próprio a Mateus e a Lucas, isto é, que não vem nem em Marcos nem na *Q*, e que se designa de material *redaccional*. Os fundamentalistas evangélicos procuram harmonizar, através do concordismo, o que não é harmonizável. E é assim que apareceram ao longo destes dois últimos séculos várias tentativas de explicação para este fenómeno. O próprio Santo Agostinho resolveu o problema defendendo que Mc conhecia Mt e Lc e que os tinha pura e simplesmente sintetizado.

Necessariamente, têm muita importância os métodos ou as abordagens exegéticas que adoptarmos. Hoje em dia subsiste o método clássico chamado histórico-crítico, que estuda o texto na sua dinâmica diacrónica e, bem assim, os novos métodos ou abordagens de dinâmica mais sincrónica, que se servem seja da semiótica, da sociologia, da psicologia, da narratologia, da oratória, da pragmatologia, etc. Ultimamente têm-se classificado os evangelhos de *catequeses* cristãs primitivas ou apostólicas, e é nesta perspectiva que vamos apresentar o nosso estudo.

mento desta doutrina da *Q* mas omitiu-a por razões teológicas e cristológicas, provavelmente devido a não concordar com os pregadores carismáticos cristãos primitivos que a pregavam de terra em terra, fazendo de Jesus um *mestre* ou um *rabbi* doutrinador e afastando-o, desta maneira, do essencial, que consistia no *mistério da Cruz*. Cf. M. E. BORING, «The Paucity of Sayings in Mark: A Hypothesis», in *SBL Seminar Papers* (Missoula, 1977) 198: «Se Mc tem tão poucos ditos [*logia*] de Jesus é porque ele desconfia da profecia tal como se apresenta na sua comunidade e se exprime na tradição dos ditos [*logia*]». Da mesma maneira pensa WERNER KELBER, *Tradition Orale et Écriture* (Paris, 1991) 152: «Temos vindo a apresentar os aspectos linguísticos da crise, realçando as tensões entre a representação pelos profetas das palavras vivas e o recurso de Marcos à escrita. As palavras dos profetas tinham atingido o máximo da sua eficacidade oral sob a forma de declarações em *egô eimi*. Elas tornaram-se num acontecimento crítico no momento da sua proclamação, acontecimento que se produzia no meio dos ouvintes. Mas como os acontecimentos sociais contradiziam o poder das palavras proféticas, a sua pretensão em proclamar a presença [do Senhor vivo] apareceu errada e a crise de confiança era inevitável. A experiência do não cumprimento minava a credibilidade das autoridades proféticas e a fé na sua eficacidade profética, oral. A oralidade estava mal equipada para defrontar o dilema, porque a utilização oral, profética, de palavras vivas era em si uma parte importante do problema. Linguisticamente, Marcos respondeu arrancando as palavras à existência oral e transpondo-as para uma outra chave. A escrita permitia-lhe permanecer à distância da crise e de transformar os acontecimentos em narrativas dos acontecimentos, de reflectir sobre o assunto através do quadro mais largo da vida e da morte de Jesus, e, neste contexto, de desaprovar a voz dos profetas, seus precursores...»

1. A Catequese intrabíblica

A palavra *catequese* nunca aparece no NT, mas aparece sete vezes o verbo *katèchein*, que tanto significa ensinar, instruir, catequizar como também ouvir. O significado de *ouvir* aparece nos Ac 21,24, que tem a ver com o que *se ouvia dizer* sobre Paulo. Este significado não nos vai interessar. Mas os outros cinco lugares bíblicos são muito importantes para a compreensão do nosso estudo. São eles Lc 1,4; Ac 18,25; Rm 2,18; 1Cor 14,19 e Gl 6,6. Em Lc 1,4, é o autor do evangelho que dedica o seu livro (evangelho) ao seu amigo Teófilo «para que ele possa constatar a solidez das palavras de catequese que tinha recebido» (*perì ôn katèchèthos lógôn...*). Trata-se, portanto, dos ensinamentos cristãos que Teófilo já tinha recebido, mas que o seu amigo Lucas agora vai reforçar com o seu livro. Como estamos no prólogo da obra, não há dúvida que esta afirmação tem a ver com toda a obra: Lucas escreveu aquele livrinho para que a catequese que Teófilo já tinha recebido seja agora mais fortalecida. A sua obra é, por isso mesmo, uma catequese ou um ensinamento. Em Ac 18,25 é o mesmo autor Lucas que escreve sobre Apolo: «Ele já tinha sido catequizado (*èn katèchèmenos*) sobre a Via (Caminho) do Senhor», mas o baptismo que recebera tinha sido tão somente o baptismo de João Baptista e não o de Jesus. Por isso, Áquila e Priscila «tomaram-no com eles e apresentaram-lhe de maneira mais precisa a Via (Caminho) de Deus». Uma vez mais, pelo contexto da acção, se conclui que Apolo fora catequizado sobre o cristianismo, naquele tempo chamado «Via-Caminho», mas numa linha judeo-cristã ainda muito ligada a João Baptista. E foi por isso que Áquila e Priscila decidiram continuar com a catequese ou o *ensinamento doutrinal* sobre a pessoa de Jesus e o baptismo de Jesus. Neste contexto, o passivo da frase *tinha sido catequizado*, significa que Apolo tinha sido instruído. Em Rm 2,18 é Paulo que se dirige aos judeus desta maneira: «Tu [judeu], conheces a sua vontade [a vontade de Deus], discernes sobre o que é importante e és *catequizado pela Lei* (*katèchoumenos*)». Uma vez mais, o significado é o de *instruído* pela Lei. Na 1Cor 14,19, Paulo tem uma pequena diatribe com os «carismáticos» de Corinto sobre o problema da glossolália, e é por isso que escreve: «mas, numa assembleia [litúrgica], prefiro dizer cinco palavras inteligíveis para *catequizar também os outros* (*hína kai állous katèchésô*) do que dez mil em línguas [que ninguém entende]». Também neste caso, o significado é o de *instruir*. Finalmente, em Gl 6,6 escreve Paulo: «Que o *catecúmeno* (*katèchoumenos*) da palavra dê uma parte dos seus bens a favor daquele que

o *catequiza* (*tô katèchoúnti*). O «catecúmeno» que aparece aqui como sujeito da frase ainda não tem a ver com a doutrina do catecumenato, que só aparece mais tarde, como catequese cristã em função da iniciação ou da preparação dos catecúmenos para o baptismo, mas este catecúmeno é já o que recebe a *instrução/ensinamento/catequese* primeira em função do mistério pascal e do baptismo; e recebe esta catequese de um catequista ou instrutor a quem deve remunerar.

A conclusão a tirar destes textos é deveras importante: embora não exista a palavra *catequese*, existe a semântica da mesma que passa pelo verbo *katèchein* e — o que é muito significativo — existe a prática da catequese ou do ensino cristão nos tempos apostólicos, que são os tempos da gestação do Novo Testamento. Quer isto dizer que os livros do Novo Testamento provêm desta catequese/ensinamento/instrução/doutrinação. A catequese tem a ver com o anúncio da fé e com a doutrinação da mesma fé.

O *anúncio* aparece de maneira diferenciada consoante os anunciadores: uma coisa é Jesus que anuncia a fé no Reino (reinado, realeza, soberania) de Deus, e outra coisa são os apóstolos, profetas e doutores (1Cor 12,28; Ef 4,1; Ac 13,1), ou, mais tarde, os bispos, presbíteros e diáconos das cartas pastorais (1Tm 3,2; 5,1,2; 1Tm 3,8.12; 4,6), que anunciam a fé, mas que agora tem por objecto o mistério pascal de Jesus, acreditado como Messias, Filho de Deus, Senhor e Salvador. A relação entre a fé no Reino de Deus e a fé no mistério pascal é a relação entre o Jesus da história e o Jesus da fé. Aquele que pregou o Reino de Deus é agora pregado ou anunciado como o objecto central da mesma fé.

O que é fundamental é percebermos que, logo após o mistério pascal, começou a acção catequética dos responsáveis cristãos que acreditaram vivamente que o Jesus histórico, pregador e anunciador do Reino de Deus é o mesmo que morreu e ressuscitou e que, com semelhante vida e mistério, realizou e consumou o desígnio do Pai expresso nas Escrituras do AT. Este assunto é fundamental porque os catequistas cristãos, sejam eles Paulo, os Doze, os evangelistas, partem sempre deste desígnio divino guardado profeticamente durante séculos nas Escrituras Sagradas e agora realizado em Jesus Cristo e continuado na sua Igreja. Por isso, quando Paulo, muitos anos antes dos evangelhos terem sido escritos, fala na 1Cor 12,28 (cf. Ef 4,11) dos carismas de apóstolos, profetas e doutores como os responsáveis mais importantes no anúncio da fé cristã está a dizer que todos eles eram os *primeiros catequistas*.

Quando fala de *apóstolos*, não se refere apenas aos Doze, a começar por Pedro, Tiago e João (Gl 2,8-9), porque também ele

se julga apóstolo (Gl 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1; 1Cor 15,5-8, etc.). Os *profetas* são os que falam *em vez de Deus* (o étimo *pro-phèmi* significa *falar em vez de alguém*), mas com a particularidade de estudarem as Escrituras (AT) e nelas descobrirem o mistério da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Os *doutores* (*didaskaloi*) ou «mestres» são os que ensinam, o que corresponde precisamente aos nossos catequistas. Mas tanto os apóstolos como os profetas e os doutores são todos catequistas, embora em qualificação diferenciada, mas difícil de explicar ou distinguir. Só depois é que Paulo fala daqueles que têm o poder de *fazer milagres, curar, dar assistência, governar/dirigir e falar línguas desconhecidas* (1Cor 12, 28-29). Todos os carismas são importantes e insubstituíveis, como os membros no nosso corpo, mas o mais importante é ser catequista, i.é, anunciador de Jesus Cristo para formar o seu corpo místico². O autor da carta aos Efésios ainda é mais explícito ao falar do carisma ou dom dos «apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e encarregados do ensino (*didaskálous*), cuja missão é levar os santos a realizarem o respectivo ministério [carisma] para construírem o corpo de Cristo...» (Ef 4,11-12; cf. também Rm 12,6-8)³.

Isto quer dizer que antes de termos o NT como escrito (cartas, evangelhos, Actos, Apocalipse) houve um tempo de muitos anos em que a pregação e a catequese precedeu a escrita; logo, a escrita ou Escritura Sagrada é fruto da catequese oral. Reparemos no exemplo da eucaristia, que é bem paradigmático do que acabamos de afirmar. Ela aparece nos três sinópticos (Mc 14,22-25 e par.), na 1Cor 11,23-26 e, dalguma maneira, na homilia joânica de Jo 6, 51-56. Os textos apenas nos apresentam as palavras performativas (consacratórias) da última ceia em relação ao pão e à taça do vinho. Não se trata, pois, dum *relato* da ceia pascal, mas dum *relato pura-*

² Sobre a temática dos carismas em Paulo, cf. M. GOGUAL, «Pneumatique et eschatologie du christianisme primitif», *RHR* 132 (1946) 124-169; 133 (1947) 103-161; H. SCHÜMANN, «Les Charismes spirituels», in *L'Église de Vatican II* (Paris, 1966) 541-573; D. W. ROBINSON, «Charismata vs. Pneumatika», *Ref TR* 31 (1972) 49-55; E. ELLIS, «Spiritual» Gifts in the Pauline Community», *NTS* 20 (1974) 128-144; H. A. LOMBARD, «Charisma and Church Office», *Neotestamentica* 10 (1976) 31-52; S. SCHULZ, «Die Charismenlehre des Paulus», in *Festschrift Käsemann* (Tübingen-Göttingen, 1976) 443-460; F. HAN, «Charisma und Amt», *ZTK* 76 (1979) 419-449; C. PERROT, «Charisme et institution chez S. Paul», *RechSR* 71 (1983) 81-92.

³ Sobre a temática dos carismas paulinos na carta aos Romanos, cf. ULRICH WILCKENS, *La Carta a los Romanos. Rom 6-16* (Salamanca, 1992) 344-353; J. S. BOSCH, *Le corps du Christ et les charismes dans l'épître aux Romains*, in LORENZO DE LORENZI (ed.), *Dimensions de la vie chrétienne (Rom 12-13)*, Série Monographique de «Benedictina» IV (Roma, 1979) 51-83.

mente litúrgico da eucaristia cristã, embora os sinópticos distingam entre a primeira parte da ceia com o pão e a segunda parte com a taça do vinho (que corresponde à terceira ou quarta taça da ceia pascal), mormente Lc 22,20: «Do mesmo modo pegou no cálice depois da ceia...». Paulo é mais preciso na dependência entre tradição, sacramento e Bíblia: «Eu recebi do Senhor aquilo que vos transmiti» (1Cor 11,23). Não se trata de receber directamente de Jesus Cristo glorificado, como que em visão ou em oráculo directo, mas sim de receber do Senhor *através da catequese da tradição* (Igreja), que chegou até ele, segundo a força da relação entre os verbos *paralambanô* (o aoristo *parélabon*: recebi em tempos passados através da catequese que me foi transmitida) e *paradidomi* (aoristo *parédōka*: transmiti na catequese que vos forneci em tempos passados e que vós bem conheceis): eu recebi da catequese (tradição) aquilo que vos transmiti e continuo agora mesmo a ensinar através desta carta.

Este paradigma da Eucaristia cristã conduz-nos à conclusão maior sobre a relação entre liturgia — catequese — Igreja como *memorial* que abrange estes três pilares e que têm por abóboda final a Bíblia escrita. A Bíblia nasceu, pois, da evangelização *oral* judaica (AT) e cristã (NT). Reparemos na força comunicativa da tradição da catequese oral em Dt 6,1-7: «estes são os mandamentos, leis e preceitos que o Senhor, vosso Deus, me deu para eu vos *comunicar*... v.2... que eu estou a *transmitir-vos*, a vós, aos vossos filhos e netos... v.3. Povo de Israel *escuta* estas coisas... v.4. *Escuta*, Israel: o Senhor e só Ele é o nosso Deus... v.7. *Ensina* [esta doutrina] continuamente aos teus filhos e *repete-a*, tanto ao deitar como ao levantar, quer estejas em casa, quer vás de viagem...». O mesmo se diga do texto de Dt 6,20-25: «Quando os vossos filhos, um dia, vos *perguntarem* quais são as instruções [catequese], leis e preceitos, que o Senhor, nosso Deus, vos deixou, vós *respondereis* assim: 'Nós fomos escravos do Faraó, no Egipto, e o Senhor, com o seu grande poder tirou-nos de lá... *Nós fomos testemunhas*... *Mandou-nos pôr em prática* todas estas leis... *Se cumprirmos* estes mandamentos...». O que subjaz a este paradigma bíblico é a *memória catequética e cültica* do que se passou outrora no Egipto.

O mesmo acontece com o NT, como já vimos, tanto mais que Jesus nada escreveu, nem mandou escrever; apenas pregou (catequizou) e mandou pregar. Paulo grita: «Ai de mim se não evangelizar!...» (1Cor 9,16). Só começa a escrever as suas cartas na segunda viagem apostólica quando deixa a Ásia Menor e passa à Europa. Por isso, nunca devemos esquecer que as suas cartas são apenas «um mal necessário» como respostas a assuntos doutri-

nais, morais, litúrgicos, necessários para aprofundar a catequese oral iniciada.

Quanto aos evangelhos, eles são fruto, ao mesmo tempo, da pregação (catequese) e acção de Jesus e da pregação (catequese) e vivência das igrejas primitivas. São fruto do Jesus histórico, do Jesus da tradição das igrejas primitivas (catequese) e da redacção final dos evangelistas. Hoje em dia, os exegetas até classificam os quatro evangelhos de *catequese cristãs* inseridas na história real e funcional das igrejas primitivas. Trata-se de *fé histórica* dos homens e não de ideologia ou de gnosticismo a-histórico. Por isso é que as catequese (no plural) são diferentes umas das outras porque também os destinatários são diferentes. A revelação é um acontecimento salvífico e a salvação não é algo apenas de interior, intimista, que pertença apenas à zona do coração ou da alma, mas algo de histórico. A revelação incarna na história como Jesus, Logos eterno do Pai, incarna em humanidade e na história (Jo 1,13; cf. Ez 7,4; Ex 6,6). E se a revelação incarna na história está sempre em processo de revelação consoante os tempos, lugares e culturas, isto é, em processo de *actualização* (Dt 5,21.24: «Não foi com os [vossos] pais que Jahvé estabeleceu uma aliança, mas connosco que nos encontramos *hoje aqui*, com todos nós que vivemos agora». O *hoje* (*hajjôm hazzeh*) significa a vivência, em dimensão cültica e catequética de toda a história da salvação, tal como acontece também com Jesus na sinagoga de Nazaré depois de ter lido Is 61,1-2: «*Hoje* mesmo se cumpriu esta Escritura...»; Lc 4,21). O *hoje* de Jesus difere do *hoje* do Deuteronomio na medida em que, segundo a autoconsciência profética de Jesus, todos os rios catequéticos, proféticos, messiânicos e apocalípticos das Escrituras (AT) e literatura intertestamentária, que exprimia as esperanças religiosas dos judeus daquele tempo, desaguam no *mare magnum* da sua pessoa. Ele determina o fim do estuário e o princípio do oceano. Ele é o grande sinal de chegada e partida do *hoje hermenêutico* das Escrituras. O *hoje hermenêutico* das Sagradas Escrituras consiste em *ouvir* a voz de Deus (ser evangelizado e evangelizar ou ser catequizado e catequizar) e *cumprir* com essa voz expressa seja na *Aliança* e na *Toráh* (AT), seja na nova Aliança (Lc 22,20 e par.) e no novo mandamento: amar a Deus e ao próximo *como Ele nos amou*. Enquanto que a catequese do AT gira à volta de leis e mandamentos, ritos do que é puro e impuro, segundo a história e a cultura religiosa de *um povo, uma raça e uma história*, a catequese do NT concentra-se na *pessoa* de Jesus através do seu ministério histórico em torno do sintagma Reino de Deus e do seu mistério pascal. Jesus de Nazaré e o seu destino é, agora, a *história da salvação* que chega

até nós pela catequese, pelos sacramentos (liturgia) e pela Igreja em toda a sua dimensão. Não é apenas a palavra escrita que fala, mas a Palavra (Logos) feita carne e história. É uma Palavra que é escuta e resposta, espírito e corpo, mistério e revelação. Segundo Jo 1,17: «A Lei foi-nos dada por intermédio de Moisés, mas a graça e a verdade por meio de Jesus Cristo.» A dimensão da *palavra histórica* de Jesus é a dimensão catequética do hoje eclesial uma vez que a Igreja é formada de pessoas históricas que ouvem a palavra, a celebram e a põem em prática.

Depois desta introdução geral e introdução à catequese intrabíblica estamos preparados para perceber a «catequese como chave hermenêutica dos evangelhos sinópticos», i.é, porque é que eles são tão semelhantes e tão diferentes. Ao fim e ao cabo, estas catequeses sinópticas confundem-se com a chamada «crítica da redacção» (*Redaktionskritik*), através da qual, cada evangelista, depois de receber as tradições vivas (orais) e escritas do Jesus da história e do Cristo da tradição-pregação, resolveu *redigi-las* segundo uma intenção própria para, desta maneira, responder à tal catequese intencionada.

2. A Catequese de Marcos

Segundo o consenso da maioria dos exegetas, Marcos foi o primeiro a escrever um *evangelho*, possivelmente antes do ano 70 d.C., o que significa que medeiam poucos anos entre a morte de Paulo e o evangelho de Marcos.

Possivelmente foi Marcos quem criou o género literário «evangelho» (Mc 1,1). Realmente, em nenhuma literatura greco-romana aparece este género literário. Evangelho é a Boa Nova ou o anúncio da Boa Nova descrito em narrativa histórica que tem por sujeito principal de acção a pessoa de Jesus de Nazaré ⁴. Mas na redacção

⁴ O último grande comentário a Marcos é o de Simon Légasse, *L'Évangile de Marc* (Paris, 1997). No primeiro volume expõe este assunto (pp. 29-34) começando por se perguntar: O que é um Evangelho? E responde dizendo que há duas correntes principais: na primeira, consideram-se os evangelhos como um fenómeno único, um tipo literário sem paralelo; na segunda, os autores esforçam-se por encontrarem uma classificação no interior de um género literário. BULTMANN, na sua *História da Tradição Sinóptica*, defendeu que foi Marcos quem «criou» o tipo «evangelho». O mesmo afirma W. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg, 1965), N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (London, 1970) 74, 78-79, e tantos outros. Mas também há muitos autores que procuram nas narrativas biográficas de gregos e romanos um paralelo com os nossos evangelhos sinópticos, sobretudo à volta de

(= catequese) de Marcos, Evangelho e Jesus já são sinónimos (8,35; 10,29) e acreditar no Evangelho é o mesmo que acreditar em Jesus (1,15)⁵.

Marcos não deve ter conhecido o Jesus histórico. Também não sabemos como se deu a sua passagem de homem judeu de Jerusalém a homem cristão (cf. Ac 12,12-17; Mc 14,51s). Para escrever o seu evangelho, Marcos parte das tradições orais que ele conhecia na catequese de Jerusalém e através de Pedro e Paulo (Cl 4,10; 2Tm 4,11; Fil 24; 1Pd 5,13). Mas todos estes dados são importantes para reconhecermos uma «tradição» apostólica sobre a pessoa de Marcos, mas não são definitivos, em linha histórica, para

figuras tidas como «homens divinos» (*theios anèr*), como foi o caso de Pitágoras e da sua biografia escrita por Porfírio ou de Apolónio de Tiana com o seu biógrafo Filostrato, ou, ainda, das figuras descritas por Plutarco e Suetónio. Cf. B. BLACKBURN, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT, 2/40 (Tübingen) 1991; D. L. THIEDE, *The Charismatic Figure as Miracle Workers*, SBL.DS, 1 (Missoula, 1972) 244-249; C. R. HOLLADAY, *Theios Aner in Hellenistic Judaism: A critique*, SBL.DS, 40 (Missoula, 1977) 241-242; THEODORE J. WEEDEN, «La Herejía que exigió el Evangelio de Marcos», in RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO e ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX* (Pamplona, 1996) 109-126. SIMON LÉGASSE opõe-se à tese do *Theios Aner* servindo-se de quatro argumentos: o primeiro reside na personalidade singular de Jesus, que nada tem a ver com os paralelos gregos e romanos; o segundo reside no objectivo dos evangelistas sinópticos, que era a salvação e a vida eterna dos crentes, tendo ainda em vista que os evangelhos foram escritos para serem lidos em público, em círculos comunitários e nas assembleias culturais; o terceiro consiste no facto dos evangelistas não poderem ser classificados como escritores gregos, pois não escreviam «segundo as normas de estilo e de vocabulário ensinadas nas academias»; finalmente, em quarto lugar, o modo de composição é muito diferente do das tais biografias greco-romanas, uma vez que os evangelistas apresentam «traços evidentes duma pluralidade de documentação, de episódios em primeiro lugar veiculados isoladamente ou por pequenos grupos, peças que a boa vontade e o talento dos evangelistas se esforçaram em uni-las de maneira artificial. A obra dos evangelistas está mais próxima das narrativas do Pentateuco do que das vidas greco-romanas cujo fundo de informação obedece a regras bem estabelecidas (pp. 30s).

⁵ Neste particular, Marcos pode muito bem depender de Paulo. Ele era o apóstolo da *viva vox* e não tanto do *verbum scriptum*. Ele tem a consciência viva que é um *apóstolo chamado por Deus para pregar o seu evangelho sobre Jesus Cristo*. O seu evangelho nada tem a ver com um evangelho escrito mas sim com a boa nova oral que ele leva a judeus e pagãos. Há como que uma identidade entre o *evangelho* e a *pessoa*: trata-se do «evangelho de Deus» (1Ts 2,8; Rm 1,1; 15,16), do «evangelho de Cristo» (genitivo objectivo: evangelho que é Cristo; cf. 1Cor 9,12; 2Cor 2,12; 9,13), do «evangelho de nosso Senhor Jesus Cristo» (1Ts 1,8), do «evangelho do seu Filho» (Rm 1,9), mas também do «meu evangelho» (Rm 2,16; 16,25), da «minha palavra» (1Cor 2,4) e do «nosso evangelho» (1Ts 1,5; 2Cor 4,3). Foi por meio do evangelho que ele «gerou» os seus filhos, os seus ouvintes (1Cor 4,15: pelo evangelho eu vos gerei).

concluirmos sobre a *autenticidade* de Marcos como autor do evangelho. Há muitos critérios internos ao próprio evangelho que nos podem levar a interrogarmo-nos sobre o assunto, mas não são de modo algum decisivos para negarmos a tradição do Marcos jerusalamitano que escreveu o seu evangelho em Roma ⁶.

O evangelho de Marcos como livro narrativo à volta da pessoa de Jesus de Nazaré é um drama humano-divino. A pessoa de Jesus, o filho do carpinteiro (6,3ss; cf. 3,31-35), vai-se revelando entre brumas e clarões, entre inimigos e amigos, entre aderentes e contestatários ⁷. Os autores costumam dividir o evangelho em três partes bem distintas: 1) 1,1-8,27; 2) 8,29-10,52; 3) 11,1-16. Necessariamente, estas três partes subdividem-se em subtemas que, na redacção final do autor, têm a ver com a sua catequese. O prólogo vai de 1,1-15, embora haja divergência nos autores. Sem dúvida que o v.1 dá o mote a todo o evangelho: «Começo do evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus». O «Jesus» histórico de Nazaré é afirmado como «Messias» e como «Filho de Deus»; a história (Jesus) funde-se na fé (Messias e Filho de Deus). O v.15 resume toda a catequese do evangelho em torno do sintagma «Reino de Deus»: «O tempo completou-se e o Reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no evangelho». Depois aparece o subtema de 1,16-45 que tem por finalidade apresentar em forma de narrativa a actividade de Jesus, secção cujo carácter típico é sublinhado pelo refrão de 1,28.39.45d. A partir de 2,1 começa a aparecer a ope-

⁶ Cf. toda esta questão em SIMON LÉGASSE, *o.c.* 38-48 e ROBERT H. GUNDRY, *A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids, Michigan, 1993) 1038: «Mark commits several errors concerning Palestinian and Syrian topography that neither Peter nor Mark, both natives of the region, would have committed. The Gospel of Mark betrays an ignorance of doublets in 6,35-44 with 8,1-9; 6,45-56 with 8,10; 7,31-37 with 8,22-26, betrays an equal ignorance of Palestinian Jewish customs, and reflects a non-Jewish standpoint». SIMON LÉGASSE, por seu lado chama a atenção para o aramaico de Marcos ser limitado apenas a duas narrativas de milagres (5,41; 7,34) e à citação do Salmo 22 (15,34), ao facto do autor colocar Betfagé antes de Betânia (11,1), para quem vinha de Jericó, e, ainda, à possibilidade da mulher judia se poder divorciar (10,11-12) (p. 44).

⁷ Sobre as relações íntimas entre tradição e redacção em Marcos cf. HARALD RIESENFELD, «Tradición y Redacción en el Evangelio de Marcos», in RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO e ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA (eds.), *Ibid.* 65-73. O autor termina o seu estudo com este parágrafo bem esclarecedor: «Confirma-se a visão que postulamos ao princípio: os dados firmes da tradição e as intenções teológicas da redacção não se podem unir sem mais nem menos, pois elas entrecruzam-se aqui e além, dando lugar a incoerências. No entanto, é precisamente isto que nos oferece uma possibilidade de compreender de forma mais palpável e plástica a imbricação, característica da forma literária dos evangelhos, de acontecimento e interpretação» (p. 73).

sição a Jesus (2,1-3,6), seguida do motivo da barca no mar (lago de Tiberíades) com duas subsecções: 3,7-6,6a, onde se acentua a recusa de Jesus pelos não discípulos, e 6,6b-8,26, chamada «secção dos pães», onde se acentua a incompreensão dos próprios discípulos. Em 8,27 começa uma segunda parte com a confissão de Pedro sobre o messianismo de Jesus. Esta parte estende-se até 10,52, pautada pelos três anúncios da paixão (8,31; 9,31; 10,32-34) e consecutiva catequese de Jesus sobre o verdadeiro discipulado. Nesta catequese, Marcos tem em vista não apenas os Doze discípulos/apóstolos, mas todos os cristãos. «O conjunto é subdividido em dois blocos (8,27-9,13 e 9,14-10,52). O primeiro tem por protagonista Jesus e os seus discípulos e o segundo, enquadrado por duas narrativas de milagres, está organizado de modo circular com uma alternância de auditório entre os discípulos e a multidão»⁸. Os cc. 11-13 descrevem a actividade de Jesus em Jerusalém, nas vésperas da sua paixão, com o seu centro teológico em volta do templo de Jerusalém e respectivas consequências da parte dos chefes religiosos judeus. O c. 13 é deveras importante, porque se trata do capítulo escatológico (apocalíptico?), que tem a ver com a história do fim do templo — e não tanto com a história do fim de Jerusalém — e, a partir daí, com a história da comunidade cristã marcana daqueles tempos. Finalmente, os cc. 14-15 têm uma unidade geográfica e humana muito bem ordenada em torno da paixão e morte de Jesus, completados pelo episódio da manhã de Páscoa (16,1-8)⁹.

Esta estrutura manifesta uma catequese consequente do seu autor na medida em que todo o evangelho converge para a paixão de Jesus com as duas afirmações «cristológicas» fundamentais, uma colocada na boca do centurião romano (pagão): «Verdadeiramente este homem era filho de Deus!» (15,39) e outra na boca do próprio Jesus que se dirige ao Sumo Sacerdote que o está a julgar: «Jesus disse-lhe: ‘Eu sou esse [o Cristo, o Filho do Bendito], e vereis o *Filho do Homem sentado à direita do poder vir com as nuvens do céu*». Nestas duas afirmações reside a intencionalidade catequética de Marcos, mas elas nada são sem toda a trama histórica do mesmo evangelho. A hostilidade contra Jesus aparece logo em 2,7 ligada à blasfémia de Jesus por causa de «perdoar os pecados» ao paralítico,

⁸ Estamos seguindo de perto a estrutura de SIMON LÉGASSE, pp. 50s.

⁹ Esta estrutura é mais ou menos aceite pelos autores, mas há divergências nos seus pormenores. Cf. a recente tese de doutoramento de JOSÉ ORNELAS CARVALHO, *Caminho de Morte, Destino de Vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8,27-9,1* (Lisboa, 1998) 31-179.

em 2,16 por causa de Jesus comer com pecadores e publicanos, em 2,20.24 por não jejuar e não observar o sábadado à maneira dos fariseus; 3,22.30 onde é acusado de estar feito com Beelzebu para poder exercer os seus poderes taumatúrgicos. Em 3,6 afirma-se mesmo que os «fariseus se aconselharam com os herodianos para o matarem». Mas este «caminho de morte» é apenas uma catequese, fundamentada na *história real da pessoa de Jesus de Nazaré em direção ao destino de vida*¹⁰. No fim o que conta é a *vida* e não a *morte*, ou, melhor dito, uma certa qualidade de vida, que é completamente nova em relação ao AT e a qualquer outro tipo de vida humana ou religiosa pois radica no paradigma cristão da vida de Jesus. Numa palavra, Marcos escreve o seu evangelho para catequizar os seus leitores sobre o modo de como é que aquele *crucificado é verdadeiramente o Filho de Deus*¹¹.

Geralmente, os exegetas dão bastante relevo aos títulos cristológicos dos respectivos evangelhos. No caso de Marcos, embora a lógica não seja absoluta, há que distinguir o título e a função de «Messias» e de «Rabbi» na primeira parte e o título e a função de «Filho do Homem» na segunda e na terceira partes. Além disso, há que ter em vista que o título «Filho do Homem» só aparece na boca do próprio Jesus. Jesus escolhe o título «Filho do Homem» pelo mistério que encerra para designar o *homem concreto e humano, mortal e perecível*, e o *Homem como Senhor da História e seu Destino* (14,62; cf. 13,26; Sl 110,1; Dn 7,13-14).

Ao longo do processo do seu evangelho, Marcos apresenta a *novidade de Jesus* em traços históricos que têm a ver com a sua *auto-consciência de Messias*, que vem libertar o seu povo da religião formal do *sábadado* (2,23ss: 3,1ss), da legislação do *puro e do impuro* (7,3-23), do *jejum* (2,18ss), do poder do *forte* (Satanás, 3,27), do poder do *Templo* (11,15-17). Ele é o *noivo* e o *vinho novo* do novo Reino de Deus (2,19-22), possuidor do Espírito Santo, de tal modo que, se alguém o ofender, não poderá ser perdoado (3,29). Ele tem poder para contradizer as Escrituras de Moisés (10,1-12) e interpretar os salmos a seu respeito (12,35-37). Ele é o *filho* por excelência do pai da vinha (Israel, 12,66s), e apresenta-se, como vimos, diante do tribunal do Sinédrio como o «Filho do Homem sentado à

¹⁰ Conforme a nota anterior, é esta a tese de JOSÉ ORNELAS CARVALHO.

¹¹ O comentário a Marcos de ROBERT H. GUNDRY, com 1069 pp. tem este título bem sugestivo: *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross (Marcos. Um Comentário sobre a sua Apologia da Cruz)* (Grand Rapids, Michigan, 1993).

direita do Deus todo poderoso que há-de vir sobre as nuvens do céu» (14,62; cf. 13,26; Sl 110,1; Dn 7,13-14).

Não há dúvida que na catequese de Marcos devemos distinguir bem entre a primeira parte (1,1-8,27) e as outras partes. Na primeira parte aparece o Jesus profeta, taumaturgo, mestre ou rabi, cheio do poder da palavra que se impõe às doenças físicas, morais e espirituais, ao poder do forte (Satan), e ao poder das Escrituras transformadas em poder político, religioso e social. As multidões seguem este rabi e profeta conforme os refrões e sumários de 1,28. 39.45d; 2,12b; 5,20b; 7,37b. As multidões e os discípulos andam satisfeitos e esperam, conseqüentemente, e, finalmente, a tal vinda do Reino de Deus em poder e majestade. Deus, finalmente, manifestou todo o seu poder neste homem de Nazaré, bem diferente de todos os outros «messias» que o tinham precedido.

Mas é precisamente aqui que reside o problema. Jesus sabe que esta maneira de ver a sua pessoa messiânica é perigosa. Trata-se de regressar à velha esperança «messiânica» de 2Sm 7,1-16: um rei, uma nação, um povo, um Deus. E é por isso que Jesus impõe o chamado «segredo messiânico», sobretudo na primeira parte da sua vida pública: proíbe aos demoníacos, aos doentes curados e seus familiares e aos próprios discípulos que o apregoem como Messias «taumaturgo» (1,32-34; 1,40-45; 3,7-12; 5,1-20.37-43; 8,26.30; 9,9). Este dado está de acordo com o Jesus da história, mas a sua *sistematização*, depois amaciada por Mateus e Lucas, é típica da catequese de Marcos. Como compaginar o Jesus da Cruz com o dos milagres poderosos: um Messias com outro Messias? A resposta está no segredo messiânico. Nunca devemos esquecer que quando o evangelho foi escrito, o segredo messiânico já não tinha qualquer valor, e isto «constitui um indício de que, para além de uma inegável dimensão teológica, estas ordens de silêncio têm as suas raízes no próprio modo de agir de Jesus. É, de facto, pouco razoável que um número tão grande de testemunhos neste sentido tenha sido uma criação exclusiva da comunidade, quando esta já não encontrava neles uma norma válida para o seu comportamento. É muito mais compreensível que este traço, proveniente da tradição, tivesse sido desenvolvido e sistematizado na redacção do evangelho e colocado ao serviço do anúncio da mensagem fundamental de Marcos: a revelação de Jesus como messias, através do caminho doloroso da sua morte, cuja validade é confirmada na ressurreição»¹².

¹² JOSÉ ORNELAS DE CARVALHO, *Ibid.*, 254.

No segredo messiânico há que saber distinguir entre a imposição do silêncio aos miraculados e familiares, por um lado, e aos «demoníacos» e aos discípulos, por outro lado. A própria linguagem de Jesus é diferente. Mas o elemento fundamental continua a ser sempre o mesmo: a impossibilidade «racional e histórica» de se poder conhecer a verdadeira identidade de Jesus como Messias, como Filho e como Filho do Homem quando confrontada com o mistério da Cruz. José Ornelas Carvalho vai um pouco mais longe em relação a muitos outros exegetas, que têm estudado este assunto, quando desloca o segredo messiânico duma simples realidade *histórica e contextual* para uma pedagogia jesusânica sobre o discipulado: «a verdadeira identidade de Jesus só pode ser verdadeiramente acessível, no interior do grupo dos discípulos, permanecendo sempre, de certo modo, incompreensível para os de fora, no seu mistério de morte e ressurreição (...). O facto de a revelação do segredo só ser possível depois da morte e ressurreição não se deve simplesmente a uma incapacidade de compreensão intelectual, mas ao facto de, só então, os discípulos estarem na disposição de seguir o mesmo caminho do Mestre. Aceitar que Jesus é o Messias, Filho de Deus, não é simplesmente uma questão de confissão intelectual da fé ou de reconhecimento da grandeza de Jesus, mas sobretudo de seguimento e identificação com o seu próprio projecto de vida»¹³.

E é assim que surge a tese recente de que Marcos, com a sua catequese cristológica, tem em vista uma cristologia *correctiva*, isto é, o autor quer corrigir as ideias messiânicas *triumfalistas* dos discípulos de Jesus, também agora repetidas em muitos dos seus destinatários. O verdadeiro Jesus não tem a ver com o Jesus triunfalista da parusia, que muitos esperam, mas com o Jesus Cristo da Cruz. É na fraqueza e aceitação da cruz que se manifesta o Ressuscitado e a vontade do Pai.

Antonio Rodríguez Carmona põe em paralelo a catequese de Marcos com a do Segundo Isaías: «A pregação apostólica tinha visto em Jesus o cumprimento do *evangelizar, evangelho*, anunciado por Isaías II (Is 40-56) nos duros anos do desterro babilónico. Naqueles dias, no final do desterro babilónico, o povo desterrado sofreu um dura crise de fé, baseada num facto semelhante ao que

¹³ *Ibid.*, 254. A literatura sobre o segredo messiânico é imensa, mas há que realçar as obras explícitas de G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret Messianique dans l'Évangile de Marc* (Paris, 1968) e H. RÄISÄNEN, *Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium* (Helsinki, 1976).

actualmente afecta a comunidade cristã, uma visão triunfalista de Yahweh. Desde uma mentalidade triunfalista não podiam compreender que Yahweh fosse realmente Deus criador, salvador e protector do seu povo, enquanto estavam no desterro e o pagão Ciro, em nome do seu deus, se apresentava como vencedor e libertador. Quem é realmente o senhor do mundo e da história, Yahweh ou Marduk? Para responder a esta crise, Isaías II responde que Yahweh é o autêntico senhor, que vai *reinar* (Is 40,12-31; 51,16), mas que o fará não de forma triunfalista mas como *Deus occulto* (Is 45,15), que se serve inclusivamente de Ciro para executar os seus planos salvadores, embora este não o conheça (Is 45,4)¹⁴.

O evangelho prova à saciedade que os seus leitores viviam entre dificuldades e perseguições (cf. 4,17.35-41; 8,34-38; 10,30.39; 13, 9-13), possivelmente devido às perseguições de Nero. Diante destas dificuldades, muitos cristãos esperavam ansiosamente pela parusia, que viria trazer o triunfo definitivo dos cristãos sobre os pagãos e seus perseguidores. Sabemos que Nero morreu em 68 d.C. e o cap. 13 de Marcos (escatológico-apocalíptico) tem por centro a destruição do Templo, mas não de Jerusalém, o que nos levaria a concluir que o evangelho terá sido escrito antes do ano 70. Os falsos «cristos e falsos profetas» de Mc 13,5.21-22 são cristãos da comunidade de Marcos que passam por serem os «cristos», e não agitadores ou rebeldes judeus com pretensões messiânicas¹⁵. E tudo

¹⁴ ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, «Marcos, una cristología correctiva», in *Reseña Bíblica* n. 17 (1998) 7s.

¹⁵ A literatura sobre Mc 13 é abundantíssima, mas tudo anda à volta da hermenêutica deste apocalipse. Como compreendê-lo? JAMES M. ROBINSON, «Historia a partir del año 30 d.C. en Marcos», in RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO e ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA (eds.), *Ibid.* p. 83 põe o problema desta maneira: «Por desgracia o significado desta tensão para a compreensão de Mc perdeu-se quase por completo no debate sobre se o apocalipse marcano é uma profecia real (de onde proviria a sua linguagem estereotipada e a sua história de sentido muito vago) ou é na realidade um «vaticinium ex eventu» (de onde a sua claridade histórica) ou é talvez uma combinação dos dois (de onde provém a tensão)». Tudo dá a entender que se trata dum género literário que tem a ver com a «profecia» segundo o dito de 13,23: «Quanto a vós, estai bem atentos: eu anunciei-vos todas as coisas de antemão.» Trata-se, pois, da história da comunidade (Igreja) de forma profética, isto é, uma história com significado cristológico e escatológico onde se mistura a sequência temporal (13,7.8.10.14.21.24.26.27) com a descrição da história actual (13,9ss). «A afirmação (13,11) de que o Espírito Santo guiará os cristãos na sua defesa diante dos tribunais hostis, é simplesmente uma confirmação dum facto já evidente, que a luta entre o Espírito e Satanás continua na história da Igreja» (*Ibid.* 85). Cf. também JUAN MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la Historia* (Madrid, 1987).

isto está ligado à febre parusíaca (cf. 9,1; 13,30.32). O conselho de Jesus é o de estarem atentos e vigilantes e o de serem fiéis porque ninguém sabe quando é que chega o «chefe da casa» (13,33-37; 14,37-38). A *história dos discípulos* de Jesus, em Marcos, é também a história de muitos cristãos que não entendem o verdadeiro Jesus (8,14-21.32-33; 9,19.32.33-34; 10,32.37-45; 14,37-40.50). É duro e difícil ser-se cristão, mas o Espírito de Deus não abandona os fiéis (13,11.13b), e mesmo que muitos fraquejem (4,16-17; 13,12) lá está o arrependimento de Pedro e a promessa do reencontro com o Ressuscitado (14,28; 16,7) para cimentar a esperança na vivência da fé.

Todo este drama em volta da pessoa de Jesus tem a ver, portanto, com a sua *identidade*. Marcos serve-se da catequese dos responsáveis cristãos que o precederam e expõe-na de maneira narrativa-evangélica. Ele nada inventa; apenas ordena as tradições catequéticas recebidas em drama sempre crescente, mas balizadas entre 1,1 e 15,39 onde se afirma explicitamente que aquele Jesus de Nazaré é o Messias e o Filho de Deus. Em 1,1 é o próprio Marcos que confessa desta forma o seu «herói», e em 15,39 é o oficial romano «ao ver como Jesus morria». Quer isto dizer que, segundo a catequese de Marcos, todo o drama do Jesus histórico recebe a sua explicação naquela cruz do Calvário. O «escândalo» da cruz torna-se no «caminho» a seguir (8,34-37; 9,33-35; 10,43-45; 13,9ss).

3. A Catequese de Lucas

Com Lucas e Mateus entramos numa modalidade de catequese um pouco mais complexa do que a de Marcos uma vez que se parte do princípio, como já foi esclarecido, que Lucas e Mateus tinham Marcos e a Q entre mãos. Por isso, a catequese *própria* de Lucas e Mateus consiste na maneira *pessoal* dos respectivos evangelistas organizarem o material de Marcos e da Q e, sobretudo, apresentarem o seu material *próprio e único*, a que chamamos material *redaccional*.

1. A pessoa de Lucas

Ao longo dos séculos, a tradição, a começar por Marcião e Ireneu, no séc. II, sempre tem identificado Lucas como o companheiro de Paulo, médico, a que se referem os escritos paulinos (Cl 4,14; Fm 24; 2Tm 4,11). As dúvidas começaram a surgir no

século passado por causa das grandes diferenças entre os Actos dos Apóstolos e as cartas paulinas. Basta reparar que nos Actos nunca se fala das cartas de Paulo, mas apenas do Paulo missionário. Como compreender isto se, realmente, Lucas foi companheiro de Paulo? Será que Lucas não conheceu o *Corpus Paulinum*? Se o conheceu, será que o ignorou deliberadamente? Ou, então, será que escreveu depois da publicação do *Corpus*, mas não tinha conhecimento dele? Finalmente, será que conhecia o *corpus* e o usa, mas somos nós, os leitores, que não nos damos conta? ¹⁶ E como compreender que, segundo os Actos, os verdadeiros *apóstolos* sejam apenas os Doze, os que acompanharam o Jesus histórico «desde o baptismo de João Baptista até ao dia em que ele subiu ao céu...» (Ac 1,22), ao contrário de tudo quanto diz Paulo nas suas cartas sobre a sua pessoa como apóstolo e sobre os demais apóstolos que nada têm a ver com os Doze?

Seja como for, tanto o terceiro evangelho como os Actos não parecem ser escritos pseudo-epigráficos, uma vez que, se assim fosse, «ter-se-iam atribuído a uma personagem mais relevante, como fazem a 1 e 2 P e Tg; aceita-se, além disso, que não foi um testemunho imediato de Jesus (cf. Lc 1,1-4), mas um cristão da segunda geração cristã (70-100), pessoa culta, familiarizada com a cultura helénica e veterotestamentária, possivelmente nascido fora da Palestina e de origem pagã, relacionado com as Igrejas paulinas, para quem escreve pelos anos oitenta» ¹⁷. Por isso, as grandes diferenças entre as cartas paulinas e os Actos devem-se ao facto de Lucas escrever para uma Igreja muito diferente da do tempo do apóstolo Paulo ¹⁸. Lucas é mais teólogo do que historiador ¹⁹.

¹⁶ Cfr. estas respectivas posições em JOHN KNOX, *Marcion and the New Testament* (Chicago, 1942); GÜNTER KLEIN, *Die zwölf Apostles*, FRLANT NF LIX (Göttingen, 1961), W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948).

¹⁷ ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, «La Obra de Lucas (Lc-Hch)» in RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO e ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Pamplona, 1992) 352.

¹⁸ Cf. J. D. QUIN, «The Last Volume of Luke: The Relation of Luke-Acts to the Pastoral Epistles», in C. H. TALBERT (ed.), *Perspectives on Lute-Acts* (Edimburgo, 1978) 62-75.

¹⁹ W. C. ROBINSON, *The Way of the Lord* (Basilea, 1962); F. BOVON, *L'œuvre de Luc. Etudes d'exégèse et de théologie* (Paris, 1987); S. BROWN, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* (Roma, 1969); H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Madrid, 1974); J. ERNST, *Luca. Un ritratto teologico* (Brescia, 1988).

2. *Jerusalém no centro da catequese de Lucas*

O centro da catequese de Marcos situa-se na Cruz, como vimos, e o centro da catequese de Lucas situa-se em Jerusalém, como passaremos a expor.

A estrutura do evangelho de Lucas pode apresentar-se em três etapas, tal como acontece com Marcos, mas precedidas duma introdução que tem a ver com um prólogo (1,1-4), o evangelho da infância (1,5-2,52) e o díptico introdutório de 3,1-4,13, que tem a ver com a actividade de João Baptista e com a unção de Jesus como profeta. Aparecem depois as três etapas relacionadas com a actividade messiânica de Jesus repartida pela geografia: 1) Actividade de Jesus na Galileia (4,14-9,50); 2) Jesus caminha para Jerusalém (9,51-19,28); 3) actividade de Jesus em Jerusalém (19,29-24,53).

Enquanto que Marcos e Mateus dedicam poucos parágrafos à caminhada de Jesus da Galileia para a Judeia, Lucas, pelo contrário, dedica-lhe 9 capítulos, e é nestes capítulos que aparece o material evangélico mais redaccional ou próprio de Lucas. Por isso, é importante notar a maneira como Lucas modifica o plano de Marcos associado à geografia. Ele arranca com a actividade de Jesus na Galileia, tal como Marcos, mas condu-lo imediatamente para Nazaré, sua terra natal, onde é mal recebido pelos seus conterrâneos, que chegam ao ponto de o quererem matar (Lc 4,29). Não há dúvida que é histórica a má vontade dos nazarenos contra Jesus, a começar pelos próprios parentes, tanto mais que esta má vontade aparece nos três sinópticos. Mas em Lucas, o motivo também é teológico (cf. Jo 7,40-52) uma vez que a finalidade do autor consiste em defender a vida messiânica de Jesus em Cafarnaum (4,23b: «...tudo o que ouvimos dizer que fazes em Cafarnaum, fá-lo aqui também na tua terra natal»). A intenção do evangelista não é apenas a de preparar o caminho para o provérbio clássico: «Em verdade vos digo: nenhum profeta é bem recebido na sua terra natal!» (cf. Mc 6,4; Mt 13,57). É um provérbio bem conhecido no judaísmo e também na literatura helénica²⁰. Mas a intenção de Lucas 4,14-30 é sobretudo teológica. «A história de Lucas, trans-

²⁰ R. PESCH, *Das Markusevangelium* I (HThK), (Freiburg i. Br., 1980) 316. JOSEPH A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX* (New York, 1981) refere o mesmo provérbio em OxyP 1: «Jesus says: 'A prophet is not acceptable in his own homeland; and a physician does not work cures on those who know him'». No *evangelho de Tomé* aparece da seguinte maneira: «Jesus disse: 'Nenhum profeta é bem aceite na sua própria cidade; um médico não cura os que o conhecem».

posta para este lugar do evangelho tem um carácter programático bem definido. A pregação de Jesus é a realização das escrituras do AT — é o seu anúncio kerigmático, que substitui o de Mc 1,14b-15. O seu ensino vai ter sucesso e — mais ainda — rejeição. Lucas colocou deliberadamente esta história no princípio do seu ministério público para corporizar todo o ministério de Jesus e a reacção ao mesmo. (...) A rejeição pelo povo da sua terra é uma miniatura da rejeição do povo da sua própria *patris* em sentido lato»²¹. Mas o que Lucas mais quer significar é o *porque* da sua actividade em Cafarnaum e não na sua «pátria» estritamente judaica de Nazaré²². Por isso, a geografia está ao serviço da cristologia. Assim se explica que, logo a seguir, se cai no «erro» de dizer que Jesus «pregava nas sinagogas da *Judeia*» (4,44). Para Lucas, *Judeia* significa todos os judeus e não apenas a geografia como tal (7,17; 23,5; Ac 10,37; 28,21), tanto mais que, quando ele escreve o seu evangelho, já não existia semelhante distinção geográfica com toda a carga religiosa que tinha no tempo histórico de Jesus. Também em 5,17, por ocasião da cura do paralítico (Mc 2,1-2) fala de «fariseus e doutores da lei» que «tinham vindo de todas as aldeias da Galileia, da *Judeia* e de *Jerusalém*».

Lucas minimiza a importância da Galileia para maximizar a Samaria e a *Judeia*. Mas tanto a Samaria como a *Judeia* aparecem sempre em relação a *Jerusalém*. É paradigmático o texto de 9,51: «Como se estivessem a cumprir os dias da sua ascunção, endureceu o seu rosto para ir para *Jerusalém*». Por *assunção* ou *elevação*, Lucas quer significar o resto da vida de Jesus entre os homens até à sua ascensão ao céu, que só ele descreve em 24,50-52 (Ac 1,66s). Também é significativa a expressão «endurecer o rosto». Trata-se dum semitismo que significa «tomar uma resolução com empenho»: Jesus resolveu decididamente tomar o caminho de *Jerusalém*. Quando Lucas descreve a transfiguração de Jesus, *na caminhada para Jerusalém*, Moisés e Elias dialogam entre si sobre o «seu *exodos*, que se ia cumprir em *Jerusalém*» (9,31). Não há dúvida que a expressão *exodos* se refere ao mistério pascal. Em 9,53, Jesus passa por Samaria, mas os samaritanos recebem-no mal só pelo facto de ele *fazer caminho para Jerusalém*. Perante isto, Tiago e João

²¹ JOSEPH A. FITZMYER, *Ibid.* 529.

²² ERNST LOHMEYER, «Galilea y Jerusalén en los Evangelios», in RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO e ANTONIO RODRIGUEZ CARMONA (eds.), *Ibid.* 291: «Es claro que la ciudad paterna le há repudiado, haciéndose rea del salvador. Sin embargo, en principio Lc sólo ve en ello el motivo por el que Jesús se traslada a Cafarnaún; desde ahí puede ya seguir totalmente el hilo del relato de Mc.»

dizem a Jesus: «Senhor, queres que mandemos vir fogo do céu que caia sobre eles e os destrua?»». Os apóstolos evocam o castigo que Elias tinha infligido aos seus adversários (2R 1,10-12), mas Jesus voltou-se para eles e repreendeu-os (9,55).

Na caminhada da Galileia para Jerusalém, *através da Samaria*, Lucas redige o processo do libertador de Deus. Por isso escreve em 13,22: «Jesus caminhava por cidades e aldeias, ensinava e *seguia para Jerusalém*». Em 13,32-33 Jesus refere-se a Herodes desta maneira: «Ide dizer a essa raposa: Eu expulso os demónios e realizo curas hoje e amanhã, mas no terceiro dia será o fim. E preciso que eu siga o meu caminho hoje, amanhã e depois de amanhã, pois não é possível que um profeta morra *fora de Jerusalém*». Logo a seguir, Jesus lamenta-se sobre Jerusalém, mas neste lamento ressoa o grande amor de Jesus por tudo aquilo que significa Jerusalém: «Jerusalém, Jerusalém, tu que matas os profetas e apedrejas aqueles que te são enviados, quantas vezes eu quis reunir os teus filhos como a galinha reúne os seus pintainhos debaixo das asas..., mas não quisestes! Por isso mesmo é que a vossa casa está abandonada! Sim, eu vos digo, não me vereis mais, até que chegue o dia em que direis: *Bendito seja aquele que vem em nome do Senhor!*» (13,34-35). Este lamento, que também aparece em Mt 23,37-39 (fonte Q), tem a ver com o resultado final da destruição de Jerusalém como profecia *ex eventu*. Mas na intenção (catequese) de Lucas, as palavras de Jesus relacionam-se com o reinado de Jesus sobre Jerusalém (19,38) como se relacionam com as palavras de Jesus dirigidas às mulheres de Jerusalém (liter. «filhas de Jerusalém») a *caminho do Calvário* (23,28.38).

A partir do estudo de Ernst Lohmeyer é interessante notar o paralelismo da pregação e actividades de Jesus entre a Galileia e a Samaria: «na Galileia foram chamados os doze apóstolos, na Samaria, os 70; segundo Marcos Jesus defendeu-se na Galileia contra a acusação de fazer milagres com o poder de Beelzebú, mas segundo Lucas o acontecimento passa-se na Samaria; na Galileia ressoa o sermão da planície, na Samaria o grande discurso do c. 12»²³.

Tanto a Galileia como a Samaria nada são sem Jerusalém. É para lá que convergem todos os rios da actividade de Jesus e da catequese de Lucas. Em 18,31 aparece o último dito de Jesus sobre a subida a Jerusalém e consecutiva morte e ressurreição do Filho do Homem (cf. Mc 10,32-34). Logo a seguir, no v.35, começa a narrativa do cego de *Jericó*. Entramos, portanto, em terras da Judeia.

²³ ERNST LOHMEYER, *Ibid.* 293.

Depois segue-se a narrativa sobre Zaqueu (19,1-10), que é exclusiva de Lucas e, logo a seguir, relata-se um passo estranho: «Como as pessoas ouviam isto [as últimas palavras de Jesus a Zaqueu: «Porque o Filho do Homem veio procurar e salvar o que estava perdido»], ele disse ainda uma parábola, porque *estava próximo de Jerusalém* e pensava-se que o Reino de Deus ia aparecer de um momento para o outro» (19,11). Esta proximidade de Jerusalém, juntamente com a afirmação da vinda iminente do Reino de Deus, só pode ter a ver com Jesus a reinar sobre Jerusalém na perspectiva dum reinado messiânico — davidico e nacionalista. Para desfazer este equívoco, Lucas intercala a parábola do patrão que foi fazer uma viagem ao estrangeiro e entregou a regência do seu reino aos seus criados. Na parábola afirma-se que os seus cidadãos o odiavam e não queriam que reinasse sobre eles (v.14). A parábola termina desta maneira: «Quanto aos meus inimigos, aqueles que não queriam que eu reinasse sobre eles, tirai-os daqui, e degolai-os na minha presença» (v.27). A parábola tem o seu paralelo em Mt 25, 14-30 (Q), embora com algumas diferenças fundamentais, sobretudo para desfazer a ideia de que o Reino de Deus ia aparecer imediatamente (v.11). Neste mesmo sentido se deve interpretar o facto do patrão viajar para uma «terra distante e aí receber a dignidade real...» (v.12). Realmente este senhor regressa com a dignidade real (v.15a), não apenas para pedir contas da regência dos seus servos, mas para castigar os seus inimigos (v.27). Este aspecto é importante porque pertence à redacção própria de Lucas, pois não aparece no paralelo de Mt. Pelo contexto, a parábola situa-se entre a cena de Zaqueu, como vimos, e a entrada messiânica de Jesus em Jerusalém (19,28ss). Neste contexto, a parábola quer afirmar que o legítimo rei de Jerusalém é Jesus, embora os seus opositores o não queiram. Tendo em atenção que a catequese de Lucas é a de desfazer a ideia do *reino iminente*, conjunta com a ideia da parusia iminente, resolve-se a *crux interpretum* dos vv.12.14.24a.27, que fogem ao paralelo com Mt. Estamos diante duma catequese lucana e não diante de estádios distintos da Q como querem os exegetas da «história das formas». O «senhor nobre» (v.12), que viaja para longe a fim de obter a dignidade real, só pode ser Jesus que vai entrar na cidade de Jerusalém e obter a sua dignidade real pela sua «ascensão» ao Pai (9,31. 51; 24,26), para regressar com o poder de julgar (Ac 1,11; 3,20-21; 17,31). O que está no centro de tudo é a rejeição da pessoa de Jesus pelos responsáveis judeus centrada na cidade de Jerusalém.

E se é esta a catequese de Lucas, explica-se que omita a profecia de Jesus em Mc 14,28 («Mas depois da minha ressurreição, preceder-vos-ei *na Galileia*») bem como a palavra do anjo em

Mc 16,7 («Lembrai-vos da maneira como vos falou quando estava ainda *na Galileia...*»). O mesmo se diga do facto de Lucas apresentar a aparição do Ressuscitado *apenas em Jerusalém*, ao contrário de Mt 28,16-20, e, bem assim, a sua Ascensão.

Podemos contrapor a esta catequese o chamado *universalismo* lucano, mas reparemos que tal universalismo termina sempre por preferenciar *o povo eleito*. Simeão anuncia o Menino que tem nas mãos como «Luz que vem alumiar as nações e glória *do teu povo, Israel*» ... «Está ali para a queda e levantamento de muitos *em Israel*» (2,31-34). Em 3,4-6, João Baptista anuncia a salvação através das palavras de Is 40,3-5, que terminam com a frase universalista: «E toda a carne verá a salvação de Deus». Em 4,18-19, Jesus cita Is 61,1-2 sobre o profeta messiânico que vem trazer «a boa nova aos pobres, anunciar a liberdade aos prisioneiros, dar a vista aos cegos, libertar os oprimidos e proclamar o ano da graça do Senhor». A nossa visão cristã inclina-se para uma exegese universalista, mas a intenção do deutero e do trito Isafas refere-se a Israel e *só a Israel* a viver no cativeiro. É verdade que em 7,1-10, Jesus cura o servo do centurião romano, mas também aqui se trata de alguém que «ama a nação de Israel e que construiu a sinagoga de Cafarnaum» (v.5). Em 10,13-14, Jesus lança uma diatriba contra Corozaim, Betzaida e Cafarnaum, em contraponto com Tiro e Sidon, mas não se trata propriamente duma apologia a favor dos pagãos, mas apenas do menor ou maior rigor *no dia do Juízo* (v.14). O mesmo se diga de 13,28-29, em que «muitos virão do oriente e do ocidente, do norte e do sul, tomar lugar na festa do Reino de Deus», enquanto que os que se julgavam salvos ficarão fora da festa. Mas aqui tanto se trata de judeus como de cristãos que pensam estar salvos só porque dizem: «Nós comemos e bebemos contigo; tu ensinaste-nos nas nossas praças» (v.26). E, uma vez mais, a narrativa termina com o juízo final (vv.28-29) sobre bons e maus. É facto também que só Lucas tem a parábola do *bom samaritano* (10,30-37) e é ainda um *samaritano* (estrangeiro) leproso que volta a agradecer a cura (17,11-19). Estes factos relacionam-se com a importância geográfico-cristológica que Lucas dá a Samaria, como já vimos, mas sempre em contraponto com o centro da sua catequese: Jerusalém e os judeus.

No centro do pensamento catequético de Lucas está o *caminho da Galileia a Jerusalém* e o que isso significa, como, aliás, já aparece em Marcos, embora de estilo e maneira diferentes. Trata-se de realizar o *plano da salvação de Deus* centrado em Jerusalém, e é por isso que Lucas emprega continuamente o verbo *dei* (é preciso/era preciso) para designar este plano divino que passa pelo sofrimento, isto é, pela dádiva do Filho ao Pai e à humanidade. Exclusivos de

Lucas são os textos 2,24 («Não sabíeis que eu *devo* estar nas coisas de meu Pai?»); 4,43 («*É preciso* que anuncie o Reino de Deus também às outras cidades...»); 13,16; 13,33 («*É preciso* que hoje, amanhã, e depois de amanhã siga o meu caminho...»); 19,15 («Zaqueu desce depressa porque hoje *devo* ficar em tua casa»); 9,22 («O Filho do Homem *deve* sofrer muito...»); 17,25 («Mas, antes, *é preciso* que ele sofra muito...»); 21,9 («primeiramente *devem* acontecer estas coisas...»); 23,37 («Eu vos digo: *deve* realizar-se em mim esta palavra da Escritura: *E foi considerado como um criminoso...*»; cf. Ac 3,20- 21; 14,22).

O tema do *caminho* é de tal modo importante na catequese de Lucas que o verbo *poreúesthai/poreúomai* (caminhar) aparece 51 vezes no evangelho e 37 nos Actos (cf.4,30.42; 6,1; 7,6.11; 9,51. 53.57:13,33; 17,11; 19,28.36; 24.13.28; Ac 1,10-11, etc.). O tema comporta uma atitude espacial, temporal e espiritual. A vida de Jesus foi um caminhar nesta terra e na sua geografia própria, entre os homens, mas sempre com o alvo no Pai. Por isso mesmo, o «tema do caminho obriga a atenuar a divisão demasiado forçada da história da salvação em três períodos defendida por Conzelmann e aceite, naquela altura com demasiada facilidade, por outros autores. O estudo do tema demonstra que o «caminhar» de Jesus desemboca na sua glorificação e exaltação no céu, a que é ligada estreitamente a efusão do Espírito na Igreja. O tempo de Jesus e o da comunidade cristã estão intimamente interligados e, por isso mesmo, parece mais justo falar de um único tempo, o escatológico, o da realização das promessas, iniciado e realizado em Jesus Cristo e na Igreja. Não se pode negar que a entrada de Cristo «na sua glória» (Lc 24,26) é para ele uma «realização» (Lc 9,31.51; 24,44) e para a Igreja «um início» (24,47; cf.Ac 1,8)»²⁴.

4. A catequese de Mateus

Segundo as últimas investigações exegéticas é muito possível que o evangelho actual de Mateus escrito em grego (distinto do Mateus aramaico de que fala Papias de Hierápolis, que não chegou até nós) se dirija aos cristãos de Antioquia, que era a capital do

²⁴ GIOVANNI CLAUDIO BOTTINI, *Introduzione all'Opera di Luca. Aspetti Teologici* (Jerusalem, 1992) 54-56. Cf. J. MÁNEK, «The New Exodus in the Books of Luke», *NT 2* (1957-58) 8-23; J. H. DAVIES, «The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel», *Studia Evangelica*, II, (Berlin, 1964) 164-169; VV. C. ROBINSON, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit H. Conzelmann* (Hamburg-Bergstedt, 1964) 39-40.

império romano no Médio Oriente Próximo. Nesta grande cidade, pelos anos 80, os cristãos já deviam ser muito numerosos e misturavam-se judeo-cristãos com pagano-cristãos. Esta comunidade sentia a necessidade de ter um evangelho que fosse ao mesmo tempo *boa nova*, *norma* e *doutrina* de fé cristã. Não bastava acreditar em Jesus como Messias e Salvador, também era preciso haver normas sobre a vida concreta dos cristãos e como explicar a judeus e a pagãos as razões de ser da vida cristã. É com este fim e com estes destinatários em vista que aparece o evangelho grego de Mateus ²⁵. Nesta linha, vamos transcrever o pensamento de John P. Meier com quem concordamos inteiramente: «É preciso ver no evangelho de Mateus uma resposta teológica e pastoral a uma crise de identidade e de funcionamento na Igreja de Antioquia: crise de natureza social e cultural como também teológica. Uma comunidade cristã, ao princípio submetida a um estrito regulamento judeo-cristão, acabava de sofrer o trauma duma ruptura com certos símbolos religiosos e com as estruturas mais vitais do judaísmo: o Templo, a cidade santa de Jerusalém e a Sinagoga local. Esta perda caminhava a par e passo com a da Igreja de Jerusalém, a mãe venerada, a fonte dos laços mais estreitos com o passado judaico e com as origens cristãs. Tanto os liberais como os moderados tinham perdido os seus heróis: Pedro e Paulo. Todas estas grandes mudanças, acontecidas num intervalo de tempo relativamente curto, tinham provocado uma crise de identidade: o que é a Igreja, e como é que ela se define frente aos judeus e aos pagãos? Uma crise da autoridade no interior da Igreja está estreitamente ligada a esta crise de identidade. Enquanto a Igreja esteve ligada à Sinagoga, a autoridade da Lei moisaica e a autoridade sinagoga dos doutores judeus tinham servido também os judeo-cristãos para fundamentarem o ensinamento moral. Nestas condições, a questão da autoridade, particularmente em matéria moral, não se tinha colocado de maneira pertinente nestes cristãos que pertenciam a uma Igreja de colorido judaico muito acentuado. Mas a partir do momento em que a Igreja via crescer o número dos pagãos também se dava conta que estava a ser cortada da Sinagoga, bastião da moral tradicional. Onde encontrar então a justificação, a base teológica para o ensino moral desta Igreja, para a autoridade deste ensino? Para Mateus não se trata dum problema puramente teórico: podemos ver isso nas alusões aos falsos profetas de bela aparência exterior, mas cujas

²⁵ Cf. RAYMOND E. BROWN e JOHN P. MEIER, *Antioche et Rome, Berceaux du Christianisme* (Paris, 1988).

obras são más (Mt 7,15-20); nas alusões aos carismáticos que invocam o Senhor Jesus, que realizam milagres poderosos, mas não o que mais importa: obedecer à vontade do Pai e às palavras de Jesus (7,21-17). Os falsos profetas são mencionados ainda no discurso apocalíptico com esta nota alusiva: o amor vai-se esfriar na grande massa dos cristãos (24,11- 12) por causa da imoralidade (*anomia*) crescente. É evidente que uma crise da autoridade moral institucional se faz sentir na Igreja de Mateus no decurso deste período de transição. É para fazer face a esta dupla crise no interior da sua Igreja: crise de identidade eclesial e crise de autoridade moral, que, para compor o seu evangelho, Mateus amalgamou as diversas tradições do cristianismo antioqueno. Ele empreendeu de maneira sistemática 'reencontrar a Tradição', formular uma síntese nova a partir dos dados tradicionais, síntese susceptível de fornecer à sua Igreja uma explicação adequada da sua origem e da sua natureza, esforçando-se por lançar uma 'passerelle' entre um passado predominantemente judaico e um futuro cada vez mais pagão. O caminho que Mateus seguiu é verdadeiramente sintético. Mateus é um autêntico 'conservador liberal', não rejeita as diversas correntes da antiga tradição judeo-cristã; pelo contrário, absorve-as numa síntese mais alta a partir dum ponto de vista teológico mais elevado. A sua intenção aparece claramente descrita na parábola do escriba que se torna discípulo do Reino dos Céus: ele é comparado a um pai de família que tira das suas reservas 'coisas novas e velhas' (*kaina kai palaia*, 13,52). O carácter englobante deste pensar é estranho, mas mais ainda a ordem das palavras. Esperaríamos naturalmente: 'coisas velhas e novas'. Como escriba cristão, Mateus compreende a ordem antiga das coisas à luz do que é novo, e é por isso que menciona as 'coisas novas' em primeiro lugar. Esta hermenêutica aparece claramente nas fórmulas de citação, nas quais o texto do Antigo Testamento pode ser manipulado por vezes segundo a regra («canon») do acontecimento crístico. É assim, por exemplo, que em 2,6 Mateus ajunta 'de modo algum' (*oudamôs*) à citação de Mq 5,2, transformando, desta maneira, completamente, o sentido desta passagem do Antigo testamento. Mas se Mateus está bem determinado em interpretar o antigo à luz do novo, permanece sempre bem firme na necessidade de preservar o antigo. Mc 2,22 sublinhava simplesmente que o vinho novo é incompatível com os odres velhos e que, por isso, deve ser colocado nos odres novos; Mt 9,17 prova que tem uma visão bem mais larga ao afirmar que, se porventura se torna velho, os odres velhos devem ser conservados da mesma maneira que os novos. É nisto que reside o seu programa teológico: preservar ao mesmo tempo o novo e o antigo, colocando-se numa

perspectiva hermenêutica conveniente: a do novo. É fácil de ver que este programa tem em atenção os cuidados seja dos judeo-cristãos como dos pagano-cristãos na Igreja de Antioquia»²⁶.

A catequese de Mateus começa logo no primeiro capítulo com o evangelho da infância e com a genealogia (1,1-17), distribuída por uma série de catorze gerações repetidas três vezes: de Abraão até David, de David até ao exílio para a Babilónia, e, desde o exílio até ao Messias. Para a catequese de Mateus têm importância fundamental as três grandes personagens bíblicas: Abraão, David e Jesus o *Messias*. Com esta catequese o evangelista quer provar que a história bíblica e, com ela, o desígnio de Deus desagua em Jesus o *Messias*. Não é Abraão, Moisés ou David que interessam, mas Jesus de Nazaré de quem falam a Lei e os Profetas — e David era considerado também como profeta. Por isso mesmo, para provar este desígnio de salvação na pessoa de Jesus através das Escrituras, aparecem cinco citações bíblicas neste evangelho da infância: 1,22-23, que cita Is 7,14, para indicar o nascimento virginal do Emmanuel; 2,6, que cita Mq 5,1 (cf. 2Sm 5,2), para indicar a cidade de Belém (e não Jerusalém) como a cidade do Messias e este como o supremo pastor; 2,15, que cita Os 11,1, para indicar que Jesus é o Filho de Deus com o seu novo povo a partir da experiência do Egipto, tal como aconteceu com Moisés; 2,18, que cita Jr 31,15, para indicar que se trata do novo Israel realizado, e 2,23, que cita Is 11,1 (?) (cf. Mt 21,11; 26,71), para indicar que o *Nazoreu*, devido à assimilação consonântica com *nazir* (= consagrado) e *nezer* (= raiz de Jessé) é o consagrado da raiz davídica.

O evangelho da infância de Mateus é um processo *midráchico* (construção histórica a partir de textos bíblicos que representam, por sua vez, uma «fórmula de realização messiânica»). A catequese consiste, portanto, em mostrar Jesus bebé como o Messias, profetizado pelos profetas do AT, sofredor e «ressuscitado», que realiza a missão de Moisés, ameaçado desde o seu nascimento (cf. a figura sinistra de Herodes e a matança dos inocentes, paralela à figura do Faraó e de Moisés) e salvo por Deus para unir o seu povo através da nova Torá²⁷. O evangelho da infância de Mateus já encerra o ponto de vista deste autor sobre a *história da salvação*, que tem em vista, como vimos, abraçar conjuntamente o novo e o antigo. E é por isso

²⁶ *Idem, Ibid.* 85-87.

²⁷ A obra mais completa sobre os evangelhos da infância continua a ser a de RAYMOND E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (New York, 1977), numa perspectiva mais diacrónica do que sincrónica.

que ele divide esta história da salvação em três períodos: o tempo da profecia ou do AT (reparar nas cinco citações proféticas no evangelho da infância), o tempo da realização (reparar nas figuras de Abraão, Moisés e David, por um lado e a de *Jesus o Messias*, por outro lado), e o tempo da missão universal da Igreja (cf. 28,16-20, onde a missão de evangelização universal requerida ao grupo dos discípulos está em oposição a 10,5-6 e 15,24).

Para responder aos tais destinatários cristãos de Antioquia (?) a necessitarem de uma *moral* e *doutrina* cristãs, Mateus ofereceu-lhes um evangelho estruturado numa catequese de cinco grandes capítulos ou discursos.

O primeiro discurso vem no chamado sermão da montanha (5-7), onde Mt apresenta a tal nova moral ou doutrina, a começar pelas bem-aventuranças. Reparemos que enquanto Lc 6,20-23 apresenta apenas quatro bem-aventuranças e quatro maldições, Mateus apresenta oito bem-aventuranças e sem qualquer maldição. E as bem-aventuranças de Mt aparecem *moralizadas* através de adjetivos qualificativos que não aparecem em Lc.: «bem-aventurados os pobres *em espírito*» (5,3); «bem-aventurados os que têm fome e sede *de justiça*» (5,6); «bem-aventurados os sinceros *de coração*» (5,8); «bem-aventurados os que são perseguidos por causa da *justiça*» (= por cumprirem a vontade de Deus)²⁸. É nestes adjetivos qualificativos que reside a catequese de Mateus, sobretudo se compararmos as oito bem-aventuranças de Mateus com as 4 de Lucas 6,20-23. É que Mateus dirige-se realmente aos discípulos, mas no grupo dos discípulos encerra-se também o grupo dos crentes cristãos que já se converteram. Nesta dialéctica entre discípulos e crentes decorre toda a catequese de Mateus.

É realmente importante notarmos que o discurso (sermão) é dirigido aos discípulos que se «aproximam» dele. Como escreve G. Lohfink «existe uma relação profunda entre a doutrina que Jesus propõe aqui e a condição de discípulo. O sermão da montanha é uma *didakhe* que forma discípulos. Esta relação especial entre a *didakhe* de Jesus e a existência dos discípulos reaparece novamente, com toda a claridade, no final do evangelho de Mateus. Segundo as palavras do envio pronunciadas pelo Ressuscitado em 28,18-20, extraordinariamente importantes para a teologia do primeiro Evangelho, às futuras comunidades de discípulos entre os povos se lhes ensinará a guardar o que Jesus tinha encomendado aos seus discípulos nos cinco grandes discursos (um deles pronunciado

²⁸ Cf. GERHARD LOHFINK, *El Sermón de la Montaña para quién?* (Barcelona, 1989); JEAN-FRANÇOIS SIX, *Les Béatitudes aujourd'hui* (Paris, 1984).

nesse mesmo monte onde pronunciou as palavras do envio): *didaskontes autous terein panta hosa eneteilamen hymin* (18,20). Aqui não existe diferença alguma de conteúdo entre *entellomai* e *didasko*: os discípulos têm que transmitir o ensino que eles receberam em primeiro lugar. E mediante a transmissão da doutrina de Jesus formam novas comunidades de discípulos. Torna-se patente aqui a relação íntima que existe entre a *didakhe* de Jesus e o nascimento do discipulado. (...) Em Mt 4-7, os discípulos *recebem a fé* quando são chamados por Jesus e o seguem imediatamente (4,18-22). *Recebem a doutrina de Jesus* no sermão da montanha. A este motivo profundo deve-se o facto de que a narração do chamamento dos discípulos seja o *único* relato que Mateus colocou antes do sermão da montanha. E é esta mesma a razão por que os discípulos se encontram ao lado de Jesus durante o sermão da montanha: como chamados que já se converteram, recebem agora dos lábios de Jesus a *didakhe* necessária para a sua existência como discípulos»²⁹.

Nesta *didakhe* ou catequese convém repararmos em dois termos bem significativos: o verbo *plèroô* e o substantivo *dikaiosynè*. Lemos em 5,17: «Não penseis que eu vim para acabar com a Lei de Moisés ou com os profetas... mas para lhes dar cumprimento (*allà plèrôsai*)». Realiza-se neste dito o tríptico histórico de que já falamos: a promessa do AT, que neste dito se chama Lei e profetas (AT), a realização em Jesus Cristo para, depois, ser continuada pelos seus discípulos ou Igreja. Quanto à *dikaiosynè* ou «justiça», ela é fundamental neste evangelho e especialmente no sermão da montanha porque significa a nova lei ou a nova religião (5,20: «Em verdade vos digo: se não superardes a *justiça* (= maneira de praticar a religião) dos doutores da Lei e dos fariseus, não podereis entrar no Reino dos Céus»; cf. 3,15: «... é preciso primeiramente cumprir toda a *justiça* (= vontade de Deus); 6,1: «Tende cuidado em não praticardes a vossa *justiça* diante dos homens...» (= quando praticardes a vossa fé/religião cristã, não o façais para dar nas vistas); 6,33: «Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua *justiça* (= e a sua vontade) e tudo vos será dado»; cf. 21,32: «Veio ter convosco João Baptista no *caminho da justiça* (= para vos ensinar o novo caminho da salvação) mas não acreditastes nele...». Só no sermão da montanha o termo *justiça* aparece cinco vezes cuja semântica tem a ver com a tal catequese de Mateus: significa a nova fé/religião cristã como consequência da vontade (desígnio) de Deus que desagua definitivamente em Jesus Cristo e na sua Igreja.

²⁹ GERHARD LOHFINK, *Ibid.* 36.

O segundo discurso vem no c.10 que trata essencialmente do apostolado dos «Doze discípulos» (10,1), mas de mistura com a realidade do apostolado dos cristãos da comunidade de Mateus. Comparando com os paralelos de Marcos e Lucas vemos facilmente como Mateus ordena o material do Jesus histórico e do Jesus da tradição, espalhado por Marcos e Lucas em diferentes fases, à sua maneira, com seguimento e ordem internas: Mt 10,1-4 = Mc 3, 13-19 e Lc 6,12-16; Mt 10,5-15 = Mc 6,7-13 e Lc 9,1-6; Mt 10,16-25 = Mc 13,9-13 e Lc 21,12-17; Mt 10,26-31 = Lc 12,2-7; Mt 10,32-33 = Lc 12,8-9; Mt 10,34-39 = Lc 12,25-53; 14,26-27; Mt 10,40-42 = Mc 9,41. Nos vv.5b-6, ao contrário de Marcos e Lucas, o Jesus de Mateus proíbe os Doze discípulos de entrarem na casa de pagãos e nas cidades de samaritanos; devem ir apenas às «ovelhas perdidas da casa de Israel» (cf. Mt 9,36) porque a catequese de Mateus dirige-se em primeiro lugar aos judeo-cristãos. É uma catequese de «captatio benevolentiae». A actividade missionária dos apóstolos continua a de Jesus (cf. 9,35). O Jesus de Mateus dá ordem para que os missionários apóstolos nada recebam em troca do seu trabalho («recebestes de graça, dai de graça», ao contrário dos paralelos de Marcos e Lucas). O v.23 também é exclusivo da catequese de Mateus: «Quando vos perseguirem numa cidade fujam para outra. Garanto-vos que o Filho do Homem há-de vir antes de terdes ido a todas as cidades de Israel.» O mesmo se diga dos vv.24-25 onde se comparam as perseguições dos missionários cristãos com as de Jesus porque «o aluno não está acima do seu mestre» (v.24). Os vv.19-20 têm o seu paralelo em Lc 11,11-12 (fonte Q), e o mesmo acontece com os vv.26-33 (Lc 12,2-9), com os vv. 34-36 (Lc 12,51-53). Estes versículos da fonte Q, que não aparecem, portanto, em Marcos, pertencem à redacção de Mateus e têm a ver com o acolhimento que é preciso dar aos missionários do evangelho, como se fossem o próprio Cristo.

Mas embora no c.10 esteja presente a acção missionária dos Doze, uma vez que devem «proclamar que o Reino dos Céus está próximo» (v.7), o que se lhes pede em primeiro lugar é que imitem Jesus. «Só depois da sua morte e ressurreição é que Jesus, para a grande missão 'a todas as nações', entrega aos Onze a autoridade para ensinarem tudo quanto lhes ordenou durante a sua vida terrestre (28,20)»³⁰. A eclesiologia de Mt 28,16ss, que reúne num só feixe Cristo, a Igreja e a doutrina, uma vez que é Cristo que impõe

³⁰ RAYMOND E. BROWN e JOHN MEIER, *Ibid.* 92.

com a sua autoridade («*Todo o poder me foi dado*» no v.18b e o imperativo *Ide* no v.19) aos Onze o ensino a todas as nações, já aparece no c.10 mas com características muito mais reduzidas e restritivas, que, por isso mesmo, traduzem o tempo do Jesus histórico e o da igreja mateana junto dos judeo-cristãos. É muito natural que tenham sido os judeo-cristãos de Antioquia a veicularem as declarações restritas sobre a missão de Mt 10,5-6 e 15,24. Nunca devemos esquecer que a Igreja de Antioquia passou um mau bocado com as divisões internas suscitadas à volta das figuras de Pedro, Paulo e Tiago (cf. Gl 2; Ac 15,20.21.25.29, mas tendo sempre em conta que o 'decreto apostólico' de Ac 15,22-29 não provém do mesmo contexto histórico que o concílio de Jerusalém)»³¹. Toda esta problemática sociológica está clara neste capítulo *missionário* de Mt 10 e no capítulo *apocalíptico* de Mt 24-25 que apontam para a oposição não só das sinagogas, mas também dos governadores e príncipes contra os cristãos (10,18; 24,9.14). E em relação à sociologia interna dos ministérios eclesiais da Igreja de Antioquia é preciso ter bem presente os vv. 40-42 do nosso c.10 onde se fala dos «profetas», dos «justos» e dos «pequenos». Parece evidente que na Igreja de Antioquia havia um grupo de profetas carismáticos itinerantes (v.41a) muito zelosos e trabalhadores, que era preciso assistir e ajudar. Mateus joga com as tradições à volta destes carismáticos, por um lado, e com a autoridade de Pedro do c.16 e da Igreja do c.18, por outro lado, como veremos um pouco mais à frente. Trata-se duma Igreja em transição e em busca de identidade no «carrefour» das várias tradições que a percorriam.

O terceiro discurso preenche o c.13, que tem por *conteúdo* o Reino dos Céus e por forma sete parábolas. Pertence à catequese típica de Mateus (que não aparece em Marcos e Lucas) o facto de provar *os mistérios do Reino dos Céus* com a citação explícita de Is 6,9-10 (vv.14-15), como já acontecera no evangelho da Infância, de apresentar as parábolas típicas da sua redacção: a do trigo e do joio (vv.24-30.36-43), a do tesouro escondido e da pérola (vv.44-46), a da rede lançada ao mar (vv.47-50) e a do baú com coisas novas e

³¹ As restrições de Mt 10,6 e 15,24 não exigem uma fonte especial, ao contrário do que afirma W. FARMER, «The Post-Sectarian Character of Matthew and Its Post-War Setting in Antioch of Syria», in *Perspectives in Religious Studies* 3 (1976) 235-247, que imagina essa tal fonte onde se estabeleceria o campo missionário de Paulo aberto aos pagãos e o de Pedro restrito aos judeus. É fácil perceber que tanto o c.10 como o c.28,16ss de Mateus têm a ver com a *redacção* de Mateus e não com uma fonte própria.

velhas (vv.51-52). Todo este material evangélico típico de Mateus tem a ver com a sua catequese em função dos seus destinatários: a igreja cristã é este tesouro e esta pérola, é esta rede lançada ao mar, da qual é preciso saber escolher o que é *bom e é mau*, e é este baú onde se esconde o AT e as coisas novas da igreja cristã, onde intervém o «doutor da Lei» cristã que «sabe tirar, daquilo que tem, coisas novas e velhas».

Reparemos que este discurso sobre a natureza do Reino dos Céus através de parábolas é dirigido seja às multidões (v.2), seja aos discípulos (v.10), e tanto é ao ar livre, junto ao lago da Galileia (vv.1ss) como em *casa, longe das multidões* (v.26), onde Jesus se dirige só aos discípulos. Os destinatários são, portanto, as multidões e os discípulos, mas o tipo de discurso é diferente consoante os mesmos destinatários. Na sequência do discurso, as três parábolas do tesouro escondido, da pérola preciosa e da rede de peixes (vv.44-50) vêm imediatamente depois de Jesus, em *casa*, explicar a parábola do trigo e do joio só aos discípulos. Mas no ministério do Jesus histórico teria sido assim? Jesus pregou a compreensão do «*mistério do Reino dos Céus*» (v.11a) apenas aos discípulos, deixando de lado *os outros (autoi)* (v.11b; cf. v.52)? Reparemos depois, a nível literário, que Jesus utiliza a fórmula: «propôs uma outra parábola» para três parábolas, a do trigo e joio (v.24), grão de mostarda (v.31) e fermento (v.33), e utiliza a fórmula «o Reino dos Céus é semelhante» para outras três parábolas, a do tesouro e da pérola (vv.44.45) e a da rede de peixes (v.47). As primeiras três dirigem-se às multidões e discípulos e as últimas três aparentemente apenas aos discípulos. É a mesma coisa dizer «parábola» e «semelhança»? Nesta linha de pensamento, a terminação do discurso «parabólico» nos vv.51-52, ao proclamar: «desta maneira, qualquer escriba que se torna discípulo do Reino dos Céus *é semelhante...*» também é uma parábola? Se é assim temos cinco parábolas exclusivas de Mateus todas dirigidas apenas aos discípulos (no caso da parábola do joio e trigo, apenas a sua explicação, v.36). Tudo isto nos leva a concluir que há um grande trabalho redaccional de Mateus neste discurso parabólico. Os exegetas concluem que é impossível, comparando os três sinópticos, precisarmos como teriam sido as parábolas *autênticas* de Jesus, seus destinatários, tempo e lugar. Temos que as compreender no contexto actual de cada evangelista, sabendo de antemão que entre o tempo da missão de Jesus e o tempo dos actuais evangelhos mediou uma tradição de muitos anos e que as parábolas foram pregadas e explicadas dentro do quadro das respectivas igrejas ou comunidades. O próprio Joachim

Jeremias apresenta dez possíveis «princípios» de transformação das parábolas durante este período ³².

Porque é que Mateus, por exemplo, apresenta a parábola do trigo e do joio? Possivelmente, como sugere G. Barth, para evitar a tendência da Igreja em querer antecipar o juízo final ³³. No horizonte catequético de Mateus está presente o problema do juízo final que apanha tanto os bons como os maus *dentro da Igreja*. Pertencer ao Reino dos Céus não dá aos cristãos uma segurança absoluta. Acontece com os cristãos como acontece com os israelitas se não derem frutos de acordo com a sua fé (3,10b; cf. 13,41s.49s). O que está em causa, na catequese de Mateus — e uma vez mais — é a necessidade de escolher entre o bem e o mal (trigo e joio, bom peixe e mau peixe, coisas novas e velhas), a de abandonar tudo por causa do Reino dos Céus (parábolas do tesouro e da pérola). O horizonte ministerial do Jesus histórico de confronto entre crentes e descrentes (fariseus, saduceus, herodianos, por um lado, e gente simples da Galileia e discípulos, por outro lado) dá lugar ao horizonte *eclesial* da catequese de Mateus.

O quarto discurso vem no c.18, que trata das relações internas dos cristãos perante a nova doutrina, a nova lei e a nova igreja (a nova *justiça* de que já falamos). Perante esta novidade, o Jesus de Mateus apresenta a exigência dos cristãos que se portam mal serem ouvidos por duas testemunhas e, em última instância, pela própria *igreja* (vv.16-17). E se porventura se negarem a ouvir a igreja «sejam considerados como pagãos e pecadores» (v.17). A igreja tem este poder na terra de ligar e de desligar. A parábola do homem que não

³² JOACHIM JEREMIAS, *Parables of Jesus* (London, 1963) 38. Cf. FRANCIS WRIGHT BEARE, *The Gospel according to Matthew* (San Francisco, 1981) 288: «Like all the other elements of the tradition concerning Jesus, the parables passed through a relatively long period of oral transmission before finding the form in which they have come down to us in the written Gospels. During that period they were adapted in various ways to serve the needs of the churches, whether in preaching to the unconverted, or in controversy with opponents, or in the instruction of converts. They were handled with considerable freedom by individual teachers and preachers, as they came to be used in circumstances quite different from those of the ministry of Jesus, and in the context of new problems which arose in the course of the mission. (...) And over and above all the variety of particular influences, we have to take account of the fact that the parables, like the tradition as a whole, have been transposed from reports of what Jesus once said on earth to Galileans and Judaeans, to opponents and to disciples, to crowds and to guests at dinner parties, into words which Jesus the risen Lord speaks to the Christian readers of the Gospels to meet the needs of the churches in the contemporary situation».

³³ G. Barth, «Auseinandersetzungen um die Kirchengründung im Umkreis des Matthäusevangeliums», in *ZNW* 69 (1978) 158-177.

sabe perdoar é exclusiva de Mateus (vv. 23-35) e indica que o perdão é fundamental na igreja porque sem ele só haverá discórdia e desamor. O estilo é tipicamente de Mateus (cf. as expressões «regular [a sua] conta com» em Mt 18,23b e 25,19, e nunca mais em todo o NT; «talento» em Mt 18,24 e 25,15-28, e nunca mais em todo o NT; «ordenar» = *keleuô* no v.25, que aparece sete vezes em Mateus, e apenas uma vez em Lucas; «prostrar-se» (v.26), que aparece treze vezes em Mateus; «companheiro» = *syndoulos*, que aparece nos vv.28-29.31.33; cf.24,49, e nunca mais em todo o NT; «meu Pai celeste» no v.35 e Mt 15,13; cf. «o vosso Pai celeste» em Mt 5,48; 6,14.26.32; 23,9, e nunca mais no resto do NT).

Reparemos que a palavra *igreja* é exclusiva de Mateus em todos os evangelhos. Aparece três vezes: Mt 16,18 e 18,17bis. Em 16,18, o Jesus de Mateus responde à confissão de fé messiânica de Pedro: «E eu também te digo: Tu és Pedro, e sobre esta pedra construirei a *minha igreja*, e as forças da morte nada poderão contra ela...». Já vimos acima, em relação a 18,18, que o poder que Jesus deu só a Pedro de *ligar* e *desligar* também é conferido *aos discípulos*. No cap. 18, os discípulos confundem-se com a própria igreja, como já acontece no cap. 13, mas em 16,18 Jesus constrói a sua igreja sobre a rocha ou pedra que é Pedro, uma vez que em aramaico *rocha*, *pedra* e *Pedro* são palavras homónimas. Tudo leva a concluir que tanto as palavras de Jesus no cap. 16 como no cap. 18 sobre a *igreja* são tipicamente redaccionais de Mateus que, uma vez mais, obedecem à sua catequese doutrinal e eclesial.

Nos debates teológicos muito se discute sobre a relação entre 16,18 e 18,17. John P. Meier — e muito bem, em nosso entender — escreve sobre a diferença de contexto dos dois enunciados na redacção de Mateus: «Mateus 16 relata a narrativa da confissão de fé de Pedro em Cesareia de Filipe, enquanto que Mateus 18 apresenta um discurso de Jesus sobre a disciplina da vida na Igreja. Em segundo lugar, o sentido da palavra *ekklèsia* é diferente: em 16,18, é a Igreja na sua totalidade, onde Pedro é instituído «grande rabino»; em 18,17 é a Igreja local que é convocada por um dos seus membros para tomar uma decisão de ordem disciplinar. Em terceiro lugar, há uma ‘nuance’ entre ‘ligar e desligar’ em 16,19 (essencialmente, trata-se do poder de interpretar com autoridade o ensinamento moral de Jesus) e em 18,18 (essencialmente, trata-se do poder de admitir na Igreja local ou dela excluir). O que é particularmente intrigante em 18,15-20 é vermos que se trata duma Igreja local (provavelmente a de Mateus) entregar-se a uma actividade formalmente disciplinar. O problema do pecado na Igreja deve ser regulamentado, se possível, em privado. Se o pecador recusa

corrigir-se, mesmo que confrontado com uma ou duas testemunhas, a Igreja local é convocada para conhecer e resolver o caso (as testemunhas de 18,16 são chamadas provavelmente a comparecer, de acordo com Dt 19,15). A Igreja local dá a sua decisão; e se o pecador recusar submeter-se, é excomungado (18,17)»³⁴.

Esta doutrina sobre a Igreja e relativa correspondência entre Mt 18,17 e 16,18 merece uma reflexão mais profunda por causa da fundamentação «católica» do ministério petrino de Mt 16,18. Semelhante fundamentação bíblica é contestada por protestantes e, sobretudo, pelos evangélicos fundamentalistas. Partimos da obra do Pastor João António Marques, intitulada precisamente *Pedro Nunca Foi Papa*³⁵. A sua posição é a posição de milhões de evangélicos filiados nos Novos Movimentos religiosos (seitas) de tipo fundamentalista. Na Introdução da sua obra escreve: «Quanto a nós, essa instituição [a do papado] é um mito, intencionalmente forjado e esplendidamente enraizado no orgulho humano. (...) Quem conhecer, com verdade, o espírito cristão, tal como o encontramos em Jesus e seus apóstolos, aceitará facilmente que a instituição papal, não se harmoniza com a essência do cristianismo; e quem conhecer, com rigor, os factos do Novo Testamento em que Pedro, o presumível primeiro papa está envolvido, sem dificuldade reconhecerá que o papado é uma falsidade, das muitas que a História apresenta. (...) ... no Novo Testamento, não há primados, nem papas, nem igrejas a governar outras igrejas»³⁶.

Sobre a confissão de Pedro em Mt 16,16: «Tu és Cristo, o Filho de Deus vivo», o autor afirma que tal confissão não tem apenas a ver com a pessoa de Pedro mas com a de todos os outros apóstolos uma vez que Pedro falava em nome do grupo. Entre os apóstolos «não havia opiniões divergentes ou contrárias». Pedro e todos os demais apóstolos confessam que Jesus é o «Filho do Homem, Cristo e Filho de Deus.» Para tanto cita Jo 3,16; Mt 3,17; 17,5; Rm 10,9. Se Jesus responde a Pedro: «Bem-aventurado és tu...», devido à «revelação sobrenatural» que Pedro tinha tido, «igualmente o são os colegas, pela mesma razão». Eles eram felizes porque Deus «lhes revelara aquela grande verdade», tal como Maria declara: «eis que desde agora todas as gerações me chamarão bem-aventurada» (Lc 1,48) ou como o Sl 33,12 declara: «bem-aventurada é a nação cujo Deus é o Senhor», e o próprio Jesus declara a quem nele acredita:

³⁴ RAYMOND E. BROWN e JOHN MEIER, *Ibid.* 96.

³⁵ JOÃO ANTÓNIO MARQUES, *Pedro Nunca Foi Papa* (Lisboa, 1984).

³⁶ *Ibid.* 8-9.

«bem-aventurados os que ouvem a Palavra de Deus e a guardam» (Lc 11,28). Assim sendo, «bem-aventurado é todo aquele que reconhece Jesus nesta qualidade; não apenas Simão e os colegas, mas todo o homem que O aceita como Salvador». Trata-se da bem-aventurança de Pedro e seus colegas terem sido ensinados pelo Espírito Santo: «Bem-aventurado és tu, porque o Espírito te esclareceu, de maneira a poderes compreender esta verdade, que os homens ainda não aceitam. (...) Bem-aventurados todos aqueles a quem o Espírito se revela da mesma maneira»³⁷.

Em relação à afirmação de Jesus: «Pois também eu te digo que *tu és Pedro*», o autor escreve: «é necessário acrescentar que este «tu», dirigindo-se principalmente a Pedro, envolve todos os apóstolos, pois em caso nenhum podemos esquecer o facto de que Simão foi o intérprete, o porta-voz da opinião do grupo». Além disso, «não é a primeira vez que o Mestre lhe chama Pedro. Bastanos abrir em Jo 1,42, onde lemos: «E (André) levou-o a Jesus. E, olhando Jesus para ele, disse: Tu és Simão, filho de Jonas; tu serás chamado Cefas (que quer dizer Pedro)». E mais tarde o autor apresenta três possibilidades interpretativas do termo *pedra* na boca de Jesus sobre Simão filho de Jonas. Em primeiro lugar, «pedra» seria o próprio Pedro, mas nunca com o significado que lhe dá a Igreja católica, i.é, seria *uma* «pedra», *uma* «rocha», mas nunca a «rocha» ou a «pedra»; seria um fundamento, mas nunca o fundamento, porque só Jesus Cristo é a principal pedra da esquina (Ef 2,20). Em segundo lugar, «pedra» seria a *confissão* de Pedro, feita naquele momento e, em terceiro lugar, «pedra» referia-se ao próprio Cristo. Destas três possibilidades interpretativas, o autor prefere a segunda: Simão é «pedra» porque confessa Jesus como Filho do Homem, como Cristo e Filho de Deus vivo³⁸.

Uma vez que Jesus diz a Pedro: «Tu és cefas (pedra) e sobre esta pedra edificarei a *minha* Igreja...», o autor argumenta que só Jesus é o *proprietário* da *sua* Igreja, querendo com isto sublinhar o contraste entre as igrejas civis gregas (realmente, a palavra *ekklesia* tem a sua origem nas assembleias civis gregas) e a Igreja de Jesus: «Ele está fazendo uma distinção entre a Sua Igreja ou assembleia e as assembleias gregas e a congregação [a *kahal*] judaica. (...) Eis por que razão não podemos dispor, legislar acerca dela — não há concílio, chefe ou organização que possa dar leis à Igreja. As leis vêm da cabeça, e a «Cabeça» da Igreja é Cristo. (...) A igreja não

³⁷ *Ibid.* 36-39.

³⁸ *Ibid.* 77.

é de pastor nenhum, não é de bispo nenhum, não é de papa nenhum, é de Jesus Cristo». E como é que tudo isto acontece se Jesus Cristo não está na terra? Tem que ter um representante ou vigário. Para o nosso autor, esse vigário só pode ser o Espírito Santo (Jo 17,7.13-14; 14,16) ³⁹.

Sobre a outra afirmação de Jesus: «As portas do inferno não prevalecerão contra ela», o autor pergunta: «Com qual identificaremos este pormenor? Este «ela» a que igreja se refere? À igreja, mas que igreja? (...) Falará o Senhor da hoje conhecida como «Igreja de Roma?» Será a Igreja Romana indestrutível? Nenhum poder a vencerá? A morte não prevalecerá contra ela? (...) Mas a «Igreja Romana» não existia ainda quando o Mestre usou a Sua frase, e Ele estava falando de alguma coisa que já existia, desde o momento em que Ele chamara para junto de Si os primeiros discípulos...» ⁴⁰.

Sobre a outra afirmação: «E eu te darei as chaves do Reino dos céus», o autor responde que estas chaves só podem pertencer a Jesus como está escrito no Ap 3,7: «e ao anjo da Igreja que está em Filadélfia escreve: isto diz o que é santo, o que é verdadeiro, o que tem a chave de David, o que abre, e ninguém fecha, e fecha, e ninguém abre». Pedro era apenas um apóstolo, um presbítero e um servo de Jesus Cristo como ele próprio escreve (1Pd 1,1 e 2Pd 1,1). Por isso, as «chaves» são de Cristo e entregá-las a Pedro é entregá-las a toda a Igreja de Cristo (Mt 18,18, cf. ainda Ap 1,18; 3,7) ⁴¹.

E quanto à frase de Jesus: «E tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus», o autor responde que a tradução que chegou até nós está errada. «Aqui, os tradutores traíram o sentido do pensamento de Jesus Cristo. Na Bíblia (edição revista e actualizada no Brasil), que aconselhamos, lemos: 'o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; o que desligares na terra, terá sido desligado nos céus'. O verbo grego encontra-se no 'futuro perfeito' e assim é traduzido também por W. C. Taylor, no seu comentário ao evangelho de João. Deste modo, a frase fica correcta e harmoniosa com todo o pensamento de Jesus e dos outros escritores sagrados. Há, em relação a Deus, uma anterioridade de acção. 'Tudo o que ligares na terra' — traduz Taylor — 'terá sido anteriormente ligado no céu'. Assim torna-se compreensível a expressão de Jesus — para nós — já que

³⁹ *Ibid.* 96ss.

⁴⁰ *Ibid.* 109ss.

⁴¹ *Ibid.* 336.

para os discípulos nunca deixou dúvidas, e coloca-se tudo nos seus devidos lugares»⁴².

Aparentemente, toda esta interpretação parece ter a sua razão de ser. Mas há um erro fundamental que deita tudo por terra: o *concordismo* e o *historicismo* do autor. O que lhe interessa é *harmonizar e colocar tudo nos seus devidos lugares*. Por isso serve-se de textos de João, Apocalipse, cartas católicas, etc. para interpretar Mt 16,13-20. Mas não é assim que se pode fazer a exegese dum texto bíblico. O texto tem que ser visto no seu contexto próximo e segundo a intenção do hagiógrafo. Por isso vamos começar pela última afirmação sobre o «ligar» e «desligar». O tal futuro perfeito é *dedeménon* (ligado) e *lelyménon* (desligado), que nada tem a ver com uma *anterioridade de acção em relação a Deus*. Vamos transcrever o que escreve sobre este assunto o exegeta alemão F. Staudinger: «A redacção conscientemente cristológica e teológica [o sublinhado é nosso] do grupo de sentenças de Mt 16,17-19 propõe-se associar a função de rocha de Pedro com a autoridade para ensinar. Outros rasgos (o interesse pela Igreja, a estrutura global de Mateus, o nome de Cefas, a posição especial de Simão no círculo dos discípulos) apresentam seguramente a actividade de Jesus e o discipulado 'como intimamente relacionados desde o princípio' e acentuam 'a vinculação da Igreja [integrada por todos os povos] com o Jesus terreno'. Mt 16,19b conclui, formulado de maneira aberta (*ho ean* duas vezes, emprego do tempo futuro), com a promessa do 'poder das chaves' (v.19a) feita a Pedro. Para o 'escriba' Mateus (13,52), a autoridade para ensinar, como função de Pedro, garante 'que a sua tradição se acha em *continuidade* com o Jesus terreno, tanto histórica como teologicamente' (dada a sua força escatologicamente vinculante e a sua validade perante Deus). A função de rocha que tem Simão é historicamente singularíssima. Nela se concretiza para Mateus a peculiaridade permanente da Igreja pela sua vinculação com Jesus Cristo. Está em correspondência com ela a promessa da presença permanente do *Kyrios* Jesus (28,18-20). Apesar do contexto disciplinar de Mt 18,15-18, a *intenção de Mt em 18,18* [o sublinhado é nosso] refere-se primariamente à autoridade para ensinar, como indica o paralelo com 16,19. Isto corresponde inteiramente ao mundo das ideias judaicas, que valorizava o ensino que estava orientado ética e praticamente. A *intenção redaccional de Mateus* [o sublinhado é nosso] na coordenação entre 16,18-19 e 18,15-18 deve entender-se objectivamente

⁴² *Ibid.* 141.

da seguinte maneira, segundo Bornkamm e outros: a Igreja, segundo 18,15-18, sabe que actua fundamentando-se no ensino de Jesus *garantido por meio de Pedro* [o sublinhado é nosso], e que pela presença nela do *Kyrios* está autorizada e obrigada a exercer no seu interior a disciplina. O exercício do poder de atar e desatar e a estrutura do ministério, segundo Mt 16,18ss; 18,18; 23,8-11, *dentro de todo o contexto do evangelho de Mateus* [o sublinhado é nosso], estão subordinados aos critérios com que Jesus Cristo expõe o sentido da lei e faz a crítica da lei e da sociedade (!). Este Senhor ressuscitado, *depois da páscoa* [o sublinhado é nosso], é quem dá os poderes para a proclamação autoritativa e para a comunicação da salvação»⁴³.

O facto de sublinharmos algumas frases tem a ver com o fundo da questão exegética, na medida em que Mt 16 e Mt 18 — como, aliás, todo o evangelho — têm que ser estudados e compreendidos a partir da *redacção catequética* do evangelista e não a partir de outros textos do NT para tudo harmonizar e tornar concorde (*concordismo*). Mateus é absolutamente singular neste texto e em tantos outros, como já vimos. Não foi o Jesus *histórico* que pronunciou aquelas palavras sobre Simão filho de Jonas, mas o Jesus ressuscitado e todo poderoso *continuado na sua Igreja*. Por isso, a interpretação do Pastor João A. Marques e dos milhões de evangélicos fundamentalistas, que seguem mais ou menos a mesma interpretação, não tem fundamento porque parte de premissas concordistas e de preconceitos evangélicos.

Não há dúvida que Mateus vê a figura de Pedro de maneira um pouco diferente da de Marcos, Lucas, João, Paulo, etc. A riqueza da Bíblia está nesta maneira multifacetada de abordar o mistério de Deus, de Jesus Cristo e da *sua Igreja*. Dependente deste princípio está o factor *histórico*, uma vez que a Bíblia tem a ver com a história do povo judaico e das comunidades primitivas cristãs, como já foi explanado. Por isso mesmo é que os evangelhos são essencialmente *catequeses*, na medida em que respondem a problemas concretos de fé e de pastoral das comunidades a quem se dirigem.

O exegeta Ernst von Dobschütz, na pegada de muitos outros exegetas, prova que o autor do primeiro evangelho usa os mesmos métodos catequéticos que os rabinos do seu tempo⁴⁴. Na base desta

⁴³ In HORST BALZ e GERHARD SCHNEIDER (ed.), *Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento* (Salamanca, 1996) 886s.

⁴⁴ ERNST VON DOBSCHÜTZ, «Mateo como Rabino y Caquista», in RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO e ANTONIO RODRÍGUEZ CARMONA, *Ibid.* 165-178.

conclusão está a inclinação de Mateus pelos esteriótipos e pelas fórmulas (Mateus repete duas vezes a mesma coisa: Jesus só foi enviado às ovelhas perdidas de Israel, segundo 10,6 e 15,24; a afirmação de Os 6,5 sobre a misericórdia aparece em 9,13 e 12,7; quando lhe pedem milagres, Jesus introduz por duas vezes a apóstrofe 'geração má e adúltera' em 12,39 e 16,4; o refrão 'os primeiros serão os últimos' aparece em 19,30 e 20,16; a proibição do divórcio em 5,32 e 19,9; o motivo da compaixão para com o povo carente de chefes em 14,14 e 9,34; a fórmula 'e aconteceu que quando Jesus terminou estes discursos...' repete-se cinco vezes respectivamente em 7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1; a repetição do esteriótipo 'A gerou B' aparece 40 vezes na genealogia, etc., etc.). Perante estes exemplos, e muitos mais, o autor pergunta: como compreender no nosso evangelista a inclinação para os esteriótipos e para as fórmulas? O autor apresenta duas explicações complementares. A primeira consiste no 'procedimento rabínico' de Mateus. «Para qualquer conhecedor da tradição talmúdica resulta-lhe sobejamente familiar esta uniformidade que se amplifica até à saciedade. (...) O primeiro evangelista é, sem dúvida, um judeo-cristão, que passou pela escola dos rabinos, um rabino judeu convertido. (...) Por outro lado, só um discípulo dos rabinos podia conceber a ideia de apresentar o cumprimento de Zc 9,9, introduzindo em Mt 21,7 dois animais. Com tal suporte explica-se uma tendência básica do evangelho: demonstrar que Jesus, embora sendo verdadeiramente o Messias de Israel, não foi bem sucedido na sua missão por culpa do povo judaico e seus dirigentes»⁴⁵.

A outra explicação reside no claro interesse catequético de Mateus que, com o seu evangelho, «pretende oferecer à comunidade cristã uma forma de ordenamento comunitário e um catecismo de comportamento cristão. Este aspecto catequético encontra expressão em muitas compilações *ad vocem*, que oferece o evangelista. Por exemplo, Mt 6,5-15, sobre a oração; 6,19-34, sobre as preocupações; 7,1-5, sobre o julgar alguém, etc. Na praxis catequética existe uma velha regra, segundo a qual, para que algo se retenha melhor, nada há de mais efectivo do que a repetição esteriótipada. Isto explica as formas de expressão, os duplicados e, sobretudo, as assimilações que observamos anteriormente»⁴⁶.

É a partir de toda esta fundamentação catequética que temos de entender a figura de Pedro e da igreja em Mateus. O Jesus de

⁴⁵ *Ibid.* 166-173.

⁴⁶ *Ibid.* 173.

Mateus escolhe Pedro para fundamento da *sua Igreja* por causa dos problemas internos existentes na comunidade (de Antioquia?) de Mateus por volta do ano 80 p.C. Sabemos que havia divisões, cismas, grandes dúvidas, etc., sobre a natureza da pessoa de Jesus e sobre a natureza da pessoa da mesma Igreja — o tal problema de identidade. Na 1Jo 2,18 e 4,1-6 fala-se de «anticristos», que eram inimigos da igreja joânica, mas que tinham começado por pertencer à mesma igreja. No cap. 2 da segunda carta de Pedro fala-se longamente dos falsos doutores, como em Judas 4-19. O mesmo se diga da segunda carta a Timóteo 2,16; 3,1-9, da carta a Tito 1,10-16, da segunda aos Tessalonicenses 2,9ss. E todos estes escritos pertencem a este tempo eclesial, entre os anos 80-85 p.C. O próprio Mateus em 24,11 afirma: «falsos profetas surgirão em grande quantidade e enganarão muitos homens». Esta maneira «profética» de falar, não tem em vista apenas o futuro mas já o presente da comunidade. Perante todos estes problemas era mais que natural que os responsáveis das igrejas, a partir de certa altura, se interrogassem: quem é que substitui na terra o Mestre Ressuscitado, sentado à direita do Pai? Quem é que nos doutrina e nos guia? Havia discussões em volta de Pedro, Paulo, Apolo e do Discípulo Amado (cf. 1Cor 1, 10-17; 2Cor 10-11; Jo 21,15-19), mas os sinópticos são claros em mostrar a figura cimeira de Pedro entre os demais Doze Apóstolos-Discípulos no período do Jesus histórico. Dentre os sinópticos é Mateus quem mais apresenta esta tradição petrina com cenas exclusivas do seu evangelho (14,28-33; 16,17-19; 17,24-27; 18,21). Em Mateus, Pedro é o protótipo dos discípulos (cf. 14,28-33 onde Pedro chama «Senhor» a Jesus; no meio do perigo, clama: «Senhor, salva-me!»; Pedro tem medo e duvida; Jesus reprova-lhe a sua pouca fé, mas todos os discípulos acabam por confessar que Jesus é o Filho de Deus). E é a *tradição petrina* que se impõe frente à *tradição paulina* e à do *discípulo amado*. O Mateus grego apresenta a sua doutrina e catequese fundada nesta igreja e neste Pedro uma vez que o *movimento* cristão alicerçado no mistério pascal e nos *carismas* de apóstolos, profetas e doutores (1Cor 12,28; Ef 4,11; Ac 13,1) necessitava dum corpo doutrinário e de uma cabeça coordenadora que exercesse o ministério da unidade. Rafael A. Monasterio caracteriza muito bem todo este assunto: «No meio da diversidade de tradições, por vezes de confronto, que existiam no cristianismo primitivo, na comunidade de Mateus acabou por se impor a tradição que reivindicava a autoridade de Pedro e que se caracterizava pela sua capacidade de síntese e mediação entre posições mais extremas, como podiam ser as versões mais radicais do paulinismo e do judeo-cristianismo. O que o evangelho de Mateus apresenta

é propor a tradição petrina como a que deve fundamentar toda a Igreja, dando coesão e permitindo superar todas as dificuldades»⁴⁷. No texto de Mt 16, Pedro funciona como «pessoa corporativa» em visão *proléptica*, isto é, relacionada com o futuro da Igreja. Ele é o grande rabi da Igreja que garante a vinculação com o ensino moral de Jesus. «De maneira diferente de outras tradições cristãs, para Mateus, o posto especial de Pedro não reside numa manifestação privilegiada do ressuscitado (suprime Mc 16,7; cf. 28,7, nem tem nada parecido com Lc 24,34), mas no facto de que Pedro foi testemunha da obra terrena de Jesus, especialmente das suas instruções éticas. A função eclesial de Pedro é irrepetível e decisiva, o que quer dizer que ao falar dele Mateus não está apresentando um ministério da sua própria comunidade nem pretende dizer nada sobre a sua organização. Assim sendo, que relação existe entre o ministério de «atar e desatar» de 18,18 e 16,19? Não tem sentido ver em 18,18 uma tradição rival de 16,19. Nem se trata de que a comunidade ou os seus chefes sucedam a Pedro, desde que este desapareça. Por definição, o fundamento põe-se uma vez e vale para sempre. A comunidade de Mateus cria depois os seus próprios ministérios e as suas formas organizativas, que se consideram apropriadas para conservar a tradição petrina. O que vemos em 18,18 é que já há nesta comunidade um ministério com autoridade disciplinar e que se considera ratificado pelo Senhor (18,20), que chega inclusivamente a poder separar um membro da comunidade, depois dum processo descrito nos vv.15-17»⁴⁸.

O quinto discurso consiste nos cc. 24-25 e trata do juízo final e fim do mundo. Pertence aos célebres discursos «apocalípticos» com paralelos em Mc 13 e em Lc 21. Uma vez mais, Mateus reordena o material de Marcos e da Q e deixa-nos uma redacção final com fins catequéticos. No cap. 24,3-14, onde se fala do fim do mundo e do sofrimento consequente tem o paralelo com Mc 13,31-3 e Lc 21, 7-19; nos vv. 15-28, onde se descreve a vinda final do Filho do Homem e do sofrimento apocalíptico tem o paralelo com Mc 13, 14-23 e Lc 21,20-24; nos vv.29-31 descreve o sinal do Filho do Homem como em Mc 13,24-27 e Lc 21,25-28; nos vv.32-44 apresenta a parábola da figueira como sinal da vinda do juízo final e

⁴⁷ RAFAEL A. MONASTERIO e ANTONIO RODRIGUEZ CARMONA, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, *Ibid.* 246.

⁴⁸ *Ibid.* 246s. O mesmo autor trata deste assunto de maneira bem mais desenvolvida na obra partilhada por outros autores: *Pedro en la Iglesia primitiva* (Pamplona, 1991) 43-60.

suas consequências com os paralelos de Mc 13,28- 34 e Lc 21, 29-33; 17,26-30.34-36; nos vv.45-51 apresenta a parábola do patrão e seus empregados como motivo de alerta apocalíptica, com o paralelo de Lc 12,41-48. No cap. 25,1-13 apresenta a parábola das virgens sábias e loucas, sem qualquer paralelo nos outros sinópticos, cujo conteúdo reside no *alerta* ou na *vigilância* relacionada com a chegada do noivo; nos vv.14-30 descreve a parábola do homem rico que deixa a administração dos seus bens entregue aos empregados esperando que eles ponham a render a riqueza do patrão; nos vv.31-46 descreve a «parábola» da vinda do Filho do Homem com a reunião de todos os povos da terra divididos em bons e maus, crentes e não crentes à maneira do pastor que separa as ovelhas das cabras. Os bons e os crentes são os que operam as obras de misericórdia em nome de Jesus. Também esta «parábola» não tem qualquer paralelo com os outros dois sinópticos.

O discurso «apocalíptico» de Mateus tem 94 versículos, enquanto que o paralelo de Mc tem apenas 33 e o de Lc 29. Os exegetas não são concordes com a estrutura do discurso, pois presta-se a mais do que uma possibilidade, o que é absolutamente natural. Basta reparar na diferença de versículos em comparação com Marcos e Lucas. Pessoalmente, apraz-nos a estrutura de Jacques Dupont ⁴⁹: 1) 24,1-3: introdução ao discurso; 2) 24,4-14: o começo do fim; 3) 24,15-28: a grande atribulação final; 4) 24,29-31: a aparição do Filho do Homem; 5) 24,32-35: a iminência do fim; 6) 24,36-25,30: a incerteza sobre o dia e a hora; 7) 25,31-46: o julgamento do Filho do Homem. O tema central reside em 24,29-31 à volta da *parusia*. As duas secções de 24,4-14 e 24,36-25,30 referem-se a um período anterior à *parusia*, que corresponde ao tempo presente da Igreja com todas as suas dificuldades. Tudo arranca da pergunta dos discípulos em 24,3: «Diz-nos quando é que isto terá lugar, e qual é o sinal da tua *parusia* e do fim do mundo.» Esta pergunta depende das palavras de Jesus sobre o Templo de Jerusalém: «Vedes tudo isto? Em verdade vos digo que não ficará aqui pedra sobre pedra que não seja destruída» (v.2). O discurso vai muito além da pergunta porque Jesus não vai falar apenas da destruição do Templo, mas de Jerusalém, da *parusia* e do fim do

⁴⁹ JACQUES DUPONT, *Les Trois Apocalypses Synoptiques* (Paris, 1985); cf. L. LAM-BRECHT, «The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt, XXIV-XXV», in M. DIDIER (ed.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et Théologie* (Gembloux, 1972) 309-342; D. B. KNOX, «The Five Comings of Jesus, Mt 24 and 25», in *Reformed Theological Review* 34 (1975) 44-54; J. SMIT SIBINGA, «The Structure of the Apocalyptic Discourse, Matthew 24 and 25», in *Studia Theologica* 29 (1975) 71-79.

mundo. A partir duma questão do Jesus histórico (Mc 13,1-4 e Lc 21,5-7) o evangelista alarga os seus horizontes para a parusia e para o fim do mundo por causa das doutrinas existentes na sua comunidade sobre o assunto. Aqueles cristãos esperavam a parusia para tempos muito próximos e Mateus dá a volta ao texto e refere sobretudo o tema da ignorância sobre o tempo e o modo da parusia, o tema da vigilância e das obras de misericórdia. Não estamos tanto diante dum texto doutrinal, mas mais dum texto parenético e catequético de ordem moral e prática (24,36 é o versículo central que determina toda a temática) sobretudo patentes nas quatro parábolas: o senhor roubado (24,43-44), o mordomo (24,45-51), as virgens sábias e loucas (25,1-13), a dos talentos (25,14-30), para já não falar da «parábola» sobre o juízo final (25,31-46). A grande lição de Mateus é esta: não basta acreditar em Jesus Cristo; é preciso conformar a vida cristã com essa fé: só será salvo «aquele que preservar até ao fim» (24,13); «não se deixem enganar porque muitos virão em meu nome a proclamar: 'Sou eu o Messias, e enganarão muita gente» (24,5); «muitos falsos profetas surgirão e enganarão muita gente» (24,11); «por causa da iniquidade (*anomia* = falta de lei/moral/doutrina) crescente, resfriará o amor de muitos». A palavra *polloi* (muitos) aparece três vezes nestes versículos (10-12) e tem a ver com os membros da comunidade mateana: muitos se escandalizarão, muitos se deixarão enganar, muitos resfriarão no seu amor. Os cristãos estão confrontados com o mundo pagão (v.9: «sereis odiados por *todas as nações* por causa do meu nome»; v.14: «Este evangelho do Reino será proclamado no mundo inteiro como testemunha para *todas as nações*). Eles vivem num mundo hostil à sua fé, mas têm que anunciar o evangelho.

E fácil, pois, compreendermos a catequese de Mateus no material que lhe é próprio e nas emendas que faz ao material comum de Marcos e da Q: viver a fé cristã com obras de misericórdia; pôr a render os talentos; estar vigilantes porque não se sabe «em que dia o Senhor há-de vir» (24,42.36). Mateus quer desfazer, por um lado, a febre parusíaca daquela comunidade e, por outro lado, levar os cristãos a praticar uma moral concreta. Há «falsos profetas» no meio da comunidade, e só aquele que se mantiver firme até ao fim é que será salvo (24,13).

Há pequenos pormenores *exclusivos de Mateus* nos textos paralelos a Marcos e Lucas pelos quais se vê claramente que Mateus se dirige a cristãos judeo-cristãos. Em 24,15ss, ao referir-se ao *horror medonho* de Dn 9,27 ajunta a glosa explicativa: «de que falou o profeta Daniel» e completa a citação de Dn 9,27 com a expressão: «no lugar santo». No v.20 ajunta: «nem num sábado». Em 24,30-31

ajunta aos outros sinópticos a aparição do sinal do Filho do Homem, a conversão de todas as tribos da terra e o som da trombeta. Por um lado, Mateus acentua o tema da *parusia* (24,27.37.39) transformando o discurso da destruição do Templo em verdadeiro discurso escatológico sobre a *parusia* e o fim do mundo, mas tal *artifício literário* só tem por fim chamar a atenção dos cristãos para a vigilância e para a acção ⁵⁰. Tal como na parábola da rede (13, 47-50), exclusiva de Mateus, haverá uma reunião magna de toda a gente (25,32 e 13,47) e um julgamento através do qual se dará uma *separação* (25,32 e 13,49), em que os justos tomarão posse do Reino (25,37.46 e 13,47.49), enquanto que os outros serão lançados no fogo eterno. Ao fim e ao cabo toda esta doutrina está em consonância com o sermão da montanha: só quem seguir os ensinamentos de Jesus é que entrará no Reino quando vier o juízo final. É por isso que em Mt 22,1-14, na parábola do rei que convida para o banquete do casamento do seu filho os bons e os maus (v.10), de acordo com o paralelo de Lc 14,15-24, termina, ao contrário de Lucas, com a condenação do homem encontrado sem a veste nupcial (vv.11-14), o que vai contra o tema da gratuidade que perpassa na parábola propriamente dita. Só os que se vestem da prática duma vida moral e cristã é que fazem parte do banquete real. Mateus transforma a parábola em alegoria, como já fizera com a parábola da rede e da semente lançada à terra.

Em conclusão, a catequese típica de Mateus tem a ver com a *justiça* da vida, i.é., com uma vida *de igreja* cristã, moral cristã, doutrina cristã, lei cristã e autoridade *de igreja* cristã a perpetuar o Cristo Ressuscitado, glorioso e todo poderoso.

JOAQUIM CARREIRA DAS NEVES

⁵⁰ Reparemos que o termo *parusia* aparece apenas 4 vezes em Mateus 24 e em mais nenhum evangelho, mas aparece 11 vezes nas cartas paulinas autênticas, 3 vezes na 2Cl 2 e 6 vezes nas cartas católicas.