



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**MANUEL JOSÉ SOUSA TORRE**

**Pai Nosso: a invocação inicial  
e os três primeiros pedidos**  
**Uma leitura de Mt 6, 9-10**

Dissertação Final  
sob orientação de:  
Prof. Doutor João Alberto Sousa Correia

**Braga**  
**2017**



## Resumo

A presente dissertação tem por objeto de estudo o Pai Nosso, mais concretamente, a invocação inicial e os três primeiros pedidos, apresentando uma possível leitura de Mt 6,9-10. Creio-la oportuna para o homem dos nossos dias, uma vez que o Pai Nosso é um eficaz meio catequético que permite dar a conhecer o Deus revelado em Jesus Cristo. Assim o entenderam os Padres da Igreja que viram, no Pai Nosso, um «resumo de todo o Evangelho». Com efeito, começamos por elaborar uma abordagem pragmática aos contextos em que se inscreve a obra mateana (geográfico, histórico e político, social e religioso, económico). Posto isto, atentamos no texto que lhe deu origem, no seu enquadramento literário abrangente (Evangelho de Mateus e Sermão da Montanha), próximo (esmola, oração, jejum) e nas suas intertextualidades de maior relevo. Chegados ao cerne da questão - a teologia de Mt 6,9-10 -, identificamos Aquele a quem nos dirigimos na invocação inicial: não um Senhor tirano, mas um Pai (*abba*). De seguida, oramos pela santificação do seu Nome, que é o mesmo que pedir que sejamos santos como Ele é santo. Posteriormente, desejamos a vinda do seu Reino, o próprio Jesus Cristo, e, por fim, pedimos que a nossa vontade se conforme com a divina.

**Palavras-chave:** Evangelho de Mateus, Sermão da Montanha, esmola, oração, jejum, Pai (*abba*), Filho, Espírito de filiação, céus, santificar, nome, Reino de Deus, vontade, liberdade, confiança, terra, céu.

## Abstract

The purpose of this dissertation is to study the Lord's Prayer, namely, the initial invocation and the first three requests, presenting a possible reading of Matthew 6,9-10. We believe it to be opportune for the man of our day, once which the Lord's Prayer is an effective catechetical instrument that enables us to make known the God revealed in Jesus Christ. Thus the Fathers of the Church understood it, who saw in the Our Father a «summary of the whole Gospel». In fact, we begin by elaborating a pragmatic approach to the contexts in which the mateana work (geographic, historical and political, social and religious, economic) is inscribed. That said, we attempt in the text that gave rise to it, in its comprehensive literary setting (Gospel of Matthew and Sermon on the Mount), near (alms, prayer, fasting) and in their intertextualities of greater importance. Arrived at the heart of the matter - the theology of Matthew 6,9-10 -, we identify the one to whom we address in the initial invocation: not a tyrant sir, but a Father (*abba*). Then, we pray for the sanctification of his Name, which is the same as asking us to be holy as He is holy. Subsequently, we desire the coming of his Kingdom, Jesus Christ himself, and, finally, we ask that our will be conformed to the divine.

**Keywords:** Gospel of Matthew, Sermon on the Mount, almsgiving, prayer, fasting, Father (*abba*), Son, Spirit of filiation, heavens, sanctify, name, Kingdom of God, will, freedom, trust, earth, heaven.

## Abreviaturas e Siglas

### *Sagrada Escritura*

<b>Antigo Testamento</b>	<b>Novo Testamento</b>
Gn – Livro dos Génesis	Mt – Evangelho de Mateus
Ex – Livro do Êxodo	Mc – Evangelho de Marcos
Lv – Livro do Levítico	Lc – Evangelho de Lucas
Nm – Livro dos Números	Jo – Evangelho de João
Dt – Livro do Deuterónimo	Act – Actos dos Apóstolos
2 Sm – Segundo livro de Samuel	Rm – Carta aos Romanos
1 Rs – Primeiro livro dos Reis	1 Cor – Primeira carta aos Coríntios
Tb – Livro de Tobite	2 Cor – Segunda carta aos Coríntios
Sl – Livro dos Salmos	Gl- Carta aos Gálatas
Pr – Livro dos Provérbios	Ef – Carta aos Efésios
Is – Profeta Isaías	Cl – Carta aos Colossences
Jr – Profeta Jeremias	1 Ts – Primeira carta aos Tessalonicenses
Ez – Profeta Ezequiel	1 Tm – Primeira carta a Timóteo
Dn – Profeta Daniel	Fl – Carta a Filémon
Jl – Profeta Joel	Hb – Carta aos Hebreus
Am – Profeta Amós	1 Pe – Primeira carta de Pedro
Zc – Profeta Zacarias	1 Jo – Primeira carta de João
Ml – Profeta Malaquias	Ap – Livro do Apocalipse

## *Outras*

a.C. – antes de Cristo
AT – Antigo Testamento
Cf. – Conferir
CIC – Catecismo da Igreja Católica
d.C. – depois de Cristo
DV – Dei Verbum
EN – Evangelii Nuntiandi
Ibid. – Ibidem
km - quilómetro
LG – Lumen Gentium
mt – metro
n.º – número
NT – Novo Testamento
p. – página
pp. – páginas
Q – Quelle (alemão) cuja tradução portuguesa significa: fonte
TOB – Traduction Oecuménique de la Bible (francês) cuja tradução portuguesa é TEB, Tradução Ecuménica da Bíblia.
v. – versículo
vv. – versículos

## Introdução

*Pai Nosso que nos céus estais,  
não circunscrito, mas por maior amor  
e lá do alto tudo nos dás,  
que todas as criaturas em digno louvor  
louvem teu nome e teu valor*

*Venha a nós a paz do teu Reino –  
a paz, que sem ti não alcançamos.  
E como os anjos que da vontade própria abdicam  
ao cantar-te hossanas  
assim sejamos nós.*

*Dai-nos hoje o maná quotidiano,  
sem o qual, neste áspero deserto,  
retrocede o que julga andar avante.*

*E como perdoamos o mal que sofremos  
perdoa tu benigno, sem olhar o nosso merecimento.*

*A nossa virtude que tão facilmente se esboroa  
não a sujeites à prova,  
mas livra-nos daquilo que nos tenta dominar<sup>1</sup>.*

A presente dissertação tem por objeto de estudo o Pai Nosso, mais concretamente, a invocação inicial e os três primeiros pedidos, onde procuramos apresentar uma possível leitura de Mt 6,9-10. Todavia, primeiramente, em ordem a introduzir o tema, impõem-se algumas questões prementes pela sua relevância e oportunidade.

Dado que o Evangelho de Mateus é um dos mais lidos e estudados desde os primórdios do cristianismo, tido até por “Evangelho da Igreja”, fará sentido empreendermos em mais um estudo que verse sobre este evangelho? Fará sentido, dados os mais variados estudos a este respeito, procurar esmiuçar os contextos nos quais se inscreve esta obra? Fará sentido abordar, uma vez mais, temas como o Sermão da Montanha, e no seio deste, as bem-

---

<sup>1</sup> J. T. MENDONÇA, *Pai-Nosso que estais na terra. O Pai-Nosso aberto a crentes e não crentes*, ed. Paulinas, Prior Velho, 2011, 154. Este texto é uma adaptação do Pai Nosso de Dante, Canto XI do Purgatório, realizada por J. T. Mendonça.

aventuras, as antíteses mateanas, a ética deste sermão que apela à ação cujo estandarte é a regra de ouro?

Não será – fruto desta opção – “perda de tempo” debruçarmo-nos em mais um tema bíblico, quando comparado com temáticas que se impõem pertinentes e atuais porque revestidas de um carácter de urgência pastoral? Não estaremos nós – dado ser a passagem bíblica mais comentada, esmiuçada, analisada de todos os tempos - a falar mais do mesmo? Fará mesmo sentido?

Mais ainda, e direcionando o enfoque da nossa atenção para a oração do Senhor. Fará sentido falar num Deus que é Pai do qual somos seus filhos? Será essa a percepção que os nossos contemporâneos têm a respeito de Deus, dada a existência do mal? Será que concebem um Deus que é Pai (*abba*), um Deus amor e perdão ou um Deus castigador e castrador? Não nos surge como ridículo afirmar que Deus é Pai de todos, quando muitos dos seus filhos não vivem como irmãos uns dos outros? Não será hipocrisia rezar que Deus é um Pai Nosso, quando na verdade, não reconheço o outro como meu irmão? Como pode Deus ser Pai e transcendente simultaneamente? Não estaremos nós, desprovidos de um verdadeiro conhecimento da paternidade divina, a conceder razão a Freud, que concebe Deus enquanto Pai como uma mera projeção neurótica infantil da paternidade que porventura não tivemos? Não conceberemos nós imagens de Deus que não o são, e o mesmo se diga a respeito da paternidade divina?

Não é, com isto, Deus blasfemado entre as nações? Será mesmo, por tal motivo, necessário santificar Deus ou será presunção da nossa parte? Quem é que é santificado: Deus ou nós?

Deus Reina ou Reinará? Deus é Rei e possui um Reino ou será isso apenas uma linguagem meramente humana por nós construída? Que Reino é esse? Será um reino à maneira humana? Reino ou Reinado? Reino de Deus ou Reino dos Céus? Fará sentido dizer que Deus reina quando aparentemente do seu Reino, já presente, pouco vemos, pouco

sentimos? Por tal motivo, fará sentido pedir pela vinda deste Reino? Por que valores se rege este Reino cujo Rei reina a partir da cruz?

Mais ainda, não será pedir que se cumpra a vontade de Deus uma anulação da nossa própria vontade? Não será expressão de uma moral de escravos e de uma religião que quer fazer súbditos? Não será apelar a uma submissão que desponta contrária àquilo que é o Pai Nosso, uma vez que nos dirigimos como filhos ao nosso Pai celeste e não como escravos? Que é da liberdade humana no meio de tudo isto? Não será esta a oração paradigmática por excelência? Não será a que melhor nos dirá como rezar, o que pedir, a ordem do que pedir, a forma como nos devemos dirigir ao Pai?

Estas, entre muitas outras questões, são provocadas por estes dois versículos mateanos cuja pertinência, inteligibilidade, oportunidade, premência nos assoberbaram e estimularam a enveredar por um trabalho que verse, um pouco - de modo sempre limitado - sobre estas questões e não só. Por conseguinte, cremos oportuno, para o homem e mulher dos nossos dias, efetuar uma possível leitura da primeira parte do Pai Nosso tal como o entenderam os Padres da Igreja cuja catequese dos futuros batizados incidia, essencialmente, sobre o Credo e o Pai Nosso. Na verdade, de um modo sintético, estimulante, acessível, profundamente teologal, dogmático e moral estão reunidos na oração dominical, admiravelmente, tudo o que à nossa vida crente diz respeito e, porque não, até mesmo da vida do não crente. Urge, portanto, compreender, ainda que limitada essa compreensão, que Deus Pai é o nosso Deus!

Com efeito, procurando dar resposta a todas as interrogações que a primeira parte desta oração suscita, empreendemos um percurso metodológico que incide sobretudo no método histórico-crítico. Este assenta numa crítica textual que procura encontrar o texto bíblico que seja o mais próximo possível do original, fazendo uso de traduções de fontes credíveis. O mesmo se diga da análise linguística onde se esmiuçam a semântica textual, os géneros literários, procurando identificar e assegurar a coerência dos textos entre si. Por fim, também a crítica histórica em que se inscreve a obra mateana, enquanto imiscuída num tempo

e espaço concretos e por eles afetado e condicionado. Não obstante ser esta a metodologia principal, faremos uso, igualmente, de uma análise narrativa e retórica.

Neste sentido, desenvolvemos um percurso expositivo, no qual, a respeito do primeiro capítulo, abordaremos sinteticamente os diversos contextos em que se inscreve este Evangelho, ou seja, o seu contexto geográfico, histórico e político, sócio e religioso e económico.

No capítulo seguinte, aproximarmos-nos-emos do nosso objeto de estudo, incidindo o nosso foco de atenção sobre o texto original da oração dominical na língua grega bem como na sua análise linguística, para daí partirmos para um enquadramento literário abrangente (Evangelho de Mateus e, no seio deste, o Sermão da Montanha) e próximo (esmola, oração, jejum). Posteriormente, terminaremos com a apresentação de algumas intertextualidades que se impõem pela sua relevância.

Por fim, no último capítulo, como corolário e âmago deste exercício académico, estudaremos teologicamente as partes constituintes da primeira parte da oração do Senhor, a saber, a invocação inicial e os três primeiros pedidos.

## **CAPÍTULO I**

### **OS CONTEXTOS EM QUE SE INSCREVE**

#### **A OBRA MATEANA**

Uma das tarefas mais relevantes, e por vezes descurada, quando nos abeirmos de um texto bíblico é situá-lo corretamente no seu espaço e no seu tempo, porque «produto e instrumento de uma cultura social e historicamente condicionada, o texto não pode ser dissociado desse contexto amplo em que se inscreve»<sup>2</sup>. Para tal, empreendemos principiar o nosso trabalho com um capítulo dedicado ao contexto situacional da obra mateana, sem, contudo, cair num historicismo ou num ceticismo histórico, devendo explorar-se uma via média<sup>3</sup>, uma vez que persiste sempre o perigo, como nos adverte, com pertinência e acutilância, R. T. France de «as revisões dos comentários bíblicos, não raras vezes, focarem-se na introdução, ao invés de empreenderem a tarefa mais exigente de lerem e responderem ao comentário em si»<sup>4</sup>. Por conseguinte, dividimo-lo em quatro subcapítulos:

O primeiro visa abordar a geografia local, isto é, o espaço privilegiado onde Deus comunicou com o Homem, por meio de seu Filho, Jesus.

O segundo, debruçado sobre o contexto histórico e político procura dar a conhecer ao leitor reis, imperadores, instituições, classes sociais diversas, homens e mulheres de um tempo concreto, que influem na epopeia de um quotidiano, pois «a linguagem da Escritura (...) é também revelação que se explicita através de acontecimentos, instituições e de personagens, os quais a orientam na linha do projeto salvífico de Deus para o homem»<sup>5</sup>.

De igual modo, apresentamos no terceiro subcapítulo o contexto social e religioso, no qual aludimos a uma breve introdução sociológica para depois desta, desenvolver um itinerário que aborda as instituições religiosas basilares da sociedade judaica bem como os grupos religiosos mais influentes. Na verdade, «os escritos bíblicos não são nem podem ser alheios às estruturas, às atividades específicas ou às necessidades das comunidades onde a

---

<sup>2</sup> C. REIS – A. LOPES, *Dicionário de Narratologia*, ed. Almedina, Coimbra, 2002, 78.

<sup>3</sup> Cf. S. FREYNE, «The Galilean Jesus and a Contemporary Christology», in *Theological Studies* 70 (2009), 281-297.

<sup>4</sup> R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 2007, 1.

<sup>5</sup> J. D. LOURENÇO, «A Bíblia e a sua linguagem», in *Communio*, 3 (1986), 226.

Palavra foi ganhando forma. (...) A encarnação existencial da palavra de Deus traduz-se na sujeição a condicionalismos humanos de toda a sorte, tanto culturais como institucionais»<sup>6</sup>.

Por fim, exploramos o contexto económico, naquela que é a linguagem económica desenvolvida por Mateus de modo brilhante.

## 1. Contexto geográfico

*«O cenário principal que serve de pano de fundo ao encontro entre Deus e o homem é uma nesga de terra – a Palestina – definida em Ez 38, 12 como “o umbigo do mundo”»<sup>7</sup>.*

A Palestina<sup>8</sup> apresenta forma de um trapézio cujas bases medem 50 e 100 km para uma altura de 220 km. Encontra-se limitada a leste pelo vale do Jordão (Hermon) e a este pelo Mediterrâneo. O lago Hulé encontra-se a 68 mt acima do nível médio do mar e o lago de Tiberíades, por sua vez, a 212 mt abaixo deste. O país conta com uma cadeia montanhosa, entre o Mediterrâneo e o Jordão, um género de espinha dorsal com 600 mt de altura. Possui cumes que atingem 1000 mt de altura como a alta Galileia ou Hebron, uma



depressão a 50 mt na fértil planície de Jezrael e a leste do Jordão apresenta-se o planalto da Transjordânia, mais propriamente a Pereia, que se ergue entre 900 a 1200 mt de altura (o desnivelamento entre o Jordão e este planalto é muito elevado e dá-se num espaço muito reduzido). O relevo condiciona fortemente o regime das chuvas. Por exemplo, a Galileia é

<sup>6</sup> J. D. LOURENÇO, «A Bíblia e a sua linguagem», 220.

<sup>7</sup> G. PEREGO, *Atlas Didáctico da Bíblia*, ed. Paulus, Apelação, 2002, 1.

<sup>8</sup> Apresentamos, à direita, o mapa com a situação geo-política da Palestina ao tempo de Jesus extraído de J. P. MEIER, *Un Judío Marginal, Nueva visión del Jesús histórico. Las raíces del problema y de la persona*, I, ed. Verbo Divino, Estella, 1997, 470.

profusamente irrigada, ao passo que a depressão do Jordão quase não recebe água alguma, sendo praticamente desértica<sup>9</sup>.

Por sua vez, a geografia dos evangelhos é, também ela, teológica, pois diz-nos sempre alguma coisa a respeito de Jesus. Aliás, a de Mateus é similar à de Marcos, e, no entanto, o seu sentido já é muito diferente deste<sup>10</sup>. Assim sendo, o ministério de Jesus na Galileia (Mt 4, 12 - 18,35) principia com o evangelista a localizar Jesus que se retira para esta, depois de ouvir dizer que João fora preso (cf. Mt 4,12), pelo que «começou a percorrer toda a Galileia, ensinando nas sinagogas, proclamando o Evangelho do Reino e curando entre o povo todas as doenças e enfermidades» (Mt 4,23).

Assim localizados, identificamos a Galileia como a terra de Jesus, muitas vezes apelidada de «Galileia dos gentios» (Mt 4,15)<sup>11</sup>, onde viveu a maior parte da sua vida. De facto, é aqui que Jesus faz as suas principais pregações, como é o caso do Sermão da Montanha, onde figura o Pai Nosso. Apenas se ausenta desta em duas ocasiões: para receber o batismo no Jordão e em Jerusalém, lugar da sua paixão e morte. Todavia, voltará à sua terra. De facto, Mateus é o único evangelista a situar a manifestação do Ressuscitado na Galileia, como que apresentando um regresso simétrico ao da infância, contudo, totalmente diferente, uma vez que

«Jesus é mais do que Moisés. Este morreu no deserto sem conhecer a terra prometida, sem conduzir até ela o seu povo. Mas Jesus atravessa o deserto da morte; uma vez chegado ao fim do seu “Êxodo” e terminando o seu “cativeiro” volta à Galileia que se transforma, assim, na terra do Ressuscitado»<sup>12</sup>.

Efetivamente, Mateus apresenta Jesus como um Mestre superior a Moisés, com um ensinamento superior ao deste no Monte Sinai: desta feita num outro monte (cf. Mt 5,1) onde se senta - como se de uma cátedra se tratasse - e expõe com autoridade (cf. Mt 7,29) o Sermão da Montanha neste novo lugar, neste monte que mais do que geográfico é teológico.

<sup>9</sup> Cf. Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1993, 22.

<sup>10</sup> Cf. J. DELORME, *Para ler o Evangelho segundo S. Marcos*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2005.

<sup>11</sup> Esta era uma região palestiniense de passagem pelo que havia sofrido diversas influências exteriores e, por este motivo, a sua fé não era considerada muito pura aos olhos dos fariseus.

<sup>12</sup> AA.VV., *Para ler o Evangelho segundo S. Mateus*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2014<sup>2</sup>, 13.

## 2. Contexto histórico e político

No período histórico em que Jesus viveu a Palestina encontrava-se ocupada pelo Império Romano, concretamente sob a jurisdição de dois imperadores, Octaviano Augusto (27 a. C. – 14 d. C.) e Tibério (14-37) – homem mais tímido –, lideranças profundamente marcadas pela *Pax Romana Augustana*, dado o longo período de paz político-social existente em todo o território. Assim sendo, esta região havia sido ocupada a partir do ano 63 a. C, estando dividida administrativamente em vários territórios: a província da Fenícia (a norte), a província da Sicília e as províncias romanas da Síria<sup>13</sup>. Contudo, a situação nem sempre foi esta. Iremos expor, seguidamente, alguns dos acontecimentos que conduziram até esta altura.

Recuando no tempo, ao ano 200 a. C., a Palestina havia sido ocupada pelos Selêucidas, com o rei Antíoco III. Encontrava-se em guerra com Roma, que depois de derrotada, em 189, teve de pagar uma avultada indemnização. Esta permanência conduziu, igualmente, a uma helenização política que acabou por dar origem à conhecida revolta dos Macabeus, pelo facto de ter dividido os judeus em filo-helenos e ortodoxos.

Nesta altura, Roma conquista a Macedónia e mostra-se desfavorável aos Selêucidas, tendo Roma impedido Antíoco IV de assegurar os seus interesses no Egito. Até aqui Roma não intervirá diretamente no oriente senão aquando da política expansionista de Mitríadas Eupátor, rei do Ponto, terminando numa guerra sem vencedores. Contudo, persistindo as dissensões asmoníticas (descendentes dos Macabeus), estes acabam por conceder a Roma um pretexto para intervir na região. Pompeu toma a cidade de Jerusalém, após um cerco de três meses<sup>14</sup>. Deste modo, como nos elucida Ch. Saulnier, a estratégia de Roma é simples:

«para proteger as suas possessões da Ásia Menor e da Síria contra os Partos, Roma reduz à vassalagem, mais ou menos direta, as regiões periféricas, ou seja, a Arménia, o reino judaico e os pequenos principados árabes, como a Itureia. Este projecto explica igualmente que Roma tenha emitido decretos em favor dos Judeus: para assegurar a fidelidade dos seus novos clientes, teve de reconhecer as suas particularidades»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Cf. P. LEMAIRE – D. BALDI, *Atlante storico della Bibbia*, ed. Marietti, Roma, 1995, 243.

<sup>14</sup> Cf. Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 12-13.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 14.

Como verificamos nas palavras de Ch. Saulnier, os judeus gozavam de um estatuto particular na sua integração no mundo romano, fruto da recompensa de César a Hircano II, etnarca e sumo-sacerdote, pela ajuda que lhe deu. Na verdade, não estavam obrigados a prestar serviço militar, estavam isentos do pagamento de taxas e até estavam autorizados a observar o sábado e a construir sinagogas. Este reconhecimento da *religio licita* será vital para os cristãos enquanto estiverem ligados ao judaísmo. Posteriormente com a separação serão perseguidos por serem adeptos de uma *superstitio*<sup>16</sup>.

Após breve recuo no tempo, incidimos o nosso foco sobre o tempo em que Jesus se inseriu historicamente, ainda que para tal tenhamos de nos antecipar um pouco ao seu nascimento, para inferir melhor qual a situação histórica e política da Palestina. Por outras palavras, sem esmiuçarmos um pouco vida de Herodes – Jesus só vive nos seus últimos anos de vida – não entenderemos o real alcance da vida do seu filho, Antipas, que governou a Judeia ao tempo de Jesus.

Posto isto, dadas as guerras civis entre César e Pompeu, o mundo judaico onde Jesus se inseria sofreu duras alterações, no que respeita ao seu *modus vivendi* e quanto ao regime de valores éticos e religiosos que a todos assistia. Assim sendo, Herodes, o Grande (37 a. C. a 4 d. C) era governado por Roma à distância com a cobrança do tributo e a preservação de fronteiras. Este era descendente de uma família rica e filho de Antípatro e Kyros, a quem havia sido confiado, agora, o governo da Galileia, por decisão paterna - de Antípatro -, depois de ter saído vitorioso da guerra civil na qual esteve envolvido. Com efeito, a Palestina tornara-se um reino vassalo semi-independente, não obstante, a conquista da independência<sup>17</sup>.

Herodes era idumeu, originário de uma região no sul da Judeia que havia sido, no tempo dos Asmoneus, conquistada à força pelos judeus, sendo considerado, somente, semi-judeu por muitos dos seus conterrâneos que, de resto, advogavam enorme rancor face ao seu

---

<sup>16</sup> Sugerimos a leitura de Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas*, XIV, 225-227 e Flávio Josefo, *Antiguidades Judaicas*, XVI, 162-165, para maior compreensão deste favorecimento.

<sup>17</sup> Cf. E. P. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, ed. Notícias, Porto, 2004, 36.

governo, por este motivo. Nunca lhe foi colocado qualquer obstáculo à sua política interna, todavia, do ponto de vista externo, não podia tomar qualquer decisão. A sua autoridade política interna incluía a administração de todo o direito civil e penal privado e público, a administração pública e financeira, e detinha direito a possuir um exército pessoal. Os privilégios de que gozava foram-lhe atribuídos *ad personam*<sup>18</sup>.

Desenvolve uma política ancorada em três grandes pilares. Primeiro, ganhar a simpatia dos judeus, através de um sedutor projeto de obras públicas, tais como: o Segundo Templo de Jerusalém, as pedras do Muro Ocidental, bem como a sua égide em Cesareia, empregando dezenas de milhares de trabalhadores. Segundo, perseguindo, de forma sangrenta e implacável os inimigos internos, nomeadamente os que se opunham à ocupação romana. Embora judeu, Herodes era um rei protegido e controlado por Roma. Tanto o foi que o lugar de Herodes na estrutura de poder do Império Romano foi assinalado pelo título de «rei aliado e amigo do povo romano» (*rex socius et amicus populi Romani*). Por fim, no fim da vida, mandou executar três dos seus filhos por suspeitas de conspiração e traição<sup>19</sup>. Por último, reduzir e esvaziar os poderes das autoridades tradicionais da região (grupos religiosos, sacerdotais e do Sinédrio) em ordem a monopolizar todo o poder sobre si próprio<sup>20</sup>.

Por tudo isto, podemos ser tentados a considerar Herodes como um rei mau, cruel e desumano. Contudo, olhando às particularidades do tempo em que se inscreve «as suas fraquezas (...) não eram demasiado graves, sendo, em parte, compensadas por qualidades mais positivas»<sup>21</sup>. Com efeito, tudo isto somado leva-nos a crer que «era um bom rei», se não lhe concedermos «a nossa aprovação moral». Numa palavra, o que faz de Herodes um bom rei é o facto de ter elevado a importância da Palestina no mundo, não ter permitido que crepitasse uma nova guerra civil e ter preservado os cidadãos judeus à distância dos soldados romanos<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> E. P. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, 38-39.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 36.

<sup>20</sup> Cf. J. D. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu. Cultura judaica do Novo Testamento*, ed. Universidade Católica, Lisboa, 2005, 26.

<sup>21</sup> E. P. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, 36.

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*, 36.

Morre em Jericó a 4 d. C, dando origem a uma dinastia não muito grande, sendo que aos seus sucessores foi-lhes atribuído o seu próprio nome. Por este motivo, no NT, há várias pessoas chamadas Herodes<sup>23</sup>. Sucedem-lhe Antipas e Filipe. Antipas – que governou ao tempo de Jesus à exceção dos seus primeiros anos de vida - governa a Galileia como o pai a tinha governado e nos mesmos termos e condições: exigia tributo, colaborava com Roma e mantinha a ordem pública. Podia mandar cunhar as suas próprias moedas, que apenas continham símbolos agrícolas, o que os judeus consideravam admissível no sentido em que era sinal de independência e auto-suficiência. Era assaz observante da lei judaica.

Na realidade, «não existem indicações em nenhuma fonte de que ele tivesse tentado impor à população judaica costumes e instituições greco-romanas. As instituições nas cidades e nas aldeias da Galileia eram completamente judaicas. É possível concluir dos Evangelhos que existiam sinagogas em todas as pequenas cidades e aldeias. As escolas eram judaicas e eram juízes judeus que julgavam os casos segundo a Lei judaica»<sup>24</sup>. De facto, «os galileus no tempo de Jesus não tinham a sensação de que as coisas que lhe eram queridas estivessem seriamente ameaçadas: a sua religião, as suas tradições populares e a sua subsistência»<sup>25</sup>.

Assim sendo, explanamos, com o auxílio de J. D. Kingsbury que

«aproximar-se do evangelho de Mateus como uma unidade narrativa (...) significa concentrar-se na história como ela é narrada. Quando lemos a narrativa mateana, temporariamente abandonamos a realidade do nosso mundo e entramos noutro mundo que é autónomo e que possui as suas próprias regras. Esse mundo, que possui o seu próprio tempo e espaço, é repleto de personagens e marcado por eventos que, em graus variados, são exaltados ou desprezados de acordo com os sistemas de valores desse mundo. Ao adentrá-lo temos experiências nele, experimentando-o, saímos e retornamos, talvez mudados, para o nosso próprio mundo»<sup>26</sup>.

Deste modo persuadidos, elencamos, sucintamente, alguns aspetos que nos permitem adentrar, ainda com maior profundidade, no mundo onde Jesus viveu, com a ajuda de E. P. Sanders. Com efeito, Roma não governava realmente a Palestina no dia-a-dia, mas

---

<sup>23</sup> Cf. E. P. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, 36.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>26</sup> J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story*, ed. Fortress Press, Philadelphia, 1982, 2.

indiretamente, através de um rei vassalo ou de um procurador que se servia dos aristocratas locais, sobretudo, do sumo-sacerdote. Na Galileia, no tempo de Jesus, Antipas era um tetrarca, ou seja, vassalo semi-independente. Era tão independente como o tinha sido o seu pai Herodes Magno, embora pareça ter sido mais brando. Nomeava os governadores distritais, a administração local obedecia-lhe, os impostos eram-lhe pagos e as tropas pertenciam-lhe.

Nos anos vinte e trinta, a Judeia esteve submetida a um outro sistema imperial: havia um governador romano (um prefeito), que possuía um pequeno contingente de tropas estacionadas na Palestina e «como qualquer governador provincial, é um representante direto do imperador e reúne, portanto, nas suas mãos os poderes civis, militares e judiciais»<sup>27</sup>. Daí que os judeus peçam que intervenha na condenação à morte de Jesus. Por sua vez, a Palestina judaica não se encontrava à beira de uma revolta no tempo em que Jesus foi executado, não obstante, terem existido tensões entre os judeus, em Jerusalém, por causa da cidade Santa.

Com efeito, durante os dez anos do seu mandato (26-36), nunca houve grandes irrupções de violência. Embora sempre permanecesse a possibilidade de uma grave insurreição tanto nas regiões governadas por vassalos, como nas regiões onde havia um prefeito ou procurador. Na Judeia, o sumo-sacerdote e o prefeito tinham a obrigação de zelar e prevenir episódios violentos.

Na verdade, muitos judeus desejavam a libertação do domínio romano e pensavam que isto só podia ser alcançado com o auxílio divino. A natureza e o objetivo desta mudança, há muito desejada, mudava bastante, assim como mudavam as ideias sobre a forma como Deus provocaria essa mudança<sup>28</sup>. Daí que, por momentos, tenham visto Jesus como um Messias político e, por conseguinte, desiludidos e frustrados o tenham condenado à morte.

Enfim, sumamente, o povo judeu nunca reconheceu os esforços que o poder imperial fez para reconhecer a sua especificidade com os privilégios que lhes concederam. Estes recusaram-se sempre a assimilar a cultura greco-romana e, revoltando-se, posteriormente à

---

<sup>27</sup> Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 19-20.

<sup>28</sup> Cf. E. P. SANDERS, *A verdadeira história de Jesus*, 52-53.

morte de Jesus, desapareceram enquanto estado, mas permaneceram enquanto povo religioso<sup>29</sup>.

### 3. Contexto social e religioso

#### 3.1. Uma aproximação sociológica à comunidade mateana

O evangelho mateano foi redigido quando, gradualmente, um conjunto de judeus que seguiam os ensinamentos de Jesus se ia distanciando do grupo judaico maioritário, vendo-se obrigado a delimitar a sua identidade e a salvaguardar os seus posicionamentos. Este era um processo natural, no qual cada grupo procurava aclarar as suas práticas, os seus ensinamentos, e em especial, os seus pontos de vista acerca da mais importante instituição da religiosidade judaica: a Lei<sup>30</sup>. Assim sendo, o célebre Sermão da Montanha (Mt 5-7) possui precisamente esta função no interior do evangelho: surte definições para a vida comunitária de um novo grupo dissidente e apresenta a interpretação que esse grupo emergente dá à Lei<sup>31</sup>.

Para nos introduzir nesta temática – que é sempre uma aproximação limitada – numa perspetiva sociológica, procuramos fazer uso do que Fitzmyer adverte: «a Bíblia reflete várias sociedades humanas, ambientes diferentes e condições sociais diversas. Assim, o texto bíblico apresenta traços do complexo social em que nasceu e requer análise sociológica acurada»<sup>32</sup>.

Nesta abordagem em perspetiva sociológica<sup>33</sup>, destacam-se J. Andrew Overman e Anthony J. Saldarini. Afirmam que vários temas desenvolvidos em Mateus eram, igualmente, importantes para os demais grupos judaicos, que analisaremos, seguidamente, com maior detalhe. Elucidados por Overman, percebemos o quão importante é termos presente que todo

---

<sup>29</sup> Dado que este trabalho não permite maior detalhe sobre esta matéria, sugerimos a leitura de Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 69-77.

<sup>30</sup> Cf. P. R. GARCIA, «Jesus e as tradições legais de Israel: conflitos de interpretação em torno das tradições legais no judaísmo do primeiro século», in *Estudos Bíblicos*, 99 (2008), 91-97.

<sup>31</sup> Cf. J. A. OVERMAN, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo. O mundo social da comunidade de Mateus*, ed. Loyola, São Paulo, 1997, 99-100.

<sup>32</sup> J. A. FITZMYER, *A Bíblia na Igreja*, ed. Loyola, São Paulo, 1997, 57.

<sup>33</sup> A abordagem de textos bíblicos segundo esta perspetiva é denominada comumente de «exegese sociológica» [cf. Stephen BARTON, «Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study», in Joel B. GREEN, (ed.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1995, 68].

o Evangelho, nomeadamente, o Sermão da Montanha é, em parte, uma resposta às questões que a comunidade mateana enfrentava e às quais era preciso dar resposta, sobretudo, chamar atenção para o essencial da mensagem de Jesus e dar esperança a uma comunidade minoritária e ostracizada para resistir nas diversas provações de que era alvo, de entre as quais, ressalta à vista a forte advertência para os falsos profetas (Mt 7, 15-23).

A este respeito, escreve com clareza Overman:

«os papéis, padrões de comportamento e as instituições que surgem numa comunidade serão, em grande medida, uma resposta às questões e problemas que a comunidade precisa de se confrontar regularmente. Esse é o caso da comunidade de Mateus. Boa parte da vida e da realidade refletidas no Evangelho de Mateus foi socialmente construída»<sup>34</sup>.

Saldarini, não considera apropriado o uso da aceção «seita» para qualificar o grupo mateano, visto que «quando são rígidas ou estritamente definidas, tais categorias deturpam as provas do texto e produzem interpretações erróneas, baseadas em comparações anacrónicas com as associações religiosas modernas»<sup>35</sup>. Em seu lugar, usa a categoria de «identidade social» para definir o grupo. O mesmo autor recorda que

«a teoria da identidade social afirma que a participação no grupo tem primordialmente uma base cognitiva ou de percepção e que essa identidade própria é importante por si só. (...) Assim, se alguém se vê a si mesmo como seguidor de Jesus, como membro de Israel e como membro do Reino de Deus, esse entendimento gerador leva a certos tipos de relações, normas, metas, crenças e comportamentos comuns»<sup>36</sup>.

Por conseguinte, o grupo mateano, enquanto minoria e em oposição ao grupo judaico dominante, ainda é enquadrável no seio do judaísmo. Na verdade, são verdadeiros judeus, identificados pelos conterrâneos como membros da comunidade judaica. O que os distingue dos demais, tornando-os dissidentes, é a sua crença em Jesus como Filho de Deus e Messias de Israel<sup>37</sup>. Posteriormente, como o passar do tempo, a situação sociológica do grupo altera-se e pode ser definida nos seguinte modos:

---

<sup>34</sup> J. A. OVERMAN, *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo...*, 13.

<sup>35</sup> A. J. SALDARINI, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, ed. Paulinas, São Paulo, 2000, 150.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>37</sup> Cf. *Ibid.*, 8.

«Em pouco tempo, por causa da rejeição pela maioria da comunidade judaica e da predominância de cristãos não-judeus, muitas comunidades como a de Mateus tornaram-se sociologicamente cristãs, isto é, perderam a identificação com o judaísmo e tornaram-se parte de uma religião concorrente separada»<sup>38</sup>.

## **3.2. A sociedade em que Jesus se inseriu**

### **3.2.1. Templo, Sinédrio e Sacerdócio**

Apresentamos, agora, as instituições predominantes ao tempo de Jesus, bem como os grupos político-religiosos que presidiam à regulação da sociedade. Na comunidade judaica, existiam três instituições religiosas de singular importância: o Templo, o Sinédrio e o Sacerdócio. O Templo – ao tempo de Jesus designado Segundo Templo – era, desde Salomão, santuário oficial do reino, por nele se realizarem as funções culturais, sendo ainda «depositário de um notável tesouro»<sup>39</sup>.

No «Templo oficial (...) decorriam as grandes festas, os sacrifícios, as ofertas, as peregrinações dos crentes judaicos que deveriam subir a Jerusalém uma vez ao ano, por ocasião de uma das três festas de peregrinação (*Hag harregalim*): Páscoa (*Pesah*), Pentecostes (*Shabbuot* ou festa das Semanas) e Tendas (*Sukkot* ou Tabernáculos)»<sup>40</sup>. Era formado por diversos compartimentos e átrios, entre eles o “Santo dos Santos”, onde o sumo-sacerdote entrava apenas uma vez por ano, no dia do *Yom Kippur* (Expição); ficava depois o átrio dos sacerdotes, o das mulheres e o recinto dos gentios, para além do qual estes não podiam entrar<sup>41</sup>.

Assim designado desde a época dos asmoneus, o Sinédrio era a Assembleia dos Anciãos, constituída pelas grandes famílias sacerdotais, fariseus e mestres da lei. Este era composto por setenta e um membros (fariseus e saduceus) cabendo a sua presidência ao sumo-sacerdote que era, regra geral, pertencente ao grupo dos saduceus. Era obrigação do Sinédrio determinar e interpretar as leis judaicas e avaliar as questões de direito resultante das

---

<sup>38</sup> A. J. SALDARINI, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, 19-20.

<sup>39</sup> Cf. J. D. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu...*, 45.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>41</sup> Cf. *Ibid.*, 46.

tradições, bem como ingerir-se na prescrição do calendário das festas e fornecer orientações precisas para as comunidades da diáspora<sup>42</sup>.

Conselho superior dos hebreus, que funcionava como tribunal religioso e secular, o Sinédrio era composto por membros das três classes sociais: os anciãos, o Sumo-sacerdote em funções (e os anteriores) e os escribas<sup>43</sup>. Contudo, a jurisdição civil era limitada. De facto, este gozava do poder de mandar prender e aplicar certas punições, mas não podia aplicar a pena capital, que se encontrava reservada à aprovação do governador romano<sup>44</sup>.

Desta forma, numa sociedade cuja religiosidade ritma toda a vida social e política, os sacerdotes ocupam um lugar central. O Sacerdócio estava distribuído por vinte e quatro classes, que tinham a missão de «oficiar no culto em Jerusalém, cabendo a cada classe 2 semanas por ano. A eles competia orientar toda a organização do templo e do culto»<sup>45</sup>, assim como os sacrifícios, as festas e as oferendas.

### **3.2.2. Essénios**

Em Jerusalém, os essénios conheciam a mensagem pós-pascal dos discípulos de Jesus, cujo estandarte é a carta magna do Sermão da Montanha. Viviam em comunidades de estilo monástico, desprovidos de bens pessoais, e praticavam um culto espiritual. A sua «preocupação pela pureza cultural levava-os a viver o celibato, coisa singular no ambiente judaico»<sup>46</sup>. Encaravam a vida comunitária como um culto divino e o seu sacerdócio como santo. Observavam o sábado, ocupavam-se da interpretação da *Torah* e preservavam a pureza do culto. Eram julgados como muito religiosos, embora na prática pouco ou nada se conhecia da sua comunidade, da sua fé e suas repercussões práticas, uma vez que guardavam absoluto sigilo sobre os assuntos da comunidade, ao ponto de evitarem discussões com o povo simples e ocultarem os ensinamentos da Lei aos desconhecidos.

---

<sup>42</sup> Cf. J. D. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu...*, 47.

<sup>43</sup> Cf. J. L. MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, ed. Paulus, São Paulo, 1983, 885.

<sup>44</sup> Cf. *Ibid.*, 885-886.

<sup>45</sup> J. D. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu...*, 49.

<sup>46</sup> G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, ed. Verbo Divino, Estella, 1989, 76.

Face a este desconhecimento, podemos fazer uso das palavras de B. Rolland, quando afirma que certo é apenas «o seu apego ainda mais escrupuloso do que o dos fariseus às regras de pureza e o seu tradicionalismo absoluto sobre certas questões»<sup>47</sup>. Não desenvolviam qualquer atividade missionária, pois acreditavam que a salvação estava predestinada por Deus e que os predestinados já faziam parte da sua comunidade, uma vez que só aqueles que a integrassem seriam salvos.

### **3.2.3. Fariseus**

Quanto aos fariseus, as suas origens são mais antigas do que o destaque que alcançaram no reinado de Alexandre Janeu. Costumam ser relacionados com o grupo dos *hassidim* e com Esdras, o sacerdote. Findada a crise macabeia divergem: uns permaneceram com Matatias, outros deixaram o movimento<sup>48</sup>.

Os fariseus são apresentados pelos evangelhos sinóticos como opositores e adversários de Jesus (Mc 3, 6; Lc 6, 7.11; 11, 53; Mt 21, 45-46;) e muito possivelmente da comunidade pós-pascal, e, aqui em concreto, da comunidade mateana. Contudo, não podemos julgar o todo pela parte. Temos conhecimento de fariseus que não hostilizaram os cristãos, como é o caso de Gamaliel (Act 5,34) e de outros que hospedaram Jesus em suas casas (Lc 14,1). Por várias vezes, preveniram Jesus acerca das intenções de Herodes e dos sumo-sacerdotes (Lc 13,31) e não estão diretamente relacionados com a morte de Jesus.

Não restringiam a sua ação ao sagrado, mas alargavam-na a todos e à vida quotidiana<sup>49</sup> – observavam o sábado, a lei da pureza dos alimentos e da relação com as pessoas e as coisas, e pagavam o dízimo de todas elas - daí a chamada de atenção de que são alvo, no Sermão da Montanha, para a questão do exibicionismo. Efetivamente é tamanha esta afeição pela vida prática legalmente construída que sentiam necessidade de serem vistos por todos para que estes comprovassem a sua suposta religiosidade.

---

<sup>47</sup> Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 66.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>49</sup> Cf. G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 82.

A *Torah*, que tinha sido dada por Deus a Moisés, era considerada uma constituição e, por isso, tinha de ser observada à letra. De facto, «acham que o povo é ignorante da Lei e sobretudo impuro, pois não respeita segura e suficientemente a Lei de santidade, que é a expressão autêntica da vontade de Deus»<sup>50</sup>. O trabalho de interpretação farisaica consistia consequentemente em adaptar a *Torah* às diversas situações quotidianas em que o povo vivia, procurando sempre a proximidade textual com estas.

Na verdade, esta é uma questão muito presente no Sermão da Montanha. Constitui um dos pontos fraturantes entre os fariseus e Jesus, Ele que não veio abolir a lei, mas completá-la (Mt 5,17). Eles conservavam a lei oral com a mesma autoridade e dignidade da lei escrita. A tradição oral compreendia as interpretações faladas da lei e os costumes que se desenvolveram ao longo dos séculos, por meio do ensino dos sábios<sup>51</sup>.

Assim se compreende nas palavras de Jacob Neusner, o motivo pela qual surgem tantos litígios entre fariseus e Jesus, como prefiguração dos desentendimentos futuros entre os primeiros e os seguidores do Mestre. Segundo este autor, o judaísmo rabínico manteve vivos os paradigmas do judaísmo farisaico, ao lado dos procedimentos profissionais da linguagem escrita dos escribas, absorvendo a herança destes dois grupos distintos, aquando da época do Segundo Templo. Neusner refere que

«o método, o estilo de vida desse sistema judaico ao aproximar-se da definição definitiva, era o farisaico, que ressaltava a santificação diária de todo o Israel. A visão de mundo, a substância do judaísmo, era a mensagem dos escribas, com ênfase na Torá»<sup>52</sup>.

#### **3.2.4. Saduceus**

Os saduceus eram da linhagem do sacerdote Sadoc, que Salomão chamou para guardar a arca da aliança quando subiu ao trono. Podemos considerá-los «como os descendentes do sacerdócio e da aristocracia da época macabeia, acolhedores para com o helenismo e fiéis à

---

<sup>50</sup> Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 65.

<sup>51</sup> Cf. G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 83.

<sup>52</sup> J. NEUSNER, *Introdução ao Judaísmo*, ed. Imago, Rio de Janeiro, 2004, 71-72.

dinastia asmoneia»<sup>53</sup>. Integravam a corrente filosófica dos epicuristas e desapareceram depois do ano 70 da era cristã, com a destruição do templo de Jerusalém. Tiveram grande importância no mesmo, após o exílio da Babilónia, e seguiam escrupulosamente as prescrições do culto do templo de Jerusalém. De entre eles, eram escolhidos pelos romanos os sumo-sacerdotes do templo.

O facto de serem donos de grandes propriedades fazia com que recebessem dízimos das rendas dos campos, sendo, em parte e por consequência, mal vistos pelo povo. Não se interessavam pelos judeus da diáspora, nem tão pouco pelas necessidades do povo, que não podia usufruir do templo. Os seus interesses sociais e políticos eram superiores às suas convicções religiosas, motivo pela qual também eram mal encarados pelos outros grupos judaicos mais influentes.

Não gostavam de mudanças políticas, porque receavam perder as suas posições privilegiadas. Todavia, porque compreenderam que era perigoso ser um único partido a governar, abriram ao Sinédrio algum espaço à presença farisaica<sup>54</sup>. Rejeitavam qualquer lei que não tivesse fundamento na *Torah*, pelo que consideravam inválida a tradição oral, negavam a ressurreição dos mortos – contrariamente aos fariseus – e eram rígidos na aplicação da lei e na observância do sábado. Compreendiam a religião como uma prática associada ao culto no templo<sup>55</sup>.

### **3.2.5. Samaritanos**

Os samaritanos formavam um grupo independente e discretamente difuso. Afirmavam ser os legítimos continuadores do judaísmo, fundamentavam a sua fé no Pentateuco, a partir do qual seguiam de perto as normas legais e celebravam os atos de culto conforme as prescrições aí descritas<sup>56</sup>. Podemos «caracterizá-los, ao mesmo tempo, pela sua proximidade e

---

<sup>53</sup> Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 61.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>55</sup> Cf. G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 73-76.

<sup>56</sup> Cf. *Ibid.*, 73-76.

pela sua oposição ao judaísmo»<sup>57</sup>. Embora próximos pela reverência à Lei, pela observância do sábado, das festas e da circuncisão divergem na questão do Templo, reclamando a legitimidade do verdadeiro culto, não em Jerusalém, mas em Garizim (cf. Jo 4,20).

### **3.2.6. Zelotas**

Os zelotas são assim chamados por Flávio Josefo, a partir da insurreição judaica de 66 d. C., sendo tidos anteriormente por «malfeitores» ou «bandidos». O reconhecimento tardio como seita assinala um sentimento bem vincado no povo de que «só os violentos podem salvar o que constitui a razão mesma de Israel»<sup>58</sup>. Esta designação desenvolve-se na época macabeia, onde estes aparecem como rigoristas violentos que executam impiedosamente todos aqueles que se mostram contrários à Lei mosaica. São muito exigentes sobre a santidade do Templo e no que à Lei diz respeito. Intervêm quer no campo religioso quer no civil. Não toleram qualquer contaminação nem contacto com quem não partilha dos seus ideais exclusivistas. Para eles, os não judeus devem ser eliminados. Assim, «enquanto os saduceus e os seus amigos asmoneus atraíram a causa religiosa dos Macabeus, fazendo aliança com os piores inimigos da sua fé, os zelotas são os campeões da ortodoxia e do integrismo»<sup>59</sup>.

B. Rolland compara os três grupos judaicos mais influentes (saduceus, zelotas e fariseus), sucintamente, nas matérias de maior relevo como a lei, a sua ideologia e qualquer conotação política inerente.

«Os saduceus conduzem uma actividade política de compromisso com o poder, para recuperar tudo o que é possível; os zelotas recusam qualquer compromisso e lutam para expulsar o ocupante; os fariseus, ideologicamente próximos destes últimos, recusam o compromisso político ativo e pensam em alcançar a salvação do povo e do país pela piedade, favorecida por um estudo sério da Lei»<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Cf. G. SEGALLA, *Panoramas del Nuevo Testamento*, 88-90.

<sup>57</sup> Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 67.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 64.

Por tudo isto, consideramos, com G. Theissen, que a sociedade judaica constituiu um «terreno fértil para o movimento de Jesus»<sup>61</sup>.

#### 4. Contexto económico

Podemos afirmar que o Evangelho de Mateus é afetado por conteúdos de índole marcadamente económicos<sup>62</sup> que o influenciam. Na verdade, são muitos os autores<sup>63</sup> que referem que este faz uso de uma linguagem económica.

Deste modo, emprega a língua grega como arranjo único, social, e ideologicamente construído na qual produz um conteúdo, elegendo a escrita e os géneros literários que emprega, conferindo-lhe forma, materialidade e é afetado - consciente e inconscientemente - pelo seu contexto situacional, seguindo ou opondo-se às convenções socioculturais que ali lhe são impostas com o objetivo de atingir ou transformar um leitor implícito<sup>64, 65</sup>. Porém, não obstante versar temas comuns aos demais evangelhos, Mateus faz uso de uma linguagem muito própria o que faz dele único e irrepetível, podendo mesmo falar-se de uma linguagem mateana.

---

<sup>61</sup> G. THEISSEN, *El Movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005, 131.

<sup>62</sup> No presente sub-capítulo, diferentemente dos anteriores – por uma questão de economia de trabalho que não permite um maior aprofundamento desta matéria - não abordamos o contexto económico, no que diz respeito, à agricultura, à indústria, ao comércio, mas sim na vertente que mais se adequa, no nosso entender, ao que melhor pode auxiliar o leitor a prepará-lo para a leitura dos capítulos seguintes, isto é, fornecer ferramentas para melhor ler e compreender Mateus, naquela que é a sua forma de escrever, o contexto em que escreve e o porquê de fazer uso de determinados conteúdos, como é caso dos económicos. Todavia, não nos demitimos de sugerir para maior aprofundamento do contexto económico do seu tempo, no que às transações económicas dizem respeito, a leitura de Ch. SAULNIER – B. ROLLAND, *A Palestina no tempo de Jesus*, 22-28.

<sup>63</sup> Leif VAAGE, «Jesus Economista no Evangelho de Mateus», in *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, ed. Vozes, Petrópolis, 1997, 116-133; Richard. A. HORSLEY, *Covenant Economics. A Biblical vision of justice for all*, ed. Westminster John Knox Press, Kentucky, 2009, 149-164; Warren CARTER, *The Roman Empire and the New Testament. An essential guide*, ed. Abingdon Press, Nashville, 2006, 100-101; Sandro GALLAZZI, *O Evangelho de Mateus. Uma leitura a partir dos pequeninos*, ed. Fonte Editorial, São Paulo, 2012; Ivone R. REIMER, *Economia no Mundo Bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos*, ed. CEBI/Sinodal, São Leopoldo, 2006.

<sup>64</sup> O leitor implícito é uma representação mental e pessoal que o seu autor tem do leitor real que poderia, hipoteticamente, ler o seu livro. É um sujeito hipotético para quem o texto foi escrito. Quem se apropriou, entre outros, deste conceito aplicando-o a Mateus foi Mark Allan Powell. (cf. M. A. POWELL, *Methods for Matthew*, ed. Cambridge University Press, New York, 2009, 65). Sugerimos, igualmente, para maior aprofundamento desta matéria a leitura de D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas. Iniciação à análise narrativa*, ed. Loyola, São Paulo, 2009, 14-18.

<sup>65</sup> Cf. J. P. TOSAUS ABADÍA, *A Bíblia como Literatura*, ed. Vozes, Petrópolis, 2000, 102.

Como a entendemos hoje, a economia diz respeito à troca de bens para a aquisição de recursos necessários ao bem-estar não mais fechado ao círculo familiar. Diferentemente da sua aceção etimológica<sup>66</sup>, esta surge, no antigo mundo mediterrâneo diretamente ligada à posição social. Por este motivo, o poder político aparece sempre de mãos dadas com as posses económicas e territoriais, ao ponto de certos cargos só poderem ser atribuídos a pessoas de fortuna comprovada<sup>67</sup>. Assim sendo, quando falamos de economia relacionando-a – direta ou indiretamente - com a vida urbana do antigo mundo mediterrâneo não podemos separar a troca de valores com a profunda e estreita ligação que havia entre o *status social* e o poder<sup>68</sup>.

Aliás, prova disso mesmo, é o costume das elites urbanas – romanas e não só – de exibirem a sua condição social mediante o uso de uma indumentária extravagante, de concederem faustosos banquetes entre si, e até o uso de uma caridade institucionalizada, como é caso disso, do evergetismo<sup>69</sup>. Como vemos, não só caracteriza as elites romanas como, também, as judaicas. Por conseguinte, melhor se intui o porquê de Mateus condenar acerrimamente os fariseus, quando estes procuram dar esmola perante os seus conterrâneos, a fim de serem louvados por eles (cf. Mt 6,1-4).

Contudo, esta não é nem pode ser entendida no mesmo sentido em que a entendiam os judeus. Se, por um lado, as cidades romanas – na qual a Palestina não é exceção – dispunham de um sistema de distribuição de recursos (cliente-patrão), que estava sempre ligada à expectativa de uma retribuição humana, o mesmo não acontecia entre os judeus. Neste sentido, observamos com Goodman que tão bem ressaltou que

---

<sup>66</sup> οἶκος (casa) e νομος (lei) dizem respeito a uma economia doméstica ou administração como afirma Stegemann. (cf. W. STEGEMANN, *História Social do Protocristianismo. Os primórdios do Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*, ed. Paulus, São Paulo, 2004, 29).

<sup>67</sup> Cf. *Ibid.*, 29. Ver também G. THEISSEN, *A religião dos primeiros cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo*, ed. Paulinas, São Paulo, 2009, 108-110.

<sup>68</sup> Cf. P. VEYNE, *História da Vida Privada, I. Do Império Romano ao ano mil*, ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2009, 103-106.

<sup>69</sup> “Evergetismo” é a prática da caridade de forma interesseira, que se apresentava como uma espécie de exigência social para os ricos de uma determinada cidade, na qual eram como que obrigados, por assim dizer, a perpetrar atos de generosidade para com a cidade, nomeadamente, ajudar na construção de edifícios públicos e no patrocínio de espetáculos, que lhes conferiam honras e títulos, na qualidade de benfeitores. (cf. W. STEGEMANN, *História Social do Protocristianismo...*, 78-79).

«caridade, no sentido de dar aos necessitados como uma virtude em si mesma, não era um conceito que os romanos entendiam. De fato havia mendigos em Roma, que em busca de esmolas esperavam despertar compaixão, mas eles tiveram um tempo difícil (...). Sem dúvida, os mendigos também tinham uma vida dura na sociedade judaica, mas pelo menos a atitude dos judeus para com os mendigos não dependia de compaixão ou da reciprocidade do relacionamento, como entre os romanos, mas da ordem divina. Caridade era um dever para todos os judeus, mesmo se o destinatário fosse um desconhecido»<sup>70</sup>.

Como vemos, a prática caritativa era entre os judeus um dever e não dependia da capacidade de compaixão dos sujeitos, como no caso dos romanos. Por este motivo, é que, sendo a comunidade mateana uma comunidade judaica - ainda que dissidente da maioritária -, não podia deixar de se pautar por esta concepção. Assim sendo, melhor se compreende o porquê da ênfase que Mateus dá aos fariseus, enquanto angariadores desta recompensa humana, em oposição à discrição que deve acompanhar um qualquer ato de caridade. Por esta razão, adverte para o perigo da ostentação da caridade, que deve ser realizada em segredo, apenas diante do Pai (cf. Mt 6,3-4). Com efeito, Mateus repudia a apropriação indevida e abusiva dos padrões económicos do seu tempo que se repercutia nas relações interpessoais dos discípulos, ao mesmo tempo que se apropria em parte do modelo socioeconómico vigente para apresentar e desenvolver o seu imaginário religioso.

Por outro lado, o judaísmo impunha realmente limites cada vez mais excludentes aos seus rivais, pelo que os grupos minoritários – como é o caso do de Mateus – foram sendo marginalizados e prejudicados injustamente nas suas relações socioeconómicas<sup>71</sup>. Por esta razão, a linguagem económica mateana está manifestamente condicionada por este conflito intrajudaico. Por conseguinte, dada a ostracização de que eram alvo e que os conduzia à pobreza, Mateus exorta o grupo a não desistir do seguimento radical de Jesus, uma vez que existia a possibilidade dos seus membros se renderem – como os fariseus – aos tesouros da

---

<sup>70</sup> M. GOODMAN, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, ed. Penguin Books, London, 2008, 235.

<sup>71</sup> Cf. J. A. OVERMAN, *Igreja e comunidade em crise. O Evangelho segundo Mateus*, ed. Paulinas, São Paulo, 1999, 57.

terra. Em contrapartida, exalta fortemente a pobreza. Aliás, exaltou-a de tal modo que «nunca mais na história houve quem se vangloriasse da sua condição de indigência»<sup>72</sup>.

Neste sentido, faz uso de três perícopes (Mt 6,19-24), no Sermão da Montanha, para demonstrar, claramente, qual a forma de estar da comunidade mateana face às riquezas demoníacas deste mundo. Estas são perfeitamente delimitáveis dada a sua similaridade de conteúdos e forma. Na verdade, constituem um só bloco.

Mateus usa um paralelismo antitético<sup>73</sup> para deixar bem claro qual o verdadeiro local onde os crentes devem armazenar as suas riquezas. Não sobre a terra mas sim no céu – destinos opostos-, onde nem a traça nem a ferrugem as destrói (cf. Mt 6,19-21). De facto, Mateus enfatiza a transitoriedade e a efemeridade dos bens deste mundo quando comparados com a excelência e a perenidade dos tesouros acumulados em Deus. Estes tesouros celestiais surgem como contrapeso dos tesouros mundanos e enganosos. Assim sendo, Mateus procurou incentivar a sua comunidade a investir onde verdadeiramente importa, visto que as riquezas deste mundo constituem uma desilusão, porque perecíveis.

De igual modo, apresenta o olho são como o olho simples, isto é, aquele que não olha para as coisas e para as pessoas com ganância (cf. Mt 6,22-23). Por fim, atinge o clímax da sua radicalidade e antagonismo quando opõe Deus ao dinheiro, na qual o discípulo do Mestre tem de optar, pois não pode servi-los em simultâneo (cf. Mt 6,24). Com efeito, o leitor mateano percebe que não pode mais adiar esta decisão – onde verdadeiramente acumular o seu tesouro –, mas deve agir coerentemente.

Em suma, Mateus exorta à perseverança e à confiança em Deus nas dificuldades e apela a que, no seio da sua comunidade, não persistam injustiças socioeconómicas, pelo que exorta a todos os membros para que não vivam apegados ao vil metal, mas sejam capazes de perpetrar atos de generosidade para com aqueles membros mais desfavorecidos (cf. Mt 6,19-

---

<sup>72</sup> J. D. CROSSAN, *O nascimento do cristianismo. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, ed. Paulinas, São Paulo, 2004, 361.

<sup>73</sup> Cf. U. WEGNER, *Exegese do Novo Testamento. Manual de metodologia*, ed. Paulus, São Paulo, 1998, 90-92.

24) confortando-os, na certeza de que Deus nunca os deixará na verdadeira miséria, não devendo preocupar-se com as vaidades deste mundo nem com o que vestir nem comer e beber, pois Deus é um Pai providente. Deste modo, o discípulo de Cristo deve procurar primeiro o Reino de Deus e a sua justiça, confiando que tudo mais lhe será dado por acréscimo (cf. Mt 6,25-34).

## **CAPÍTULO II**

### **TEXTO, ENQUADRAMENTO LITERÁRIO**

### **E INTERTEXTUALIDADES**

No presente capítulo pretendemos elaborar o enquadramento literário do nosso texto de estudo: Mt 6,9-10. Para o efeito, dividimo-lo em três subcapítulos. O primeiro visa olhar o texto na sua fonte grega, apresentando possíveis traduções e uma análise gramatical que permita perceber melhor as *nuances* que o texto original nos oferece e que a tradução, por vezes, impede de ver, para melhor inferirmos a teologia do texto dado que «há uma grande diferença entre os géneros literários atuais e aqueles que os nossos antepassados utilizaram, especialmente, no espaço do mundo oriental»<sup>74</sup>.

O segundo incide sobre o enquadramento do nosso objeto de estudo, isto é, procura perceber no conjunto da obra mateana onde figura o Pai Nosso, partindo do Evangelho na sua globalidade, para o contexto onde este se apresenta, ou seja, no Sermão da Montanha (Mt 5-7). Por fim - passando da visão macro para a micro -, procura descortinar a oração do Senhor enquanto modelo da verdadeira oração que se apresenta entre as três práticas cultuais judaicas: esmola, oração, jejum (Mt 6,1-18).

Na verdade, o leitor do nosso tempo é filho de uma cultura e de uma civilização diferente da bíblica, pois a «Bíblia é Palavra de Deus e expressão de diversos condicionalismos humanos (um povo, uma história, uma cultura, uma mentalidade e um conjunto de instituições)»<sup>75</sup>, carecendo, portanto, no seu estudo de particularidades linguísticas e culturais imprescindíveis à análise exegética.

Nesse sentido, o grande intento deste capítulo, na linha do anterior, mas voltado, agora, para a verdade desta Palavra, que é o próprio Deus, é permitir ao leitor aproximar-se mais do contexto que lhe deu forma, conscientes, porém, que esta palavra revelada não se circunscreve a nenhum tempo ou cultura. Ela é de todos os tempos, porque «expressão permanente do diálogo amoroso de Deus com o Homem»<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> P. GRELOT, *La Bible. Parole de Dieu*, ed. Desclée, Paris, 1965, 86.

<sup>75</sup> J. D. LOURENÇO, «A Bíblia e a sua linguagem», 216.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 227.

## 1. Texto e Tradução

Posto isto, incidiremos o nosso enfoque no texto e possíveis traduções. Para tal, faremos uso da tradução da Difusora Bíblica<sup>77</sup>, apresentando, igualmente e sempre que se julgar oportuno, alternativas de tradução relevantes para o estudo exegético do texto visado. A Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) está de acordo com esta tradução (e edição) e é uma das mais utilizadas em Portugal. Trataremos, em seguida, de apresentar a versão grega do texto.

### 1.1. Texto

Em ordem a uma maior aproximação aos verdadeiros propósitos literário-teológicos, apresentamos o texto grego a partir da fonte E. Nestlé – K. Aland bastante conhecida, difundida e trabalhada por grande parte dos autores citados no decurso do presente trabalho:

«οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς·

Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·

ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου·γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς»<sup>78</sup>.

### 1.2. Tradução

«Rezai, pois, assim:

“Pai nosso, que estás no Céu,

Santificado seja o teu nome,

venha o teu Reino;

faça-se a tua vontade, como no Céu, assim também na terra”»<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> *Bíblia Sagrada (Para o terceiro Milénio da Encarnação)*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2001.

<sup>78</sup> E. NESTLE – K. ALAND, *Novum Testamentum Graece*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995, 13.

<sup>79</sup> *Bíblia Sagrada (Para o Terceiro Milénio da Encarnação)*, 1574-1575.

Quanto ao texto em português, deve ter-se presente que existem outras versões que apresentam diferenças assinaláveis de tradução como é o caso da edição da Paulus<sup>80</sup>, numa perspectiva mais pastoral, amplamente difundida em Portugal e com a qual estamos mais familiarizados, pelo seu uso litúrgico<sup>81</sup> bem como pelas nossas orações pessoais.

A tradução adotada é uma das possíveis e é de vertente católica, tal como o são as demais traduções referenciadas. Contém algumas palavras e expressões que poderiam ser diferentes, mediante o enquadramento ou a sua tradução direta. Todavia, sabemos que uma tradução nunca é, nem pretende ser, uma cópia *ipsis verbis*.

«Uma língua não é apenas um conjunto de vocábulos ou uma teoria gramatical<sup>82</sup>; ela é antes um sistema de idiotismos, modismos, formas literárias e expressões culturais que nascem de uma antropologia própria. Assim, uma língua é uma chave interpretativa da realidade, duma visão do mundo, do homem e da sua mundividência»<sup>83</sup>.

### 1.3. Análise gramatical

Analisaremos, seguidamente, os termos e expressões que, pela sua relevância e pertinência, auxiliam a compreensão teológica presente no terceiro capítulo deste trabalho:

a) A primeira forma verbal é “προσεύχεσθε” e diz respeito ao verbo “προσεύχομαι”, encontrando-se na 2.<sup>a</sup> pessoa do plural do imperativo presente, da voz média. Traduzimo-lo por “rezai” (vós mesmos). No entanto, são conhecidas outras alternativas de tradução deste verbo não conjugadas, tais como: «orar, suplicar a, venerar»<sup>84</sup>.

b) “Πάτερ” é a forma vocativa do substantivo masculino “πατήρ, πατρός, ό”, encontrando-se neste caso, no singular de «πατήρ»<sup>85</sup>, que significa “pai” e expressa um chamamento pessoal.

---

<sup>80</sup> «<sup>9</sup>Deveis rezar assim: Pai nosso, que estais nos céus, santificado seja o Vosso nome; <sup>10</sup>venha a nós o Vosso reino; seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no céu» *Bíblia Sagrada (edição Pastoral)*, ed. Paulus, Lisboa, 2012<sup>8</sup>, 1322.

<sup>81</sup> Cf. *Missal Romano*, ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992, 544.

<sup>82</sup> B. PENNACCHINI, *Linguaggio bíblico e linguaggio dei miti*, ed. FPP, Jerusalém, 1997, 13.

<sup>83</sup> J. D. LOURENÇO, «A Bíblia e a sua linguagem», 216-217.

<sup>84</sup> I. PEREIRA, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, ed. Livraria A.I., Braga, 1998<sup>8</sup>, 493.

<sup>85</sup> M. ZERWICK – M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, ed. Verbo Divino, Estella, 2008, 19.

c) “οὐρανοῖς” corresponde ao substantivo masculino “οὐρανός, οὐ, ὅ”, no dativo plural, por nós traduzido por “céus”; aparece no v. 9 como complemento circunstancial de lugar. Note-se que pode, igualmente, remeter para «abóbada celeste, morada dos deuses, ar»<sup>86</sup>.

d) A forma verbal “ἀγιασθήτω” tem como radical “ἀγιάζω”, encontrando-se no texto na 3.<sup>a</sup> pessoa do singular no imperativo passivo aoristo. Tendo sido por nós traduzido por “seja santificado”, pode também ser traduzido por «consagrar»<sup>87</sup>, ou seja, “fazer sagrado”. Ressalve-se que «tratar como santo é um aoristo habitual nas orações e não tem necessariamente implicações escatológicas»<sup>88</sup>.

e) O substantivo neutro “ὄνομα, ατος, τό” encontra-se no nominativo singular, desempenhando a função sintática de nome predicativo do sujeito, por nós traduzido por “nome”, embora conte ainda com as aceções de «renome ou fama»<sup>89</sup>. Saliente-se que neste caso aparece em «sentido semelhante referente a Deus enquanto revelado»<sup>90</sup>.

f) No v. 10 detemo-nos no núcleo do predicado: “ἐλθέτω”. Esta é a forma da 3.<sup>a</sup> pessoa do singular, no imperativo ativo aoristo, do verbo ἔρχομαι, aqui traduzido por “venha”. O verbo pode ter, além deste, sentidos como: «vir, ir-se, ir, vir em socorro de, em ajuda de, chegar, voltar»<sup>91</sup>. Esta análise permite-nos inferir o pedido expresso através da forma “venha” como um grito de socorro, de ajuda – não obstante, a dinâmica do movimento.

g) Posteriormente, o substantivo feminino “βασιλεία, ας, ἡ”, encontrando-se no nominativo singular, constitui o sujeito deste pedido que tem o pedinte como recetor. Além do significado de “reino”, o termo pode remeter para outras significações, como «domínio»<sup>92</sup>, «monarquia»<sup>93</sup>.

---

<sup>86</sup> I. PEREIRA, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 417.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>88</sup> M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, 19.

<sup>89</sup> I. PEREIRA, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 408.

<sup>90</sup> M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, 19.

<sup>91</sup> I. PEREIRA, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 231.

<sup>92</sup> M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, 19.

<sup>93</sup> I. PEREIRA, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 102.

h) A forma verbal “γενηθήτω” é a 3.<sup>a</sup> pessoa do singular do verbo “γίνομαι”, no imperativo passivo aoristo. É comumente traduzido por “seja feita”, mas deve notar-se que esta forma «em geral substitui a voz média»<sup>94</sup>, pois o verbo do qual deriva (“γίνομαι”) significa «fazer-se»<sup>95</sup>.

i) O substantivo neutro “θέλημα, ατος, τό” está no nominativo singular e significa «vontade, desejo»<sup>96</sup>. Quando comparado com o substantivo “βουλε” que, também significa vontade, percebemos a sua diferença, uma vez que este último aponta para uma vontade deliberativa, pensada, projetada, planificada<sup>97</sup>, e o primeiro (que é o do nosso texto) remete para uma obediência fiel e filial, e por isso, confiante prescindindo de uma reflexão calculista e fria.

j) O substantivo masculino “οὐρανός, οῦ (ὁ)”<sup>98</sup>, acima referido, aparece agora sob a forma do dativo singular, ao invés do que ocorre no versículo nono. Além disso, se atendermos à expressão locativa em que se insere, observamos que «ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· [aparece] sem artigo, como, frequentemente, em frases preposicionais»<sup>99</sup>.

A passagem Mt 6, 9-10 apresenta outros termos que, apesar de não figurarem nesta análise, se recobrem de assinalável importância. No entanto, optamos por apresentar, neste momento, a análise dos termos que consideramos mais relevantes para o nosso trabalho. Deste modo, o objetivo deste gênero de trabalho é permitir a busca e posterior reflexão sobre a rede de perguntas que o texto pode despertar, antes de mais, a nível literário, no que respeita à sua tradução e ao sentido que possíveis modificações de tradução podem originar e, com isso, favorecer, num segundo momento, um maior enriquecimento da sua discussão teológico-literária. Por conseguinte, é nessa linha que, não obstante termos já assumido outra,

---

<sup>94</sup> M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, 19.

<sup>95</sup> I. PEREIRA, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, 114.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 263.

<sup>97</sup> Cf. *Ibid.*, 107.

<sup>98</sup> Ver alínea c).

<sup>99</sup> M. ZERWICK - M. GROSVENOR, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, 19.

apresentamos neste momento a nossa tradução: “<sup>9</sup>Portanto, vós rezai assim: Pai nosso nos céus, Santificado seja o teu nome; <sup>10</sup> Venha o teu reino. Seja feita tua vontade como no céu também sobre a terra”.

## **2. Enquadramento literário**

Chegados ao enquadramento literário, pretendemos direcionar gradualmente, de forma mais vincada, o foco da nossa atenção para aquilo que é objeto do nosso estudo.

### **2.1. Contexto amplo**

*«Entre todos os escritos do Novo Testamento, o Evangelho de Mateus é aquele que tem uma influência literária mais generalizada e mais profunda na literatura cristã que se estende até às últimas décadas do séc II. (...) a ele se vai buscar a doutrina que condiciona as atitudes cristãs, de tal sorte que o Evangelho de Mateus se torna norma de vida cristã. Por conseguinte, é a partir dos ensinamentos de Jesus Cristo, extraídos do Evangelho de Mateus, que o cristianismo comum se estabelece»<sup>100</sup>.*

#### **2.1.1. Estrutura do Evangelho de Mateus**

As propostas de estrutura para este Evangelho são muitas e variadas<sup>101</sup>. Fruto de várias leituras, verificamos existirem particularidades que fazem de cada autor peculiar na sua abordagem. Se em Marcos e Lucas a questão da estrutura é consensual entre os estudiosos<sup>102</sup>, o mesmo não acontece em Mateus. Distinguem-se pela sua pertinência e relevância académica

---

<sup>100</sup> E. MASSAUX, *Influence de l'évangile de saint Mathieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, ed. Presses universitaires de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, 1950, 651. 644.

<sup>101</sup> Não cabe aqui apresentá-las todas, devido ao enquadramento em que é realizado o presente trabalho de investigação. Todavia, não apresentando todas, as três que exporemos, seguidamente, em notas de rodapé, tivemos-lhe acesso através de R. A. MONASTERIO – A. R. CARMONA, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, ed. Verbo Divino, Estella, 2012, 266-270.

<sup>102</sup> Cf. C. S. KEENER, *The Gospel of Matthew. A Social-Rhetorical Commentary*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 2009, 23.

três estruturas: uma geográfico-cronológica<sup>103</sup>, outra baseada nos cinco discursos de Jesus que evoca os cinco livros do Pentateuco<sup>104</sup> e uma outra nas fórmulas 1,1; 4,17; 16,21<sup>105</sup>.

A primeira não é aceite pela maior parte dos investigadores contemporâneos, embora tenha tido alguma pertinência no passado. A segunda, do século passado, esteve a cargo de B. W. Bacon e tem a vantagem de chamar à atenção para a parte doutrinal, ainda que autores como J. C. das Neves considerem problemático colocar o evangelho de infância como preâmbulo e o evangelho da paixão como epílogo<sup>106</sup>.

A estrutura de B. W. Bacon será a grande referência no presente trabalho. Esta escolha deve-se ao facto de, no Evangelho de Mateus, estar bem patente, tal como no Sermão da Montanha, que «Jesus é o novo Moisés com os seus cinco discursos da nova Toráh (...), os cinco livros da nova Lei»<sup>107</sup>. Na verdade, Bacon considera que «Mt depende de Mc e Q mas faz uma estrutura totalmente diferente e própria»<sup>108</sup>. Corroboram este pensamento autores como C. S. Kenner, que veem Mateus como um biógrafo, pois «não escreveu o seu evangelho sem premeditação; ele foi um historiador-biógrafo e intérprete e não apenas um contador de histórias»<sup>109</sup>, apesar de «conservar o esquema histórico e geográfico de Marcos»<sup>110</sup>. No que à terceira proposta diz respeito, a mesma assenta, essencialmente em duas referências temporais: 4,17 (“*A partir desse momento*”) e de 16,21 (“*A partir desse momento*”).

---

<sup>103</sup> Um exemplo desta estrutura é a proposta por W. C. Allen e L. W. Grensted: 1- Nascimento e Infância do Messias (1,1 – 2,23); 2- Preparação para o ministério (3,1 – 4,11); 3- Ministério público na Galileia (4,12 – 15,20); 4- Ministério nas vizinhanças da Galileia (15,21 – 20,34); 5- Últimos dias da vida do Messias (21,1 – 28,20).

<sup>104</sup> A estrutura de B. W. Bacon com a qual mais nos identificamos: Abertura (1,1 – 2,23); Livro 1: doutrina sobre o discipulado (3,1 – 7,29); Livro 2: doutrina sobre o apostolado (8,1 – 11,1); Livro 3: doutrina sobre a revelação escondida (11,2 – 13,53); Livro 4: doutrina sobre a administração da Igreja (13,54 – 19,1a); Livro 5: doutrina sobre o julgamento (19,1b - 26,2); Epílogo (26,3 – 28,20).

<sup>105</sup> A proposta de J. D. Kingsbury e D. R. Bauer: A pessoa do Jesus Messias (1,1 – 4,16); A proclamação de Jesus Messias (4,17 – 16,20); O sofrimento, morte e ressurreição de Jesus Messias (16,21 – 28,20).

<sup>106</sup> Cf. J. C. das NEVES, *Evangelhos Sinópticos*, ed. Universidade Católica, Lisboa, 2002, 355.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 355.

<sup>108</sup> R. A. MONASTERIO – A. R. CARMONA, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, 295.

<sup>109</sup> C. S. KEENER, *The Gospel of Matthew...*, 23. Para melhor descortinar esta caracterização de Mateus biógrafo, sugerimos a leitura das pp. 16-23.

<sup>110</sup> J. SCHMID, *El Evangelio Según San Mateo*, ed. Herder, Barcelona, 1973<sup>2</sup>, 41.

Como foi acima exposto, muitas são as estruturas possíveis<sup>111</sup>, mas para efeitos da presente dissertação a estrutura adotada<sup>112</sup> segue de perto a de B. W. Bacon, dividindo-se da seguinte forma:

- Narrativa da infância (1, 1-2, 23)
- A proclamação do Reino <sup>113</sup> (3, 1 – 7, 29)
- Ministério e Missão na Galileia (8, 1 – 11, 1)
- A oposição de Israel (11, 2 – 13, 53)
- Jesus, o Reino e a Igreja (13, 54, - 18, 35)
- Ministério na Judeia e em Jerusalém (19, 1 – 25, 46)
- Paixão e ressurreição (26, 1 – 28, 20)

### 2.1.2. Sermão da Montanha

*«A estrutura unificada do Sermão da Montanha, a intensidade de fé que irradia, e o espírito de valorização do mundo que faz brilhar diante dos nossos olhos – tudo isso reforça a impressão de que estamos na presença de um dos grandes faróis da história humana. A instrução na montanha está carregada de implicações políticas ao lado das quais as revoluções francesa, americana e russa empalidecem de insignificância, implicações que são revolucionárias no sentido de uma mudança radical de todas as estruturas de autoridade com o objectivo de substituir os laços antigos por formas completamente novas de inter-relação humana»<sup>114</sup>.*

O fascínio exercido pelo Sermão da Montanha é de todos os tempos e recai sobre crentes e não crentes. De facto, P. Lapide, autor judeu, aliado a outros autores como D.

<sup>111</sup> Uma estrutura também ela pertinente é a apresentada por António Couto, com cinco discursos em forma quiástica (cf. A. COUTO, *Introdução ao Evangelho segundo Mateus*, ed. Paulus, Lisboa, 2014, 19).

<sup>112</sup> Esta estrutura é a apresentada na *Bíblia Sagrada (edição Pastoral)*, 1366.

<sup>113</sup> No discurso onde se encontra o Pai Nosso – não fosse Mateus o evangelista do Reino – sugerimos a proposta de estrutura que assenta na figura de Jesus Cristo, como cumprimento das Escrituras, que anuncia um Reino da qual é Rei [cf. C. R. ERDMAN, *The Gospel Of Matthew. An Exposition*, ed. Baker Book House, Grand Rapids, 1983, 17 (consultar estrutura nas pp. 19-23)].

<sup>114</sup> P. LAPIDE, *The Sermon on the mount. Utopia or program for action*, ed. Maryknoll Orbis Books, New York, 1986, 138-139.

Flusser<sup>115</sup> e S. Ben Chorin<sup>116</sup>, vê o «primeiro e mais potente discurso de Jesus» (Bousset) como «uma jóia do judaísmo» e mesmo uma plataforma de «encontro entre judeus e cristãos (C. Montefiore). E não só: este sermão foi também marcante na vida de M. Ghandi, Martin Luther King, Desmond Tutu, entre outros, mais ou menos mediáticos. De facto, ressalta deste discurso um humanismo que é ponte de encontro com todo o ser humano de boa vontade.

No entanto, para já, detenhamo-nos no sermão propriamente. Nos capítulos 3-4, considerados «episódios-chave»<sup>117</sup>, vemos o fim do prólogo e o início da pregação de Jesus sobre o Reino de Deus. Ele veio para cumprir toda a justiça (cf. Mt 3,15) e inaugura a sua pregação (cf. Mt 3,17) com os mesmos traços de João Baptista (cf. Mt 3,2), advertindo o povo que vivia obstinado e excessivamente confiado nos seus privilégios de povo eleito.

Mateus apresenta-nos Jesus, proclamando com grande poder, através de palavras e ações, que o Reino de Deus chegou. Veja-se para tal que Jesus principia a sua pregação com estas palavras: «Arrependei-vos, porque está próximo o Reino de Deus» (Mt 4,17). Neste sentido, vejamos o que declara o CIC:

«A partir do sermão da montanha, Jesus insiste na conversão do coração: a reconciliação com o irmão antes de apresentar a oferta no altar [cf. Mt 5, 23-24]; o amor dos inimigos e a oração pelos perseguidores [cf. Mt 5, 44-45]; orar ao Pai “no segredo” (Mt 6, 6); não se perder em fórmulas palavrosas [cf. Mt 6, 7]; perdoar do fundo do coração, na oração [cf. Mt 6, 14-15]; a pureza do coração e busca do Reino [cf. Mt 6, 21.25.33]. Esta conversão é toda polarizada no Pai; é filial»<sup>118</sup>.

Na verdade, este Reino chega-nos pelas suas palavras no Sermão da Montanha (cf. Mt 5-7) e pelos seus milagres (cf. Mt 8-9)<sup>119</sup>. No entanto, iremos deter-nos apenas na sua proclamação (cf. Mt 3,1 – 7,29), tal como foi apresentado na estrutura supracitada.

Jesus dirige-se às multidões<sup>120</sup>, mas antes do seu discurso inaugural escolhe os seus discípulos e convida-os a serem pescadores de homens (cf. Mt 4,19). De facto, o seu discurso

---

<sup>115</sup> Cf. D. FLUSSER, *Jésus*, ed. Seuil, Paris, 1970.

<sup>116</sup> Cf. S. B. CHORIN, *Mon frère Jésus*, ed. Seuil, Paris, 1983.

<sup>117</sup> AA.VV., *Para ler o Evangelho segundo S. Mateus*, 22.

<sup>118</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2608.

<sup>119</sup> Chamamos a atenção, igualmente, para a inclusão literário-temática entre Mt 4,23 e 9,35, que corrobora a ideia supramencionada.

só faz sentido «desde que haja um pequeno grupo que o aceite e procure viver»<sup>121</sup>. Todo aquele que escutar e acolher a palavra pode tornar-se discípulo. «No futuro, o que conta será a escuta e o seguimento, não a proveniência (...) formando um Israel mais vasto»<sup>122</sup>.

Na verdade, consideramos, com G. Lohfink, que «existe uma relação profunda entre a doutrina que Jesus propõe aqui e a condição do discípulo. O Sermão da Montanha é uma *didakhe* de Jesus que forma discípulos»<sup>123</sup>. Estes que se aproximaram (cf. Mt 4,20) têm de transmitir o ensino que receberam em primeiro lugar, daí que estejam a escutar o Mestre. Assim sendo, percebemos o porquê de Mateus colocar a narração do chamamento dos discípulos prévio ao sermão. Por conseguinte, detenhamo-nos no que a este respeito refere Joaquim Carreira das Neves:

«Em Mt 4-7, os discípulos recebem a fé quando são chamados por Jesus e o seguem imediatamente (4, 18-22) e recebem a doutrina de Jesus no sermão da montanha (...) como chamados que já se converteram, recebem agora dos lábios de Jesus a *didakhe* necessária para a sua existência como discípulos»<sup>124</sup>.

Posteriormente, relativo à estrutura, todos os autores admitem a existência de cinco grandes discursos, os quais Mateus ligou mediante a mesma fórmula: «Quando Jesus acabou de falar...» (Mt 7,28; 11,1; 13,53; 19,1) tendo concluído o quinto com a referência explícita à palavra “discursos”: «Tendo acabado todos estes discursos...» (Mt 26,1). Se, de facto, Jesus pronunciou ou não este discurso é menos consensual<sup>125</sup>. Todavia, não é isso, mas as implicações que dele derivam, o mais importante.

---

<sup>120</sup> Atente-se no paralelo textual com Lc 6,20: «Erguendo os olhos para os seus discípulos», ficando bem patente que todo o discurso brota deste olhar amoroso de Jesus (cf. Mc 10,21).

<sup>121</sup> AA.VV., *Para ler o Evangelho segundo S. Mateus*, 24.

<sup>122</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, I, ed. A esfera dos Livros, Lisboa, 2007<sup>2</sup>, 101.

<sup>123</sup> Cf. G. LOHFINK, *El Sermón de la Montaña para quién?*, ed. Herder, Barcelona, 1989, 29.

<sup>124</sup> J. C. das NEVES, «A “catequese” como chave hermenêutica dos Evangelhos Sinópticos», in *Didaskalia*, XXXVIII (1998), 120.

<sup>125</sup> Julgamos de todo pertinente e relevante a observação de J. Jeremias. O mesmo afirma que o Sermão da Montanha é um conjunto de sentenças de Jesus que originariamente existiam separadas. Por vezes, não passariam de uma única frase. Assim sendo, cada um destes “lógia” (ou palavras) de Jesus podiam ser a síntese de um sermão ou a ideia fundamental de uma prática doutrinal que, em forma de perguntas e respostas, podia durar o dia inteiro, ou ainda a conclusão de uma polémica com os seus adversários. Estes “lógia” isolados foram reunidos inicialmente numa composição aramaica donde brotaram o discurso grego de Lucas e o sermão grego de Mateus (cf. J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus*, ed. Cerf, Paris, 1963, 29).

Assim sendo, chegaram até aos nossos dias duas versões do sermão: uma longa de Mateus e outra breve de Lucas, com surpreendentes diferenças e semelhanças<sup>126</sup>. Marcel Dumais elenca algumas delas. Em primeiro lugar, praticamente todo o conteúdo do discurso de Lucas encontra-se no de Mateus, à exceção de Mt 6,24-26. A ordem de apresentação só se altera no *logion* sobre a regra de ouro em Lc 6,31 e em Mt 7,12.

Em segundo lugar, muitos dos elementos do discurso de Mateus, que não têm paralelos no Sermão da Planície (Lc), encontram-se dispersos pelo evangelho lucano. Em terceiro lugar, muitos dos constituintes mateanos são próprios, não havendo, portanto, paralelo em Lucas. É o caso da passagem do cumprimento da lei, das quatro primeiras antíteses e dos três atos religiosos do Judaísmo (esmola, oração e jejum). Partindo destas observações, muitos autores creem que Mateus usou uma fonte comum (*Quelle*) com Lucas e uma outra própria<sup>127</sup>.

A maioria dos autores estabelece uma tripla divisão do Sermão da Montanha: 5,3-16; 5,17 - 7, 12; 7,13-27<sup>128</sup>. M. Dumais propõe uma estrutura fundada na centralidade do Pai, cujo título do conjunto é «A Justiça do Reino do Pai»<sup>129</sup>, uma vez que o termo “justiça” aparece em todo o sermão cinco vezes, a expressão “Reino dos Céus” oito vezes e o termo “Pai” dezassete vezes<sup>130</sup>, principalmente empregues na secção 6,1-18, que abordaremos em seguida. Efetivamente, com Dumais observamos que «o Pai Nosso constitui o coração do Sermão da Montanha e condensa os principais temas do discurso»<sup>131</sup> e que o «“Pai” é o termo e tema estruturante de toda a secção central (6, 1-18) do Sermão da Montanha»<sup>132</sup>.

---

<sup>126</sup> Ver quadro paralelo das unidades literárias visadas (cf. M. DUMAIS, *O Sermão da Montanha*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1999, 7).

<sup>127</sup> Cf. *Ibid.*, 5.

<sup>128</sup> Primeiro, o corpo central é bem delimitado pela inclusão em 5,17 e 7,12. A regra de ouro recapitula todas as instruções dadas desde 5,17 até aqui. No seu interior identificamos dois conjuntos: 5,21-48 e 6,1-18. Segundo, uma vez que 5,1-2 e 7,28-29 são a introdução e a conclusão do discurso, temos o exórdio nos vv. 3-16, sendo que a última bem-aventurança faz a ligação com os vv.13-16. Por fim, o conjunto 7,13-27 é uma parenese a conformar a vida com o ensinamento que o precedeu (cf. *Ibid.*, 10-11).

<sup>129</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>130</sup> Cf. *Ibid.*, 11-12.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>132</sup> *Ibid.*, 12.

Recorremos, agora, a algumas questões retóricas lançadas por M. Dumais, a fim de introduzir a reflexão ética e moral que todo o sermão comporta. Na verdade,

«se a oração dirigida ao Pai está no centro do Sermão da Montanha, não será isso mais uma indicação de que o tema do “Pai” ocupa um lugar fundamental na ética (a “justiça”) pedida por Jesus àqueles que a querem ouvir? (...) [Não nos dirá] quem somos e como nos devemos comportar? (...) [Não será] um apelo a uma vida moral que recebe o seu sentido e tem a sua fonte numa relação vivida com o Pai, chamada a exprimir-se numa oração ao Pai?»<sup>133</sup>.

Assim persuadidos, o discurso do juízo final (Mt 28,18-20) esclarece o alcance do Sermão da Montanha. Ressalve-se que o primeiro e último discurso de Jesus aos seus discípulos tem lugar numa montanha da Galileia (Mt 28,16; 5,1; cf. 4, 23), gerando «uma ligação entre estes dois ensinamentos»<sup>134</sup>. Assim se compreende a insistência mateana para pôr em prática os seus ensinamentos (Mt 7,13-27). Digna de nota é também a mudança de situação daquele que fala: já não se trata do mestre terreno, mas do Senhor ressuscitado investido de «todo o poder no céu e na terra» (v.18; alusão clara a Dn 7,14). Com efeito, estabelece-se

«uma ligação de comunhão com a pessoa do Ressuscitado, Deus-connosco, na qual os discípulos são chamados a viver o Sermão da Montanha. A cristologia e teologia são o lugar de emergência ética do Sermão da Montanha»<sup>135</sup>.

Consequentemente, não há dúvidas de que o ensinamento crístico radica no AT, embora inegavelmente repleto de novidade inaugural. Segundo Flusser, Jesus introduziu «o mandamento mais radical do amor universal, a pregação de uma moral renovada [nota social] e a sua concepção do Reino dos Céus [já começado]»<sup>136</sup>. Todavia, a sua radicalidade absoluta não se pautou pelo espetáculo esfuziante que aliena, mas «fez brotar a sua lei, da sua

---

<sup>133</sup> M. DUMAIS, *O Sermão da Montanha*, 12.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>136</sup> D. FLUSSER, *Jésus*, 69.

consciência de homem, uma palavra nascida dos encontros de cada dia, alimentada pelos acontecimentos mais comuns e pelas preocupações mais ordinárias»<sup>137</sup>.

Todavia, poder-nos-íamos questionar, não aconteça de nos escandalizarmos dizendo «duras são estas palavras! Quem pode escutá-las?» (Jo 6, 60). Não será demais a ética a que Jesus nos chama? Será exequível? Não será mera utopia de vida? À primeira vista até poderá parecer que sim, contudo, estamos em crer que a exigência das palavras do Sermão esmorece quando comparada com a felicidade que as mesmas fecundam no nosso coração. As bem-aventuranças<sup>138</sup> são disso o melhor exemplo. Na verdade, nas palavras J. Ratzinger, são uma «inversão de valores»<sup>139</sup>, pois Jesus faz promessas escatológicas cujo paradoxo vai ao encontro das situações dos crentes no mundo atual muitas vezes atribulada, e que o próprio S. Paulo recorda e conclui sempre com esperança<sup>140</sup>, pois deles é o Reino dos Céus<sup>141</sup>!

É certo que, ao longo dos séculos, muitas foram as interpretações. Os católicos encararam este Sermão como uma lei carregada de observâncias radicais, cujo cumprimento era reservado a alguns e os protestantes com algo impossível<sup>142</sup>. O que talvez não tenha sido visto de imediato, por ambos, é que a «a exigência mais imperiosa acaba por ser a da liberdade»<sup>143</sup> pois a ela fomos chamados (cf. Gl 5, 13), constituindo um programa de vida que Deus, no seu desígnio, destina a toda a humanidade. Foi isso que Jesus fez em Mt 5,21-48

---

<sup>137</sup> J. GUILLET, *Jésus devant sa avie et sa mort*, ed. Aubier, Paris, 1971, 106.

<sup>138</sup> Ver estudos mais concisos sobre as bem-aventuranças que este trabalho não permite fazer: Joseph RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 106-140; Jacques DUPONT, *A mensagem das Bem-aventuranças*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1991; Isafas HIPÓLITO, «Para uma interpretação da sequência das Bem-aventuranças (Mt 5, 3-16): o Intertexto Bíblico (I)», in *Theologica*, 2ª série, 42, 2 (2007), 333-352; José Carlos CARVALHO, «As Bem-aventuranças e a lei na mensagem de Jesus», in *Humanística e Teologia*, 32:1 (2011), 237-253.

<sup>139</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 108.

<sup>140</sup> «Considerados como impostores, ainda que sinceros; como desconhecidos, ainda que bem conhecidos; como agonizantes, embora estejamos com vida; como condenados, ainda que livres da morte; considerados como tristes, mas sempre alegres; pobres, ainda que tenhamos enriquecido a muitos; como nada tendo, mas possuindo tudo» (2 Cor 6, 8-10) e «Em tudo somos atribulados, mas não esmagados; perplexos, mas não desanimados; perseguidos, mas não destruídos» (2 Cor 4, 8-9).

<sup>141</sup> «A primeira bem-aventurança é a bem-aventurança de base pois exprime a atitude fundamental necessária à pertença ao Reino: a atitude da receptividade» (M. DUMAIS, *O Sermão da Montanha*, 17).

<sup>142</sup> Cf. *Ibid.*, 64.

<sup>143</sup> J. GUILLET, *Jésus devant sa avie et sa mort*, 116.

(nas antíteses), quando com autoridade própria<sup>144</sup> (“Eu, porém digo-vos”) «atinge o fundamento profundo da vontade de Deus na letra da lei»<sup>145</sup>, não estando preso a nada.

Como referimos acima, este sermão é de um profundo humanismo que a ninguém deixa indiferente. A “regra de ouro”<sup>146</sup> (Mt 7,12) em si mesma pode ser profundamente humana, sem qualquer conotação religiosa. De facto, encerra toda a secção central e pauta-se por «um antropocentrismo que cobre um teocentrismo»<sup>147</sup>. Na verdade, une-nos a nossa humanidade, é este o nosso denominador comum basilar presente em Gn 1. Mas seria redutor não descortinar a constatação do óbvio. É certo que o Sermão da Montanha desvela em Jesus que somos filhos do mesmo Pai. Contudo, «não seremos plenamente humanizados senão vivermos uma existência com qualidade divina», daí que a «ética proposta por Jesus está centrada em Deus, é teológica»<sup>148</sup>. Não há dúvidas, por isso, de que se trata de um projeto de vida moral que não se entende senão em estreita relação com o discurso teológico.

Como afirma X. Léon-Dufour, «a lei foi interiorizada por Jesus». Assim, inaugurou toda uma forma completamente nova de agir, donde se deduz o agir ético e moral. Diz ele: «No coração de cada ação, a intenção religiosa. No coração de cada acção religiosa, o amor. No coração de cada ato de amor, o absoluto»<sup>149</sup>. Pois é neste absoluto que com, em e por Jesus chamamos Pai e somos convidados a viver sob o olhar Dele e ser discípulo é entrar nessa relação. Com Ele e n’Ele, a «a lei nova é uma experiência possível: a figura do Pai converte-se no segredo da existência humana»<sup>150</sup>.

---

<sup>144</sup> Sugerimos a leitura do belo texto de J. Ratzinger sobre a nova *Torah* trazida por Jesus, no qual faz uso do livro do judeu Neusner que dialoga com Jesus. Este fica fascinado com o seu ensinamento, mas no fim decide não o seguir, precisa e somente, pelo facto de o escandalizar a sua equiparação a Deus (“Eu, porém digo-vos”) (cf. J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 140-172 da obra de Jacob NEUSNER, *A Rabi talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange*, ed. Doubleday, New York, 1993).

<sup>145</sup> G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, ed. Sígueme, Salamanca, 1977, 109.

<sup>146</sup> A regra de ouro não é típica do ensinamento de Jesus. Encontram-se formulações paralelas em muitas obras da literatura antiga greco-latina (Heródoto, A. Dihle, etc), judaica [Sir 31, 15; A carta de Aristéia (207); o Testamento dos Doze patriarcas, Fílon, Tb 4, 15, 2 Henoch 61, 2, etc.] e oriental (Confúcio, escritos budistas, etc.) (cf. M. DUMAIS, *O Sermão da Montanha*, 53).

<sup>147</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>148</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>149</sup> X. LÉON-DUFOUR, *L'évangile selon sain Matthieu*, ed. PROFAC, Lyon, 1972, 92.

<sup>150</sup> J. GUILLET, *Jésus devant sa avie et sa mort*, 116.

Terminamos esta apresentação sumária<sup>151</sup> do Sermão da Montanha, com o fascínio - que supera qualquer exigência - manifestado pelos discípulos que o escutavam, pois falava com autoridade (Mt 7, 29). Deste modo, «o Sermão da Montanha recebe toda a sua força de autoridade da vida exemplar, dos sofrimentos e da morte do Nazareno»<sup>152</sup>. Fica claro que Jesus se senta como expressão da autoridade de Mestre que tem como cátedra a montanha, o novo Sinai, na qual Ele nos dá a nova *Torah*. De facto, Mateus apresenta Jesus como o novo Moisés<sup>153</sup>.

Em suma, face à multiplicidade de interpretações ao longo dos séculos, discussões em torno do mesmo e tão ilustres e díspares personagens ao longo da história por ele persuadidos cremos oportuno recordar o essencial que D. Bonhoeffer tão bem ressaltou:

«do ponto de vista humano, existe um número infinito de possibilidades de compreender e explicar o Sermão da Montanha. Jesus só conhece uma possibilidade: partir e obedecer»<sup>154</sup>.

## **2.2. Contexto próximo**

### **2.2.1. As boas obras em segredo (Mt 6,1-8.16-18)**

Mt 6,2-4.5-6.16-18 constitui um núcleo primitivo de três estrofes perfeitamente equilibradas, às quais foram agregadas as secções 6,7-8.9-13.14-15<sup>155</sup>, de onde sobressai a oração do Senhor. Na verdade, apresenta-se-nos com um certo ritmo, com expressões que são comuns às três boas obras: «não sejais como os hipócritas», «já receberam sua recompensa», «tu porém», «teu Pai que vê o que é secreto te recompensará». M. Dumais precisa de modo

---

<sup>151</sup> Algumas obras de relevo estão escritas em alemão, língua não dominada neste trabalho. Tomámos conhecimento do seu pensamento através de outros autores que, com o cruzamento de diferentes leituras, chegámos à sua ideia principal: Joachim JEREMIAS, *Die Bergpredigt. Calwer Hefte zur Förderung biblischen Glaubens und christlichen Lebens*, ed. Calwer Verlag, Stuttgart, 1960; Gerhard LOHFINK, «Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der dritten Vaterunserbitte», in *Neues Testament und Ethik*, ed. Herder, Freiburg, 1989, 110-133; Rudolf SCHNACKENBURG, *Alles kann. Wer glaubt Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu*, ed. Herder, Freiburg, 1985; Eduard SCHWEIZER, *Die Bergpredigt*, ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984; Karl EGER, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes Worte Jesu aus der Bergpredigt, für die Gegenwart*, ed. Furche-Verlag, Berlin, 1925. Esta bibliografia aborda, igualmente, o Pai Nosso, como objeto central do Sermão da Montanha.

<sup>152</sup> P. LAPIDE, *The Sermon on the mount. Utopia or program for action*, 140-141.

<sup>153</sup> Cf. J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 100-103.

<sup>154</sup> D. BONHOEFFER, *Le prix de la Grâce*, ed. Delachaux & Niestlé, Lonay, 1937, 155.

<sup>155</sup> Cf. S. C. ALDAY, *El Evangelio según san Mateo*, ed. Verbo Divino, Estella, 2010, 109.

brilhante este paralelismo perfeito: «mandamento negativo – motivação – sanção. E estão marcados pelo mesmo tipo de oposição: público / privado; visto pelos homens / visto pelo Pai; recompensa já recebida / recompensa a receber do Pai»<sup>156</sup>. Globalmente, «esta secção é própria de Mateus, com a exceção da oração do Pai-nosso (vv. 9-13), que tem paralelo em Lc 11,1-4. Tanto em Mateus como em Lucas, a oração do Senhor rompe com o ritmo da exposição».<sup>157</sup> Existe, no entanto, em Mateus um forte esforço catequético, com o intuito de promover uma melhor memorização, ou melhor dito: para «ficar impresso no coração»<sup>158</sup>. Com Mario Galizzi, consideramos que «há arte na forma de escrever»<sup>159</sup>.

O discurso tem início com o v.1, correspondente a uma «introdução exortativa»<sup>160</sup> que serve de mote introdutório para as três boas obras que dizem respeito às obrigações culturais judaicas, advertindo os seus discípulos – daquele tempo, do presente e do futuro – para que se guardem de praticar as boas obras diante dos homens. Chegados a este momento, somos de imediato tentados a detetar uma aparente incoerência no discurso de Jesus. Recorde-se que anteriormente, em Mt 5,16, Jesus tinha dito: «Brilhe a vossa luz diante dos homens para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem o vosso Pai que está nos céus». Deste modo, os fariseus, exímios observantes da lei, muito glorificavam a Deus: quantos e quantas, vendo-os, não O haviam de glorificar? Este é o cerne da questão! Jesus vê mais longe e deixa bem claro que o que está em jogo são as motivações, ou seja, as disposições interiores dos fariseus.

Mateus nota que estes já tinham recebido a sua recompensa, ou seja, a aprovação dos homens (cf. Mt 2.4.16), pois as práticas religiosas que deviam ser feitas, diante de Deus e perante Deus, haviam sido desprovidas desta orientação e, com isso, tinham perdido o seu valor enquanto justiça verdadeira<sup>161</sup>. Com efeito, impõem-se algumas questões que nos

---

<sup>156</sup> M. DUMAIS, *O Sermão da Montanha*, 42.

<sup>157</sup> S. C. ALDAY, *El Evangelio según san Mateo*, 109.

<sup>158</sup> M. GALIZZI, *Evangelio según Mateo*, San Pablo, Madrid, 2005, 111.

<sup>159</sup> *Ibid.*, 111.

<sup>160</sup> R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 232.

<sup>161</sup> Cf. P. DEBERGÉ, *A Justiça no Novo Testamento*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2003, 29.

permitirão compreender melhor esta situação: «Busco a minha glória ou a glória que vem de Deus? Quero ser falado eu ou quero que o seja meu Pai que está nos céus?»<sup>162</sup>.

Apresentamos, em seguida, a estrutura de Fritz Rienecker a pretexto deste tríptico por ele denominado da “vida nova”, que se impôs pela pertinência da sua aplicação prática:

- «1.<sup>a</sup> perspectiva: Olhar para **fora** gera o serviço (“esmola”) de nossa mão perante o **próximo**
- 2.<sup>a</sup> perspectiva: Olhar para **cima** gera o serviço (“oração”) de nossa boca perante **Deus**
- 3.<sup>a</sup> perspectiva: Olhar para **dentro** gera o serviço (“jejum”) de nossa **alma** perante as suas lutas interiores»<sup>163</sup>.

De facto, Jesus conhece-nos bem. Sabe que todos nós temos um pouco de fariseus, quando atuamos para que os demais nos vejam (cf. Mt 23,5), e sabe o quão difícil é vencer a hipocrisia. Assim sendo, detenhamo-nos, seguidamente, neste tríptico: esmola, oração e jejum, para, como discípulos do Mestre, não cairmos nesta tentação, procurando ser perfeitos pela participação na perfeição do Pai (cf. Mt 5,48).

#### 2.2.1.1. Esmola (Mt 6, 2-4)

A esmola<sup>164</sup> aos pobres é uma prática que remonta ao AT e é preferível aos sacrifícios<sup>165</sup>. Com efeito, algumas são as passagens que, no AT, evocam esta prática como Dn 4,24 e Prv 11,17. Na verdade, o apelo à misericórdia é uma das componentes essenciais da ética mateana de que encontramos eco em Mt 5,7: «Bem-aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia». Aliás, através de um breve retrato histórico, fornecido por F. Rienecker, percebemos que a prática de dar esmola era muito comum naquele tempo. Era usual dar-se esmolas na sinagoga e quanto maior fosse a doação maior seria o grau de religiosidade, que é o mesmo que dizer: maior seria o grau da sua justiça. Quando a oferta era muito elevada, o doador obtinha a honra de se sentar ao lado do rabino<sup>166</sup>.

<sup>162</sup> S. C. ALDAY, *El Evangelio según san Mateo*, 110.

<sup>163</sup> F. RIENECKER, *Evangelho de Mateus. Comentário Esperança*, ed. Evangélica Esperança, Curitiba, 1998, 61.

<sup>164</sup> “Tsedaqáh” (transliterado do hebraico) = justiça, em sentido de caridade ou esmola (cf. S. C. ALDAY, *El Evangelio según san Mateo*, 110).

<sup>165</sup> Cf. *Ibid.*, 110.

<sup>166</sup> F. RIENECKER, *Evangelho de Mateus. Comentário Esperança*, 62.

Assim sendo, os fariseus e doutores da lei, exímios cumpridores da Lei, não deixariam de praticar a beneficência no seu tempo. É evidente que grande era a tentação de exibicionismo e ostentação de piedade. Na verdade, Jesus não condena a prática da caridade, isto é, «Jesus não proíbe aqui nenhum sistema de caridade»<sup>167</sup>. Mais, nenhuma devoção é mais agradável a Deus do que a dedicação aos pobres<sup>168</sup>, pelo que, se o negasse, entraria em conflito com o que disse em Mt 5,2 e em Mt 7,12. Por outras palavras, o enfoque da questão são as motivações e intenções práticas (v. 2: «a fim de serem louvados pelos homens»). France vai mais longe e explica que a diferença, mais do que o motivo, diz respeito ao resultado, isto é, um glorifica Deus e o outro glorifica-se a si próprio<sup>169</sup>.

Por fim, quando Jesus diz: «Não toques a trombeta diante de ti como fazem os hipócritas» faz uso de um termo puramente metafórico<sup>170</sup>, significando «não procures a tua própria glória nem humilhes os pobres»<sup>171</sup>. Simultaneamente, percebemos bem os visados do texto: os hipócritas<sup>172</sup>. De facto, eles são os atores profissionais de uma aparente justiça. De igual modo, a ausência de comunicação entre a mão esquerda e a direita é uma linguagem «deliciosamente grotesca, e uma vívida maneira de descrever o absoluto segredo»<sup>173</sup> que deve pautar qualquer obra de caridade perpetrada em nome de Deus e para sua glória (cf. Mt 5, 16).

### 2.2.1.2. Oração (Mt 6, 5-8)

Como referido anteriormente, muitas são as semelhanças estruturais entre os três textos. Consequentemente, muitas das tónicas acima evidenciadas voltam a insinuar-se mediante o uso das mesmas palavras-chave e frases similares. Detenhamo-nos na oração. Muitos oradores que se julgavam justos rezavam de pé (cf. Lc 18, 9-14), na frente de todos. Com efeito, naquele tempo havia determinadas horas pré-estabelecidas nas quais se deveria

---

<sup>167</sup> C. R. ERDMAN, *The Gospel of Matthew. An exposition*, 63.

<sup>168</sup> Cf. M. REIS, «Oração, jejum e esmola», in *Communio*, 3 (1994), 215.

<sup>169</sup> Cf. R. T. FRANCE, *Matthew. Tyndale New Testament Commentaries*, ed. Inter-Varsity, Michigan, 1997, 130.

<sup>170</sup> Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 236.

<sup>171</sup> M. GALIZZI, *Evangelio según Mateo*, 111.

<sup>172</sup> A palavra grega tem o original significado de ator.

<sup>173</sup> R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 237.

observar o encontro orante com Deus. Muitos, astuciosamente, encontravam-se nas ruas de maior movimento para assim rezarem diante dos homens<sup>174</sup>. Porém, Jesus pede aos seus discípulos uma justiça diferente da dos hipócritas (cf. Mt 5,20). Deste modo, com o uso do “tu”, Jesus pretende «personalizar a oração»<sup>175</sup>, porque a «oração não é um momento de ostentação»<sup>176</sup>, como dele fazem os hipócritas que se asseguram de que serão ouvidos e vistos pelos Homens»<sup>177</sup>.

Atentemos no v.6: «quando orardes, entra no teu quarto mais secreto, fecha a porta...». Note-se que “quarto secreto”<sup>178</sup> remete para um lugar aparentemente menos adequado para rezar. Na verdade, era «um lugar para armazenamentos de bens, bem apertado, em total escuridão»<sup>179</sup>. Contudo, este isolamento, apresentado quase como condição *sine qua non* para a verdadeira oração, não quer dizer que se deva esquecer os irmãos na procura da solidão orante. O próprio Jesus rezava frequentemente e na sinagoga, não fosse «a sinagoga o lugar da oração por excelência»<sup>180</sup>. Aqui o que Jesus pretende é enfatizar a necessidade de recolhimento e resguardo na oração para esta ser genuína e autêntica.

Salvaguardada esta discrição, inferimos melhor a sentença “o teu Pai que vê o que é secreto te recompensará”, a qual constitui um «convite a unir o tema da recompensa ao Pai e da relação Pai-filho»<sup>181</sup>. Na realidade, é toda esta a dinâmica que se vai vislumbrando na gramática da oração que nos prepara para a grande oração dos filhos de Deus: o Pai Nosso.

Efetivamente, sabemos que os vv.7-8 não figuram na estrutura primeiramente apresentada por Mateus. Segundo J. Nolland «Mt 6,7-8 é provavelmente uma unidade de ensinamento pré-mateano que o evangelista adotou para este contexto concreto e usou como

---

<sup>174</sup> Cf. R. T. FRANCE, *Matthew. Tyndale New Testament Commentaries*, 132.

<sup>175</sup> M. GALIZZI, *Evangelio según Mateo*, 113.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>177</sup> R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 238.

<sup>178</sup> “ταμειον” designa um quarto de armazenamento, uma despensa.

<sup>179</sup> J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 2005, 278.

<sup>180</sup> M. GALIZZI, *Evangelio según Mateo*, 113.

<sup>181</sup> M. DUMAIS, *O Sermão da Montanha*, 43.

introdução (transmitida separadamente) do Pai Nosso»<sup>182</sup> e que já fazia parte dos versículos que preparam a entrada do nosso texto de reflexão, para que chegando a este «o nosso espírito concorde com a nossa voz» (S. Bento 19, 7, da sua Regra). Como nos assevera France, a este respeito,

«a “digressão” na oração, que rompe com a unidade tripartida da religiosidade em segredo, começa com similar contraste entre a forma boa ou má de rezar, na qual os gentios tomam o lugar dos hipócritas»<sup>183</sup>.

O termo “gentios” que dá lugar aos hipócritas - usado no mesmo sentido em Mt 5,47 - «denota o mundo fora da comunidade dos discípulos»<sup>184</sup>. Estes são apontados como charlatães, excessivamente faladores<sup>185</sup>, que pretendem coagir os deuses a interceder em seu favor. Trata-se, portanto, de uma forma depreciativa de falar acerca das formulações repetidas, inteligíveis ou não, em ordem a multiplicar a sua eficácia com os deuses.<sup>186</sup> Por um lado «os pagãos procuram cansar os deuses» (Séneca), enquanto os discípulos de Jesus acreditam que antes de chamar, Deus responde (Is 65, 24)»<sup>187</sup>.

Então, do texto é possível depreender que não devemos atuar como pagãos, mas como filhos. Mateus procurou com esta adenda, para além de chamar a tenção para a má forma de rezar dos judeus, e em concreto dos fariseus, também chamar a atenção para os demais povos que não rezam convenientemente, para que o discípulo de Cristo, não imitando a forma de rezar dos fariseus, não fosse, agora, imitar os pagãos, uma vez que nem uns nem outros rezam bem. Por tal motivo, antes da petição está o louvor, a preocupação pelo reino, pelo cumprimento da sua vontade. Nesse sentido, a oração é, antes de mais, uma «comunicação sincera e filial com Deus no íntimo do coração»<sup>188</sup>, pois Deus sabe do que precisamos antes de lho pedirmos (v. 8), apelando à confiança na providência. Mais adiante, nos vv. 25-33,

---

<sup>182</sup> J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 283.

<sup>183</sup> R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 240.

<sup>184</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>185</sup> O termo grego “βατταλογεῖν” apresenta simultaneamente dois sentidos: primeiro, fluxo ruidoso de som sem sentido e segundo muito falar, muitas palavras (cf. *Ibid.*, 240).

<sup>186</sup> J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 284.

<sup>187</sup> R. E. OBACH - A. KIRK, *A Commentary on The Gospel of Matthew*, ed. Paulist Press, Tennessee, 1978, 71.

<sup>188</sup> S. C. ALDAY, *El Evangelio según san Mateo*, 110.

Mateus explica de modo magistral que essas preocupações mundanas são próprias dos pagãos e não dos seus discípulos, nos seguintes termos: «procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça e tudo mais vos será dado por acréscimo» (v. 33).

### 2.2.1.3. *Jejum (Mt 16-18)*

Após a digressão sobre o Pai Nosso – que veremos adiante –, deparamo-nos com o terceiro exemplo, desta feita o jejum, um proeminente elemento religioso da vida judaica com tempos definidos como o dia da expiação<sup>189</sup>, e outros, facultativos, praticados pelos mais piedosos<sup>190</sup>. Por estes motivos, a ostentação hipócrita de piedade não era somente um mal contemporâneo de Jesus, mas que o precedia, tal como já o haviam prevenido os profetas do AT (cf. Jl 2, 13, Zac 7, 5). Assim sendo, uma vez que o valor das boas obras advém do amor com que são feitas (cf. 1Cor 13, 3), deduz-se que «mesmo no acto de religiosidade mais sublime o veneno do egoísmo pode entrar, e, não verificado, destruirá por completo o valor do acto»<sup>191</sup>.

Saliente-se ainda o jogo de palavras existente no grego entre “desfiguraram” (αφανίζουσιν) e “vejam” (φανεωσιν). O primeiro termo significa literalmente “desaparecer” e o segundo “aparecer”<sup>192</sup>. Deste modo, além da bela sonoridade, Mateus desmascara a hipocrisia daqueles que «queriam parecer insignificantes [desaparecer], no intuito significar tanto mais perante os outros [aparecer]»<sup>193</sup>.

A referência à abstenção de se lavar e ungir o cabelo<sup>194</sup> radica no livro do Lv 23, 29-32, a respeito do dia da expiação. Estas «não eram opções extra mas partes essenciais de um sério compromisso com Deus durante o jejum»<sup>195</sup>. Assim, muito naturalmente, quem jejuava

---

<sup>189</sup> Cf. Ex 34,28 e Dn 9,3.

<sup>190</sup> Jejuavam pelo menos duas vezes ao dia (cf. Lc 18,12).

<sup>191</sup> R. E. OBACH - A. KIRK, *A Commentary on The Gospel of Matthew*, 70.

<sup>192</sup> Cf. J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 295.

<sup>193</sup> F. RIENECKER, *Evangelho de Mateus. Comentário Esperança*, 68.

<sup>194</sup> Não tomar banho e não ungir o cabelo são frequentemente associados como um par como elementos imprescindíveis de quem jejuava. Neste sentido, sugerimos consulta de J. NOLLAND, *The Gospel of Matthew*, 295.

<sup>195</sup> *Ibid.*, 296.

sabia perfeitamente como o dar a entender. Por este motivo Jesus apela a que se faça o oposto. Conseqüentemente, o v.18 apresenta o Pai presente no oculto diferentemente dos fariseus que somente optam pelo espetáculo ostensivo. Talvez por esta razão é que saibamos tão pouco desta prática no cristianismo primitivo<sup>196</sup>.

Temática constante é o da recompensa que «remonta para a tensão presente – futura das bem-aventuranças»<sup>197</sup> que em Mateus não é de todo ingênua ou discreta. Surpreende-nos que Mateus não tenha pregado uma atitude desinteressada, mas enfatize a recompensa do Pai que vê no oculto. Por outras palavras, é bem explícita a perspectiva do juízo final (Mt 25), em todo o seu evangelho. Brendan Byrne recorda-nos qual a verdadeira recompensa a esperar:

«Quando pões em prática o jejum, a esmola ou a oração à vista de Deus presente escondido, conhecido apenas pela fé, na esperança que esta relação presentemente escondida um dia será revelada em plena glória e esplendor. Esta é a essência de uma futura recompensa»<sup>198</sup>.

Com isto, Mateus não quer suscitar o medo nem tão pouco conduzir a uma moral árida, mas «evitar que a comunidade cristã se instale numa segurança enganadora e num perigoso triunfalismo face ao judaísmo. O insucesso de Israel que esteve na origem do nascimento da Igreja (...) é uma advertência permanente e um motivo de temor»<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> Cf. R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 255.

<sup>197</sup> B. BYRNE, *Lifting the Burden. Reading Matthew's Gospel in the Church Today*, ed. Liturgical Press, Minnesota, 2004, 64.

<sup>198</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>199</sup> P. DEBERGÉ, *A Justiça no Novo Testamento*, 31.

A partir daqui, deduzimos que o Pai Nosso é o coração do Sermão da Montanha<sup>200</sup>. Mais ainda, a oração é o substrato imprescindível das outras práticas culturais (esmola e jejum). Por meio dela, vem-nos a força para as demais. Talvez seja este o grande motivo pelo qual a oração que inclui oração do Senhor surja em Mateus entre as três práticas culturais judaicas (esmola, oração, jejum) - diferentemente de Tb 12,8, na qual é a primeira, seguida do jejum e da esmola – como reforço literário estrutural indicativo desta essencialidade da verdadeira oração filial que conduz à prática daquela justiça que supera a dos fariseus (cf. Mt 5,20).

### 3. Intertextualidades

#### 3.1. Contactos do Pai Nosso com o judaísmo palestiniense

Do mesmo modo que o Sermão da Montanha tem raízes veterotestamentárias, assim também o Pai Nosso. Pretendemos mostrar, desta forma, a sua ligação ao património eucológico judaico, ressaltando sempre que a oração de Jesus é totalmente inovadora, pois «Ele fala do Pai diretamente, com toda a simplicidade»<sup>201</sup>, sem necessidade de salvaguardar a transcendência divina como o faziam os judeus.

Por conseguinte, a oração ocupa um lugar central na vida do povo de Israel, tanto ao longo do ano, como nas festas especiais (Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos). De facto, «é o culto do Templo que funda a oração de Israel (...) a oração comunitária é considerada como culto, com dignidade igual à do Templo»<sup>202</sup> e encontramos paralelos muito significativos da oração ensinada por Jesus com a *Shemoneh Eshreh* [“(Tephillah)” a oração das dezoito bênçãos], o *Qaddish* [“(a santificação)” a oração conclusiva da liturgia sinagagal], entre

---

<sup>200</sup> Outro autor que o afirma é Byrne (cf. B. BYRNE, *Lifting the Burden...*, 63).

<sup>201</sup> J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, ed. Cerf, Paris, 1987, 206.

<sup>202</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1992, 30.

outras orações rabínicas,<sup>203</sup> embora a oração de «Jesus seja extramente seca, sem qualquer retórica»<sup>204</sup>, quando comparada com estas.

A oração, segundo J. Pouilly, apresentava a seguinte forma: recitação do “*Shema Israel*”, de manhã, e à tarde juntava-se a “*Tephillah*” ou oração das dezoito bênçãos. Esta era, por excelência a oração dos judeus, a «mais oficial e representativa do judaísmo», segundo J. Bonsirven<sup>205</sup>. Esta oração é tão familiar que «um judeu não encontra qualquer motivo para não rezar com a sua comunidade o Pai Nosso (...) pois ela não comporta em si nada que seja incompatível com a fé judaica»<sup>206</sup>. Contudo, é de realçar que a oração dominical adota uma significação inteiramente nova em Cristo, uma vez que por Ele com Ele e N’Ele somos filhos adotivos (cf. Gl 4, 4-6; Rm 8, 15), como tão bem nos recorda Jean-Robert Armogathe:

«Estas aproximações dão ainda maior relevo às diferenças, pela densidade das expressões do *Pater*, pela harmonia rigorosa da estrutura e, sobretudo, pelo relevo dado à paternidade de Deus. Demasiados elementos originais impedem reduzir esta oração a uma oração sinagoga»<sup>207</sup>.

### 3.2. Contactos neotestamentários e eclesiais com o Pai Nosso

A oração dominical encontra-se registada em três escritos primitivos do final do século I, a saber: Mt 6,9-13; Lc 11,2-4 e *Didaqué* 8.2. Claro é que esta não constitui um escrito da Palavra de Deus, e portanto o único paralelo com Mateus é Lucas. Mas, não deixa de ser importante frisar a sua formulação naquele que é o primeiro Catecismo da Igreja Católica. Mais surpreendente é a sua total ausência nos evangelhos de Marcos e João. Por este motivo, estabelecemos, para melhor perceção das semelhanças e diferenças, um quadro sinótico em que colocamos Mateus em posição medial, como termo de comparação, com o intuito de permitir uma melhor perceção dos paralelos com os referidos escritos:

---

<sup>203</sup> Veja-se, para tal, a tabela sinótica apresentada por R. Fabris que põe em comparação o Pai Nosso, o *Qaddish* e a *Shemoneh Eshreh* (cf. R. FABRIS, *Matteo*, ed. Borla, Roma, 1982, 155). Outras duas obras de referência a este respeito são Carmine di SANTE, *La preghiera di Israele. Alle origini della liturgia cristiana*, ed. Marietti, Génova, 1991<sup>2</sup>; *El Padre Nuestro. La experiencia de Dios en la tradición judeo-cristiana*, ed. Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998.

<sup>204</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso. A Oração da libertação integral*, ed. Vozes, Petrópolis, 1979, 30.

<sup>205</sup> Cf. J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 30.

<sup>206</sup> S. B. CHORIN, *O judaísmo em oração*, ed. Cerf, Paris, 1984, 177.

<sup>207</sup> J.-R. ARMOGATHE, «O Pai que está no alto», in *Communio*, 1 (2015), 12.

<b>Didaqué (8. 2)</b> <sup>208</sup>	<b>Mateus (6, 9-13)</b>	<b>Lucas (11, 2-4)</b>
Nosso pai no céu, que teu nome seja santificado,	Pai nosso, que estás nos Céus, santificado seja o teu nome,	Pai santificado seja o teu nome,
que teu reino venha,	venha o teu Reino	Venha o teu reino,
que tua vontade seja feita na terra, assim como no céu,	Faça-se a tua vontade, como no céu, assim também na terra,	
dá-nos hoje o pão necessário (quotidiano),	Dá-nos hoje o nosso pão de cada dia,	Dá-nos o nosso pão de cada dia,
perdoa a nossa ofensa assim como nós perdoamos aos que nos têm ofendido,	Perdoa as nossas ofensas, como nós perdoámos a quem nos tem ofendido,	Perdoa os nossos pecados, pois também nós perdoamos a todo aquele que nos ofende,
e não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal,	E não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal.	E não nos deixes cair em tentação.
pois teu é o (Reino), o poder e a glória pelos séculos.		

Num primeiro olhar, estas diferenças podem parecer inusitadas, dada a nossa familiaridade com esta oração. Assim sendo, enunciamos sucintamente três importantes aspetos apresentados por W. Paroschi, para nos introduzir nesta análise sinótica: a) desde o século I, a Igreja adotou a fórmula de Mateus, com sete petições, porque entendeu que era a mais expandida; b) o texto em português é uma tradução latina que tem por base o texto bíblico grego, sendo que o uso do *tu* no grego, que na tradução deixa o singular e adota o plural (*vós*), visa enfatizar o respeito e veneração a Deus; c) por fim, na quinta petição, Mateus adotou a versão lucana, porque entendeu que a expressão “as ofensas” englobava “as dívidas”<sup>209</sup>.

O Pai Nosso pode, ainda, ser encontrado em contextos e lugares diferentes, a saber: no Sermão da Montanha (Mt 6,9-13) e à subida para Jerusalém (Lc 11,2-4). A. Lancellotti afirma que a origem do Pai Nosso em Mateus é judaico-cristã, ao passo que em Lucas é

<sup>208</sup> O texto é extraído de *Didaqué. Catecismo dos primeiros cristãos*, ed. Vozes, Petrópolis, 2007<sup>8</sup>, 27 e os demais da *Bíblia da Sagrada (Para o Terceiro Milénio Encarnação)*.

<sup>209</sup> Cf. W. PAROSCHI, *Crítica Textual do Novo Testamento*, ed. Vida Nova, São Paulo, 1993, 23.

helenística<sup>210</sup>. Ainda assim, a questão que durante muito tempo assoberbou os estudiosos prendeu-se com a versão que seria a mais autêntica. J. Lambrecht apresentou, em 1986, um texto<sup>211</sup> pertencente à mesma fonte comum (Q) com Mateus e Lucas, alegando que «o texto reconstruído, que serviu de fonte grega comum a Mateus e a Lucas (Q), não é ainda necessariamente aquele que Jesus ensinou aos seus discípulos»<sup>212</sup>.

Todavia, sem nos determos em pormenores exegéticos, que este trabalho sumário não permite, salientamos alguns dos mais prementes. O Pai Nosso lucano (mais breve) conta com cinco petições e está totalmente incluído na versão mateana (mais longa) com sete petições (número da totalidade em Mateus). Deste modo, Mateus adicionou duas petições, uma vez que se afigura muito pouco provável que Lucas tenha retirado, por iniciativa própria, o que quer que fosse da oração do Mestre. Por este motivo, a versão lucana é para os biblistas e exegetas o texto mais antigo<sup>213</sup>. Para a maioria deles<sup>214</sup>, as diferenças assinaláveis (números de petições, composição de textos, lugares e contextos em que a oração foi transmitida e a existência de duas tradições independentes) não constituem qualquer problema, uma vez que o importante é o seu conteúdo. Na verdade, os dois autores não reproduziram *ipsis verbis* a oração de Jesus. Trata-se, na realidade, de uma oração básica que fora assimilada de forma diferente em comunidades cristãs distintas. Deste modo, encontramos no Pai Nosso a «essência da intenção e missão de Jesus, o resumo fundamental da sua mensagem colocada em perspetiva escatológica»<sup>215</sup>.

---

<sup>210</sup> Cf. A. LANCELLOTTI, *Matteo*, ed. Paoline, Roma, 1975, 95. A este respeito, também J. Jeremias abona em seu favor reiterando que a oração do Senhor reflete a sua origem na Teologia da Igreja gentia (Lucas) e na Igreja judaico-cristã (Mateus) (cf. J. JEREMIAS, *O Pai-Nosso. A oração do Senhor*, Paulinas, São Paulo, 1976, 91).

<sup>211</sup> «Pai Nosso nos céus, santificado seja o teu Nome, venha o teu Reino. O nosso pão quotidiano dá-nos hoje; e perdoa-nos as nossas dívidas assim como também nós as perdoamos aos nossos devedores, e não nos conduzas na tentação» (J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 35).

<sup>212</sup> J. LAMBRECHT, *Eh bien! Moi je vous dis*, ed. Cerf, Paris, 1986, 129-130.

<sup>213</sup> «Sabemos que quando uma redação mais curta está assim integralmente contido numa mais longa, é a mais curta que deve ser considerada como original» (J. JEREMIAS, *O Pai-Nosso...*, 23).

<sup>214</sup> E. Lohmeyer (1947), A. Hamman (1959), W. Marchel (1966), O. Kuss (1966), L. Sabourin (1976), J. Jeremias (1976), entre outros (cf. H. MATOS, *O Pai-Nosso. Oração do novo milénio*, ed. O Lutador, Belo Horizonte, 1999, 23).

<sup>215</sup> Cf. *Ibid.*, 23.

As semelhanças entre ambos os textos são: a) a oração é dirigida ao Pai; b) pede-se a santificação do Nome; c) a vinda do Reino; d) o pão quotidiano; e) o perdão dos pecados; f) relaciona-se o perdão divino com o humano; g) pede-se que nos livre da tentação<sup>216</sup>. As diferenças encontram-se, portanto, no número de petições e na sua composição. Lucas omite a terceira e a sétima petições, de Mateus. No que respeita à composição, J. Jeremias apresenta Mateus como compositor em verso e Lucas como compositor em prosa contínua<sup>217</sup>. Do mesmo modo, ressalva, também, o paralelismo: três petições com “Tu” seguidas por três petições com “Nós”.

A elaboração do Pai Nosso, embora apresente quase o mesmo conteúdo num e noutro evangelista, reflete peculiaridades de um conjunto simbólico diferente<sup>218</sup>. Na invocação inicial, Mateus, ao contrário de Lucas, acrescentou o possessivo “nosso”, porque, sendo judeu e escrevendo para judeus, sentiu necessidade de fazer uso do título “Nosso Pai”, com o qual o povo judeu costumava dirigir-se a Deus nas suas orações (cf. Is 63, 16; 64, 7; Jr 3, 4; 31, 9; Ml 2, 10; Sl 89, 27). O mesmo se diga, também, do acrescento “que estás nos céus”, como aprendiam na *Mischná Torá*, e de “seja feita a tua vontade, na terra como no céu”, que tem a sua inspiração nos salmos 135, 6 e 115, 3. Com efeito, Mateus procurou tornar a oração do Mestre mais familiar à mentalidade dos seus contemporâneos judeus.

Tendo empreendido mostrar o quanto o *Sitz im Leben* (contexto vital) influiu na formulação específica de cada um dos textos em questão, deparamo-nos com contextos eclesiais diferentes, uma vez que, Mateus elaborou

«um verdadeiro catecismo sobre a oração, provavelmente em função dos neófitos (para não fazer como os fariseus [ostentação] e pagãos [muitas palavras]) (...). Enquanto Mateus se destina a judeus que já sabem rezar e apenas devem aprender a rezar retamente, Lucas destina-se a pagãos que não rezam e devem ser iniciados na oração»<sup>219</sup>.

---

<sup>216</sup> Cf. J. B. BAUER, *Dicionário Bíblico-Teológico*, ed. Loyola, São Paulo, 2000, 295-296.

<sup>217</sup> Cf. L. COENEN - C. BROWN, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, II, ed. Vida Nova, São Paulo, 2000, 1450.

<sup>218</sup> J. JEREMIAS, *O Pai-Nosso...*, 91.

<sup>219</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 29-30.

Por conseguinte, com o auxílio de L. Boff, é possível depreender que a oração do Senhor foi astuciosamente colocada como modelo da verdadeira oração, pelo que o seu contexto é menos plausível que o de Lucas, que surge fruto da admiração que a atitude habitual do Mestre em rezar suscitou nos seus discípulos. Aliás, seria de todo normal que os discípulos um dia tivessem pedido: «Senhor ensina-nos a orar, como João Baptista ensinou os seus discípulos» (Lc 11, 1), uma vez que na época era recorrente, tal como aconteceu com João Baptista, que «um Mestre ensinasse uma fórmula particular de oração ao seu grupo»<sup>220</sup>, que o tornasse de algum modo identitário. É legítimo perguntar:

«não é ao ver o Mestre, a orar, que o discípulo de Cristo sente o desejo de orar? Pode então aprender com o mestre da oração. É contemplando e escutando o Filho que os filhos aprendem a orar ao Pai»<sup>221</sup>.

Enfim, assumindo como nossas as palavras de J. Pouilly, concluímos que «para encontrar a versão original do Pai Nosso, seria necessário ter em conta unicamente as petições contidas no texto de Lucas, mas lendo-as segundo a formulação apresentada por Mateus»<sup>222</sup>.

Por fim, após termo-nos centrado na versão lucana, percebemos que a versão mateana é muito similar à contida na *Didaqué* 8.2, daí que as comunidades primitivas a tenham adotado liturgicamente<sup>223</sup>. Tanto Mateus como Lucas terminam a oração do Senhor sem a doxologia final. Contudo, percebemos de imediato, que desde um primeiro momento as comunidades cristãs primitivas sentiram necessidade de não se contentar somente com pedir a vinda do Reino, afirmando, desde logo, que Deus é Rei e a Ele pertencem as prerrogativas reais do poder e da glória, com plena certeza na vitória de Deus que libertou o seu povo, em forma de ação de graças, como nos aponta o CIC:

«A doxologia final – “Porque Vosso é o Reino, o poder e a glória” – retoma, por inclusão, as três primeiras petições do Pai Nosso: a glorificação do seu nome, a vinda do seu Reino e o poder da sua Vontade salvífica. Mas esta retomada, agora, é sob a forma de ação de graças, como na liturgia celeste [cf. Ap 1, 6; 4, 11; 5, 13]. O príncipe deste mundo tinha-se atribuído mentirosamente estes três títulos de realeza,

---

<sup>220</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 36.

<sup>221</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2601.

<sup>222</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 35.

<sup>223</sup> J. JEREMIAS, *O Pai-Nosso...*, 91.

de poder e de glória [cf. Lc 4, 5-6]. Cristo, o Senhor, restitui-os ao seu e nosso Pai, até que Ele Lhe entregue o Reino, uma vez definitivamente consumado o mistério da salvação, quando Deus for tudo em todos [cf. 1 Cor 15, 24-28]»<sup>224</sup>.

### 3.3. Contactos literários e temáticos com o Pai Nosso

O uso da expressão “Pai” por Jesus não se circunscreve apenas ao Pai Nosso. Quando se refere a Deus, Jesus diz sempre “Pai” sem pronome possessivo, ou mediante as expressões “meu Pai” e/ou “vosso Pai”, mas nunca diz “nosso Pai”, à exceção de Mt 6,9<sup>225</sup>. Mais ainda, Jesus só usa a expressão “Vosso Pai” quando se dirige aos discípulos; aos demais nunca apresenta Deus como Pai, senão sob forma de parábolas. “Vosso pai” «torna-se, assim, um traço característico do ensinamento de Jesus aos discípulos»<sup>226</sup>. Eis algumas das passagens em que Jesus se refere ao “Pai”:

a) O hino de júbilo de Jesus presente em Lc 10,21-22 e Mt 11,25-26: «Eu te bendigo, ó Pai, Senhor do Céu e da Terra, porque escondestes estas coisas aos sábios e entendidos e as revelastes aos pequeninos. Sim, Pai, eu te bendigo, porque assim foi do teu agrado», cujo v. 27 mateano é o que muitos exegetas consideram ser uma reflexão teológica da comunidade pós-pascal, explicitando a relação filial de Jesus<sup>227</sup>: «Todo o poder me foi entregue por meu Pai e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar» (v. 27).

b) A oração angustiante de Jesus no Getsémani em Mt 26,39 «Meu Pai se é possível passe de mim este cálice; todavia, não seja como eu quero mas como tu queres» e Lc 22,42, Mc 14,36 e Mt 26,42; Jo 12,27-28: «Agora, a minha alma está perturbada, e que direi Eu? Pai, salva-Me desta hora! Mas por causa disto é que cheguei a esta hora! Pai, glorifica o teu nome».

c) A oração de Jesus agonizando na cruz: «Pai perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem» (Lc 23,34) e «Pai, nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23,46).

---

<sup>224</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2855.

<sup>225</sup> Cf. J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 25.

<sup>226</sup> J. JEREMIAS, *Abba. Jésus et son Père*, ed. Seuil, Paris, 1972, 47.

<sup>227</sup> Cf. J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, 143-145.

d) A oração sacerdotal de Jesus: «(Jesus) elevando os olhos ao céu disse: Pai é chegada a hora: glorifica o teu Filho para que o teu Filho te glorifique a ti» (Jo 17,1); «Agora, glorifica-me tu, ó Pai, junto de ti mesmo com aquela glória que tinha contigo antes que o mundo existisse» (Jo 17,5); «Pai santo, guarda em teu nome aqueles que me deste, para que eles sejam um assim como nós» (Jo 17,11); «Para que eles sejam um só, com Tu, ó Pai, estás em Mim e eu em Ti» (Jo 17,21); Pai, quero que aqueles que Me deste, onde Eu estiver, também eles estejam comigo...» (Jo 17,24); «Pai justo, se o mundo não te conheceu, eu conheci-te, e estes conheceram que tu Me enviaste...» (Jo 17,25).

e) A Ressurreição de Lázaro: «Pai dou-te graças por me haveres ouvido» (Jo 11,41), e as inúmeras referências ao Pai contidas em Jo 14, que implicam todo o capítulo joanino, e o mesmo se diga de Mt 6,1-18 que temos vindo a descortinar, entre muitas outras referências possíveis.

Por fim, terminamos esta exposição sucinta a respeito de possíveis contactos entre a oração do Senhor e outros textos, apresentando, a título de curiosidade, a correspondência elaborada por St. Agostinho<sup>228</sup> que correlaciona o setenário de petições com os dons do Espírito Santo e as bem-aventuranças, e que julgamos oportuno apresentar, uma vez que é somente pelo Espírito Santo, derramado em nossos corações que clamamos: *Abba*, Pai! (cf. Gl 4, 6; Rm 8, 15) e porque, em Mateus, é no contexto do Sermão da Montanha, que principia com as bem-aventuranças, que o Pai Nosso figura.

---

<sup>228</sup> M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, ed. Universidade Católica, Viseu, 2004, 400.

<b>Dom do Espírito Santo</b>	<b>Bem-aventurança</b>	<b>Pai Nosso</b>
Temor de Deus	Os pobres de espírito (bem-aventurados)	Santificado seja o teu nome
Piedade	Os mansos (possuem a terra)	Venha o teu Reino
Ciência	Os que choram (são consolados)	Seja feita a tua vontade
Fortaleza	Os que têm fome e sede de justiça (saciados)	O pão nosso de cada dia nos dai hoje
Conselho	Os misericordiosos (alcançam misericórdia)	Perdoa-nos as nossas ofensas
Entendimento	Os limpos de coração (não duplo)	Não nos deixes cair na tentação
Sabedoria	Os pacíficos (chamados filhos de Deus)	Livra-nos do mal

Esta conjetura reveste-se de especial importância, uma vez que «integra os pedidos do Pater nos dons do Espírito Santo, fonte de toda a santidade, e nas Bem-aventuranças, norma de toda a vida cristã»<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> J.-R. ARMOGATHE, «As leituras espirituais dos três primeiros pedidos», in *Communio*, 1 (2016), 57.

## **CAPÍTULO III**

### **A TEOLOGIA DE MT 6, 9-10**

Após termo-nos debruçado naqueles que foram os contextos geográfico, histórico e político, social e religioso e económico como *sitz im leben* da construção do Evangelho mateano, e em concreto da oração do Senhor, passamos ao texto pelo qual lhe temos acesso: fonte grega, as possíveis traduções, o enquadramento bíblico abrangente (Evangelho de Mateus, concretizando, em seguida, no Sermão da Montanha), próximo (esmola, oração, jejum) e terminámos com as suas intertextualidades mais relevantes. Chegamos, agora, àquele que é o objeto central deste trabalho, o seu âmago, o seu corolário: o capítulo dedicado à teologia de Mt 6,9-10.

## **Enquadramento**

*«Quando Jesus Cristo nos une à Sua oração, quando podemos fazer nossa a Sua oração, então somos libertos do tormento dos homens que não podem rezar. Mas é precisamente isto que Jesus Cristo quer para nós: Ele quer rezar connosco, quer que façamos nossa a Sua oração... Nós rezamos corretamente quando a nossa vontade e todo o nosso coração se unem à oração de Cristo. Só em Jesus Cristo é que nós podemos rezar; e é também com Ele que seremos ouvidos»<sup>230</sup>.*

Na oração do Senhor, encontramos a correta junção sem confusão entre Deus e o Homem<sup>231</sup>, o divino e o humano, o céu e a terra. De facto, a primeira parte diz respeito à causa de Deus: o Pai, a santificação do seu Nome, o seu Reino, a sua Vontade santa. A segunda parte<sup>232</sup>, por sua vez, concerne à causa do homem: o pão necessário para cada dia, o

---

<sup>230</sup> D. BONHOEFFER, *Pregare i Salmi con Cristo*, ed. Queriniana, Bréscia, 1969, 64-65.

<sup>231</sup> A encarnação não constitui apenas um dos mistérios fundamentais da fé, «abre de igual modo, uma nova forma de compreender a realidade, pois a encarnação significa a mútua presença do divino e do humano, a interpenetração do histórico com o eterno» (L. BOFF, *O Pai-Nosso...*,11). Jesus Cristo é, com efeito, a encarnação suprema e paradigmática, na qual o humano é o lugar de realização do divino, onde este transfigura aquele. Por este motivo, consideramos o Pai Nosso como a oração paradigmática que, numa sublime e inefável unidade, une o humano e o divino.

<sup>232</sup> A segunda parte expressa bem o cuidado que a oração do Senhor tem para com as necessidades humanas e em como a Igreja nunca esqueceu a sua importância (Doutrina Social da Igreja). Aliás, o próprio Papa Paulo VI, na sua encíclica *Evangelli Nuntiandi*, chama a atenção para isso mesmo: «a Igreja não admite circunscrever a sua missão apenas ao campo religioso, como se se desinteressasse dos problemas temporais do homem» (EN 34). Isto porque o próprio Mestre não se esqueceu. Na verdade, consideramos que é de evitar «qualquer reducionismo, seja pelo lado do espírito seja pelo lado da matéria, [pois] não faz justiça à unidade do homem, ao

perdão, a tentação e o mal. Com efeito, Deus preocupa-se com o que é próprio e indispensável à vida do homem, sem contudo, o homem ficar preso ao que lhe importa, abrindo-se, igualmente, e em primeiro lugar, àquilo que diz respeito ao Pai. Deste modo, é mais claro o motivo pela qual a ordem das petições não é de todo arbitrária, pois «é a partir de Deus, da sua ótica, que nos preocupamos com as nossas necessidades»<sup>233</sup>. A oração do Mestre ensina-nos o que devemos desejar e pela ordem que mais nos é conveniente.

Na oração de Jesus, a causa de Deus não é alheia à do Homem e a deste não é estranha à de Deus. Na verdade, «o impulso com o qual o homem se ergue ao céu e suplica a Deus verga-se também à terra e afeta as urgências terrestres. É o mesmo movimento dentro de uma profunda unidade»<sup>234</sup>. Daí que esta oração não possa ser rezada senão a partir desta unidade, é indivisa<sup>235</sup>.

A realidade implicada na oração do Senhor é extremamente conflituosa, em nada é consensual. Ora vejamos: o Pai simultaneamente próximo (nosso) e distante (nos céus); o despique entre o Reino de Deus e o Reino do demónio; urge santificar o nome de Deus tão blasfemado; a ânsia lancinante pela vinda do reino, face à maldade que impera neste mundo; a vontade de Deus que não é tida em conta e cujo cumprimento tronar-nos-ia verdadeiros filhos de Deus e irmãos uns dos outros.

E o mesmo se passa, na segunda parte, para com o pão que a muitos não chega; para o perdão de Deus que só se torna pleno na medida em que também entre nós o praticamos; para a tentação que sempre nos assola e só com a graça de Deus é possível superá-la; e pedimos que nos livre do mal que nos circunda a toda a hora.

---

único desígnio do Criador e à realidade central do anúncio de Jesus, o Reino de Deus, que abarca a totalidade da criação» (L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 13).

<sup>233</sup> *Ibid.*, 15-16.

<sup>234</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>235</sup> A oração do Mestre é uma só, indivisa, ainda que, para este estudo, a tenhamos dividido, por uma questão de economia de trabalho. O tema é tão denso e vasto que não seria possível esmiuçar como conviria cada uma das petições, pelo que nos cingimos à primeira parte.

Na verdade, o Pai Nosso<sup>236</sup> prende-se com as questões da existência pessoal e social de todos os homens de todos os tempos, como nos elucidava L. Boff:

«Nele não se faz referência à Igreja, nem sequer se fala de Jesus, da sua morte ou da sua ressurreição. O centro é ocupado por Deus articulado com o outro centro que é o homem em suas necessidades. Nisso reside o essencial. Tudo o resto é consequência ou comentário; é concedido junto com o essencial. “Pedi as coisas grandes e Deus vos dará as pequenas”»<sup>237</sup>.

Este texto faz eco de Mt 6, 25-34, o qual recomenda-nos procurar primeiro o Reino e a sua justiça, pois o Nosso Pai celeste bem sabe do que precisamos.

## 1. Pai Nosso que estais nos Céus

O grande intento da análise da invocação inicial mateana não é pedir coisa alguma. Aliás, não pedimos nada. Por conseguinte, o que se pretende é elucidar o orante a compreender melhor Aquele a quem invoca, Aquele a quem dirige os seus pedidos mais profundos, de filhos que, em tudo, carecem dos pais. De que adiantaria principiar a oração com inúmeros pedidos, por mais relevantes que fossem, sem conhecer de verdade a quem os dirigimos? Com efeito, pretende-se inferir melhor o Deus revelado em Jesus Cristo, na qual Jesus ensina-nos a rezar de um modo completamente novo e inaudito, dirigindo-nos a Deus todo-poderoso, criador do céu e da terra, nosso criador e de tudo quanto existe, com a mesma expressão que uma criancinha usa para com o seu pai: *abba*. É este o nosso Deus: não um Senhor tirano, mas um Pai *abba*!

---

<sup>236</sup> Tal como para o Sermão da Montanha, algumas obras de relevo estão escritas em alemão, língua não dominada neste trabalho. No entanto, não nos demitimos de elencar algumas cuja pertinência e qualidade assim o exigem, pelo que tomámos conhecimento do seu pensamento através de outros autores que, com o cruzamento de diferentes leituras, chegámos à sua ideia principal: Romano GUARDINI, *Gebet und Wahrheit. Meditationem über das Vaterunser*, ed. Werkbund, Würzburg, 1960; Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium. Erst Teil*, (Herders theologischer Kommentar Neuen Testament), I, ed. Herder, Freiburg, 1986; Marian LIMBECK, *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, ed. Religiöse Bildungsarbeit, Stuttgart, 1980. Michael BROCKE – Jacob Joseph PETUCHOWSKI – Wlaler STROLZ, *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, ed. Herder, Freiburg, 1976. Ernst LOHMEYER, *Das Vaterunser*, ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Zúrique, 1952<sup>3</sup>; Joachim JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie*, ed. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966.

<sup>237</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 15.

## 1.1. Pai Nosso

«*Quem sou eu, para que o meu Criador, o meu Rei, o meu Mestre soberano, me permita chamá-lo “Meu Pai”. E não apenas mo permite, mas mo ordena?»*<sup>238</sup>.

### 1.1.1. A relação de Israel com Deus Pai

Pertence ao mais básico e simples de toda a experiência religiosa autêntica a ideia, ainda que não clara, de um possível parentesco entre a divindade e o humano. A este respeito, testemunha L. Boff, elencando em abono desta teoria povos da nossa antiguidade histórica, a maioria deles extinta, tal como se apresentaram no passado: «Os povos mais antigos, como os pigmeus, os australianos, os bantos, até os mais evoluídos, como os egípcios, assírios, indos, gregos e latinos, todos eles designavam a Deus como Pai»<sup>239</sup>. Como verificamos, até os mais evoluídos nas artes científicas e matemáticas expressavam bem, deste modo, um sentimento de uma suposta filiação. Por conseguinte, a figura do Pai traduzia a autoridade<sup>240</sup>, a plenitude do poder e a sabedoria dos anciãos<sup>241</sup>. Posteriormente, Pai significará criador e gerador de tudo<sup>242</sup>.

Assim sendo, transpondo esta dinâmica - passando desta perspectiva universal para a sua particularização em Israel - verificamos que entre estes também não seria muito diferente, ainda que não explicitamente. Com efeito, verificam-se poucas ocorrências de Deus como Pai, no AT. A expressão “filho de Deus” e a nomeação de Deus como Pai não são novas na sua materialidade, ao tempo de Jesus. Recuando no tempo, todos os reis detinham este título, no oriente, fruto de uma relação de filiação para com a divindade.

Neste sentido, também os reis israelitas assumiam este título, por representarem um povo escolhido por Deus na pura gratuidade do seu amor [«Efraim meu filho querido, o meu

---

<sup>238</sup> Ch. FOUCAULD, «Meditações sobre o Pai Nosso», in *Communio*, 1 (2015), 73.

<sup>239</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 36.

<sup>240</sup> Cf. J. MATEOS – F. CAMACHO, *Jesus e a sociedade do seu tempo*, ed. Paulus, São Paulo, 2000, 72.

<sup>241</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 37.

<sup>242</sup> Cf. *Ibid.*, 36-37. Em Roma, Júpiter e outros deuses (Marte, Saturno) eram apelidados de: *pater, parens e genitor* (cf. A. HAMMAN, *La Prière I*, ed. Desclée, Paris, 1958, 82); Homero designa Zeus por pai (*Ilíada* IV, 235), entre outros casos. Sugerimos, igualmente, a leitura de M. ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones, I*, ed. Crisantad, Madrid, 1974, onde Eliade explora as religiões circunvizinhas de Israel, o perfil do deus grego Zeus como *pater familias* que era, também o pai das cidades, da *polis*.

menino muito amado» (Jr 31,20)]; [«mas Tu Senhor é que és nosso Pai, nós somos argila e Tu és o oleiro» (Is 64,7)]. Mais ainda, a profecia de Natan a David corrobora precisamente esta paternidade divina sobre o monarca israelita [«eu serei para ele um Pai e ele será para mim um filho» (2 Sm 7,12-16)]. De igual modo, também graças à literatura sapiencial, Deus é percebido como Pai fruto de uma relação educacional, verificando-se uma função pedagógica de toda a Bíblia, fazendo dela o legado de um mestre – pai<sup>243</sup>.

Contudo, como nos explica José Carlos Carvalho, a temática da filiação não sendo estranha a Israel, não O concebiam como pai, em sentido próprio:

«o tema da filiação divina e a conceção da paternidade divina não são estranhos ao AT, ainda que a nomeação de Deus como Pai nos tempos de Israel se possa ter como residual ao ponto de não se poder considerar o nome pai como o título de Deus no AT»<sup>244</sup>.

Isto justifica-se pelo facto de os autores bíblicos encontrarem-se em permanente polémica com a antropologia do Médio Oriente. Esta advogava que o ser humano havia surgido de uma deusa ou do sangue de um deus expulso do Céu. Deste modo, o homem seria divino. Por este motivo, a fé bíblica não podia aceitar que se divinizasse o que não pode ser divinizado (o ser humano) e se profanasse o que não pode ser profanado (Deus)<sup>245</sup>. Daí a relutância de Israel em designar Deus como Pai dada, a enorme possibilidade de confusão com esta antropologia oriental. Por este motivo, procurando de todos os modos evitar qualquer contacto com esta corrente, declara-nos J. Ratzinger que «somente através da exclusão das deusas-mãe é que o Antigo Testamento podia levar à maturidade a sua imagem de Deus, a pura transcendência de Deus»<sup>246</sup>.

Por conseguinte, a experiência de base é aquela do Deus que anda junto e assiste na caminhada (significado de *Jahweh*). É um Deus que faz aliança, que se apresenta de modo

---

<sup>243</sup> Em vista à melhor compreensão deste tema, sugerimos a leitura de José Augusto M. RAMOS, «A paternidade de Deus no Próximo Oriente Antigo», in *Bíblica* (Série Científica), 7 (1998).

<sup>244</sup> J. C. CARVALHO, «Meu Pai e Vosso Pai: perspectiva bíblica», in *Theologica*, 34/1 (1999), 51.

<sup>245</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 37-38.

<sup>246</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 187.

único e inaudito – quando comparado mediante a história das religiões – com um nome que não faz apelo nem à fantasia nem ao onírico, um nome com conotação, mas não denotação: «Eu sou aquele que sou» (Ex 3,13-14)<sup>247</sup>. Em seu abono, testemunha precisamente Isidro Lamelas que só em Jesus é que Deus nos foi revelado como Pai, pois ninguém conhece o Pai senão o Filho (cf. Mt 25,27). Aliás, nem mesmo Moisés, no episódio da sarça-ardente, escutou o nome “pai” quando inquiriu Deus quanto ao seu nome. Só em Jesus o escutamos<sup>248</sup>!

Com efeito, Deus não foi percebido de imediato como Pai<sup>249</sup>. No entanto, a experiência de ter sido objeto de misericórdia, de uma escolha entre os demais povos, de os ter libertado da opressão do Egito fê-los identificar Deus cada vez mais como Pai. Assim sendo, com o tempo «a figura de Deus-Pai emerge do transfundo da experiência própria que o homem veterotestamentários fez de Deus»<sup>250</sup>. Com efeito,

«quando Deus é chamado de “pai” (uma quinzena de vezes) no Antigo Testamento trata-se em geral da filiação de Israel, e da relação de obediência que Israel deve manter com Deus; da parte de Deus, esta potência soberana é sempre acompanhada da lembrança da ternura maternal que Deus sente pelo seu filho»<sup>251</sup>.

O povo de Israel reconheceu desde o princípio, a partir do êxodo, ser alvo da misericórdia de Deus, de uma escolha. «Eu sou o Deus que te fez sair da terra do Egito» (cf. Ex 20,2). Logo, «a categoria da eleição está então na gênese, na identidade do povo de Deus. Como um pai, Deus adopta para Si um povo. (...) pode falar-se num povo eleito, povo escolhido, numa filiação adoptiva por parte de Israel»<sup>252</sup>. Neste sentido, J. Ratzinger, explana que o povo só o é mediante sua experiência histórico-salvífica que vai despertando nele uma crescente consciencialização de Deus como Pai. De facto, somente na Escritura, na história da revelação, ainda que de uma forma progressiva, é que Deus deixa de ser o deus fecundador e

---

<sup>247</sup> É «a dissolução de todos os antropomorfismos, de todas as figuras e figurações. É o nome contra o ídolo» (P. RICOUER, *Le conflit des interpretations. Essai d’Herméneutique*, ed. Seuil, Paris, 1969, 475).

<sup>248</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2015), 34.

<sup>249</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 38.

<sup>250</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>251</sup> J.-R. ARMOGATHE, «O Pai que está no alto», in *Communio*, 1 (2015), 8.

<sup>252</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adopção na filiação de Jesus», in *Communio*, 1 (2015), 15.

o deus espiritualizado e remetido ao olimpo dos filósofos gregos ou das outras culturas e mundividências para se nomear como Deus Pai “de Abraão, de Isaac, de Jacob” (Ex 3,6) e, depois, de Jesus Cristo<sup>253</sup>.

Assim, se deduz por que é que o monoteísmo judaico teve imensas dificuldades em pronunciar Deus como Pai, pelo que «a categoria da eleição será então a privilegiada em detrimento da categoria da filiação»<sup>254</sup>. A questão é que nesta concepção étnica não cabem outros filhos nem os outros povos, pois só os judeus poderiam ser filhos. Com certeza mais elucidados compreendemos a razão de Jesus ter debatido tanto e reformulado no NT esta categoria, contestando a concepção étnica exclusivista e elitista de Israel.

Mas não nos circunscrevemos somente ao AT. Também no NT, esta leitura farisaica da condição filial eletiva de Israel teve repercussões diretas na teologia paulina, sobretudo na Carta aos Romanos. Verificamos, em Rm 9, que Paulo «aplica aos cristãos exactamente as mesmas características dos judeus para dizer que ambos são filhos, herdeiros, eleitos, uns e outros chamam *abba* (pai) ao Deus de Israel»<sup>255</sup>. De facto esta é uma novidade em Rm 9-11, onde Paulo coloca judeus e não judeus numa situação paritária.

Paulo contesta este deslizamento hermenêutico – interpretação da categoria de eleição (etnicizando-a) como estatuto de superioridade em detrimento dos demais - mostrando em Rm 9,7 que se dependesse de Isaac, Israel nunca teria existido. Por conseguinte, «a paternidade de Deus não dependeu da *sarx* (carne), mas Israel nasce fruto de uma eleição livre e incondicionada. Israel é fruto de um olhar amoroso de predileção, de um olhar de paternidade»<sup>256</sup>. Na verdade,

«o filho da escrava [Ismael, Gn 15] não é chamado (*kalein*) filho, porque ser filho (*tekna*) é ser chamado filho, isto é, depende da palavra divina, depende de um amor de paternidade. A escolha livre de Deus na sua paternidade é anterior à *sarx*. Por

---

<sup>253</sup> Cf. J. RAZTINGER, *Frères dans le Christ*, ed. Cerf, Paris, 1962, 59.

<sup>254</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adopção na filiação de Jesus», 16.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>256</sup> *Ibid.*, 17.

isso, ser filho não depende do humano. Ser filho depende da paternidade amorosa de Deus»<sup>257</sup>.

Com feito, Paulo prova que a escolha livre de Deus na sua paternidade é mais importante que uma concepção étnica, e lá porque Deus escolhe não quer dizer que seja um privilégio ou sejam superiores aos demais povos, como se estes não fossem igualmente amados e salvos por Deus. Deste modo, Paulo leva-nos a pensar a «nossa relação a Deus a partir da relação pai-filho e não a partir da relação pai-povo»<sup>258</sup>.

Em suma, por este motivo, findamos esta primeira abordagem à temática da paternidade de Deus, com a certeza de que só em Jesus, Deus é invocado como Pai em sentido próprio: «No AT não existe nenhuma oração que invoca Deus com o nome de pai (...) Nunca Deus é invocado no AT conforme a experiência cheia de confiança que o Salvador nos transmitiu»<sup>259</sup>. Com efeito, coube a Jesus introduzir esta novidade e com isso «levar até à sua mais profunda intimidade a relação religiosa do homem que se descobre filho ao experimentar Deus como Pai»<sup>260</sup>.

### ***1.1.2. A originalidade da experiência de Jesus: Abba***

*«E porque somos filhos, Deus enviou aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que em nós clama: Abba, Pai! De maneira que já não és escravo mas filho e, se filho, herdeiro por Deus» (Gl 4,6-7). «Não recebestes um espírito de escravos para recair no medo, mas recebestes um espírito de filhos adotivos com o qual clamamos; Abba, Pai!» (Rm 8,15).*

*Abba* pertence à linguagem infantil e doméstica, um diminutivo de carinho (papá, paizinho)<sup>261</sup>. Então, dado o estudo que já devotamos à resistência por parte de Israel em dirigir-se a Deus como Pai – o que só acontece indiretamente – intui-se de imediato que esta

---

<sup>257</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adopção na filiação de Jesus», 17.

<sup>258</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>259</sup> A. HAMMAN, *Le pater expliqué par les Pères*, ed. Franciscaines, Paris, 1952, 50.

<sup>260</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 40.

<sup>261</sup> Cf. J. Jeremias, *O Pai-Nosso...*, 62-63. O mesmo autor desenvolve uma documentação deveras consistente em ordem a apurar a própria origem aramaica deste vocábulo, bem como a sua aplicação: era-o, também, aplicado pelos adultos aos seus pais e/ou a idosos/anciãos respeitáveis.

designação de Jesus é, aparentemente, de todo descabida, e porque não, insultuosa, dada a transcendência absoluta de Deus que se quer sempre ressalvada. É um verdadeiro motivo de escândalo e de repúdio entre os judeus mais piedosos. Contudo, é com este vocábulo repleto de ternura, aconchego e amor, que Jesus se dirige ao Pai. Pois, fazendo uso da contabilidade exegética de L. Boff, contamos esta expressão 170 vezes na boca de Jesus a partir dos Evangelhos, dos quais 4 surgem em Mc, 15 em Lc, 42 em Mt e 109 em Jo<sup>262</sup>. De facto, «Jesus dirige-se a Deus como uma criancinha a seu pai, com a mesma simplicidade íntima, o mesmo abandono confiante»<sup>263</sup>. Por tudo isto, *Abba* encerra o segredo da relação íntima de Jesus com Deus, seu Pai, e a da sua missão em Seu Nome. Deste modo,

«ao invocar Deus sob este título, Jesus manifesta a consciência da relação pessoal e absolutamente única que tem com Deus como Pai. Não se trata de uma consciência adquirida, mas de uma consciência de que Ele usufrui desde sempre como Filho de Deus... O termo *Abba* é o veículo dessa revelação. Ao revelar a atmosfera íntima da oração de Jesus, *Abba* permite entrever o que há de mais profundo na vida de Jesus, ou seja, o segredo da Sua filiação divina: Deus é Seu Pai em sentido próprio. É este o segredo supremo da obra e do ministério de Jesus»<sup>264</sup>.

Na verdade, quando um cristão, porque assim nos ensinou o Mestre, reza o Pai Nosso, não pensa em Deus, primeiramente, como criador, como Senhor donde tudo promana. Antes pelo contrário, como nos recorda L. Boff, o crente reza porque sabe-se filho:

«Deus é Pai não primeiramente porque é Criador. Antes da criação já era Pai, porque eternamente Pai do Filho. No Filho Ele nos imaginou como seus filhos e filhas, portanto, irmãos e irmãs do Filho. Desde sempre estávamos no coração do Pai. Aqui estão as nossas raízes»<sup>265</sup>.

Por conseguinte, quando o crente reza *abba*, com as *ipsis verbis* de Jesus, reza a Deus de um modo completamente novo e singular. Tal sucede porque Jesus recupera para nós a sua

---

<sup>262</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 40.

<sup>263</sup> J. JEREMIAS, *O Pai-Nosso...*, 37.

<sup>264</sup> W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, ed. Instituto Bíblico, Roma, 1963, 167.

<sup>265</sup> L. BOFF, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, ed. Vozes, Petrópolis, 1988<sup>6</sup>, 50.

experiência de Filho<sup>266</sup>, na qual Deus é aquele que está como Pai atento, solícito, compassivo, misericordioso, um Pai Amor que cuida dos seus filhos. Por este motivo, o homem, assim próximo de Deus sente-se mais filho, isto é, o filho é tanto mais filho quanto mais próximo está do Pai. Por outras palavras, o filho é tanto mais filho quanto mais for capaz de cultivar a intimidade e a confiança filial com o Pai. Com efeito, como nos revela a parábola do Pai de misericórdia, o filho só é filho estando na casa paterna, isto é, com o Pai, pois tudo o que é Dele é do filho (cf. Lc 15).

É, precisamente, isto que sucede na nossa oração filial do Pai Nosso, «na qual participamos da relação *abbática* de Jesus, podendo cada um nomear Deus como Pai com a mesma palavra com a qual Jesus se dirige a Deus: *abba*»<sup>267</sup>. Por conseguinte, esta situação surge como condição de possibilidade de adoção para todos os batizados. Com razão, este espírito de adopção significa então um princípio de ação, uma disposição, uma mentalidade<sup>268</sup>.

Logo - e retomando o pensamento paulino muito bem conduzido por J. C. Carvalho - «o Cristão para Paulo é um adoptado. (...) É filho, adquire todos os direitos familiares inerentes»<sup>269</sup>. Com Zedda, consideramos que o objetivo da obra redentora de Cristo consiste em fazer-nos filhos adoptivos do Pai do Céu (cf. Gl 4,4-7)<sup>270</sup>. Por outras palavras, deduzimos

---

<sup>266</sup> Aqui apresentamos alguma bibliografia e excertos sugestivos que despertem a atenção para uma tónica fundamental na compreensão teológica do conceito de Deus. Temática que não é, de todo, acessória. Bem pelo contrário, de crucial importância para o entendimento trinitário desta oração. Na verdade, face a muitas correntes heréticas que proliferaram nos primórdios do cristianismo, destacamos o subordinacionismo do Filho em relação ao Pai, levantado por Ário, cuja resposta niceno-constantinopolitana foi fundamental. Para tal, recomendamos a leitura de Jan-Heiner TUCK, «O Pai sem o Filho não seria Pai», in *Communio*, 1 (2015), 61-72. Outro artigo de relevo é o do Pierguiseppe BERNARDI, «A Hipóstase Trinitária do Pai», in *Communio*, 1 (2015), 75-90. Quanto à patrística, também estes se debateram - e muito - com correntes heréticas às quais foram respondendo: «Com efeito, quando nomeaste o Pai, também te referiste a seu Filho, porque ninguém é pai de si mesmo. Quando nomeias o Filho confessas também o seu Pai, pois ninguém é filho de si mesmo. Assim, nem o Filho pode ser sem o Pai, nem o Pai sem o Filho. Portanto, há sempre o Pai, sempre também o Filho» (Stº. Ambrósio, *De fide*, I,8,55) (J.-H. TUCK, «O Pai sem o Filho não seria Pai», 61).

<sup>267</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adopção na filiação de Jesus», 18.

<sup>268</sup> Cf. W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, 90-97.

<sup>269</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adopção na filiação de Jesus», 20.

<sup>270</sup> Cf. S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mistica di Gal 4,6*, ed. Instituto Bíblico, Roma, 1952, 179-182.

agora o porquê da importância dos conceitos *yothesía* (filiação) e *koinonia* (comunhão)<sup>271</sup> [cf. 1 Cor 1,9; 2 Cor 13,13] vertidos na pneumatologia paulina, pois é o dom do seu Espírito Santo que constrói a nossa adoção filial. Daqui por diante, é o Espírito que nos escolhe e chama à condição filial. O mesmo é dizer: «a mediação pneumatológica prolonga agora a escolha de Israel, pois Deus destinou-nos para Si (...) É uma escolha, uma preferência pneumatológica»<sup>272</sup>. Por esse motivo, consideramos com Isidro Lamelas que o nome de filhos de que temos filial direito foi-nos dado (como dom), não porque fomos feitos filhos, mas porque fomos tornados (pelo Espírito de adoção filial)<sup>273</sup>.

De facto, o Filho Unigénito é apenas Jesus, daí a distinção que Jesus faz quando diz «meu Pai e vosso Pai», isto porque o é segundo qualidades distintas. Contudo, fomos tornados filhos por amor, fruto de uma predileção, de uma preferência<sup>274</sup>. Por este motivo, porque preferidos gratuita e imerecidamente por amor sendo capazes de O reconhecer como Aquele que dá a vida, educa e ama<sup>275</sup>, podemos «tal como os filhos de Moisés (...) afiliados ao Filho de Deus pela simples e universal invocação *abbá*»<sup>276</sup> rezar ao Pai do Céu. Aliás, «quando é que a fraqueza de um mortal se atreveria a chamar a Deus seu Pai, senão somente quando o íntimo do homem é animado pelo poder do alto?»<sup>277</sup>.

Concluimos esta sumária reflexão *abbática* com as palavras de L. Boff:

«por nós mesmos, talvez não tivéssemos a coragem de chamar a Deus de Pai bondoso. Mas o Espírito de Jesus, derramado em nossos corações, reza por nós: *Abba*, Pai (cf. Gl 4,6; Rm 8,15). Porque nos sentimos filhos no Filho, porque formamos com Ele a fraternidade escatológica e porque o Espírito nos move, então rezamos: Pai Nosso!»<sup>278</sup>.

---

<sup>271</sup> Ver a este respeito o excelente trabalho de Michael MCDERMOTT, «The biblical doctrine of koinônia», in *BZ* (1975), 74-77.

<sup>272</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adoção na filiação de Jesus», 21.

<sup>273</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2015), 33-34.

<sup>274</sup> J. C. Carvalho recorda que é basilar da constituição da paternidade a experiência da gratuidade. Todos os filhos, biologicamente falando, são alvo de uma predileção amorosa enquanto precedidos pelos pais. «Os homens e mulheres da nossa história não surgem por geração espontânea, mas nascem de uma amor que lhes é previamente oferecido, do qual são objecto. São verdadeiramente precedidos» (J. C. CARVALHO, «Meu Pai e Vosso Pai: perspectiva bíblica», 66).

<sup>275</sup> Cf. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le "Notre Père"*, ed. Letoutzey & Ané, Paris, 1969, 56.

<sup>276</sup> J. C. CARVALHO, «A filiação electiva de Israel e a nossa adoção na filiação de Jesus», 25.

<sup>277</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2777.

<sup>278</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 32.

### ***1.1.3. ... Nosso***

Na invocação inicial Jesus usa a primeira pessoa do plural: «Rezai, pois, assim: Pai Nosso» (Mt 6,9-10). Tal acontece, somente aqui, porque o próprio Jesus nunca usa para si esta primeira pessoa do plural, como o atestam os muitos diálogos com os discípulos, nos quais afirma sempre: «meu Pai e vosso Pai» (Mt 23, 9; 20, 17; 6,1.8.14.15; 5,48). Com razão afirma J. Ratzinger que

«apenas Jesus podia dizer de pleno direito “meu Pai”, porque só Ele é verdadeiramente o Filho unigénito de Deus, da mesma substância do Pai. Diversamente, todos nós devemos dizer: “Pai Nosso”. Somente no “nós” dos discípulos podemos chamar “Pai” a Deus, porque só através da comunhão com Jesus Cristo nos tornamos verdadeiramente “filhos de Deus”»<sup>279</sup>.

Importa salientar, também, que o pronome possessivo “nosso” exprime, agora, a nova relação dos discípulos do Mestre com Deus, que não é apenas individual, mas sobretudo comunitária<sup>280</sup>. Por este motivo observamos com Armogathe que

«a invocação mateana “Pai Nosso” indica claramente que para o redactor se trata já de uma oração comunitária: Jesus não me convida a dizer “Meu Pai”, ele convida aqueles que o seguem a rezar como um grupo – mesmo individualmente –, a dirigirem-se a Deus com um possessivo plural, como na oração da sinagoga»<sup>281</sup>.

Estamos em crer, que, quer se reze comunitariamente quer se reze sozinho – mesmo sozinho reza-se “Pai Nosso” e não “Pai Meu” -, é sempre todo o povo de Deus quem reza, é toda a Igreja de Jesus. Assim sendo, «o Pai Nosso é uma oração simultaneamente muito pessoal e plenamente eclesial»<sup>282</sup>.

Por outro lado, como se deduz da verticalidade da relação Pai-Filho, o mesmo se aplica na horizontalidade da relação fraterna, uma vez que rezamos todos juntos em unísono: Pai Nosso! «Ninguém é uma ilha. Todos estamos inseridos na comunidade messiânica do

---

<sup>279</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 188.

<sup>280</sup> Cf. J. A. PAGOLA, *Pai – Nosso. Orar com o Espírito de Jesus*, ed. Vozes, Petrópolis, 2012, 18-19.

<sup>281</sup> J.-R. ARMOGATHE, «O Pai que está no alto», 11-12.

<sup>282</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 188.

Reino do Pai»<sup>283</sup>, pois Deus não faz aceção de pessoas (cf. Act 10,34), é Pai de todos, de justos e injustos (cf. Mt 5,45) e de modo especial dos mais pequeninos e humildes (Mt 25, 36-41) pois deles é o Reino dos Céus.

O termo “nosso” pede-nos que saiamos do nosso egocentrismo e egoísmo e nos abramos aos outros filhos de Deus e irmãos nossos. «O Pai Nosso faz de nós uma família independentemente de qualquer fronteira»<sup>284</sup>, seja ela cultural, étnica, social, política, sexual, racial, e até, porque não, confessional, porque todos somos filhos do mesmo Pai. O mesmo nos ensina o CIC:

«Gramaticalmente, “nosso” qualifica uma realidade comum a vários. Há um só Deus, que é reconhecido como Pai por aqueles que, pela fé no seu Filho Único, renasceram d'Ele pela água e pelo Espírito. A Igreja é esta nova comunhão de Deus com os homens; unida ao Filho Único, que se tornou o “primogénito de muitos irmãos” (Rm 8, 29), ela está em comunhão com um só e mesmo Pai, num só e mesmo Espírito Santo. Ao rezar Pai “nosso”, cada baptizado reza nesta comunhão: “A multidão dos que haviam abraçado a fé tinha um só coração e uma só alma” (Act 4, 32)»<sup>285</sup>.

## 1.2. ... que estais nos céus

Na invocação inicial mateana estão contidas três verdades fundamentais: «Afirmção da soberania de Deus e libertação das tiranias e servidões terrenas; a nossa fraternidade com Jesus; e pertença à pátria celeste que já começamos a viver no mundo presente»<sup>286</sup>. Com efeito, colocar Deus acima de tudo o que existe na Terra revela que Ele é soberano sobre todas as coisas e o seu entendimento sobre tudo o que acontece e existe ao longo da história é sem comparação e está acima do alcance da razão humana. Só Ele sabe com toda a propriedade a hora do fim de todas as coisas (cf. Mt 24,36), só Ele nos pode salvar, pois nada lhe é impossível (cf. Mt 19,26). A este respeito, testemunha Isaías: «quanto os céus estão

---

<sup>283</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 43.

<sup>284</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 188.

<sup>285</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2790.

<sup>286</sup> I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2015), 39.

acima da terra, tanto meus caminhos estão acima dos vossos caminhos, e meus pensamentos acima dos vossos pensamentos» (Is 55,9).

A nossa fraternidade em Jesus, advém do facto de termos Deus como Pai. Por este motivo, com a expressão “nos céus” «não colocamos Deus, o Pai, num astro distante, mas afirmamos que nós, embora tendo pais terrenos diversos, vimos todos de um único Pai, que é medida e origem de toda a paternidade»<sup>287</sup>. Na mesma linha de pensamento de J. Ratzinger, para L. Boff, este acrescento indicativo de lugar apresenta duas dimensões: enfatizar a natureza do Pai e a sempre distância do Pai. Segundo este autor,

«Deus Pai não está ligado a lugares sagrados, nem a uma raça. Nem encontra sua presença apenas no Templo, nem em Sião, nem no Sinai, nem nas montanhas, nem no deserto. Ele está para além de tudo, mas cobrindo tudo, e tudo penetrando, oferecendo a sua bondade paternal a todos. Em seguida, se visa sublinhar a radicalidade do Pai. Ele não tem concorrentes, nem os pais da fé e do povo, nem os pais terrenos. Antes, pelo contrário, toda a paternidade no céu e na terra provém dele (cf. Ef 3,14). Como diz o próprio Filho Jesus: “Um é o vosso Pai, o celeste” (Mt 23,9)»<sup>288</sup>.

Contudo, enfatizada a natureza divina do Pai, esta expressão apresenta um outro sentido teológico igualmente denso, porque procura enfatizar a sempre distância (diferença) do Pai. Todavia, poder-nos-íamos perguntar: Mas então Deus não é um Pai próximo, compassivo, bondoso, um Pai *abba*, um Pai tão próximo que é Pai Nosso? É, mas é um outro Pai que não deve, em momento algum, ser confundido com os pais terrenos. É o totalmente outro, o transcendente, a alteridade. Boff estabelece bem a distinção. O nosso Pai celeste é totalmente diferente do pai terrestre. É o Pai do céu, em oposição ao pai da terra. Pai, o do céu, é o nosso Deus. Ele mora no Céu, é a sua morada santa. Na verdade, o céu constitui o símbolo da transcendência, do infinito. Nas palavras de Boff, céu é «o símbolo arquetípico de Deus, o Altíssimo em sua glória e luz inacessível»<sup>289</sup>. Por esta razão, mais do que atribuir uma

---

<sup>287</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 189.

<sup>288</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 43.

<sup>289</sup> *Ibid.*, 44.

localização precisa de Deus, ao dizermos “que está nos céus” «poderemos afirmar que o céu é onde Deus está ou estiver; os céus são a sua presença misteriosa»<sup>290</sup>.

Deste modo, o que se pretende não é atribuir uma localização precisa de Deus<sup>291</sup>. Com razão, como nos explica o CIC: «esta expressão bíblica não significa um lugar («o espaço»), mas um modo de ser; não é o distanciamento de Deus, mas a sua majestade. O nosso Pai não está «algures», está «para além de tudo» o que podemos conceber da sua santidade»<sup>292</sup>.

Embora possamos com toda a intimidade nomear Deus com as mesmas palavras de Jesus “*abba*”, assim tão próximo – pode, porventura, haver maior proximidade do que entre um pai ou uma mãe para com o(s) seu(s) filho(s)? –, não deixa de escapar sempre às nossas percepções: «Deus está incrivelmente próximo, e no entanto, impossível de ser apreendido!»<sup>293</sup>. Com efeito, não é por Jesus nos apresentar um Deus Pai que é menos majestoso e menos poderoso. Pelo contrário, «é de natureza dialética: quanto mais o nosso Deus se revela próximo tanto mais temos de constatar a sua grandeza e transcendência»<sup>294</sup>. Por conseguinte, ocultamento e revelação de Deus formam um todo indivisível do seu ser, isto é, sem a revelação não existe mistério e sem o mistério não se pode falar da revelação do verdadeiro Deus<sup>295</sup>.

Logo, «só um Deus assim próximo e assim distante pode, realmente, ajudar o homem no sentido de encontrar um caminho da vida terrena que desemboque e culmine no céu. O céu, e não a terra, é a pátria do homem»<sup>296</sup>. Por isso, Ele só é Nosso Pai na medida em que o

---

<sup>290</sup> I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2015), 40.

<sup>291</sup> Como bem ressaltou Armogathe: «De facto, a utilização de um sufixo nominal torna impossível em hebraico (ou aramaico) uma dupla determinação: impor-se-ia quer deslocar o prenome: “o Pai dos céus de nós”, que poderia então significar “o Pai de nossos céus”, quer empregar uma preposição (*b*, “em”), que teria o inconveniente de significar: Pai Nosso (está) nos céus”. Como único meio resta a inserção de um relativo, “Pai Nosso que [está] nos céus”, “Pai nosso, o dos céus”, o qual não exprime a sua localização, mas o opõe a um pai terreno» (J.-R. ARMOGATHE, «O Pai que está no alto», 10-11).

<sup>292</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2794.

<sup>293</sup> P. V. KOHUT, «O Pai no Segredo (Mt 6, 6.18). A inapreensível proximidade do Pai nos Evangelhos e na experiência cristã», in *Communio*, 1 (2015), 47.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>295</sup> Cf. *Ibid.*, 54.

<sup>296</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 44. O mesmo afirma, igualmente, o CIC: «A casa do Pai é, pois, a nossa “pátria” (...). Ora, foi em Cristo que o céu e a terra se reconciliaram, porque o Filho “desceu do céu”, sozinho, e para lá nos faz subir juntamente consigo, pela sua cruz, ressurreição e ascensão» (*Catecismo da Igreja Católica*, 2795).

aceitarmos como Pai dos céus<sup>297</sup>. Por este motivo, concluímos, em jeito de síntese, com as palavras de P. V. Kohut:

«a invocação “Pai” exprime a proximidade de Deus ao homem; “que está nos céus” exprime a diferença insuperável entre Deus e o homem. Mas acrescentando que esta proximidade e diferença não apenas se “suportam” reciprocamente, mas até se “exigem”, se “reclamam” uma à outra»<sup>298</sup>.

Todavia, se Deus é assim, próximo e distante simultaneamente, como rezar-Lhe? Como rezar a um Deus íntimo (próximo) mas inapreensível (distante)? Estamos em crer que, se os céus são a morada de Deus, então, na verdade, Deus pode habitar no coração do homem. Mais ainda, é do seu desejo habitar no coração daqueles que observam a sua Palavra porque O amam (cf. Jo 14,23). Com razão afirma o CIC: «Céus são também aqueles que portam a imagem do homem celeste, nos quais Deus habita e vive». No mesmo sentido, refere-se ao coração dos justos «nos quais Deus habita como em seu templo. Por isso, também aquele que ora há-de desejar ver morar em si Aquele a quem invoca»<sup>299</sup>.

Por este motivo, pensamos alcançar a resposta para esta questão deveras pertinente, com o pensamento do bispo de Hipona. Também Agostinho, na sua procura por Deus e pela verdade, não O encontrou no ostensivo, nem no esfuziante, nem nas muitas viagens que realizou. Pelo contrário, encontrou-O no mais íntimo que o seu íntimo<sup>300</sup>. Tal como nos recorda o primeiro livro dos Reis, Deus encontrava-se na brisa suave (cf. 1 Rs 19,9-13). De modo semelhante, expressou-se St<sup>a</sup>. Teresa quando recomendou às suas irmãs, incitando-as à prática da oração no silêncio de seu quarto<sup>301</sup>: «por muito baixo que eu fale, está tão perto que

---

<sup>297</sup> «Qualquer proteção e cuidado confiante que a ideia do Pai possa produzir que não leve a este destino deve ser, teologicamente, desqualificada em nome do Pai de Jesus Cristo e do próprio Jesus» (L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 44).

<sup>298</sup> P. V. KOHUT, «O Pai no Segredo (Mt 6, 6.18). A inapreensível proximidade do Pai nos Evangelhos e na experiência cristã», 49.

<sup>299</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2794.

<sup>300</sup> Cf. S. AGOSTINHO, *Confissões*, 3,6,11.

<sup>301</sup> O nosso mestre da oração, Jesus Cristo, recomendou-nos já esta atitude de instrospeção, recolhimento e discrição como forma de orar autêntica, genuína e verdadeira, como desenvolvemos já no capítulo anterior (cf. Mt 6,5-8).

nos ouvirá, nem é preciso asas para ir em busca d'Ele; basta pôr-se em recolhimento e olhá-lo dentro de si mesma (*Caminho de perfeição* 27,1;28,1.5)»<sup>302</sup>. Em suma, como observa Frederico Ruiz,

«não é questão de se fazer com que um Deus longínquo se torne um Deus próximo, que um Deus silencioso se torne mais expressivo. Devemos, pelo contrário, desenvolver mais no nosso interior a capacidade de vida teologal que nos torna mais hábeis para encontrar e escutar a Deus tal como Ele é: presente e ausente, próximo e longínquo, expressivo e silencioso»<sup>303</sup>.

Também Jesus sentiu essa distância de Deus ao bradar com voz forte na cruz «meu Deus, meu Deus porque me abandonas-te?» (Mt 27,46). Por fim, nessa mesma hora, em obediência filial, observando o “faça-se a vossa vontade”, sentiu-o mais perto do que nunca, mais íntimo que a Si próprio: «Pai, nas tuas mãos entrego o meu Espírito» (Lc 23,46).

## **2. Santificado seja o Vosso Nome**

Neste mundo órfão, Deus Pai não é «nem objetiva nem subjetivamente santificado e glorificado»<sup>304</sup>. Mais ainda, a situação periclitante e sinistra que atravessamos desonra o nome de Deus, dadas as profundas distorções que despedaçam a fraternidade humana. A humanidade, com as suas palavras e práticas, blasfema, sem escrúpulos, o santíssimo nome de Deus. De facto, partimos desta infeliz constatação analítica - de uma sociedade corrompida, repleta de tensões, conflitos, guerras -, para uma constatação ética da presença lúgubre da malícia e da ofensa a Deus, onde prolifera o pecado que é opróbrio do santíssimo nome de Deus. Por este motivo, «não são poucos aqueles que, por causa da miséria do mundo, encontram motivos para blasfemar a Deus»<sup>305</sup> e muitos «sentem indiferença perante o seu Nome santo, acusando-o de silêncio ou responsabilidade face aos males do mundo e dizendo

---

<sup>302</sup> P. V. KOHUT, «O Pai no Segredo (Mt 6, 6.18). A inapreensível proximidade do Pai nos Evangelhos e na experiência cristã», 55.

<sup>303</sup> F. RUIZ SALVADOR, «La Pregoiera: presenza e silenzio di Dio», in *Vivere alla presenza di Dio*, ed. del Teresianum, Roma, 1985, 114.

<sup>304</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 55.

<sup>305</sup> *Ibid.*, 56.

que um Deus que não os evita não interessa»<sup>306</sup>. Assim sendo, a oração<sup>307</sup> eclode a partir de um choque existencial<sup>308</sup>. Por esta razão, é esta infeliz constatação, enquanto experiência que subjaz à petição<sup>309</sup>, que faz eclodir a mesma: “santificado seja o vosso nome”!

## 2.1. Nome

Esta primeira petição, comum a Mateus e Lucas, é exclusiva do Pai Nosso. Orá-la traz-nos à razão o assunto tipicamente veterotestamentário da santidade de Deus (ou do seu nome), como verificamos nas passagens do Ex 20,7; Dt 5,11; Is 29, 22-23; 49,3, entre outras<sup>310</sup>. Encontra-se ligada imediatamente à invocação inicial de Deus como Pai (analisada anteriormente). Tanto o é, que na versão lucana, surge levemente a seguir: «Pai, santificado seja o teu nome» (cf. Lc 11,2). «É o prolongamento dela: precede toda a oração de Jesus e resume-a, qual abertura e alma de todo o pai Nosso»<sup>311</sup>.

Porém, prévia à atitude de indagar santificar seja o que for, vejamos qual o objeto, ou melhor, qual a pessoa da santificação desta petição. Primeiramente, descortinaremos o vocábulo “nome”. Nome «é o semitismo que designa a pessoa, enquanto é designável, ou seja, segundo um aspeto que a caracteriza; supõe, portanto, a manifestação que no caso de Deus, realiza-se por sua actividade na história»<sup>312</sup>. Isto, porque «na cultura bíblica saber o nome de alguém era ter um ascendente, uma qualquer forma de equivalência em relação a essa pessoa»<sup>313</sup>. Na verdade, «nome e pessoa são convertíveis e correspondentes»<sup>314</sup>.

---

<sup>306</sup> A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», in *Communio*, 1 (2016), 17.

<sup>307</sup> «Não é sem motivos que a essência da mensagem de Jesus – o Pai Nosso – não venha formulado numa doutrina mas numa oração» (L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 16).

<sup>308</sup> «A oração não é o primeiro ato que um homem faz. Antes da oração, há um choque existencial. Só então eclode a oração como consequência, seja a oração de súplica, de ação de graças ou de adoração» (*Ibid.*, 21).

<sup>309</sup> No que à terminologia “petição” ou “desejo” diz respeito, assumimos como nossa, para este trabalho, a opção de J. A. Correia: «Uns preferem o termo “petição”, outros “desejo”. Não entramos nesta discussão por a considerarmos estéril. Parece-nos até que se trata das duas coisas: o desejo assume a fórmula de pedido» [J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», in *Communio*, 1 (2016), 7]. Na verdade, no decurso do trabalho não faremos distinção alguma, embora, optemos mais pelo termo “petição”.

<sup>310</sup> Cf. *Ibid.*, 8.

<sup>311</sup> A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», 18.

<sup>312</sup> J. MATEOS – F. CAMACHO, *Jesus e a sociedade de seu tempo*, 73. A respeito do mesmo dá testemunho Boff que «Nome, biblicamente, designa a pessoa, define a sua natureza íntima. Conhecer o nome de alguém é conhecê-lo simplesmente (Nm 1,2-42); Ap 3,4; 11,34)» (L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 60).

<sup>313</sup> J. T. MENDONÇA, *Pai-Nosso que estais na terra...*, 63.

Assim, persuadidos e melhor elucidados, compreendemos que nome é sinónimo de pessoa. Mas, então, que é isto de nome de Deus? Deus pode ser nomeado? Certamente, nos recordamos do episódio da sarça ardente (cf. Ex 3). Moisés escuta uma voz: «Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, de Isaac, e de Jacob» (Ex 3,6). Este mesmo Deus, que assim se apresentou – não dizendo quem é – pede-lhe que em Seu Nome liberte o povo do Egito. Assim, se é em Seu Nome, Moisés pergunta-lhe quem é<sup>315</sup> ao que Deus responde: «Eu sou Aquele que sou» (Ex 3,14). Esta forma de Deus se apresentar é simultaneamente rejeição e consentimento, «é conjuntamente um nome e um não nome»<sup>316</sup>.

A verdade, no entanto, é que Deus não rejeitou totalmente o pedido de Moisés. Isto, porque «o nome gera a possibilidade da invocação, do chamamento. Estabelece uma relação»<sup>317</sup>. Deste modo, conhecer o nome e poder nomear permite à pessoa integrá-la na sua vida, fazer dela parte da sua teia de relações. Foi precisamente isto que fez Adão, conferindo nome aos animais: permitiu-lhes integrar no seu mundo (cf. Gn 2,19-20). Por esta razão, observamos com J. Ratzinger que «o Deus revelado deixou de ser “anónimo” para ser pessoal»<sup>318</sup>. Com efeito,

«Deus estabelece uma relação entre Ele e nós. Dá-nos a possibilidade de O invocarmos. Ele entra em relação connosco e permite-nos estar em relação com Ele. (...) Ele entrega-se de algum modo ao nosso mundo humano. Tornou-Se acessível e, por isso mesmo, vulnerável. Enfrenta o risco da relação, de estar connosco»<sup>319</sup>.

A partir deste momento, percebemos o que significa e a importância desta petição. Isto porque, perversamente, podemos apropriar-nos do nome de Deus para os nossos próprios interesses e assim deturpar a sua imagem. Assim, a primeira petição faz ecoar o segundo mandamento do decálogo: «Não pronunciarás em vão o nome do Senhor teu Deus» (Ex 20,7;

---

<sup>314</sup> A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», 18.

<sup>315</sup> «Moisés pergunta a Deus qual é o seu nome, o nome com que este Deus demonstra a sua especial autoridade face aos outros deuses. Deste modo, a ideia do nome de Deus pertence inicialmente ao mundo politeísta» (J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 190).

<sup>316</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>317</sup> *Ibid.*, 191.

<sup>318</sup> I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 20.

<sup>319</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 191.

Dt 5,11). Com esta súplica pedimos «para que Ele mesmo cuide da santificação do seu nome, proteja o admirável mistério da sua acessibilidade a nós consentida, e sempre de novo a resplandeça na sua verdadeira identidade saindo da desfiguração por nós causada»<sup>320</sup>.

## 2.2. Santificado seja

Um dos constituintes estribais que concedia a Israel a firmeza de uma identidade particular que os separava dos demais povos era a convicção de terem a missão de santificar entre eles o grandioso e temível nome de Deus<sup>321</sup>, o que formava tarefa e alicerce da sua própria identidade. Na verdade, Israel é um “povo santo” não só pelo conhecimento que tem de Deus e dos seus mandamentos mas, e sobretudo, pela missão de dar a conhecer o Seu Nome a todos os povos<sup>322</sup>.

Num primeiro plano, com esta petição, esteja longe do nosso pensamento cogitar que se poderá acrescentar alguma santidade a Deus, cujo atributo faz Dele o que é<sup>323</sup>. Com efeito, elucidá-nos o CIC que

«a palavra “santificar” deve ser entendida, aqui, antes de mais, não no seu sentido causal (só Deus santifica, torna santo), mas sobretudo num sentido estimativo: reconhecer como santo, tratar de um modo santo. É assim que, na adoração, esta invocação é por vezes entendida como louvor e acção de graças. Mas esta petição é-nos ensinada por Jesus na forma optativa: um pedido, um desejo, e expectativa na qual Deus e o homem estão empenhados. Desde a primeira petição ao nosso Pai, mergulhamos no mistério íntimo da sua divindade e no drama da salvação da nossa humanidade. Pedir-Lhe que o seu nome seja santificado é envolvermo-nos “no desígnio benevolente que Ele de antemão formou a nosso respeito” (*Ef* 1, 9), para que “sejamos santos e imaculados diante d'Ele, no amor” (*Ef* 1, 4)»<sup>324</sup>.

---

<sup>320</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 192.

<sup>321</sup> «Enaltecei comigo o Senhor, Exaltemos juntos o seu nome» (Sl 34,4); «Louvai o Senhor porque Ele é bom, Cantai ao seu nome, porque é amável» (Sl 135,3); «Pelo Nome do Senhor, teu Deus, pelo Santo de Israel» (Is 60,9), entre muitas outras passagens onde é por de mais evidente esta preocupação de Israel em louvar, bendizer, honrar e santificar o Nome Santo de Deus.

<sup>322</sup> J. D. LOURENÇO, «O contexto judaico da “Identidade cristã” proposta no Novo Testamento», in *Didaskalia*, XXXVII (2007), 80.

<sup>323</sup> «A sua santidade é o atributo pelo qual Deus é Deus (...) é a expressão característica da sua mais íntima natureza, da sua essência, da sua transcendência inefável e da sua magnificência inigualável» (A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», 20).

<sup>324</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2807.

Uma vez que devemos entender esta petição no seu sentido estimativo - aqueles que concorrem em tudo para dar graças ao Senhor que os criou - quer isto dizer, que «não significa “tornar santo” Deus ou o seu “Nome” porque Deus já é santo e o seu Nome é santo»<sup>325</sup>. Assim, «o que realmente pedimos é que seja santificado em nós, que existimos nele; mas também nos outros que ainda não alcançaram a graça de Deus (...) pedir que seja santificado em nós é o mesmo que pedir que venha a ser santificado em todos (Tertuliano, *De oratione* 3,4)»<sup>326</sup>.

### **2.3. Deus santifica-se a si próprio e santifica-se no ser humano**

Após esta propedêutica, adentramo-nos mais densamente nesta petição, com o auxílio de João Alberto Correia que principia por identificar nela um duplo movimento que se implica mutuamente. No primeiro, pede-se a Deus que intervenha na história, mostrando o seu poder causando admiração entre os povos, uma vez que o comportamento do povo tinha profanado o nome do Senhor<sup>327</sup>. A este título canta o salmista: «Não a nós, ó Senhor, não a nós, mas ao teu Nome dá glória. Pelo teu amor e fidelidade, porque haveria os pagãos de continuar a dizer: Onde está o teu Deus?» (Sl 115,1-3). Por este motivo, Deus intervirá, dizendo: «Santificarei o meu nome grande, que vós profanastes entre as nações. Então as nações saberão que Eu sou o Senhor..., quando a seus olhos for santificado em vós» (Ez 36,22-23); «por vós mostrar-me-ei santo entre as nações» (Ez 20,41).

No segundo, deseja-se que o ser humano louve o nome de Deus (cf. Ml 1,6). «Ao identificar-se com Deus, o ser humano participa da sua santidade (“Sede santos porque Eu, o vosso Deus, sou Santo” [Lv 11,45]), dela dá testemunho e assim santifica o nome de Deus»<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», 20.

<sup>326</sup> I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 43.

<sup>327</sup> Cf. J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 9.

<sup>328</sup> *Ibid.*, 9.

Delinearemos o restante desta exposição, assente neste duplo movimento: Deus santifica-se a si mesmo (é a santidade em sentido próprio, é da sua ontologia) e santifica-se no ser humano (quando este se deixa envolver por Deus donde promana toda a santidade, e permite-se ser veículo/instrumento dela).

Com efeito, “santificar” é sinónimo de “louvar”, “glorificar”, isto é, tornar santo. Constitui, então, uma categoria basilar imprescindível na história das religiões e, concretizando, na judaico-cristã, nas Sagradas Escrituras. Segundo Boff, “santo” possui duas dimensões reciprocamente implicadas: “o ser e o agir”. A primeira apresenta um discurso ontológico (como é Deus? qual a sua natureza?) e a outra um discurso ético (que gestos faz? como age Deus?)<sup>329</sup>. Deste modo, expressando o seu próprio modo de ser, santo significa «o totalmente Outro, a outra Dimensão, Deus não prolonga o nosso mundo; Ele é outra realidade; Ele significa uma ruptura de nosso ser e de nosso agir»<sup>330</sup>. Isto significa que Deus escapa-nos totalmente, Ele habita numa luz inacessível (1 Tm 6,16). Na mesma linha de pensamento, se exprime Armindo Vaz que

«pela santidade, Deus está para além do visível e sensível. Ela separa-o do profano (...) torna-O único, diferente da natureza e do humano (...) ou seja, a santidade de Deus revela-o como mistério, contemplado na sua inacessível grandeza infinita: é a sua divindade»<sup>331</sup>.

Veja-se que “santo” - o sentido etimológico de *sanctus*, *sancire* é ser cortado, separado, afastado - denota Aquele que está do outro lado, separado<sup>332</sup>, para lá da linha do horizonte meramente humano. Impede qualquer ato idolátrico, bem como de um reducionismo funcional de Deus, pois a modalidade do ser de Deus é distinto do nosso, sem comparação. Com efeito, «a única atitude face ao santo é a do respeito, acatamento, reverência;

---

<sup>329</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 56-57.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>331</sup> A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», 20.

<sup>332</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 57.

estamos diante do Inefável, de uma palavra sem sinónimos, de uma Luz sem qualquer sombra, de um Profundo sem fundo»<sup>333</sup>.

Assim, melhor entende-se a atitude de Moisés que cobriu a cara com medo de olhar para Deus, no episódio da sarça ardente<sup>334</sup> (cf. Ex 6,7). Todavia, se o santo pode repelir – porque o homem na sua pequenez, contingência e finitude se acerca do absoluto, do transcendente, da alteridade, da luz das luzes – também atrai, pelo facto de ver uma sarça ardente que não se consome [«vou acercar-me e olhar este espectáculo tão admirável» (Ex 3,3)].

De facto, pedimos que Deus mostre o seu ser, mostre que existe, que intervenha no mundo dilacerado pela guerra, pelo ódio, pelo fratricídio, pela maledicência, pela injustiça, pela desonestidade, pela perversidade, a fim de que todos O reconheçam como Deus verdadeiro, como Senhor último da história e cale, portanto, os blasfemos e críticos. Em suma, que Deus seja incessantemente exaltado: «santo, santo, santo, é o Senhor Deus todo poderoso, o que era, o que é, e o que há-de vir» (Ap 4,8-9) pois «Senhor, quem não reverenciará o teu Nome? Quem não lhe dará glória? Porque só Tu és santo!» (Ap 15,4).

No entanto, se até aqui debruçamo-nos sobretudo no apontamento ontológico - que ressalva a sua sempre distância e alteridade incontornáveis – centremo-nos, agora, no ético. Aliás este «deriva do ontológico, porque o agir (ético) resulta do ser (ontológico)»<sup>335</sup>. De facto Deus não é impassível – respondendo aos blasfemos -, ele ouve os clamores do seu povo (cf. Ex3,7) é um Deus que ama a justiça (um dos sinónimos de santo) e abomina a iniquidade<sup>336</sup>. Isaías afirma-o peremptoriamente «Deus quer ser santificado na justiça» (Is 5,16). A este respeito, elucida-nos L. Boff, afirmando que

---

<sup>333</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 57. No mesmo sentido, afirma A. Vaz que «a santificação ou o louvor da glória de Deus é a última palavra de quem se sente criatura e a última palavra da salvação» (A. VAZ, «Santificado seja o vosso Nome», 27).

<sup>334</sup> «Afasta-te porque o lugar que pisas é sagrado» (Ex 3,5).

<sup>335</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 58.

<sup>336</sup> Como nos revela Isaías, Deus, enquanto santo, é Aquele que tudo e todos transcende e simultaneamente se compromete com o seu povo, que é seu filho (cf. Is 6,3).

«o Deus ontologicamente distante (santo), faz-se eticamente próximo (santo): socorre o desvalido, quer ser vingança do oprimido, identifica-se com os pobres. Deus mesmo supera o abismo que se interpõe entre a sua realidade santa e a nossa realidade profana. Ele sai de sua luz inacessível e penetra a nossa realidade profana»<sup>337</sup>.

E assim, do mesmo modo que Deus superou a distância ontológica que O separava dos homens pelo agir ético, também deseja que o homem supere a sua sempre distância ontológica incontornável, também, do mesmo modo, pelo agir ético. Por este motivo, Deus deseja que nos assemelhemos a Ele na sua santidade, participando dela: «Sede santos como Eu vosso Deus sou santo» (Lv 20,7), Mais tarde, dir-nos-á, no Sermão da Montanha, o seu próprio Filho<sup>338</sup>: «Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito» (Mt 5,48).

Por este motivo, o homem «vive no mundo e com o mundo, mas o mundo não lhe é adequado; é um ser histórico, mas a sua dinâmica essencial reclama ruptura da história e realização na trans-história»<sup>339</sup>. Na verdade, este convite inusitado e sem precedentes “sede santos como eu sou santo” não significa que o ser humano se demita de construir o Reino aqui na terra, não é um demitir-se das suas responsabilidades, mas sim um redirecionar do enfoque para o que verdadeiramente importa: Deus e o seu Espírito<sup>340</sup>. Esta petição, encontra-se muito bem explanada, sinteticamente, por Boff, declarando que

«o ser humano (homem e mulher) é vocacionado a participar ontologicamente (na ordem da natureza) de Deus e a imitar Deus eticamente (na ordem do agir). O ser humano encontra sua verdadeira humanidade na total extrapolação de si mesmo e na penetração na dimensão de Deus; é no outro e no totalmente Outro que ele encontra o seu verdadeiro eu. É o que significa ontologicamente ser santo como Deus é santo»<sup>341</sup>.

Esta categoria da santidade aplicada a Deus une-O e separa-O do ser humano. Separa, porque marca distintiva inultrapassável, definindo-O como diferente das criaturas, como o seu

---

<sup>337</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 58.

<sup>338</sup> «Manifestei o teu Nome aos homens... Pai Santo, guarda-os no teu Nome... Pai justo, dei-lhes a conhecer o teu Nome» (Jo 17,6.11.25-26).

<sup>339</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 58; Numa palavra, a vocação e meta final do homem é o céu e não a terra, é Deus e não o paraíso terrestre. Também isto não nos soa a estranho.

<sup>340</sup> «A oração é um caminho para pouco a pouco purificar os nossos desejos, corrigi-los e conhecer aquilo de que temos verdadeiramente necessidade: Deus e o seu Espírito» (J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 183).

<sup>341</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 59.

próprio modo de ser. Une, porque só em Deus, participando da sua santidade é que o homem pode almeja-la, isto é, o homem só pode ser santo em estreita ligação com o três vezes Santo<sup>342</sup>.

Na verdade, Deus quer santificar-se em nós<sup>343</sup>! Como assevera St<sup>o</sup>. Agostinho, o que pedimos é que o santo em si seja santificado em nós (Sermão 56,5)<sup>344</sup>. Pois bem, encontra-se reunido, sinteticamente e de modo brilhante, nesta sentença do doutor de Hipona este duplo movimento identificado por J. A. Correia. Por este motivo, não nos cansemos em momento algum de rezar a Deus para que seja santificado em nós, pois devemos sempre pedir, todos os dias<sup>345</sup>, para perseverar no que começamos a ser desde o baptismo, isto é, santos<sup>346</sup>.

Enfim, o nome santo de Deus, não sendo santificado por nós, é santificado em nós, não apenas com palavras mas com o esplendor da vida<sup>347</sup>. Por este motivo, urge conformar a nossa vida com a de filhos de Deus, para que os homens vendo as nossas boas obras não cessem de bendizer e glorificar o Pai celeste (cf. Mt 5,16) e findem de uma vez por todas as blasfémias, no, agora, «povo eleito, sacerdócio real, nação santa» (1 Pe 2,9) que é a Igreja!

---

<sup>342</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 59.

<sup>343</sup> «[Deus] Quero-Me santificar em ti» (Ex 28,22).

<sup>344</sup> Cf. M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, 336.

<sup>345</sup> «A poesia é oferecida a cada pessoa só uma vez e efeito da negação é irreversível. O amor é oferecido raramente e aquele que o nega algumas vezes depois não o encontra mais. Mas a santidade é oferecida a cada pessoa de novo cada dia, e por isso aqueles que renunciam à santidade são obrigados a repetir a negação todos os dias» (Sophia de M. B. ANDRESEN, *Contos Exemplares*, ed. Figueirinhas, Porto, 2002<sup>34</sup>, 118).

<sup>346</sup> Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 2813.

<sup>347</sup> «Devemos praticar boas obras para que o nome de Deus seja louvado por todos (...) para que (...) vejam que não foi em vão que Deus vos fez seus filhos» [I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 44].

### 3. Venha a nós o vosso Reino

«Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça e tudo mais vos será dado por acréscimo» (Mt 6,33).

Muitos são os exegetas, como H. Schürman, que afirmam que esta é a «única grande súplica da oração»<sup>348</sup>, mencionando mesmo que todos os pedidos do Pai Nosso se circunscrevem a este<sup>349</sup>, fazendo dele o único grande pedido do crente. Deste modo, «transparece dos evangelhos a ideia de que o Reino de Deus é o centro da mensagem de Jesus (cf. Mc 1,14-15) e simultaneamente uma realidade livre, espontânea, progressiva, e por isso mesmo, complexa e exigente»<sup>350</sup>. Com efeito, através «desta petição, reconhecemos antes de mais o primado de Deus: onde Ele não está, nada pode ser bom. Onde não se vê Deus, decai o homem e definha o mundo»<sup>351</sup>. Estabelece-se, por conseguinte, uma ordem de prioridades fazendo eco do “procurai primeiro”. Determina-se, por este motivo,

«uma prioridade decisiva para tudo: “reino de Deus” quer dizer “soberania de Deus”, e isto significa que a sua vontade é assumida como critério. Esta vontade cria justiça, na qual está incluído que nós reconhecemos a Deus o seu direito e nisso encontramos o critério com que medir o direito entre os homens»<sup>352</sup>.

Digna de nota é, igualmente, a observação pertinente de C. M. Martini – salvaguardando a unidade e o todo indivisível que é Pai Nosso, e em concreto da primeira parte – que, se na petição anterior pedimos a “santificação do seu Nome”, a petição mais radical e metafísica, o “venha a nós o vosso reino” é a sua realização histórica, que já está – independentemente da nossa oração –, mas ainda não, pois ainda falta muito para fazer deste mundo o Reino de Deus<sup>353</sup>. Contudo, não temos nada a temer pois aprouve ao nosso Pai dar-nos o Reino (cf. Lc 12,32). Pois bem, é no seio desta dinâmica do Reino de Deus enquanto

<sup>348</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 42.

<sup>349</sup> Cf. J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 10.

<sup>350</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>351</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 193.

<sup>352</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>353</sup> Cf. C. M. MARTINI, *Non sprecaie parole. Esercizi spirituali con il Padre Nostro*, ed. Portalupi, Casale Monferrato, 2005, 127. O autor explicita: «“santificado seja o teu nome” é o pedido ainda geral, de carácter absoluto, enquanto “venha o teu reino” refere-se à sua actuação na vida de Jesus» (*Ibid.*, 127).

conceito, procurando descortinar o que é, e no dom e tarefa que é pedi-lo ao Pai que desenvolveremos a nossa parca reflexão.

### **3.1. Reino de Deus: conceito, raiz judaica e a relação deste com Jesus**

#### **3.1.1. Conceito**

O NT não oferece uma resposta direta a esta questão<sup>354</sup>. Jesus fala dele como uma realidade conhecida, próxima, cujas parábolas do Reino insinuam sugestivamente muitos dos seus mais variados aspetos, declarando se está perto ou longe, confiando as suas chaves a Pedro, elencando as condições (dimensão ética) para fazer parte desse reinado. No entanto, «o Reino de Deus não se deixa captar por uma noção, nem definir como um conceito»<sup>355</sup>. É algo para lá do nosso conhecimento, é o que está no Céu que pedimos que se instale na terra.

Outra matéria de grande interrogação entre os exegetas prende-se com a questão do tempo. Detenhamo-nos nestas interrogações lançadas por Michel Quesnel: «Quando é que virá o Reino de Deus ou quando se poderá entrar nele? Será que Jesus fala dele como uma realidade presente, “já aqui”, da qual é possível gozar sob determinadas condições? Ou, pelo contrário, existe apenas em esperança?»<sup>356</sup> Na verdade, surge difícil a captação temporal deste Reino, se é presente ou futuro (“já” e “ainda não”), bem como do seu conteúdo. Com efeito, «trata-se de uma realidade movediça, evolutiva, não alcançável, que só um convívio assíduo com os textos bíblicos pode ajudar a discernir, pelo menos parcialmente. Mas, pelos vistos, a descoberta nunca terminará»<sup>357</sup>!

Todavia, sabemos e sentimos pelas suas manifestações (milagres) que já está entre nós pois «para os que moravam nas trevas da morte, levantou-se uma grande luz» (Mt 4,16). O Reino modifica a realidade, não é apenas de modo escatológico, é já presente, ainda que não em plenitude. À pergunta dos discípulos de João Baptista: «és tu Aquele que há-de vir ou

---

<sup>354</sup> Jesus principia as parábolas do Reino sempre deste modo: «O Reino dos Céus é semelhante a...».

<sup>355</sup> M. QUESNEL, «Introdução», in AA.VV., *Evangelho e Reino de Deus*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2012, 4.

<sup>356</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>357</sup> *Ibid.*, 5.

devemos esperar outro?» Jesus responde: «Ide contar a João o que vedes e ouvis: os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e a Boa Nova é anunciada aos pobres» (Mt 11,3-6).

Não definindo o Reino<sup>358</sup> de Deus<sup>359</sup>, H. Schümann delinea duas das suas dinâmicas fundantes, que nos permitirão perceber que «a vinda e a manifestação do Reino de Deus não são mais do que a revelação do próprio Deus e da sua glória»<sup>360</sup> que não deseja a morte do pecador, mas antes que este se arrependa e viva (cf. Ez 18,23):

«O Reino de Deus designa ao mesmo tempo duas realidades: por um lado, a glória e a soberania de Deus e, por outro, a salvação e a felicidade do homem. Porque a instauração do Reino leva consigo a salvação dos homens. É tudo isto que implora aquele que reza: o estado definitivo do mundo onde Deus receba a honra que lhe é devida e onde a salvação da Humanidade se encontra plenamente realizada»<sup>361</sup>.

### **3.1.2. Reino de Deus no Judaísmo**

Uma vez que Cristo não nos deixou nenhuma definição conceptual acerca deste Reino, urge recuperar e recordar o conceito que Israel tinha a respeito da esperança messiânica da vinda do mesmo. Através de J. Pouilly temos acesso ao que escrevera S. Mowinckel:

«a ideal fundamental que preside à esperança de Israel é ainda e sempre a do Reino de Yahveh, da sua vinda vitoriosa como Rei e do ajuste de contas que, então, levará a cabo com os seus inimigos. A vitória de Yahveh é seguida da manifestação da sua realeza. Ele surge como Rei e toma posse do seu Reino»<sup>362</sup>.

---

<sup>358</sup> Reino ou Reinado? Décadas atrás fez-se uso mais da primeira expressão, todavia, atualmente, é mais corrente e aceite usar a segunda. Tal sucede, ainda que variando em algumas traduções e comentários, porque linguisticamente falando “reino” apresenta um cariz mais estático (como território onde se exerce soberania) e “reinado” um sentido mais dinâmico (exercício efetivo da realeza). Com efeito, pretende-se evidenciar, também a nível lexical, o sentido dinâmico de uma presença, ainda que não plena, do Reino em construção (cf. M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, 340-341). Uma vez que ambas as expressões identificam a mesma realidade, embora contendo *nuances* que as distinguem, usá-las-emos indistintamente, no decorrer de todo o trabalho.

<sup>359</sup> Reino de Deus ou Reino dos Céus? Ambas as expressões são válidas porque aplicam-se à mesmíssima realidade. Mateus é o único a fazer uso da segunda expressão. Tal sucede no seu evangelho pois tem presente o ambiente profundamente judaico a que se dirige e evita, por respeito, pronunciar o nome de Deus, que não deve ser pronunciado em vão. Nas palavras de A. Couto, «“céus” é uma circunlocução para evitar dizer Deus» (A. COUTO, *Introdução ao Evangelho segundo Mateus*, 17). A título de curiosidade «Mateus usa a expressão Reino dos Céus 31 vezes e apenas 4 vezes a expressão comum a Marcos e Lucas, Reino de Deus (Mt 12,28;19,24;21.31.43)» (J. C. das NEVES, *Evangelhos Sinópticos*, 367).

<sup>360</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 44.

<sup>361</sup> H. SCHÜRMAN, *La prière du Seigneur*, ed. de l’Orante, Paris, 1965, 45.

<sup>362</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 43.

Claro que para evocar a realeza escatológica deste Reino, os profetas tiveram de realçar a sua sempre diferença dos reinos deste mundo, até porque muitos reis da dinastia davídica corromperam-se. Assim sendo, num primeiro momento no AT, identificou-se o senhorio de Deus com o de Israel (cf. 2 Sm 7,12-16). Mais tarde, pensou-se que a reconciliação do mundo com Deus dependesse do culto a Ele prestado. Mas também aqui os profetas intervieram a respeito de um culto incoerente (cf. Am 5,21-24). E assim chegamos até ao tempo de Jesus na qual Ele vê-se envolto numa expectativa pautada pela apocalíptica<sup>363</sup>. Destes destacamos dois: os zelotas que queriam antecipar este Reino mediante a força e a violência e os fariseus mediante a observância estrita e absoluta da lei de modo irrepreensível<sup>364</sup>.

Contudo, o reino de Yahveh<sup>365</sup> parecia distante, o povo encontrava-se sob o jugo opressor romano e clamavam pelo dia do Senhor (cf. Is 63,3). Mas eis que entretanto surge Jesus a iniciar a sua vida pública... Curtis Mitch e Edward Sri assumem que «o reino dos céus é a divina perfeição do antigo reino de David (...) um novo e definitivo David»<sup>366</sup>, Jesus Cristo.

---

<sup>363</sup> Tais movimentos messiânico-apocalípticos são característicos das épocas de crise económicas, sociais e políticas. Mas o que estará por detrás do surgimento de tais movimentos? Ontem como hoje a resposta é a mesma, como nos elucida E. Schillebeeckx: «se Deus é fonte de vida, por quê tanta crueldade, injustiça, dor e sofrimento, pranto e infelicidade: por quê tanta discórdia na nossa natureza e na nossa história humana? Este é o problema com o qual a apocalíptica se confronta, à procura de uma solução, com a ideia da era presente e da era futura, do mundo radicalmente novo. Numa perspectiva moderna, a convicção apocalíptica de que o fim do mundo está próximo traduz o desejo ardente e utópico de que a história das dores humanas, das privações, da opressão, da guerra e miséria acabe; ou, dito de forma positiva, que chegue o reino da paz, um estado em que todos sejam felizes, o que – devido à longa e irremediável história de sofrimentos – só pode esperar-se de Deus» (Edward SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un Viviente*, ed. Cristiandad, Madrid, 1982, 112).

<sup>364</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 69-70.

<sup>365</sup> “Yahvéh é Rei” constitui uma «metáfora-raiz» do povo israelita, quer dizer, é uma metáfora que sustém e alimenta todo um outro conjunto de metáforas e noções sobre Deus, traduzindo a esperança e ansiedade com que o povo aguardava a sua manifestação (cf. T. METTINGER, *In Search of God*, ed. Fortpress Press, Philadelphia, 1988, 92).

<sup>366</sup> C. MITCH – E. SRI, *The Gospel of Matthew*, ed. Baker Academic, Grand Rapids, 2010, 24. Os mesmos autores assumem o evangelho mateano como o «Evangelho do Reino» (p. 23), dada a elevada frequência de vezes que pronuncia a palavra “Reino”, mais de 50 vezes segundo a contagem de A. Couto (cf. A. COUTO, *Introdução ao Evangelho segundo Mateus*, 17).

### 3.1.3. *Jesus e o Reino*

Os profetas tinham anunciado o Reino de Deus como uma realidade vindoura, algo para o futuro. No entanto, Jesus afirma peremptoriamente com toda a propriedade, ao inaugurar o seu ministério público<sup>367</sup>: «Completo-se o tempo. O Reino de Deus está próximo» (Mc 1,15) e na versão mateana, imbuído de um cunho ético, apelando à conversão: «Convertei-vos porque está próximo o Reino dos Céus (Mt 3,2). Na verdade, Jesus anuncia-nos esta Boa Nova, esta boa notícia, aguardada com tanta ânsia e avidez de espírito por quem só espera contra toda a esperança (cf. Rm 4,18). Por isso, com razão «”Evangelho” e “Reino de Deus”, são duas expressões centrais da definição da identidade e missão de Jesus Cristo. Jesus é o Evangelho, a Boa-Nova de Deus para a humanidade»<sup>368</sup>. Não é nenhum outro, senão Ele!

Todavia, o Reino que está preparado desde a criação do mundo para os justos (cf. Mt 25, 34) foi rejeitado pelo povo eleito – o povo judeu - que Mateus designa de filhos do Reino em, oposição aos pagãos que virão do Oriente ao Ocidente sentar-se com Abraão, Isaac e Jacob, no Reino dos Céus (cf. Mt 8, 11-12). E muitas mais parábolas expressam esta rejeição de Israel e a transferência da herança dos justos, de modo universal, para todos os povos<sup>369</sup>. Aliás, é desde o nascimento de Jesus que verificamos esta rejeição. Herodes que denega Jesus, o verdadeiro rei [só a um rei se dão presentes como ouro, incenso e mirra (cf. Mt 2,11)] que até os magos (pagãos, tal como nas parábolas) adoraram.

---

<sup>367</sup> Da versão lucana, frisamos o cenário em que Jesus principia o seu ministério público (cf. Lc 4,17-21). Jesus encontra-se na sinagoga e proclama uma passagem de Is 61,1-2: «O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me ungiu para anunciar a Boa Nova aos pobres, enviou-me a proclamar a libertação aos cativos e, aos cegos, a recuperação da vista; a mandar em liberdade os oprimidos, a proclamar um ano favorável da parte do Senhor». Por fim senta-se, e conclui: «Cumpru-se hoje esta passagem da Escritura que acabais de ouvir». (v. 21). Como querendo dizer: o Reino já está entre nós!

<sup>368</sup> F. M. DÍEZ, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão. Cristologia e seguimento*, ed. Gráfica de Coimbra 2, Assafarge, 2005, 553.

<sup>369</sup> Tais como a parábola dos “trabalhadores da vinha” (cf. Mt 20, 1-16); dos “dois filhos” (cf. Mt 21, 28-32); a dos vinhateiros homicidas (cf. Mt 21,33-46), do “grande banquete” (cf. Mt 22,1-14). Pena é, como lamenta E. Schillebeeckx, que «nós, os modernos, habituados às ciências históricas, temos uma certa dificuldade em entender uma cultura narrativa, na qual os mistérios mais profundos da vida se expressem em narrativas e parábolas» (E. SCHILLEBEECKX, *Jesús...*, 141.)

Por este motivo, Jesus percorre as cidades e aldeias, ensinando nas sinagogas, proclamando o Evangelho do Reino e curando todas as enfermidades e doenças (cf. Mt 9,35), porque os milagres são um sinal inequívoco do Reino, são uma manifestação messiânica, são uma mostra da presença operativa do Reino<sup>370</sup>. Jesus continua hoje a dizer: «ide contar a João o que vedes e ouvis: os cegos veem, os coxos andam, os leprosos ficam limpos, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam, e a Boa Nova é anunciada aos pobres» (Mt 11,3-6). Na verdade, são estes últimos os destinatários privilegiados desta boa notícia, «Jesus sabe que é o evangelista messiânico ao serviço dos pobres»<sup>371</sup>.

Contudo, Jesus não se fica apenas pelas curas físicas. Veio curar-nos daquilo que verdadeiramente importa e mais ninguém pode curar: da morte do espírito, a morte da nossa relação com Deus por causa do pecado. De facto, a nossa vida é morte quando se encontra sob o domínio do Reino de Satanás, daí que Jesus faça exorcismos. E quando é inquirido pelos fariseus sob que autoridade o faz (alegavam eles que era por Belzebú), o Mestre é inequívoco na resposta: «se é pelo Espírito de Deus que Eu expulso os demónios, então chegou até vós o Reino de Deus» (Mt 12,28), pois «onde desponta o reino de Deus, acaba o reino dos demónios»<sup>372</sup>. Enfim, Jesus continua a dizer, no hoje da salvação, no “já” da nossa existência «Eu quero, fica curado!» (Mc 1,41).

Não obstante, o Reino não é meramente os milagres que Jesus opera ou as manifestações de poder sobre os espíritos impuros, nem mesmo sobre a natureza. Jesus é muito mais do que isso. Jesus é o Reino em pessoa (*autobasileia*)<sup>373</sup>. Por ser verdade, consideramos com W. Kasper que

«é impossível separar, em Jesus de Nazaré, a sua pessoa e a sua “missão”; ele é a sua missão em pessoa. Ele é a realização concreta e a forma pessoal da vinda do Reino de Deus. É esta a razão por que toda a pregação de Jesus sobre a vinda do Reino

---

<sup>370</sup> Sugerimos consulta de estudos mais concisos sobre o papel dos milagres na vida de Jesus, por exemplo Joachim GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e história*, ed. Herder, Barcelona, 1993, 145-146.

<sup>371</sup> P. HÜNERMANN, *Cristología*, ed. Herder, Barcelona, 1994, 112.

<sup>372</sup> J. BLANK, *Jesús de Nazaret. História y mensaje*, ed. Cristiandad, Madrid, 1982<sup>2</sup>, 85.

<sup>373</sup> Cf. M. FÉDOU, «Jesus e o Reino», in *Communio*, 1 (2016), 32.

de Deus, bem como a sua manifestação e a sua acção, contêm uma cristologia implícita ou indirecta, formulada após a Páscoa na confissão explícita e directa»<sup>374</sup>.

Assim sendo, Jesus Rei e Reino, possuindo um reinado não deixou de ser interpretado – talvez mesmo pela maioria –, com conotações políticas inerentes, isto, porque implicaria a queda dos outros poderes vigentes. Atentemos nas palavras de Bruce Malina:

«A palavra “reino”, em qualquer avaliação, é uma palavra que descreve uma instituição política da sociedade. Ela é, em sua origem, um termo político, mesmo se um número de leitores da Bíblia, profissional e não profissional, tenha apropriado o termo metaforicamente (...) A proclamação do Reino de Deus significou, no mínimo, que o Deus de Israel tomaria o controle do país em breve. A expressão “Reino de Deus” é um modo descritivo e concreto de dizer “teocracia”»<sup>375</sup>.

Doutro modo, sabemos bem pela própria boca de Jesus, quando inquirido por Pilatos, que o seu Reino não é deste mundo (cf. Mt 18,36). «Ele mesmo negou ser Rei no sentido adquirido pela multidão e ensinou a superioridade da sua realeza pessoal (Ireneu de Lyon, *Contre les hérésies* 3,9,2)»<sup>376</sup>. E como é que a ensinou? No calvário da cruz! Neste sentido advoga Justino, quando o judeu Trifon lhe pergunta como é possível os cristãos crerem num Messias glorioso rei que foi crucificado<sup>377</sup>? Justino defende que a realeza de Cristo não foi desmentida na cruz, antes pelo contrário, só prova o quão singular e distinto é de todos os demais monarcas, isto é, «o Reino é Jesus, a sua vida, o seu modo de viver, de amar, de sofrer: exactamente por isso o Reino propõe-se de modo formidável e incontroverso na cruz, na morte de Jesus por amor»<sup>378</sup>.

Mais ainda, é também na cruz que o bom ladrão, vendo um homem crucificado, reconhece a realeza de Jesus: «Jesus, lembra-te de mim, quando chegares ao teu Reino» (Lc 23,42) e é também na cruz que o que procurava a verdade, Pilatos (cf. Jo 18, 38), sem o saber,

---

<sup>374</sup> W. KASPER, *Jésus le Christ*, ed. Cerf, Paris, 1976, 146-147. O primeiro a apresentar o termo *autobasileia* foi Orígenes e é fundamentado nele que muitos teólogos como W. Kasper têm salvaguardado os seus desenvolvimentos cristológicos.

<sup>375</sup> B. MALINA, *O Evangelho Social de Jesus. O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*, ed. Paulus, São Paulo, 2004, 11.

<sup>376</sup> M. FÉDOU, «Jesus e o Reino», in *Communio*, 1 (2016), 31.

<sup>377</sup> Cf. J. MARTYR, *Oeuvres complètes*, ed. Migne, Paris, 1994, 154. Também J. Ratzinger afirma que «Deus reinou do “madeiro”: foi assim que a Igreja antiga celebrou esta nova realeza» (J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 397).

<sup>378</sup> C. M. MARTINI, *Non sprecaie parole...*, 134.

a revelou, ao mandar afixar sobre o madeiro da cruz a causa da condenação do cordeiro inocente: «Jesus Nazareno, Rei dos Judeus» (Jo 19,19). Por conseguinte, Justino desenvolve o tema das “duas parusias”, em que, se na primeira Cristo foi humilhado, na segunda aparecerá glorioso e triunfante<sup>379</sup>. Por conseguinte, «esta realeza gloriosa será ela própria manifestação da realeza que era já, efectivamente, a realeza de Cristo, quando se deu a primeira parusia»<sup>380</sup>.

### **3.2. Orar pela sua vinda: dimensão ética cuja oração pressupõe uma escolha**

#### **3.2.1. Dimensão ética do Reino**

Sem negar a esperança escatológica (“ainda não”), não podemos demitir-nos, no presente, da construção deste reino, com as suas implicações históricas e sociais. Aliás, deve ser essa esperança escatológica a comprometer-nos ainda mais com o presente, em ordem à construção de um mundo mais justo, mais humano, mais de Deus. E, nessa altura, - talvez mesmo só aquando da segunda vinda de Cristo - o lobo habitará com o cordeiro, o leão comerá palha com o boi, a criança brincarà com a serpente e não haverá mais nocividade ou destruição (cf. Is 11,6-9).

Tal como explana a *LG* a Igreja «recebe a missão de anunciar e estabelecer em todas as gentes o Reino de Cristo e de Deus, e constitui ela própria o germe e o início deste Reino»<sup>381</sup>. Com efeito, a fé não se debruça apenas e somente sobre realidades espirituais e sobrenaturais. Valoriza, também, as realidades materiais e históricas e «se engaja nesta tarefa temporal, porque está consciente de que este temporal vem pervadido de graça e de realidades que pertencem ao Reino de Deus. Elas ficam transparentes e sacramentais. Com razão cantava o poeta: “Varredor que varres as ruas, tu varres o Reino dos Céus” (D. Marcos Barbosa)»<sup>382</sup>.

Deparamo-nos, portanto, com o acento ético do Reino, que Mateus procura enfatizar com as parábolas da rede (cf. Mt 13,47-52) e do devedor sem misericórdia (cf. Mt 18,23-25),

---

<sup>379</sup> Cf. J. MARTYR, *Oeuvres complètes*, 121.

<sup>380</sup> M. FÉDOU, «Jesus e o Reino», in *Communio*, 1 (2016), 30.

<sup>381</sup> *Lumen Gentium*, 5.

<sup>382</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 12.

a exigir uma escolha séria e comprometida com os valores do Reino. Na verdade, coexistem no Reino o bem e o mal, o trigo e o joio (cf. Mt 13,24-30), mas este mundo é provisório, é efêmero, e virá a hora em que essa situação se modificará e nessa altura uns irão para o Reino do Pai e os outros serão lançados fora. Nas palavras de Felicísimo Martínez Díez,

«aceitar o Reino de Deus não significa apenas aceitar alguns preceitos morais, mas também, e sobretudo, assumir uma nova cosmovisão, proceder a um cuidado exercício de esclarecimento, modificar a realidade em virtude da fé (meta-noia), converter-se a valores radicalmente novos, práticas condizentes com essa nova consciência e esses novos valores»<sup>383</sup>.

Com efeito, não é possível dizermo-nos cristãos e não estarmos comprometidos com o mundo presente tão fustigado pela guerra, pelo terrorismo, pela insegurança, pela crise familiar, pela perversidade, etc<sup>384</sup>. Cristo estava e está mais do que comprometido com os seus que lhe foram confiados pelo Pai a fim de que nenhum se perdesse (cf. Jo 6,39), e como tal, estar comprometido com Cristo, ser seu discípulo, é, em verdade, estar reconciliado com o mundo (cf. *LG* 1) e procurar fazer dele o Reino de Deus, tal como atesta J. Moltmann que

«quem se compromete com Jesus compromete-se com o Reino de Deus. É imprescindível que seja assim, pois a causa de Jesus foi e é o “Reino de Deus”. Aquele que procura Deus e pergunta pelo Reino de Deus (...) deve olhar para Jesus e embrenhar-se nas histórias que aconteceram pela sua presença, e nas que hoje continuam a acontecer pelo seu Espírito. Isto é de louvar e é óbvio, pois: Quem é Jesus? Ele é, de facto, o reino de Deus em pessoa. Os dois são inseparáveis: Jesus e o Reino de Deus, o Reino de Deus e Jesus»<sup>385</sup>.

Como pode este Reino, que é a Igreja – a quem Jesus declarou a Pedro que as portas do Inferno não prevaleceriam contra Ela (cf. Mt 16,18-19) - subsistir no mundo? R. Schneider apazigua-nos, ao mesmo tempo que nos compromete: «A vida deste reino é a continuação da vida de Cristo nos Seus; no coração que deixa de ser alimentado pela força vital de Cristo, o

---

<sup>383</sup> F. M. Díez, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 562.

<sup>384</sup> A este respeito afirma o CIC: «Na oração do Senhor, trata-se principalmente da vinda final do Reino de Deus pelo regresso de Cristo. Mas este desejo não distrai a Igreja da sua missão neste mundo, antes a empenha nela. Porque, desde o Pentecostes, a vinda do Reino é obra do Espírito do Senhor, “para continuar a sua obra no mundo e consumir toda a santificação” (MR, Anáfora IV)» (*Catecismo da Igreja Católica*, 2818).

<sup>385</sup> J. MOLTSMANN, *Cristo para nosotros hoy*, ed. Trotta, Madrid, 1997, 13.

reino acaba; no coração que por ela é tocado e transformado, começa. (...) O Reino é um só; subsiste apenas pelo Senhor, que é a sua vida, a sua força, o seu centro»<sup>386</sup>.

### **3.2.2. Orar pela vinda do Reino**

Chegados a este ponto, impõe-se algumas questões: Por quê rezar pela vinda do reino<sup>387</sup>? Por que será que Jesus quis que orássemos pela vinda do Seu Reino quando já se encontra entre nós, ainda que não em plenitude? Teríamos nós feito este pedido, mesmo que Jesus não nos ensinasse<sup>388</sup>? Certamente, «rezar esta prece é admitir que o Reino é dom de Deus (Lc 22, 32) e não conquista nossa. Exige que lhe abramos o coração (pedi-lo é disso sinal), mas depende de Deus. Veio já como semente e fermento, mas ainda não chegou em plenitude (é uma realidade escatológica)»<sup>389</sup>.

Assim sendo, pedir pela sua vinda não constitui um fracasso da parte de Deus que não conseguiu fazer deste mundo sinistro e inumano, por vezes, o seu Reino. Não é disso que se trata! Esta «não é uma invocação decepcionada pela sua demora reiteradamente dilatada. O orante concentra-se na sua participação real neste reino, ao mesmo tempo que aviva o desejo da sua chegada plena»<sup>390</sup>. Com efeito, A. Leske identifica dois pilares vitais desta petição. Quem ora, já sabe que ele está presente (tantos milagres quotidianos), isto é, quando pedimos “venha a nós o vosso Reino” o mesmo já está sendo continuamente realizado e edificado. Segundo, é imprescindível desejar este reino. Não podemos tê-lo por dado adquirido, é preciso embrenharmo-nos na sua indagação ávida e ofegante, pois um coração que não deseja, não ama. Deus quer sentir-se desejado. Por este motivo, consideramos com J. A. Correia que «rezar esta prece em que se revela esperança, confiança e total abandono a Deus, é pedir-lhe que se revele e apresente como Rei, que sejamos dele, que Ele viva em nós e em tudo nos oriente»<sup>391</sup>. É o desejo de Cristo de que Deus seja tudo em todos<sup>392</sup>!

---

<sup>386</sup> R. SCHNEIDER, *Il Pater noster*, ed. Herder, Roma, 1943, 31.

<sup>387</sup> «Pedir a vinda do Reino de Deus equivale a pedir que Deus reine» (J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 44).

<sup>388</sup> Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 2817.

<sup>389</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 12.

<sup>390</sup> A. LESKE, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional*, ed. Verbo Divino, Estella, 1999, 1161.

<sup>391</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 12.

Contudo, em abono da verdade, temos de estar conscientes de que «esta vinda definitiva, cujo dia e hora permanece no segredo de Deus (cfr. Mc 13,32) não depende em nada dos nossos esforços. Só nos resta esperar e desejar ardentemente a sua vinda preparando, ao mesmo tempo, os nossos corações para a acolher»<sup>393</sup> aquando da última manifestação da realeza de Deus, que põe termo ao tempo presente, instaurando o tempo futuro<sup>394</sup>.

### **3.2.3. Optar pelo Reino**

Oramos pela vinda do Reino, mas podemos estar a orar pela vinda de um Reino de que nunca faremos parte. De que nos adiantará? Urge, com razão, convertermo-nos, porque o Reino está próximo (cf. Mt 3,2).

Há-de vir, certamente, para aqueles do juízo final mateano: «vinde benditos de meu Pai, recebei o Reino que vos está preparado desde o princípio do mundo» (Mt 25,34) porque estava com fome e deste-Me de comer, estava com sede e deste-Me de beber, etc. (vv. 35-36). Isto, porque foram capazes de pôr em prática as obras de misericórdia, tiveram uma vida conforme a fé cristã<sup>395</sup>, horaram a sua filiação, expuseram, com a vida, razões para os homens bendizem e glorificarem o santo nome de Deus. Todavia, por outro lado, não há de vir para aqueles a quem foi dito: «Afastai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno» (v. 41), pura e simplesmente por não terem posto em prática as obras de misericórdia (mesmo que não tivessem prejudicado ninguém, só por não terem auxiliado o irmão necessitado). Ele virá, é certo! Contudo, virá para os seus santos, como elucida S. Paulo, para «tomar parte na herança

---

<sup>392</sup> «Depois de ter submetido todos os inimigos, Cristo entregará o Reino a Deus seu Pai, a fim de que Deus seja tudo em todos» (1 Cor 15,24-25).

<sup>393</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 44.

<sup>394</sup> Cf. *Ibid.*, 44.

<sup>395</sup> Orar “venha a nós o vosso Reino” «é pedir que nome que nós carregamos, o nome de cristão, o nome de cristã, tenha de facto a vitalidade de Cristo dentro de si. E que sintamos que participamos do ministério de Cristo. Somos ungidos para tornar presente este Reino no meio do mundo» (J. T. MENDONÇA, *Pai-Nosso que estais na terra...*, 86).

dos santos, na luz divina, no reino de seu amado Filho» (Cl 1,12-13). Por tudo isto, oramos para que nos conte no número dos Seus santos<sup>396</sup>!

Portanto, o Pai do Céu solicita a cooperação livre e decidida dos seus filhos adotivos para que o advento do seu reinado chegue até nós, ou melhor em nós<sup>397</sup>. Primeiro, na luta contra as forças do mal, contra o pecado, os ídolos e senhores deste mundo, isto é, contra o reino de Satanás, e depois anseia por habitar em nós (cf. Jo 14,23), quer e deseja que este reinado também precise da nossa colaboração, das nossas mãos, da nossa vontade, pois «Deus não exerce a sua soberania contra a liberdade humana. Deus não estabelece a sua Justiça e os seus direitos se estes não forem livremente aceites pelas pessoas e pelos povos»<sup>398</sup>.

Em suma, dizer Reino de Deus é o mesmo que dizer que Deus reina para sempre (cf. Ex 15, 18), isto é, Deus aparece como único Senhor da história, restabelece a ordem violada, depõe os poderosos, eleva os humildes e aniquila o último inimigo, a morte (cf. 1 Cor 15, 26)<sup>399</sup>. Na verdade, o Reino é dom e tarefa; é gratuidade e conquista; é presente e futuro; é celebração e promessa<sup>400</sup>.

#### **4. Seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no Céu**

Os novos céus e a nova terra já começaram, contudo, delonga a sua vinda em plenitude, e por mais que a peçamos, rezando sem cessar (cf. 1 Ts 5,17; cf. Lc 18,1), não entrevemos o seu advento (parece tardar), quem sabe, por vezes, até da sua manifestação presente. Será esta a vontade de Deus? Como a reconhecer, como a cumprir? Por este motivo, esta constitui «uma das interrogações fundamentais de todo o homem religioso»<sup>401</sup>. Tal sucede porque quem assim reza “seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu” dá por suposto que esta não é cumprida aqui na terra como o é no Céu, que o mundo não vive

---

<sup>396</sup> Cf. M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, 339.

<sup>397</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 45-46.

<sup>398</sup> F. M. Díez, *Crer em Jesus Cristo, Viver como cristão...*, 564.

<sup>399</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 26.

<sup>400</sup> Cf. L. BOFF, *Paixão de Cristo, paixão do mundo*, ed. Vozes, Petrópolis, 1978, 21-38.

<sup>401</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 80.

segundo a vontade de Deus, que este não vive segundo a lógica do seu Reino que é «justiça, paz e alegria no Espírito Santo» (Rm 14,17). Deste modo, proliferam ainda entre nós situações de manifesta desumanidade e de ofensa lúgubre a Deus, isto é, o mundo tal como se apresenta não pode corresponder à sua santíssima vontade! Impõe-se continuar a rezar sem desanimar: “seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no Céu”!

#### **4.1. Do conceito à sua definição**

##### **4.1.1. Vontade de Deus: conceito**

Como verificamos já, esta continua a ser uma das grandes questões que o ser humano coloca a Deus. Coloca-a, normalmente, em situações de desespero, de dificuldade, de abandono, de exposição à morte, em relação com a morte de alguém querido, perante as grandes decisões da vida, etc. Além disso, convirá, previamente à questão que significará fazer a vontade de Deus que pedimos no Pai Nosso, procurar descortinar o que é a vontade de Deus, na sua essência, de modo meramente introdutório.

Ela pode ser entendida em a «sua vontade transcendental ou desígnio global, a salvação de todos (cfr. Jo 3,16-17; Ef 1,9-10; Cl 1,15-20; 1 Tm 2,3-4) [e] a sua vontade categorial que tem a ver com o momento presente e que se exprime na prática dos mandamentos (cfr. Mt 19,17-19; 22,35-40; Rm 12,1-2; Act 13,20)»<sup>402</sup>. Como vemos, a primeira diz respeito ao todo eterno que é a sua vontade; a segunda particulariza no hoje de cada ser humano de cada tempo.

Ainda assim, como poderemos nós, seres frágeis e pecadores cumprir a Sua vontade? E já agora qual é? Será que podemos alegar ignorância quanto ao seu incumprimento? Para

---

<sup>402</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 13. J. Knop, comentando K. Ranher – que elaborou um tratado sobre a providência -, reconheceu que este «ao distinguir os planos transcendental e categorial, ordenando o primeiro à providência e o segundo à sua realização pelas causas segundas, ele evita de facto uma simples relação de concorrência entre Deus e o homem, dado que o plano e a acção de Deus não substituem a actividade da criatura mas a possibilitam» [J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», in *Communio*, 1 (2016), 75].

estas e outras perguntas semelhantes, J. Ratzinger<sup>403</sup> aponta um fio condutor que nos parece conduzir à resposta que procuramos, sustentando a sua tese nas Sagradas Escrituras. Segundo este esclarecido autor, o homem no seu íntimo conhece a vontade de Deus, havendo, portanto, uma comunhão de saber com Deus, profundamente inscrito em nós, porque criados à sua imagem e semelhança (cf. Gn 1,26). Evoca, para tal, a passagem de Rm 2,15<sup>404</sup> onde S. Paulo alude ao coração como local onde se encontra inscrita indelevelmente a Lei e cuja consciência pessoal é disso testemunha e juiz. Assim sendo, só uma passagem parece ilustrar esta lei que foi inscrita nos nossos corações, de crentes e não crentes: a entrega das tábuas da lei a Moisés no Monte Sinai (cf. Ex 31,18). Explica J. Ratzinger que

«a vontade de Deus deriva do ser de Deus e, conseqüentemente, introduz-nos na verdade do nosso ser, liberta-nos da auto-destruição pela mentira.

Porque o nosso ser provém de Deus, podemos, apesar de todas as torpezas que nos estorvam, encaminhar-nos para a vontade de Deus. O conceito veterotestamentário de “justo” significava precisamente isto: viver da palavra de Deus e, conseqüentemente, da vontade de Deus e entrar progressivamente em sintonia com esta vontade»<sup>405</sup>.

Mais elucidados sobre o assunto, na certeza de que a vontade divina já nos habita - ainda que não sejamos crentes, porque gravado de uma vez para sempre em nossos corações - e porque esta é ontologicamente inerente a Deus só nos pode abrir caminho para Ele que nos revela e introduz-nos na nossa própria vontade e verdade. Por outras palavras, fazer a vontade de Deus é construir a verdade do nosso ser, ou seja, é na verdade/vontade de Deus que construimos a nossa verdade/vontade existencial, onde somos verdadeiramente felizes e realizados. Por este motivo, consideramos com Jean-Marie Lustiger:

«no limite, ousou dizer: “Quem faz a vontade de Deus faz a sua própria vontade - e não a de um Outro”. Esta audaciosa verdade é ensinada por Jesus aos seus apóstolos depois da Ceia: “Tudo o que pedirdes ao Pai em meu nome, Ele vo-lo

---

<sup>403</sup> Cf. J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 195-197.

<sup>404</sup> «Assim mostram que os preceitos da Lei estão escritos nos seus corações; a sua consciência também testemunha isso, assim como os julgamentos interiores, que ora os condenam, ora os aprovam» (Rm 2,15). Este versículo faz parte de um todo maior (cf. Rm 2,12-29), no qual Paulo procura descredibilizar a Lei como critério único garante de salvação (assim o entendiam os judeus). No versículo em concreto, evidencia que até os pagãos podem observar a Lei sem o saberem, pois encontra-se gravado no coração de todo o homem.

<sup>405</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 197.

concederá”. Longe de cair no fatalismo, pedir ao Pai que a sua vontade seja feita é, portanto, receber de Deus o poder de ser atendido»<sup>406</sup>.

#### **4.1.2. Definição: A vontade de Deus é a instauração do Seu Reino**

Como analisado anteriormente, o objeto central do anúncio de Jesus foi, é e será sempre o Reino de seu Pai. Com razão, estamos persuadidos que a vontade primeira e inequívoca de Deus é a instauração do seu Reino<sup>407</sup>. Mais ainda, «depois do pedido “venha o teu reino”, nada mais se pode pedir, a não ser o mesmo de um outro modo»<sup>408</sup>. Como se isso não bastasse, até da versão lucana inferimos isso, uma vez que nela esta petição nem sequer figura. Deste modo, partindo do princípio que Lucas não retiraria esta petição se ela fizesse parte da redação original, aceita-se que tenha sido Mateus a acrescentá-la (como desenvolvemos já no capítulo anterior).

Não obstante, independentemente das motivações que estiveram por detrás desta opção mateana - a do acréscimo -, são certas as fortes ligações com as duas petições anteriores<sup>409</sup>, funcionando mesmo como uma espécie de detalhe ou de aperfeiçoamento destas, dizendo de uma outra forma o que já as anteriores tinham expresso: dizer “seja feita a vossa vontade” é uma outra modalidade de enunciar que o Reino de Deus virá e nisto consistirá a santificação do seu Nome. O Reino e/ou a vontade de Deus realizam-se sob a égide de Cristo seu arauto e arquiteto e, por consequência, da vontade de Deus cujo alimento é fazer a vontade d’Aquele que O enviou (cf. Jo 4,34), quer isto dizer, «formar uma coisa só

---

<sup>406</sup> J.-M. LUSTIGER, *Prier avec Jésus. Entretiens sur le Notre Père*, ed. Ad Solem, Paris, 2013, 70.

<sup>407</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 81.

<sup>408</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 13.

<sup>409</sup> Cf. Jr. ALLISON, *The Sermon on the Mount. Inspiring the Moral Imagination*, ed. The Crossroad Publishing Company, New York, 1999, 114; Cf. J. D. CROSSAN, *The Greatest Prayer. Rediscovering the Revolutionary Message of the Lord's Prayer*, ed. Harper One, New York, 2010, 57. Ambos os autores defendem a unidade temática dos três primeiros imperativos do Pai Nosso, que também no grego possuem estruturas gramaticais muito próximas (verbo+substantivo+pronome). Assim sendo, o Pai Nosso oferece a quem reza um doce e agradável efeito literário de ritmo, cadência e harmonia, promovendo a elevação do espírito para o Pai. Digna de nota é a observação de Gomá Civit que elaborou um estudo a respeito desta oração na língua original (hebraico ou aramaico) cuja eufonia fruída pelo paralelismo salmódico, nas suas assonâncias, seria ainda mais sugestiva que no grego (cf. I. GOMÁ CIVIT, *El Evangelio según san Mateo*, ed. Morava, Madrid, 1966, 326).

com a vontade do Pai é a fonte da vida de Jesus. A unidade de vontade com o Pai é, em absoluto, o núcleo do seu ser»<sup>410</sup>.

No entanto, observamos uma lacuna nesta interpretação, isto é, «a noção que falta é a de missão. (...) É porque Jesus, o Filho de Deus, está aí tão-só para cumprir, na sua ação e no seu amor, um mandato divino»<sup>411</sup>. Assim sendo, o Reino, que é a Sua missão, já começou e encontra-se em oposição violenta contra o príncipe deste mundo (cf. Jo 12,31), não fosse o reino de Satanás antagonista da vontade de Deus. Rezar esta prece é suplicar a Deus que Ele mesmo realize o seu Reino, isto é, a sua vontade<sup>412</sup>.

## **4.2. A vontade humana e divina de Jesus Cristo e a vontade do Pai**

### ***4.2.1. Enquadramento necessário à problemática em que se inscreve a vontade humana de Cristo***

Uma das principais matérias de discussão no período pós-Calcedónia foi a da vontade humana de Cristo, isto é, «o anterior problema da unidade ou dualidade de naturezas em Cristo, concretizava-se [agora] no problema da unidade ou dualidade de vontades em Cristo»<sup>413</sup>. Esta é, efetivamente, uma nova modalidade para debater a natureza de Cristo definida em Calcedónia no ano de 451<sup>414</sup>. No entanto, felizmente, a linguagem da vontade humana do Filho unigénito do Pai foi oportunidade para reafirmar a plena humanidade de Cristo e esclarecer-se a participação da liberdade de Cristo na obra da salvação<sup>415</sup>. Todavia, esta dificuldade de definir a natureza de Cristo e, posteriormente, como consequência direta, a Sua vontade tinha a sua razão de ser, como explana J. Sobrino:

---

<sup>410</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 198.

<sup>411</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *La vie surgie de la mort. Méditation sur le mystère pascal*. ed. Magny-les-Hameaux, Soceval, 2005, 36-37.

<sup>412</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 82.

<sup>413</sup> F. M. DíEZ, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 352.

<sup>414</sup> A este título, para maior compreensão da problemática prévia - a da definição da natureza de Jesus Cristo - sugerimos a leitura de *Ibid.*, 334-350. Nestas curtas páginas, Díez apresenta, sinteticamente, os caminhos atribulados, as personagens, os locais e os resultados do Concílio de Niceia, Constantinopla I e II, Éfeso, os quais desembocaram e deram origem ao de Calcedónia que praticamente encerrou com as controvérsias cristológico-trinitárias precedentes.

<sup>415</sup> *Ibid.*, 352.

«Os Concílios tiveram a audácia de admitir a encarnação e, por isso, tiveram que dizer que Deus Se fez o outro, Se fez homem limitado e sofredor. Mas ficou sempre latente a tentação de o rejeitar, ao exprimir esse tornar-se, e esse, o outro em termos de natureza. E a tentação tinha fortes razões de ser: a união de Deus com o humano limitado e imperfeito acabará, mais cedo ou mais tarde, por “contaminar” a perfeição de Deus (...). Então, o problema da mudança e do sofrimento será introduzido no próprio Deus»<sup>416</sup>.

O que nesta matéria, constituiu um problema sério, no entendimento de O. González de Cardedal, foi o conhecimento, a ciência e a consciência humana de Cristo que desembocou na crise agnoeta, que afirmava haver em Cristo uma ignorância humana<sup>417</sup>. No entanto, esta questão foi encerrada mediante a condenação de tais teses pelo Concílio de Latrão (649), pelo que daí em diante o enfoque centrou-se apenas na discussão da vontade humana de Cristo<sup>418</sup>. Com efeito, dada a desunião eclesial provocada por Calcedónia, «com o objectivo de restaurar a unidade entre as Igrejas monofisistas e a ortodoxia surge a ideia da doutrina de uma só vontade em Cristo»<sup>419</sup> que gerou a denominada problemática do monoteletismo ou monoenergismo.

A questão fulcral que animou toda esta problemática foi apurar – partindo do princípio que a nossa redenção depende da entrega do Filho ao Pai, na qualidade de verdadeiro homem, pois o que não foi assumido não foi salvo (S. Gregório Nazianzeno)<sup>420</sup> –, «se na paixão, a vontade divina e humana de Jesus opuseram-se, ou a redenção realizou-se simplesmente sem a colaboração humana?»<sup>421</sup>. Um monoteletista que causou enorme confusão e divisões entre muitos dos seus contemporâneos, com as suas teses erróneas, foi Sérgio, patriarca de Constantinopla (610-638). Afirmou que em Cristo havia uma só operação divino-humana, isto

---

<sup>416</sup> J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, ed. Trotta, Madrid, 1999, 429.

<sup>417</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, ed. BAC, Madrid, 2011, 280. Os agnoetas invocam dois textos que, no seu entender, corroborariam as suas teses heréticas: a ignorância de Jesus acerca do dia e da hora do juízo (cf. Mc 13,32) e a ignorância de Jesus a respeito do local onde havia sido colocado o corpo de Lázaro (cf. Jo 11,34). No entanto, atribuir uma tal ignorância a Cristo significaria negar a sua divindade (como fez Ário) ou (como fez Nestório) separar radicalmente a divindade e a humanidade em Cristo (cf. F. M. DÍEZ, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 352).

<sup>418</sup> Cf. *Ibid.*, 352-353.

<sup>419</sup> P. HÜNERMANN, *Cristología*, 223-224.

<sup>420</sup> Cf. F. M. DÍEZ, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 295.

<sup>421</sup> *Ibid.*, 353.

porque – com o objetivo de salvaguardar em absoluto a obediência total de Cristo ao Pai -, no seu entender, admitir duas vontades em Cristo, uma divina e outra humana, seria, no fundo, admitir que Cristo tinha duas vontades e que estas se opuseram e entraram em conflito. Assim sendo, «como a divergência entre Cristo e seu Pai estava fora de questão, os monofisistas [(afirmavam uma só natureza em Cristo: a divina) os quais estão na origem dos monoteletistas] negavam que o humano fosse em Cristo distinguível do divino»<sup>422</sup>. Só uma alternativa restava: admitir em Cristo apenas a vontade divina (monoteletismo)<sup>423</sup>. Com esta tomada de posição, por parte dos monoteletistas, estava colocada em causa a nossa salvação e redenção.

O exemplo paradigmático que melhor ilustraria esta situação seria a tensão entre as duas vontades de Jesus, no Horto das Oliveiras: «Pai, se é possível afasta de mim este cálice, mas não se a faça a minha vontade mas sim a tua» (Lc 22,42)<sup>424</sup>. Na verdade, como afirma J. Duchesne, «estas palavras [que] convidam a distinguir, até mesmo opor, a sensibilidade humana de Cristo e a vontade divina, incomodavam o monofisismo que só reconhecia ao Filho feito homem uma única (monos) natureza (physis) divino-humana»<sup>425</sup>. Incomodavam porque é explícito nesta passagem a presença, na pessoa de Cristo, de ambas as vontades. A título de sùmula, expomos uma breve nota de J. Duchesne comentando Máximo, o Confessor, que sintetiza bem, em sentido lato, toda esta problemática:

«O monofisismo, como depois dele o monotelismo (e, com menor sucesso, o monoenergismo), tentaram em vão ultrapassar as dificuldades – em reconhecer Cristo como, ao mesmo tempo plenamente Deus e plenamente homem – que se haviam manifestado nas crises do arianismo (Jesus não era igual ao Pai), do docetismo (o Filho apenas simulou incarnar-se e morrer numa cruz), e do nestorianismo (duas pessoas, uma divina, outra humana, coexistem em Jesus). Máximo viu bem que é absolutamente necessário que Jesus aceite enquanto homem – no seio da humanidade tal como ela é com todas as fragilidades – que a vontade de seu Pai seja feita, para tornar possível aos homens fazer o mesmo»<sup>426</sup>.

---

<sup>422</sup> J. DUCHESNE, «Da submissão ao dom libertador de si», in *Communio*, 1 (2016), 64.

<sup>423</sup> Cf. F. M. DÍEZ, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 353.

<sup>424</sup> O monoteletista «partia do princípio que a vontade humana é, em princípio, oposta à vontade divina» (*Ibid.*, 354).

<sup>425</sup> J. DUCHESNE, «Da submissão ao dom libertador de si», 64.

<sup>426</sup> *Ibid.*, 65.

Todavia, Sérgio não teve vida fácil, não obstante os muitos adeptos que granjeou. A este respeito, reagiu com vivacidade Sofrónio, patriarca de Jerusalém, defendendo, em abono da verdade, que Jesus Cristo atuava por meio de duas naturezas naquilo que lhes é próprio e em comunhão uma com a outra<sup>427</sup>, o que pressupunha a vontade. Na mesma linha, insurgiu-se, igualmente, Máximo, o Confessor, que se expressou do seguinte modo: «o verbo não reduz o humano a um simples instrumento passivo. Não anula a liberdade humana, mas assume-a segundo a sua natureza humana. A união hipostática não anula a liberdade, mas liberta-a e fá-la plenamente livre»<sup>428</sup>. Se assim não fosse, reduzido o humano a um simples instrumento passivo, e com ele a sua vontade, «o homem-Deus não teria assumido a condição humana na sua integridade. O âmbito da liberdade humana, que é o lugar da fidelidade ou da rebeldia contra Deus, ficaria fora da encarnação»<sup>429</sup>. Noutros termos, se a liberdade humana não fosse assumida em Cristo, esta não teria sido redimida!

Posteriormente, Máximo e Sofrónio denunciaram estas doutrinas de Sérgio, em Roma, as quais foram condenadas no Sínodo de Latrão (649) pelo Papa Martinho, uma vez que «há duas operações e duas vontades em Cristo, e atuam n'Ele em perfeita união e harmonia; (...) este é o verdadeiro sentido da chamada “operação teo-ândrica” de Cristo: uma operação na qual se conjugam harmoniosamente a vontade divina e a humana»<sup>430</sup>.

Em suma, toda esta séria e difícil problemática, para a Igreja, em torno do monoteletismo ou monoenergismo deteve a sua génese numa perspetiva soteriológica. Por outras palavras, sob este pano de fundo, sob fogo de enormes discussões teológicas não consensuais estava comprometido hipotecar ou salvaguardar a nossa própria redenção/salvação operada por Cristo. Da sua discussão – na qual estava implicada toda a dimensão soteriológica de Cristo – dependia a nossa salvação! Assim sendo, concluímos, nas palavras de F. M. Díez, este breve enquadramento necessário com o intuito de descortinar,

---

<sup>427</sup> Cf. F. M. Díez, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 354.

<sup>428</sup> *Ibid.*, 354.

<sup>429</sup> *Ibid.*, 355.

<sup>430</sup> *Ibid.*, 355.

como conviria, os pressupostos e as questões eclesiais, dogmáticas e, não só, que a vontade humana de Cristo colocam, bem como de introduzir a restante reflexão: «o interesse em salvaguardar a vontade humana de Cristo é eminentemente soteriológico: o triunfo de Deus não seria a vitória de Deus se não fosse verdadeiramente o triunfo do homem»<sup>431</sup>.

#### ***4.2.2. Jesus e a Vontade do Pai: um caminho de confiança***

Uma vez elucidados a respeito desta vontade que tende para a instauração do Reino e das problemáticas dogmáticas e eclesiais em torno dela, impõem-se algumas questões: Por que é que Deus não realiza prontamente a sua vontade? Por que é que não faz com que a humanidade viva logo segundo os valores do seu Reino? Por que é que continuamos impotentes a perceber o absurdo, a existência do pecado e diversas situações que em nada dignificam o nome de Deus e a instauração presente do seu Reino? Mais ainda, não raras vezes, assistimos à queda dos justos, dos santos, e à aparente vitória do injusto, do soberbo, do perverso, do frívolo, do iníquo, etc. Mas porquê? Por este motivo rezar esta prece é também abandonarmo-nos confiadamente<sup>432</sup> – como uma criança no colo de sua mãe – ao desígnio misterioso de Deus que escreve direito por linhas tortas. Assim sendo, julgamos com

L. Boff que

«acolher o caminho misterioso de Deus, mesmo quando nada vemos e nada entendemos, exige renúncia de si, dos próprios desejos (...) a grandeza do espírito é reconhecer a finitude dos seus vãos e a limitação de suas forças; esta condição humana abre possibilidade para uma entrega humilde a um Desígnio mais transcendente que nos envolve a cada um e a toda a criação»<sup>433</sup>.

Deste modo, orar pelo cumprimento da vontade divina do nosso Pai não significa adotar uma atitude de resignação e conformismo cego e irrefletido, mas confiar em Deus que em tudo concorre para o bem dos que o amam (cf. Rm 8,28), isto é, «a vontade de Deus não

---

<sup>431</sup> F. M. Díez, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 356.

<sup>432</sup> «A vontade de Deus implica ainda um componente de paciência, abandono humilde ao mistério de Deus e até de resignação» (L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 84).

<sup>433</sup> *Ibid.*, 84-85.

pressupõe uma submissão cega à sua vontade, expressa na submissão fatalista aos acontecimentos, mas uma resposta livre ao seu amor e uma humilde submissão a Deus»<sup>434</sup>. Além disso, nós, seres humanos, finitos, limitados e contingentes, somos incapazes de entender globalmente os desígnios insondáveis de Deus cuja sabedoria ultrapassa-nos quanto a terra dista do céu, mas esta «é a expressão da radical liberdade humana: Entregar-se a um Maior que detém o sentido supremo de todas as buscas e que sabe o porquê de todos os fracassos»<sup>435</sup>.

Por isso, rezar esta súplica implica saber-se e confiar-se na vontade do Pai. O próprio Senhor Jesus tranquiliza-nos, assegurando-nos que se os pais terrenos dão coisas boas aos seus filhos, quanto mais o Pai do céu nos dará o que de melhor possui (cf. Mt 7, 11): o dom do seu Filho e do seu Reino. Com razão, observamos com L. Boff que

«Ele tem o seu Desígnio eterno; nós apenas temos projectos. Como crianças que não alcançam entender ainda todos os gestos dos pais nem todo o peso de suas palavras. Assim também nós, enquanto peregrinamos, não abraçamos todas as dimensões da história nem podemos apanhar todo o sentido que ela realiza. Sem amargura reconhecemos a finitude de nossas vistas e nos entregamos Àquele que é o começo e o fim, em cujas mãos está o roteiro de todos os caminhos»<sup>436</sup>.

Consequentemente, nada receamos, ainda que sejamos este pequeno rebanho, provado de muitos modos porque aprouve ao nosso Pai celeste dar-nos o Reino (cf. Lc 12,32). Mais ainda, permitiu, ou melhor, assim O pediu que o chamássemos de Pai (*abba*) e tanto amou o mundo que nos deu o seu único Filho (cf. Jo 3,16), que venceu o nosso último inimigo: a morte. Depois disto só nos resta confiar! Serão precisas mais evidências para estarmos convictos de que podemos confiar, abandonando-nos nos braços do Pai? E quem melhor nos poderá ensinar a abandonarmo-nos confiadamente no Pai senão o Filho?

Quem interpretou bem esta dinâmica da oferta de si, da sua vontade própria – não abdicar dela, mas conformá-la com a de Deus – foi o autor da Carta aos Hebreus: «Não

---

<sup>434</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 13.

<sup>435</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 86.

<sup>436</sup> *Ibid.*, 85.

quisestes sacrifícios nem oblações, mas preparaste um corpo. Os holocaustos e sacrifícios pelo pecado não os recebeste. Então eu disse: Eis-me aqui, Senhor, venho para fazer a vossa vontade» (Hb 10,5-7). Na verdade, opinamos com J. Ratzinger que «toda a existência de Jesus está resumida nesta palavra: “Eis que venho para fazer a tua vontade”»<sup>437</sup>. Foi esta a vida de Jesus! Aqui sinteticamente está exposto tudo o que foi a atividade, as palavras e a vida de doação, por amor, do pregador itinerante de Nazaré!

No entanto, «as mais das vezes esta petição é formulada como aceitação passiva e resignada da provação»<sup>438</sup> (“seja feita a vossa vontade” ou “eis que venho, Senhor, para fazer a vossa vontade”). A questão que se coloca num primeiro plano é a da liberdade humana! Se, de facto, rezando o Pai Nosso, reconhecemos Deus como nosso Pai (*abba*), por que é que temos de nos submeter? Não será isso uma desfiguração da relação Pai-filho? Jesus, na sua relação singular *abbática* com o Pai, ultrapassa esta «aparente incompatibilidade entre a passividade submissa e o amor libertador»<sup>439</sup>, mediante esta confiança filial cuja garantia é o amor.

No nosso entender, bem como da maioria dos autores citados, o episódio fulcral para o entendimento desta temática é o da agonia de Jesus, no Jardim das Oliveiras (cf. Mt 26, 30-56)<sup>440</sup>. Neste local, Jesus apercebendo-se da morte violenta que o acometeria em breve, como homem verdadeiro, fica envolto numa angústia de morte (cf. Mt 26,38). Contudo, prevalece o abandono sereno e confiado no Pai, cujas palavras no horto são a prova disso mesmo, «desta oração de Jesus, pela qual ele nos permite olhar na sua alma humana»<sup>441</sup>: «Meu Pai, se não é

---

<sup>437</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 198.

<sup>438</sup> J.-M. LUSTIGER, *Prier avec Jésus...*, 65.

<sup>439</sup> J. DUCHESNE, «Da submissão ao dom libertador de si», 64.

<sup>440</sup> É iluminador, neste contexto, o texto do CIC: «Foi em Cristo e pela sua vontade humana que a vontade do Pai se cumpriu perfeitamente e duma vez para sempre. Ao entrar neste mundo, Jesus disse: “Eu venho, (...) ó Deus, para fazer a tua vontade” (Hb 10, 7). Só Jesus pode dizer: “Faço sempre o que é do seu agrado” (Jo 8, 29). Na oração da sua agonia, Ele conforma-Se totalmente com esta vontade: “Não se faça a minha vontade, mas a tua” (Lc 22, 42). Eis por que Jesus “Se entregou pelos nossos pecados (...), consoante a vontade de Deus” (Gl 1, 4). “Em virtude dessa mesma vontade é que nós fomos santificados, pela oferta do corpo de Jesus Cristo” (Hb 10, 10)» (*Catecismo da Igreja Católica*, 2824).

<sup>441</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 198.

possível que passe de mim este cálice sem que Eu o beba, faça-se a tua vontade» (Mt 29,42)<sup>442</sup>.

Com efeito, «Ele, como nós, também é peregrino e “viator”; participa das ansiedades de quem não sabe, de um golpe, todas as coisas e cada passo da vontade de Deus»<sup>443</sup>. A este respeito, explana-nos Hans Urs von Balthasar que

«o Filho de Deus vem a este mundo de finitude com um mandato absoluto, e o Pai espera que este mandato seja cumprido a qualquer preço. Jesus partilha, portanto, com todos os homens a mesma condição contraditória de dever realizar uma obra definitiva no seio de uma realidade passageira. Como será isso feito? Isso será feito unicamente integrando a sua morte, de modo a que, na passividade e negatividade dessa morte, se cumpra toda a obra positiva e poderosa, e que realize o que não pode ser terminado aqui em baixo, sempre em vista dessa “hora” em que tudo será verdadeiramente “consumado”»<sup>444</sup>.

Ressalve-se, porém, como é óbvio, que Jesus bem sabe qual é a vontade divina<sup>445</sup>, pois é esse o seu alimento (cf. Jo 4,34) e é esse o motivo pelo qual veio ao mundo (cf. Jo 6,38). No entanto, como homem, sente o desamparo, a dor, o sofrimento, a solidão<sup>446</sup> e questiona se tudo isso é também necessário, não questionando a vontade última do Pai. Isto é, «na sua oração, Jesus recorre a Deus não para satisfazer o seu desejo de escapar à morte próxima, mas

---

<sup>442</sup> Digno de nota é o reparo feito por Manuel de Matos, a respeito do v. 42 mateano. Se, em Mc 14,36, Lc 22,42 e até novamente em Mt, agora no v. 39, a estruturação é semelhante em quase todos os sintagmas desta oração de Jesus – se bem que em Mc a invocação ao Pai é “*abba*”, distintamente das outras “*Pater*” (outra similitude com o Pai Nosso) – no v. 42 mateano, conclui com as *ipsis verbis* em grego que estão presentes no terceiro pedido do Pai Nosso: γενηθήτω τὸ θέλημά σου, “faça-se a tua vontade” (cf. M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, 354). Sugerimos, igualmente, consulta da tabela sinótica (p. 353) por ele construída que versa sobre os diversos sintagmas que constituem esta oração de Jesus no Getsemani, nas referências bibliográficas já supramencionadas.

<sup>443</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 85.

<sup>444</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *La vie surgie de la mort...*, 38-39.

<sup>445</sup> «É a humanidade de Cristo, ligada à sua divindade sem se anular aí, que diz juntamente com ela: “Faça-se a vossa vontade”» (J. DUCHESNE, «Da submissão ao dom libertador de si», 65).

<sup>446</sup> «Jesus Cristo não só padeceu, mas fê-lo voluntariamente. Por conseguinte, atribuem-se a Cristo não só as debilidades físicas (cansaço, fome, sede...), mas as debilidades e os dramas existenciais (medo da morte, angústia, aflição, tentação...). Tudo isto faz parte da verdadeira e íntegra condição humana, pois faz parte da liberdade. A verdadeira identidade do homem, a sua verdadeira humanidade, está associada à sua liberdade, à sua autodeterminação. O verbo assume a finitude; o homem é divinizado na sua finitude» (F. M. DíEZ, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 355).

para corresponder à vontade do Pai sobre Ele»<sup>447</sup>. É este o objeto da oração no Getsemani: corresponder à vontade divina!<sup>448</sup>

Cristo Jesus «humilhou-se a si mesmo, tornando-Se obediente até à morte e morte de cruz» (Fl 2,8)<sup>449</sup>, pelo que «no seu despojamento até uma morte ignominiosa, Cristo cumpre até ao fim, enquanto homem e no mundo, o que vive eternamente junto de seu Pai, de tal modo que se torna humanamente possível dizer depois dele: “Faça-se a vossa vontade”»<sup>450</sup>. Neste contexto, sugerimos a auscultação de um texto deveras iluminador, da Carta aos Hebreus, imprescindível para a melhor compreensão deste momento dramático e salvífico:

«Cristo, durante a sua vida mortal, apresentou Àquele que tinha o poder para libertá-lo até mesmo da morte a súplica insistente da sua própria dor e das suas lágrimas; e foi ouvido precisamente quando aceitou a dor e as lágrimas com docilidade. E assim, embora sendo filho, aprendeu, com o seu próprio sofrimento, que o destino do homem somente alcança-se na aceitação. Além de conseguir este destino ao chegar à plenitude de seu ser, converteu-se em causa de salvação eterna para todos os que seguem o seu caminho. Por isso, Deus no-lo apresenta como Sumo Sacerdote» (Hb 5,7-9).

Não admira, portanto, que a última palavra do evangelho lucano – como epílogo e síntese de toda a obra – seja a da exclamação, no alto da cruz: «Pai, nas tuas mãos entrego o meu Espírito» (Lc 23,40) – qual expressão dessa confiança! Este abandono confiante de quem identificou a sua vontade com a do Pai, de quem veio somente para fazer Sua a vontade, e com isto a sua própria, e por isso nada receia, pois em quem mais se poderia confiar, assim deste modo, senão em Deus?

---

<sup>447</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 45.

<sup>448</sup> «O facto de a vontade humana de Jesus estar fielmente sujeita ao querer divino, não a torna menos humana, mas mais humana. Aquilo que é próprio da vontade humana de Cristo é a sua sujeição à vontade divina, não por constrição, mas por livre decisão» (F. M. Díez, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão*, 356-357).

<sup>449</sup> Recomendamos meditar, não apenas no versículo oitavo, mas em toda a extensão do hino cristológico presente na Carta aos Filipenses: «Cristo Jesus que era de condição divina não se valeu da sua igualdade com Deus. Pelo contrário, esvaziou-se a si mesmo [*kenose*], assumindo a condição de servo e tornando-se semelhante aos homens. Assim, apresentando-Se como simples homem, humilhou-se a Si mesmo, tornando-Se obediente até à morte e morte de cruz! Por isso, Deus O exaltou grandemente, e Lhe deu um Nome que está acima de qualquer outro nome, para que, ao Nome de Jesus, se dobre todo o joelho no Céu, na terra e sob a terra e toda a língua confesse que Jesus Cristo é o Senhor, para glória de Deus Pai» (Fl 2,6-11).

<sup>450</sup> J. DUCHESNE, «Da submissão ao dom libertador de si», 65.

### 4.3. Cumprir a vontade do Pai

Se é verdade que a vontade de Deus prende-se objetivamente com o estabelecimento definitivo do Reino, não é menos verdade que subjetivamente diga respeito ao seu cumprimento por parte do ser humano<sup>451</sup>. O seu Reino é dom, mas também é conquista. Por este motivo, cabe ao ser humano abrir-se ao dom de Deus, mediante algumas renúncias (cf. Mt 16,24), isto porque não se encontra, ainda, apto a fazer parte deste reinado e não pode, portanto, fazer a sua vontade divina. Urge, com razão, operar uma mudança de vida (*metanoia*), uma conversão, como apela Jesus no principiar do seu ministério público, isto é, ter em si os mesmos sentimentos que havia em Cristo Jesus (cf. Fl 2,5), pois não basta dizer “Senhor, Senhor”, é preciso fazer a vontade do Pai (cf. Mt 7,21). São esses, em verdade, Seu irmão, a Sua irmã e a Sua mãe (cf. Mt 12,50).

Em vista a uma maior contextualização, a época que nos é dada a viver e a construir o Reino de Deus, transita de um tempo – não há muito atrás e que se manteve durante séculos – em que tudo era porque Deus assim quis, infalivelmente - o tal fatalismo - e comportava um caráter de desígnio eterno (estava assim decidido e pensado divinamente desde o principio do mundo)<sup>452</sup> para um tempo em que Deus sai de cena, atribuindo-se a responsabilidade do curso da história humana, como fardo pesado, ao ser humano. Já não é “seja feita a vontade de Deus”, mas seja feita a vontade dos Homens. J. Knop explica bem esta mudança:

«um discurso religioso claramente assumido e ingénuo, que reportava cada destino, bom ou mau, em última análise ao eterno plano de Deus, tornou-se um discurso moral: uma fatalidade imutável apresenta-se agora como um destino humano; a uma vontade divina infalível e única eficaz sucedeu-se a (única) responsabilidade humana»<sup>453</sup>.

---

<sup>451</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 82.

<sup>452</sup> J. Knop apresentando o pensamento de Engelbert Krebs enuncia uma das interpretações que, durante séculos, assumiu a divina providência até ao século passado (1938): «Providência abarca não apenas o infalível saber prévio (*providere = praevidere*) de um futuro absoluto e incondicional, ou seja, dos actos livres de todos os seres racionais, mas também a prévia decisão irrevogável de todos os acontecimentos futuros» (J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 73). Esta situação evoca sempre a problemática da predestinação e da presciência que anulam por completo o papel do sujeito enquanto ser livre, autónomo e responsável de modo insubstituível.

<sup>453</sup> *Ibid.*, 72.

Uma passagem com a qual já estamos mormente familiarizados é Mt 6,25-34, cujo pano de fundo prende-se com o reorientar e recentrar prioridades: o Reino e a sua justiça, pois tudo o mais ser-nos-á dado por acréscimo. Por isso, não devemos preocupar-nos com o que vestir, comer, ou beber, pois Deus é um Pai providente. Assim sendo, se tivéssemos que identificar uma passagem que ilustrasse bem esta providência divina<sup>454</sup>, seria esta. Não obstante, estamos persuadidos de que Deus nunca nos desampara, pois é um Pai providente. A base da fé na sua providência é a fundamental confiança bíblica no Deus que cumpre as suas promessas<sup>455</sup>.

Todavia, não quer isto dizer que isso diminua a nossa liberdade e a condicione ou, pior ainda, que por tal motivo não lancemos mãos ao arado e construamos o Reino de Deus. O problema, como refere J. Knop, é que «de uma certeza plenamente confiante da assistência do Criador e do seu poder sobre a história, passou-se a um plano prévio ao decorrer histórico, o qual, porque divino, é infalivelmente cumprido»<sup>456</sup>. Mas não é disso que falamos quando falamos em providência, isso é uma deturpação injusta de Deus e da sua ação sobre a história humana<sup>457</sup>.

Uma passagem que nos pode fornecer algumas luzes para sair desta encruzilhada é a do sim da Virgem Maria na Anunciação do anjo: “faça-se em mim segundo a tua palavra” (Lc 1,38) o que equivale, já assim o entendia Lustiger, ao “seja feita a vossa vontade” de Jesus. Segundo ele, «não é em Jesus, que é e permanece Deus, mas em sua Mãe que reside na sua pureza o protótipo da humanidade tal como Deus a quis. A mensagem de Maria é sempre

---

<sup>454</sup> O CIC define a divina providência neste termos: «A divina Providência consiste nas disposições pelas quais Deus conduz, com sabedoria e amor, todas as criaturas para o seu último fim» (*Catecismo da Igreja Católica*, 302). Se é com sabedoria e amor não é à força nem por imposição!

<sup>455</sup> Cf. J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 77.

<sup>456</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>457</sup> «A providência de Deus não é um princípio cosmológico, é antes o (eterno) querer de graça do criador e redentor onnipotente que dará cumprimento às suas promessas. Imprescindível é a concepção de um Deus pessoal (...). É com um Deus pessoal, não com um destino cego, que o crente se relaciona quando, livremente, afirma o seu provir de criatura, a sua impotente exposição à morte» (*Ibid.*, 75). Esta é uma concepção muito mais justa que a anterior, que claramente reporta para a dinâmica relacional entre Deus e o homem e não para uma história já pré-fabricada na qual o ser humano é um mero objeto, sem intervenção relevante.

a das bodas de Caná: “Fazei tudo o que Ele vos disser” (Jo 2,5)»<sup>458</sup>. Assim sendo, Maria é aquela que melhor enobrece como deve ser o comportamento do Homem na sua relação com Deus e a sua vontade. De facto, Maria é o melhor e o maior “protótipo” puro da humanidade, é a mais excelsa das criaturas, a única concebida sem pecado, e porque criatura e não Deus, ela é quem melhor nos aponta o caminho a seguir, a qual livremente diante de Deus exclama *fiat* (faça-se), como no *faça-se do Pai Nosso!* Seguidamente observamos qual a relação entre a providência divina e a oração do Senhor:

«em primeiro lugar e antes de mais, quando se fala em “providência”, fala-se da confiança crente no cumprimento histórico das promessas de Deus. Por conseguinte, o “Pai Nosso” apresenta-se como o caso decisivo e pedra-de-toque da fé na providência e sua adequada interpretação. Deus, que se demonstra como digno de confiança, e o orante, que ao orar lhe demonstra uma tal confiança»<sup>459</sup>.

Por isso, com toda a propriedade e razão, rezar esta petição do Pai Nosso é, também, reconhecer que existe a má vontade (pecado) e o egoísmo que insistem em satisfazer a própria vontade, independentemente da de Deus ou, sequer, questionar-se se é da vontade de Deus ou não. Deste modo, esta súplica «implica capacidade de descentrar-se de si mesmo, crer na força do amor de Deus apesar da malícia humana e confiar que a má vontade pode ser vencida pela misericórdia divina»<sup>460</sup>. Além do mais,

«aqui pede o orante que se faça não a sua vontade mas a vontade de Deus. Vertido antropológicamente, ele pede que a vontade de Deus o determine – a sua vida, a sua vontade, a sua liberdade -, que a vontade de Deus queira formar a sua própria vontade. Enquanto o pede, faz o que lhe compete para que aconteça aquilo que pede, abrindo-se em liberdade a que Deus dele disponha. O pedido do homem torna-se pressuposto para que a vontade de Deus se possa nele realizar»<sup>461</sup>.

De novo, pedir que se cumpra a vontade do Pai, como pressuposto imprescindível, é, efetivamente, reconhecer que sem o auxílio da sua graça e dos seus dons tal não nos é possível pois «para poder fazer a vontade de Deus, necessitamos da vontade de Deus (*De*

<sup>458</sup> J. DUCHESNE, «Da submissão ao dom libertador de si», 69.

<sup>459</sup> J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 78.

<sup>460</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 80-81.

<sup>461</sup> J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 78.

*oratione*, 4,3)», como rememora Tertuliano<sup>462</sup>. E podemos confiar e acreditar, uma vez que é Ele quem nos capacita «com todo o bem para fazermos a sua vontade» (Hb 13,21), é Ele quem «desperta em nós a vontade e a ação» (Fl 2,13), a fim de vivermos o resto dos nossos dias guiados pela vontade de Deus e não por paixões humanas (cf. 1 Pe 4,2), porque, contrariamente, a muitos que alegam que liberdade e pecado têm de coexistir, enganam-se, uma vez que «a condição humana não pode existir sem liberdade, embora possa existir sem pecado. A liberdade é o que há de mais próprio do ser humano; o pecado é o que há de mais inumano, de mais impróprio»<sup>463</sup>.

Por conseguinte, estamos convencidos de que Deus não quer a morte do pecador, mas antes que este se arrependa e viva (cf. Ez 18,23). Isto porque o que é bom, o que Lhe é agradável, o que é perfeito assenta em não nos identificarmos com os esquemas mesquinhos e iníquos deste mundo. Por outras palavras, devemos adotar uma nova forma de estar e de pensar no mundo a fim de distinguirmos a sua vontade (cf. Rm 12,2), renascendo a partir do alto (cf. Jo 3,3), tornando-nos em homens novos (cf. Ef 4,24) pois a vontade de Deus é a nossa santificação (cf. 1 Ts 4,3), não fosse «quem faz a vontade de Deus [que] permanece eternamente» (1 Jo 2,17), ou seja, nunca morrerá.

Não obstante, o pecado existe e persiste, Deus «quer-nos filhos, não escravos»<sup>464</sup>, e então,

«o homem pode fechar-se em si mesmo, e então a vontade de Deus não lhe tem acesso. Então deixa de se desenvolver; a partir do homem não se consegue qualquer liberdade. Então não acontece o que, segundo a vontade de Deus, aconteceria a partir de Deus para com o homem, se a disponibilidade deste lhe desse espaço e possibilidade (...). Providência e destino não acontecem ao homem como a chuva e o sol descem à terra, mas estão dependentes da sua disponibilidade viva. Apela a essa disponibilidade, por ela são libertos, acolhidos – ou então impedidos, reprimidos»<sup>465</sup>.

---

<sup>462</sup> I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 51.

<sup>463</sup> F. M. Díez, *Crer em Jesus cristo, Viver como cristão...*, 357.

<sup>464</sup> *Ibid.*, 356.

<sup>465</sup> Romano GUARDINI, *Das Gebet des Herrn* apud J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 81. O CIC possui dois números que caracterizam uma e outra possibilidade, a do acolhimento: «Aos homens, Deus concede mesmo poderem participar livremente na sua Providência, confiando-lhes a responsabilidade de “submeter” a terra e dominá-la. Assim lhes concede que sejam causas inteligentes e livres, para completar a obra da criação, aperfeiçoar a sua harmonia, para o seu bem e o dos seus semelhantes.

Assim sendo, uma vez que «Deus não quer ter diante de Si simples executantes, mas homens livres dispostos a responder ao Seu amor paternal»<sup>466</sup>, «o cristão ora, não só para “ir para o céu”, mas “para que a terra se pareça cada vez mais com o céu” e, por isso, não pode esperar que o Reino e a vontade de Deus digam respeito apenas a si»<sup>467</sup>, mas embrenhe-se e empreenda-se na edificação deste Reino no seio da humanidade e, por consequência, da vontade divina tal como o Filho o fez, pois se o Filho obedeceu para cumprir a vontade do Pai, com muita mais razão nós, seus servos, devemos obedecer de igual modo<sup>468</sup>.

Não que Ele nos veja como servos, mas vê-nos como amigos (cf. Jo 15,15). Não obstante, não deixa de ser relevante a ênfase dada por S. Cipriano na diferença da filiação do Filho unigénito quando comparada com a nossa de adotivos. Por certo, tem o objetivo de chamar-nos à atenção para o facto de que Cristo no dom de si ao Pai fê-lo «no seio da nossa angústia, da nossa impotência, da nossa insuperável recusa, (...) de tal modo que no mesmo acto transpôs para nós eucaristicamente toda a obra que realizou»<sup>469</sup>. Por conseguinte, somos nós agora, responsáveis por continuar a sua obra aqui na terra, cumprindo a vontade do Pai, tal como nos atesta o CIC:

«Jesus, “apesar de ser Filho, aprendeu, por aquilo que sofreu, o que é obedecer” (Hb 5, 8). Com quanto mais razão nós, criaturas e pecadores, que n'Ele nos tornamos filhos de adopção! Nós pedimos ao nosso Pai que una a nossa vontade à do seu Filho, para que se cumpra a vontade d'Ele, o seu plano de salvação para a vida do mundo. Somos radicalmente impotentes para tal, mas unidos a Jesus e com o poder do

---

Cooperadores muitas vezes inconscientes da vontade divina, os homens podem entrar deliberadamente no plano divino, pelos seus actos e as suas orações, como também pelos seus sofrimentos. Tornam-se, então, plenamente “colaboradores de Deus” (1 Cor 3, 9) e do seu Reino» (n.º 307); e a da recusa «Os anjos e os homens, criaturas inteligentes e livres, devem caminhar para o seu último destino por livre escolha e amor preferencial. Podem, por conseguinte, desviar-se. De facto, pecaram. Foi assim que entrou no mundo o mal moral, incomensuravelmente mais grave que o mal físico. Deus não é, de modo algum, nem directa nem indirectamente, causa do mal moral. No entanto, permite-o por respeito pela liberdade da sua criatura e misteriosamente sabe tirar dele o bem» (n.º 311) (*Catecismo da Igreja Católica*).

<sup>466</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 45. O mesmo afirma J. Knop: «O seu querer [o de Deus] orienta-se para um encontro livre com as suas criaturas. A sua finalidade é o livre reconhecimento de si por essas mesmas criaturas. O seu poder é a força de uma dedicação criativa» (J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 77).

<sup>467</sup> I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 50.

<sup>468</sup> Cf. *Ibid.*, 51.

<sup>469</sup> Hans Urs von BALTHASAR, *La vie surgie de la mort...*, 40-41.

seu Espírito Santo, podemos entregar-Lhe a nossa vontade e decidir escolher o que o seu Filho sempre escolheu: fazer o que é do agrado do Pai»<sup>470</sup>.

Com razão, J. Ratzinger afirmava que «há uma vontade de Deus para se cumprir conosco e em nós, que deve tornar-se o critério do nosso querer e do nosso ser»<sup>471</sup>. No entanto, sem a nossa colaboração, sem a nossa disponibilidade, sem o nosso *fiat* (faça-se), à semelhança de Maria, poderemos hipotecar, em parte, a vontade de Deus que é onipotente até se deparar com a nossa própria liberdade<sup>472</sup>.

Portanto, «de que na nossa existência se faça a vontade de Deus, depende que ganhe sentido e realidade ou se torne uma aparência»<sup>473</sup>. R. Guardini não é benévolo na responsabilidade que atribui ao ser humano. Não, como auguram alguns de que tudo depende em exclusivo do ser humano (como que uma espécie de neopelagianismo, ainda que não se debruce diretamente sobre a doutrina da graça), mas conscientes de que estamos dependentes do auxílio da graça de Deus que sempre nos assiste, não fosse Deus um Pai providente, temos de ser capazes de tornar a vontade de Deus na nossa vida realidade ou, o contrário, aparência, de Lhe conferir um cunho de eternidade ou, o oposto, que se dilua no espaço, no vazio, no nada.

#### **4.4. Assim na terra como no Céu**

A expressão “assim na terra como no Céu” deu azo a diversas interpretações, ora no que diz respeito aos termos “céu” e “terra” naquilo a que se referem, significam e quais as suas implicações práticas na vida do crente, ora no que diz respeito a uma interpretação em sentido lato da mesma, isto é, importa inferir para tal, se se refere apenas ao terceiro pedido da

---

<sup>470</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2825.

<sup>471</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 195-196.

<sup>472</sup> «A providência implica por isso a determinação de que a consideração amorosa de Deus pela liberdade humana implica a sua própria autolimitação livre, sendo portanto necessária uma clarificação dos predicados de Deus: onipotência, onipresença e onisciência» (Georg ESSEN, *Vorsehung* apud J. KNOP, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», 78). Aqui, Essen apela a uma clarificação destes predicados, quando relacionados com o ser humano. Em momento algum nega algum deles à índole de Deus.

<sup>473</sup> R. GUARDINI, *Das Gebet des Herrn* apud *Ibid.*, 80.

oração dominical ou se pode ser lido no conjunto dos três. Assim, daqui por diante exporemos esta matéria segundo estas duas dinâmicas.

#### **4.4.1. Totalidade da criação**

No que à primeira diz respeito, «na mentalidade bíblica, o Céu é o mundo de Deus, o lugar onde Ele reina sem contestação (Sl 103,19-21), ao passo que a terra se apresenta como o lugar onde as forças do mal exercem a sua influência e combatem contra Deus e os seus fiéis»<sup>474</sup>. Nesse sentido se orienta J. A. Correia, ao identificar dois sentidos possíveis que confluem neste inciso «que, de resto não se excluem: o céu é o lugar onde se revela e cumpre a vontade de Deus, e a terra, lugar onde se afirmam as forças do mal, passa também a sê-lo; a totalidade das coisas criadas (cfr. Gn 1,1)»<sup>475</sup>. À vista disto, porque o lugar onde habitam as forças do mal (“terra”) passa também a sê-lo (“Céu”), ou melhor, assim o pedimos, está plenamente reunida toda a realidade criada, todo o cosmos, pois «na linguagem do Médio Oriente e do AT céu e terra querem exprimir, especialmente, a totalidade da criação de Deus (cf. Mt 5,8; 24,35)<sup>476</sup>. O mesmo assevera o CIC que

«na Sagrada Escritura, a expressão “céu e terra” significa: tudo o que existe, a criação inteira. Indica também o laço que, no interior da criação, ao mesmo tempo une e distingue céu e terra: “a terra” é o mundo dos homens; “o céu” ou “os céus” pode designar o firmamento, mas também o “lugar” próprio de Deus: “Pai nosso que estais nos céus” (Mt 5, 16), e, por conseguinte, também “o céu” que é a glória escatológica. Finalmente, a palavra “céu” indica o “lugar” das criaturas espirituais – os anjos – que rodeiam Deus»<sup>477</sup>.

Enfim, rezar “seja feita a vossa vontade, assim na terra como céu” é pedir que esta se observe invariavelmente por toda a criação, incluindo o homem, por todo o cosmos, para que tudo o que existe, vive e respira louve o Senhor (cf. Sl 150)!

---

<sup>474</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 46.

<sup>475</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 14.

<sup>476</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 87.

<sup>477</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 326.

#### **4.4.2. Totalidade do ser humano**

Com toda a razão e propriedade, Deus é «Senhor do céu e da terra» (Mt 11,25) conjuntamente com o Seu Filho ressuscitado, vivo e glorioso, investido com todo o poder que há no céu e na terra (cf. Mt 28,18) e com o Espírito Santo. Deus reina no céu, lá é o seu trono de glória (cf. Is 66,1; Mt 5,34-35), na qual todos os habitantes do firmamento cumprem plenamente a sua vontade. Contudo, embora Senhor da toda a criação, o que inclui o ser humano, este pode livremente recusar-se a observar a vontade do Pai.

Por outras palavras, «a terra é o lugar onde a vontade de Deus é ainda contradita, onde Deus exercita a sua longanimidade e paciência histórica (cf. Rm 3,27). A súplica quer então dizer: Assim como no céu já se faz a vontade de Deus, que se faça quanto antes na terra também. Que o Reino, já vitorioso no céu, venha se instalar na terra também»<sup>478</sup>. Deste modo, não impondo a sua vontade, espera «a conversão do homem, [a] sua santificação (realização da vontade de Deus por parte do homem) [que] não pode restringir-se a uma ou outra dimensão da vida humana, (...); a santificação deve ocorrer em todas as esferas em que se desdobra a existência»<sup>479</sup>, isto é, não se exclui nenhuma dimensão humana, sob pena de não ser um ato genuíno e verdadeiro de adesão a esta vontade.

Com efeito, é toda a criação e é todo o ser humano, em toda a sua extensão (corpo e alma), na sua total integridade, que em tudo deve concorrer, por amor, para realizar, neste mundo, a vontade do Pai. Esta realidade é atestada pela própria tradição patrística que, não raras vezes, numa interpretação metafórica desta expressão, afirma que temos um corpo vindo da terra e um espírito vindo do céu, pelo que, somos terra e somos céu e, por isso, pedimos que se faça a vontade de Deus no corpo e no espírito<sup>480</sup>. Assim, identificando corpo com a “terra” e espírito com o “céu”, rezar esta súplica é pedir que essa vontade seja total e

---

<sup>478</sup> L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 87.

<sup>479</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>480</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 49.

absolutamente cumprida na nossa vida, isto é, que seja no “céu” (espírito) e na “terra” (carne), que seja na pessoa toda, que seja a pessoa na sua total integridade ontológica a cumpri-la.

#### **4.4.3. Fazer da terra o Céu**

J. D. Crossan observou que esta adenda feita à terceira petição «dá ênfase à vinda do modelo celestial do reino até ao mundo, e não a subida dos homens até à perfeição do lar celestial»<sup>481</sup>. Com efeito, este autor evidencia o acento escatológico mateano que se pauta pela transformação do mundo presente, no já aqui e agora, e não apenas remetido para um futuro, aquando da última vinda de Cristo na sua plenitude. Um exemplo claro desta escatologia própria mateana é 24,36-41, na qual quem é retirado deste mundo são os pecadores e não os justos de Deus.

Estes últimos, os justos, não subirão aos céus! Permanecerão no mundo, porque este mundo será também, escatologicamente, Reino de Deus, será Céu e, portanto, não terão de subir! Quer isto dizer, que é para este mundo e não para o outro onde já é<sup>482</sup>, que pedimos que tal como no Céu se encontra presente o Reino plenamente, também aqui sobre a terra permaneçam os justos nela. Por isso, o crente não reza para que essa vontade se cumpra apenas em si, egoisticamente, mas em toda a terra, de modo universal, sobre justos e injustos.

Consequentemente, tendo presente o dom e tarefa que é pedir que esta vontade - que é a da instauração do Reino -, se cumpra sobre a terra como já o é no Céu, não podemos ficar indiferentes a esta situação, isto é, «a terra pode tornar-se “céu” se e na medida em que nela se faz a vontade de Deus, ao passo que resta simplesmente “terra”, pólo oposto do céu, se e na

---

<sup>481</sup> J. D. CROSSAN, *The Greatest Prayer...*, 118.

<sup>482</sup> Interessante e de relevo é o reparo feito por J. Pouilly, citando uma nota da TOB, que chama a atenção para as dificuldades motivadas pela ambiguidade que a tradução portuguesa pode trazer, ainda que inconscientemente e sem que lhe possa ser atribuída culpa, para uma boa interpretação desta expressão. Recordando a nossa tradução literal a partir da fonte grega: “como no céu, também sobre a terra” rapidamente intuímos que é mais clara e menos propícia a deturpações do que a aquela com a qual estamos mais familiarizados pelo seu uso corrente, quer na liturgia quer nas nossas orações pessoais: “assim na terra como no céu”. Isto, porque uma tradução ambígua «tem o inconveniente de ser compreendida como exprimindo uma adição: sobre a terra e também no céu, quando afinal se trata de pedir que seja realizado sobre a terra o que existe já no céu, como aparece no esquema apocalíptico (cfr. Dn 4,32; 1 Mc 3,60)» (J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 46-47).

medida em que se subtrai à vontade de Deus. Por isso, pedimos que as coisas na terra decorram como no céu, que a terra se torne “céu”<sup>483</sup>.

Apropriando-nos da sentença de Isidro Lamelas, no seu estudo patrístico: “Fazer da terra o Céu”<sup>484</sup>, assumimos que é de todo fulcral que se «faça resplandecer a paz e a luz próprias da morada de Deus, da plenitude da Jerusalém celeste»<sup>485</sup> aqui bem neste mundo, ainda tão trágico e sinistro, pois «onde se faz a vontade de Deus é céu»<sup>486</sup>.

Porém, não o podemos fazer sozinhos! Sem a vontade de Deus, não podemos fazer a vontade de Deus. Sem a sua graça, sem os seus dons não é possível fazê-la, por mais que nos esforcemos. De facto, sem o Mestre, sem o dono da vinha nada podemos fazer (cf. Jo 15,5). Todavia, seguindo as linhas mestras do CIC, «aderindo a Cristo, podemos tornar-nos um só espírito com Ele e assim cumprir a sua vontade; desse modo, ela será feita na terra como no céu»<sup>487</sup>, uma vez que «Jesus é o “céus” no sentido mais profundo e autêntico, já que, n’Ele e por Ele, a vontade de Deus é plenamente cumprida»<sup>488</sup>.

Deste modo, numa profunda e radicada comunhão de vida e amor com Aquele que é a vontade de Deus incarnada - o Reino em pessoa (*autobasileia*) - pedimos, humildemente, nesta oração singularíssima, «a Deus aquela fidelidade e proximidade com a pessoa de Jesus que nos leve a viver o céu já aqui, fazendo, neste mundo, a experiência da Jerusalém celeste»<sup>489</sup>.

E, porque, persuadidos pelas provas infundáveis do seu amor primeiro (cf. 1 Jo 4,19) que nos dedica, devemos procurar que esta vontade divina se cumpra plenamente em nós<sup>490</sup>, tal como a esperamos observar na vida eterna<sup>491</sup>, pois, se fizermos a vontade daquele que

---

<sup>483</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 196.

<sup>484</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 52.

<sup>485</sup> C. M. MARTINI, *Non sprecaie parole...*, 157.

<sup>486</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 196.

<sup>487</sup> *Catecismo da Igreja Católica*, 2825.

<sup>488</sup> J. RATZINGER, Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, 198.

<sup>489</sup> J. A. CORREIA, «As três primeiras petições do Pai Nosso», 14.

<sup>490</sup> «A vontade de Deus que plenamente cumprida no céu, tem de se cumprir em nós, também na terra, para ser cabalmente conforme ao querer de Deus» [I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 52].

<sup>491</sup> Cf. *Ibid.*, 52.

nos criou, Ele estabelece morada em nós para nos conduzir a Ele. O Céu onde Ele mora e a terra onde nós somos peregrinos encontram-se<sup>492</sup>. Por consequência, opera-se uma «identificação: “céu = terra”. Ou, como reza o inciso conclusivo, “assim na terra como no céu”, porque colocado já o humano em perfeita comunhão de vida com o divino»<sup>493</sup>.

Enfim, se a vontade de Deus for feita na terra como o é no céu, a terra não fica mais terra. Então todos seremos céu!<sup>494</sup>. Por outras palavras, se assim for «tudo então terá chegado à plena reconciliação: O céu terá baixado à terra e a terra terá sido alçada até ao céu. E então será o fim: Deus será tudo em todas as coisas (1 Cor 15,28)»<sup>495</sup>.

#### **4.4.4. Do exclusivo ao inclusivo**

No entanto, após averiguarmos, ainda que de modo incipiente, o significado desta expressão, podemos, ainda, perguntar-nos: Será que este inciso reporta-se unicamente a esta petição em concreto? Por que será que esta adenda faz parte do terceiro pedido do Pai Nosso e não, por exemplo, do segundo ou do primeiro? Por quê apenas neste? Será que se circunscreve unicamente a este? Não poderá aplicar-se aos anteriores, na mesma medida?

Se, por um lado, é aceite que este acrescento seja relativo ao terceiro pedido, por outro não é descartada a hipótese, muito antiga, que este possa ser, embora vinculado ao terceiro pedido, de todos eles que constituem a primeira parte da oração do Mestre. Ora vejamos:

«Podemos interpretar num sentido mais amplo as palavras de Mateus “assim na terra como no céu”. Assim, a oração que nos seria pedida, seria a seguinte: Que o teu nome seja santificado assim na terra como no céu, que venha o teu reino assim na terra como no céu, que seja feita a tua vontade assim na terra como no céu. O Nome de Deus foi santificado pelos habitantes do céu; o Reino de Deus estabeleceu-se no meio deles; a vontade de Deus é feita no meio deles. Todas estas coisas, ainda incompletas para os habitantes da terra, podem ser realizadas, se nos soubermos mostrar dignos de ser redimidos por Deus»<sup>496</sup>.

---

<sup>492</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 52.

<sup>493</sup> M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, 359.

<sup>494</sup> Cf. L. BOFF, *O Pai-Nosso...*, 88.

<sup>495</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>496</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 46.

Não obstante, esta interpretação deveras oportuna, em vista a uma maior compreensão desta aceção, apresentamos, invertendo a ordem das frases da oração do Senhor, a sua versão simplificada: «Pai Nosso que estais nos céus, que, sobre a terra como no céu, o teu Nome seja santificado, o teu Reino venha, a tua vontade seja feita»<sup>497</sup>. O mesmo autor reconhece que esta tradução tem o inconveniente de não respeitar a literalidade do texto e desfazer a sua estrutura.

Em suma, nesta primeira parte do Pai Nosso (referente à causa de Deus), estão concentrados, como «compêndio de todo o Evangelho» (Tertuliano)<sup>498</sup>, tudo aquilo de que, espiritualmente e a título perene, temos necessidade. Nesta verificamos uma tónica que permanece do início ao fim: a atitude do ser humano que se orienta e ergue, esperançoso, os seus olhos para o alto, para o céu, para Deus – como que se estivesse um íman a atrair.

Digna de nota é a observação lúcida de J. Pouilly, que corrobora precisamente esta tónica mediante uma estrutura literária (inclusão<sup>499</sup>) que faz referência à «ligação entre “os céus” no princípio e o “céu” que aparece no fim»<sup>500</sup> da primeira parte da oração do Senhor, identificando, assim, a meta, identificando Aquele a quem nos dirigimos, identificando Aquele que habita nos céus: Deus Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor nosso e nosso irmão, e nosso Pai!

---

<sup>497</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 47.

<sup>498</sup> Cf. I. LAMELAS, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2015), 27.

<sup>499</sup> «Comumente, interpreta-se como ligado ao terceiro desejo, interpretação sugerida pelo texto, quer dizer, por dependência gramatical, sintática. Não obstante, há um outro elemento, também textual, que aponta no sentido oposto: referimo-nos ao procedimento literário chamado inclusão, muito frequente nos textos bíblicos, e que aqui está patente: o termo “céu”, que aparece na invocação – “Pai Nosso que estás nos céus” (o plural “céus” é um hebraísmo, que a Didaché traduziu muito bem como singular “céu”) –, reaparece no final dos três membros (desejos): “assim na terra como no céu”» (M. de MATOS, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, 358).

<sup>500</sup> J. POUILLY, *Deus Nosso Pai*, 47.

## **Conclusão**

Chegados até aqui, urge fazer o ponto da situação. Como tudo na vida, para ser bem vivido, necessita de uma avaliação honesta e franca, pois quem não avalia não progride. Assim persuadidos, ao longo das páginas precedentes, apresentámos um itinerário que partiu de uma visão macro da nossa passagem de estudo (Mt 6,9-10) para uma micro, até sobre ela nos cingirmos. Neste sentido, empreendemos um percurso que procurou dar a conhecer ao leitor da presente dissertação ferramentas de leitura que permitissem a quem lê, não o fazer desprevenido nem inadvertidamente, sob pena de não fruir – e com isso rezar - o mais possível do texto, mas de o poder fazer nas melhores condições possíveis.

Assim, com o intuito de um melhor aproveitamento teológico-espiritual, intentamos fornecer nos dois primeiros capítulos, a título propedêutico, dados que permitissem - uma vez chegado ao estudo que devotamos sobre a primeira parte da oração do Senhor - inferir melhor as comunidades visadas, o seu ambiente social, político, religioso, os obstáculos, a intenção do evangelista e qual o seu propósito, ao enveredar pela ilustração de uma gramática da oração que se destina a quem já reza, mas deve ser elucidado quanto ao modo.

### *I capítulo*

Por conseguinte, tivemos oportunidade, no primeiro capítulo, de adentrarmo-nos, no mundo onde o Verbo se fez Homem (cf. Jo 1,14), naquela “nesga de terra” que viu Jesus nascer, crescer, caminhar, correr, trabalhar, chorar, alegrar-se, pregar, operar milagres e dar a sua vida na cruz. Assim, com uma nota sobre o contexto geográfico, pretendemos ter dado a conhecer um pouco mais a respeito do local privilegiado deste encontro entre Deus e a humanidade, a Palestina. Com efeito, após breve apontamento geográfico sobre a Palestina, centramos o nosso foco de atenção na Galileia, local da pregação de Jesus, e em concreto, do Sermão da Montanha, onde figura o Pai Nosso.

Posteriormente, enquadramos histórica e politicamente a vida de Jesus. Na verdade, o verbo eterno, Jesus Cristo, dignou-se assumir a nossa condição humana e o eterno adentrou-se

na nossa história efémera. Em consequência disto mesmo, de se tornar um Deus Emanuel, viveu num tempo concreto da história humana, de há dois mil anos atrás, inserido e sendo parte de um povo concreto, o povo judeu, que à época vivia sob a ocupação romana. Para tal, elaboramos um apontamento que procurou sinteticamente expor uma breve descrição histórica e política da história de Israel desde 200 a. C. até ao seu nascimento para melhor inferirmos a situação na qual Jesus se inseriu. Assim, esboçamos um curto retrato daquilo que foi a vida e o governo de Herodes, que governou aquando da infância de Jesus. De igual modo, procedemos para com o seu sucessor, Antipas, seu filho, que governou o restante da vida histórica de Jesus. Com efeito, estes eram reis semi-vassalos que estavam sob o controlo de Roma, mais concretamente sob jurisdição de Octaviano Augusto e Tibério. Não obstante, os judeus em nada se sentiram diminuídos cultural e religiosamente, pois Roma sempre respeitou o seu *modus vivendi*, estes sempre recusaram e procuraram independência, ao ponto de, ainda que por pouco tempo, terem percecionado Jesus como um Messias político. Desapareceram como estado, todavia, permaneceram como povo religioso.

Sendo Jesus judeu, não deixou de estar enquadrado numa sociedade com as suas estruturas, classes sociais e instituições basilares. Para tal, elaborámos uma nota social e religiosa. Empreendemos um percurso expositivo onde, sob traços gerais e pragmáticos, se discorresse sobre as instituições mais influentes da época (Templo, Sinédrio e Sacerdócio), para daí podermos esmiuçar, um pouco, cada um dos grupos religiosos de maior relevo que influíram nesta sociedade cuja religiosidade ditava o pulsar do seu dia a dia. Deste modo, elaboramos uma sinopse dos mais variados grupos religiosos (essénios, saduceus, fariseus, samaritanos, zelotas), onde expusemos sinteticamente, a sua origem enquanto movimento religioso, os seus membros, a sua relação com a Lei, o Templo, o Sinédrio, a ocupação romana e o povo. Falámos também da sua fidelidade mais ou menos rigorista à Lei, às demais instituições a que estavam vinculados e às crenças que os particularizavam. Prévio a todo este desenvolvimento social e religioso da época histórica de Jesus, elencamos alguns dados que

nos permitissem inferir sociologicamente a comunidade mateana naquilo que faz dela singular e, com isso, compreender melhor o porquê de determinados conteúdos, bem como a sua apresentação e desenvolvimento argumentativo.

Por fim, esta incursão nos contextos em que se inscreve a obra mateana, finda com uma observação dedicada ao contexto económico subjacente à escrita deste evangelho. Aqui não se faz referência à situação económica ao tempo de Jesus (não que não seja relevante), mas pela sua pertinência em ordem à compreensão futura quer do Sermão da Montanha quer do Pai Nosso, impôs-se debruçarmo-nos sobre a linguagem económica que caracteriza este evangelho. Com efeito, partimos de uma breve noção sócio-económica do Mundo Antigo, para apresentarmos o modo como Mateus rejeita a cultura de ganância em que se vê envolto e apela a um comportamento diferente face às riquezas deste mundo, cujo clímax se atinge nas três perícopes de Mt 6,9-24, bem como no apelo à confiança em Deus que é um Pai providente, presentes em Mt 6,25-34.

## *II Capítulo*

Posteriormente, tivemos oportunidade de adentrarmo-nos, não já no mundo onde o Verbo se fez Homem, mas no Verbo em si mesmo, isto é, na Palavra de Deus que é o próprio Deus (cf. Jo 1,1). Sendo assim, delineámos, no segundo capítulo, uma ordem de trabalhos (texto, enquadramento literário e intertextualidades), que parte da visão macro para a micro. Começamos por abordar o texto na sua língua de origem. Aqui, expusemos o texto grego de uma fonte credível e reconhecida, sobre o qual apresentamos a tradução que julgamos mais oportuna. Seguidamente, efetuámos uma análise gramatical, contendo os termos e as expressões que consideramos de maior relevo para o trabalho em questão, não nos demitindo, também, de apresentar a nossa própria tradução.

Seguidamente, em vista a uma maior compreensão da nossa passagem de estudo, estabelecemos o seu enquadramento literário, numa perspetiva mais abrangente e outra numa mais próxima. Para tal, em sentido lato, exploramos a estrutura do Evangelho de Mateus e o

Sermão da Montanha, onde figura o Pai Nosso. A respeito deste evangelho, há a dizer que para este muitas são as estruturas possíveis, não sendo consensual. Expusemos três, das quais indicamos com qual mais nos identificamos, a de Bacon, por ser assente na figura de Moisés e os seus cinco discursos, que preconiza o futuro Moisés, aliás, que o supera, Jesus Cristo. Por fim, na linha desta estrutura, apresentamos a que nos serviu de base.

Quanto ao Sermão da Montanha, há a dizer que é uma preciosidade de valor incalculável! Principiámos pelo modo como Jesus inaugura a sua vida pública com o apelo à conversão, para daí aludirmos à chamada prévia dos discípulos face ao Sermão propriamente. Uma vez clara esta ideia, encetamos o Sermão, qual catequese que forma discípulos, por expor as diferenças e semelhanças da versão mateana e lucana. Fazemos menção ao tema e termo estruturante deste sermão - o Pai - cujo coração é o Pai Nosso. Por fim, terminamos com um breve apontamento ético que todo o sermão comporta (incisivo em Mt), cuja felicidade paradoxal das bem-aventuranças esmorece qualquer exigência.

Por último, terminámos o capítulo com as suas intertextualidades. Contudo, prévio aos contactos literários e temáticos com a oração do Senhor, empreendemos apresentar alguns contactos desta com o judaísmo palestiniense, com o NT e com outros escritos eclesiais. Assim, primeiramente, procurámos evidenciar as raízes judaicas eucológicas da oração dominical, ressaltando sempre a sua inigualável diferença. Num segundo momento, elaborámos um quadro sinótico, onde expusemos dois paralelos (*Didaqué* e Lucas) com a versão mateana. Aqui, tivemos oportunidade de realizar uma avaliação global e concisa acerca das semelhanças e diferenças presentes em Lucas e Mateus, quanto ao número de petições, ao contexto em que a oração é transmitida, composição textual, entre outros fatores. Digna de nota é a constatação de nestas duas tradições se percecionarem uma preocupação clara de transmitir uma gramática da oração adequada ao contexto a que se dirigem. Por este motivo, surge menos plausível o contexto de Mateus quando comparado com o de Lucas. Seguidamente, ressaltar aquela versão que foi adotada liturgicamente (a de Mt) e o acrescento

efetuado pelas comunidades primitivas a respeito da doxologia final, onde figuram as prerrogativas reais. Por último, concluímos o capítulo, reunindo sinteticamente algumas passagens pertinentes presentes no evangelho, no qual Jesus se refere a Deus como “Pai”. Não obstante tudo isto, terminámos com uma correlação oportuna de St. Agostinho a respeito do Pai Nosso, das bem-aventuranças e dos dons do Espírito Santo.

### *III Capítulo*

Por fim, no último capítulo, expomos como pérola, o âmago e corolário do nosso trabalho de investigação, o Pai Nosso (primeira parte). Com efeito, adentramo-nos ainda mais no estudo do Verbo, da Palavra de Deus - desta Palavra divina que merece igual veneração à que se presta ao próprio Corpo do Senhor (cf. *DV*, 21) - cingindo-nos ao estudo da densa e vastíssima teologia presente em Mt 6,9-10. Aqui, foi oportunidade para efetuarmos um estudo teológico consistente, ainda que limitado, relativo à invocação inicial, bem como aos três primeiros pedidos concernentes à primeira parte da oração do Senhor. Por conseguinte, o que pretendemos com a elaboração deste parco estudo, foi possibilitar, como instrumento catequético, um meio eficiente – tal como o compreenderam os Padres da Igreja –, de adesão à fé no Deus revelado em Jesus Cristo, que permita, igualmente, ser marca distintiva e guia da nossa relação orante com Deus à semelhança do seu Filho unigénito, Jesus Cristo, nosso irmão e Senhor<sup>501</sup>.

Posto isto, demos início à nossa investigação teológica, procurando entender melhor a quem nos dirigimos, quando rezamos o Pai Nosso. Para tal, principiámos por nos debruçarmos sobre a invocação inicial. Enveredamos pelo estudo da palavra “Pai”. Aqui, pudemos partir de uma conceção universalista da experiência religiosa de Deus como Pai, para analisarmos a relação que tinha Israel com Deus Pai. Neste momento, foi oportunidade para discorrermos um pouco na temática da filiação divina que não é lhes era estranha,

---

<sup>501</sup> Reconhecemos a ousadia deste projeto pelo que frisamos, uma vez mais, ser deveras incompleto, inacabado e limitado, sobre o qual poder-se-á sempre acrescentar algo de novo, pois é um manancial que não se esgota nem se encontra limitado à compreensão de um tempo ou de uma cultura. Quer isto dizer que a compreensão do Pai Nosso só o será em plenitude na eternidade, pelo que, aqui, ficará sempre aquém.

embora não o concebessem em sentido próprio. É só mediante a experiência histórico-salvífica que o povo faz de Deus que lhes permite ir percebendo, cada vez mais, Deus como Pai. Por fim, terminamos com o pensamento paulino a respeito da preferência (escolha) de Deus por Israel.

Assim sendo, coube a Jesus introduzir a singularidade impensável desta relação do homem com Deus, mediante a sua experiência *abbática*. É nela que podemos rezar de igual modo: *Abba*, Pai! Para tal, retomamos o pensamento paulino (filiação adotiva), sobre o qual a escolha, a preferência é, agora, pneumatológica, pois só pela força do alto, a do Espírito Santo, é que podemos clamar *Abba*, Pai!

Por conseguinte, mais elucidados a respeito deste vocábulo capaz de fazer jus a Deus, exploramos o pronome possessivo “nosso”. Só neste é que podemos rezar a Deus como Pai. Só no “nosso” é que com Jesus podemos dirigir-nos ao Pai, pois só Ele é Filho com toda a propriedade! Mais ainda, o “nosso” faz memória que toda a verdadeira oração é sobretudo comunitária, não é egoísta, pelo que nos abre à comunhão fraterna de uns com os outros, mesmo rezando sozinhos. Recorda-nos a grande família que somos, a Igreja!

Em último lugar, analisamos “que estais nos céus”. Começamos por demonstrar três verdades contidas na invocação. Apresentamos Deus simultaneamente próximo e distante. Próximo porque Pai (*abba*), é um Pai Nosso, não abstrato mas nosso, perto, conosco. Contudo, é um pai diferente, é o Pai do qual procede toda a paternidade, é a alteridade, é a transcendência. Assim impõe-se esta questão: como rezar assim a um Deus próximo e distante, íntimo mas inapreensível? Cremos, mediante o cultivo interior de uma capacidade teologal para ver como Deus é e, assim, experienciá-lo no íntimo do nosso coração, onde deseja habitar.

Uma vez identificado a quem nos dirigimos, podemos fazer os nossos pedidos que visam, não o nosso próprio interesse, mas o da causa de Deus, e por consequência, da nossa. Assim, o primeiro pedido que dirigimos a Deus nosso Pai é o da santificação do seu Nome.

Começamos por descortinar a que se refere este “nome” e vimos que o nome reporta à pessoa no seu todo, com base na experiência veterotestamentária. Recordámos o episódio da sarça ardente (“Eu sou Aquele que sou”), pelo que concluímos que Deus Pai é um Deus pessoal, que se expõe na sua relação com o homem, ficando vulnerável a deturpações da sua imagem santa. Assim, o “santificado seja” é um dever de todo o Israel e também nosso agora. Não pensemos que podemos acrescentar santidade alguma a Deus, mas é em nós que Deus é santificado ou deseja sê-lo. Por consequência, Deus, o santo em si, santifica-se em nós! Na verdade, orar com este desejo é pedir que Deus intervenha na história humana e mostre o seu poder, como é seu desejo também que o homem O louve. Todavia, se não o podemos ser na ordem da natureza, uma vez que só Deus é santo, podemos sê-lo ser na ordem do agir, pela participação do ser de Deus, ou seja, da sua santidade e assim os homens, vendo as nossas boas obras, glorificarão o nosso Pai que está nos céus.

Posteriormente, repletos de santidade divina, o nosso ser é convidado a embrenhar-se na oração pela vinda do Seu Reino. Aliás, muitos são os autores que defendem que esta é a única grande petição de toda a oração. Com efeito, procurámos inferir melhor o que é, pelo que, não encontrando nenhuma resposta direta no NT (não é definível), senão insinuada (milagres), remonta para a glória e soberania de Deus e para a salvação do homem. Por conseguinte, em ordem a uma maior compreensão desta matéria, recuámos até ao AT, para compreender melhor quais as suas raízes. Digna de nota é a já preocupação insistente em distanciar o Reino de Deus do dos Homens.

Assim, mais elucidados, adentramo-nos mais a fundo na relação de Jesus com o Reino. Este afirma que o Reino de Deus está próximo e os milagres do Reino são disso prova inequívoca. Contudo, seria redutor curar apenas fisicamente. O objetivo principal de Jesus é a nossa cura espiritual, a nossa libertação do Reino de Satanás. Não obstante, o Reino, não fosse coisa pouca, é ainda muito mais que isto. É o próprio Senhor Jesus Cristo em pessoa (*autobasileia*)! No entanto, este Rei não deixou de ser percebido como um Rei e Messias

político, pelo que distancia-se destas concepções deturpadas, sendo a cruz o local privilegiado a partir do qual reina.

Todavia, sem negar a esperança escatológica, vimos que não podemos demitir-nos da construção presente deste Reino. Muitas são as parábolas mateanas que apelam a esta responsabilidade, uma vez que quem se compromete com Cristo compromete-se com o Reino e vice-versa. E porque, é necessário orar pela sua vinda, não é mérito nosso, não depende de nós, embora necessite que lhe abramos o coração, nem significa que Deus tenha falhado seja no que for. É preciso desejar avidamente a sua instauração e confiar em Deus. Mas para que este se edifique em cada um, é requerida a conversão de coração («Convertei-vos, porque está próximo o Reino de Deus»). Por conseguinte, efetuamos uma abordagem ao juízo final mateano (Mt 25) onde concluímos que Deus virá para os seus santos, solicitando a cooperação livre do ser humano na construção do Seu Reino.

Por fim, inundados da santidade de Deus no nosso coração, que nos faz desejar ardentemente a vinda do Seu Reino messiânico, podemos, com toda a propriedade dizer: “seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu”! Neste momento, principiamos por identificar que uma das grandes questões que se coloca a todo o homem religioso prende-se com a compreensão da vontade divina. Assim, procuramos entendê-la na sua essência, enquanto vontade transcendental e categorial, bem como a que se refere. Aqui, verificamos que encaminhamo-nos para a vontade de Deus a partir do ser de Deus, pelo que, concluímos que a vontade primeira e inequívoca de Deus é a instauração do seu Reino.

Em seguida, mais elucidados, debruçamo-nos sobre a vontade humana e divina de Jesus na sua relação com a vontade do Pai. Encetamos por fazer um breve apontamento a respeito da problemática em torno da vontade humana de Cristo, para, depois desta, verificarmos o caminho de confiança de Jesus, o qual veio somente para cumprir a vontade do Pai. No primeiro, fizemos um apanhado da problemática provocada pelos monoteletistas (negavam a existência de uma vontade humana em Cristo) e em como estes foram rebatidos

(verificada uma “operação teo-ândrica” de Cristo, uma operação na qual se conjugam harmoniosamente a vontade divina e a humana). A pertinência desta problemática só se compreende em chave soteriológica, uma vez que o triunfo de Deus só o é se for também o do ser humano.

Quanto ao segundo, pedir que se faça a vontade de Deus é reconhecer a finitude da nossa compreensão global do que nos acontece e confiar em Deus que só quer o melhor para nós. Esta não constitui uma submissão cega e irrefletida, mas salvaguardada pela garantia do amor providente do Pai que nos amou primeiro. Assim, o modelo desta relação de confiança com o Pai é Cristo. Ele veio tão somente para cumprir a vontade do Pai. A sua vida encontra-se sintetizada nesta petição. Ele ensina-nos a confiar, mesmo quando nada vemos. Episódio fulcral na compreensão desta aparente incompatibilidade entre a passividade submissa e o amor libertador é a agonia de Jesus no Horto das Oliveiras. Aqui, Jesus nos ensina, pela sua *kenose*, que só a obediência filial é plenamente libertadora.

Todavia, urge cumprir esta vontade divina em nossas vidas, pelo que é necessária uma conversão de coração séria e comprometida com os valores do Reino. Assim, empreendemo-nos expor como se nos apresenta a providência divina em nossos dias e em Mateus, cujo penhor é a garantia bíblica do cumprimento das promessas de Deus. Portanto, sendo Deus um Pai providente - que só nos deseja o melhor, ainda que no momento não compreendamos -, só nos resta dizer como Maria: *fiat*. Não obstante, Deus respeita sempre a nossa liberdade, pelo que, rezar esta prece é reconhecer que esta só se torna efetiva em nossas vidas se nós o pedirmos e a aceitarmos, pois sem Deus não a podemos observar. Cabe-nos, portanto, torná-la presente em nós ou não.

Por fim, centramos a nossa atenção na adenda “assim na terra como no céu”. Aqui, tivemos oportunidade de reconhecer que, quando se ora pelo cumprimento da vontade divina aqui na terra como já o é no Céu, referimo-nos à totalidade da criação, do cosmos, para que tudo o que vive e respira louve o Senhor. Referimo-nos, também, à totalidade do ser humano,

em toda sua extensão, em todas as esferas da sua existência, em corpo (“terra”) e alma (“Céu”), para que seja uma adesão plena a esta vontade, cujo objetivo é fazer desta terra o Céu! Assim, tal como no céu esta já se observa, assim o seja aqui. Exploramos a escatologia mateana, pelo que verificamos que é aqui neste mundo que devemos construir o Reino e não apenas no futuro. Pois quando se cumprir a vontade de Deus aqui na terra como no céu, tudo e todos seremos céu. Não obstante, só o poderemos fazer com Aquele que é em pessoa o cumprimento da vontade divina, “o céus” personificado: Jesus Cristo.

Num último momento, após verificarmos a pertinência deste inciso nesta petição, cremo-la, igualmente, relevante na leitura das três. Assim, pedimos que, sobre a terra como no céu, o seu Nome seja santificado, o seu Reino venha e sua Vontade seja cumprida. Enfim, nesta primeira parte do Pai Nosso, todo o nosso olhar volta-se para a causa de Deus cujo “céus” da invocação e o “céu” desta petição são disso sinal.

Em suma, existem muitos modos de análise e interpretação bíblica, pelo que esta é apenas uma possível leitura de Mt 6,9-10, sendo, por conseguinte, limitada e incompleta. Optámos por aquela que nos pareceu ser a mais exequível para a meta que delineámos. Assim, esperamos, mediante o percurso assumido, ter alcançado o propósito, e assim justificar, a escolha deste trabalho, com o intuito de oferecermos aos muitos que nos interrogam as razões da nossa esperança (cf. 1 Pe 3,15), que cremos condensada na primeira parte do Pai Nosso.

## Bibliografia

### Fontes:

BAUER, Johannes Baptist, *Dicionário Bíblico-Teológico*, ed. Loyola, São Paulo, 2000.

*Bíblia Sagrada (edição Pastoral)*, ed. Paulus, Lisboa, 2012<sup>8</sup>.

*Bíblia Sagrada (Para o Terceiro Milénio Encarnação)*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2001.

*Catecismo da Igreja Católica*, ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1993.

COENEN, Lothar – BROWN, Colin, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, II, ed. Vida Nova, São Paulo, 2000.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione Dei Verbum*, (18 Novembris 1965), in *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 817-836.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Constitutio Dogmatica De Ecclesia Lumen Gentium* (21 Novembris 1964), in *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965) 5-71.

*Didaqué. Catecismo dos primeiros cristãos*, ed. Vozes, Petrópolis, 2007<sup>8</sup>.

MCKENZIE, Jonh. L., *Dicionário Bíblico*, ed. Paulus, São Paulo, 1983.

*Missal Romano*, ed. Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1992.

NESTLE, Eberhard – ALAND, Kurt, *Novum Testamentum Graece*, ed. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995.

PAULUS PP. VI, *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*, in *Acta Apostolicae Sedis* 68 (Ianuarii 1976) 5-76.

PEREIRA, Isidro, *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*, ed. Livraria A.I., Braga, 1998.

REIS, Carlos, – LOPES, Ana, *Dicionário de Narratologia*, ed. Almedina, Coimbra, 2002.

ZERWICK, Max – GROSVENOR, Mary, *Análisis del Griego del Nuevo Testamento*, ed. Verbo Divino, Estella, 2008.

**Livros:**

- AA.VV., *Para ler o Evangelho segundo S. Mateus*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2014<sup>2</sup>.
- ALDAY, Salvador Carrilo, *El Evangelio Según Mateo*, ed. Verbo Divino, Estella, 2010.
- ALLISON JR, Dale C., *The Sermon on the Mount. Inspiring the Moral Imagination*, ed. The Crossroad Publishing Company, New York, 1999.
- ANDRESEN, Sophia de M. B, *Contos Exemplares*, ed. Figueirinhas, Porto, 2002<sup>34</sup>.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *La vie surgie de la mort. Méditation sur le mystère pascal*, ed. Magny-les-Hameaux, Soceval, 2005.
- BLANK, Josef, *Jesús de Nazaret. História y mesaje*, ed. Cristiandad, Madrid, 1982<sup>2</sup>.
- BOFF, Leonardo, *A Santíssima Trindade é a melhor comunidade*, ed. Vozes, Petrópolis, 1988<sup>6</sup>.
- \_\_\_\_\_, *O Pai-Nosso. A Oração da libertação integral*, ed. Vozes, Petrópolis, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Paixão de Cristo, paixão do mundo*, ed. Vozes, Petrópolis, 1978.
- BONHOEFFER, Dietrich, *Le prix de la Grâce*, ed. Delachaux & Niestlé, Lonay, 1937.
- \_\_\_\_\_, *Pregare i Salmi con Cristo*, ed. Queriniana, Bréscia, 1969.
- BORNKAMM, Günther, *Jesús de Nazaret*, ed. Sígueme, Salamanca, 1977.
- BYRNE, Brendan, *Lifting the Burden. Reading Matthew's Gospel in the Church Today*, ed. Liturgical Press, Minnesota, 2004.
- CARMIGNAC, Jean, *Recherches sur le "Notre Père"*, ed. Letoutzey & Ané, Paris, 1969.
- CHORIN, Schalom Ben, *Mon frère Jésus*, ed. Seuil, Paris, 1983.
- \_\_\_\_\_, *O judaísmo em oração*, ed. Cerf, Paris, 1984.
- COUTO, António, *Introdução ao Evangelho segundo Mateus*, ed. Paulus, Lisboa, 2014.
- CROSSAN, John Dominic, *The Greatest Prayer. Rediscovering the Revolutionary Message of the Lord's Prayer*, ed. Harper One, New York, 2010.
- \_\_\_\_\_, *O nascimento do cristianismo. O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*, ed. Paulinas, São Paulo, 2004.

- DEBERGÉ, Pierre, *A Justiça no Novo Testamento*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2003.
- DELORME, Jean, *Para ler o Evangelho segundo S. Marcos*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2005.
- DÍEZ, Felicísimo Martínez, *Crer em Jesus Cristo, Viver como Cristão. Cristologia e Seguimento*, ed. Gráfica de Coimbra 2, Assafarge, 2005.
- DUMAIS, Marcel, *O Sermão da Montanha*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1999.
- ERDMAN, Charles R., *The Gospel of Matthew*, ed. Baker Book House, Grand Rapids, 1983.
- FABRIS, Rinaldo, *Matteo*, ed. Borla, Roma, 1982.
- FITZMYER, Joseph A., *A Bíblia na Igreja*, ed. Loyola, São Paulo, 1997.
- FLUSSER, David, *Jésus*, ed. Seuil, Paris, 1970.
- FRANCE, Richard Thomas, *Matthew. Tyndale New Testament Commentaries*, ed. Inter-  
-Varsity, Michigan, 1997.
- \_\_\_\_\_, *The Gospel of Matthew*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 2007.
- GALIZZI, Mario, *Evangelio según Mateo. Comentario exegético-espiritual*, ed. San Pablo, Madrid, 2005.
- GOMÁ CIVIT, Isidro, *El Evangelio según san Mateo*, ed. Morava, Madrid, 1966.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Cristología*, ed. BAC, Madrid, 2011.
- GOODMAN, Martin, *Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations*, ed. Penguin Books, London, 2008.
- GRELOT, Pierre, *La Bible. Parole de Dieu*, ed. Desclée, Paris, 1965.
- GUILLET, Jacques, *Jésus devant sa avie et sa mort*, ed. Aubier, Paris, 1971.
- HAMMAN, Adalbert, *La Prière I*, ed. Desclée, Paris, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Le pater expliqué par les Pères*, ed. Franciscaines, Paris, 1952.
- HARRINGTON, Daniel J., *The Gospel of Matthew*, ed. Liturgical Press, Minnesota, 2007.
- HÜNERMANN, Peter, *Cristología*, ed. Herder, Barcelona, 1994.
- JEREMIAS, Joachim, *Abba. Jésus et son Père*, ed. Seuil, Paris, 1972.

- \_\_\_\_\_, *O Pai-Nosso. A oração do Senhor*, ed. Paulinas, São Paulo, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Paroles de Jésus*, ed. Cerf, Paris, 1963.
- KASPER, Walter, *Jésus le Christ*, ed. Cerf, Paris, 1976.
- KEENER, Craig S., *The Gospel of Matthew. A Social-Rhetorical Commentary*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 2009.
- KINGSBURY, Jack Dean, *Matthew as Story*, ed. Fortress Press, Philadelphia, 1982.
- LAPIDE, Pinchas, *The Sermon on the mount. Utopia or program for action*, ed. Maryknoll Orbis Books, New York, 1986.
- LEMAIRE, Paulin, – BALDI, Donato, *Atlante storico della Bibbia*, ed. Marietti, Roma, 1995.
- LÉON-DUFOUR, Xavier, *L'évangile selon saint Matthieu*, ed. PROFAC, Lyon, 1972.
- LOHFINK, Gerard, *El Sermón de la Montaña para quién?*, ed. Herder, Barcelona, 1989.
- LOURENÇO, João Duarte, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu. Cultura judaica do Novo Testamento*, ed. Universidade Católica, Lisboa, 2005.
- LUSTIGER, Jean-Marie, *Prier avec Jésus. Entretiens sur le Notre Père*, ed. Ad Solem, Paris, 2013.
- MALINA, Bruce, *O Evangelho Social de Jesus. O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*, ed. Paulus, São Paulo, 2004.
- MARCHEL, Witold, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, ed. Instituto Bíblico, Roma, 1963.
- MARTINI, Carlo Maria, *Non sprecate parole. Esercizi spirituali con il Padre Nostro*, ed. Portalupi, Casale Monferrato, 2005.
- MARTYR, Justin, *Oeuvres complètes*, ed. Migne, Paris, 1994.
- MASSAUX, Édouard, *Influence de l'évangile de saint Mathieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, ed. Presses Universitaires de Louvain (UCL), Louvain-la-Neuve, 1950.

- MATEOS, Juan, – CAMACHO, Fernando, *Jesus e a sociedade do seu tempo*, ed. Paulus, São Paulo, 2000.
- MATOS, Henrique C. J., *O Pai-Nosso. A oração do novo milénio*, ed. O Lutador, Belo Horizonte, 1999, 23.
- MATOS, Manuel de, *Interpretação Trinitária do Pai Nosso*, ed. Universidade Católica, Viseu, 2004.
- MEIER, Jonh Paul, *Un Judío Marginal, Nueva visión del Jesús histórico. Las raíces del problema y de la persona, I*, ed. Verbo Divino, Estella, 1997.
- MENDONÇA, José Tolentino, *Pai-Nosso que estais na terra. O Pai-Nosso aberto a crentes e não crentes*, ed. Paulinas, Prior Velho, 2011.
- METTINGER, Tryggve, *In Search of God*, ed. Fortpress Press, Philadelphia, 1988.
- MITCH, Curtis – SRI, Edward, *The Gospel of Matthew*, ed. Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- MOLTMANN, Jürgen, *Cristo para nosotros hoy*, ed. Trotta, Madrid, 1997.
- MONASTERIO, Rafael Aguirre – CARMONA, Antonio Rodriguez, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, ed. Verbo Divino, Estella, 2012.
- NEUSNER, Jacob, *Introdução ao Judaísmo*, ed. Imago, Rio de Janeiro, 2004.
- NEVES, Joaquim Carreira das, *Evangelhos Sinópticos*, ed. Universidade Católica, Lisboa, 2002.
- NOLLAND, Jonh, *The Gospel of Matthew*, ed. Eerdmans, Grand Rapids, 2005.
- OBACH, Robert E., – KIRK, Albert, *A Commentary on The Gospel of Matthew*, ed. Paulist Press, Tennessee, 1978.
- OVERMAN, J. Andrew, *Igreja e comunidade em crise. O Evangelho Segundo Mateus*, ed. Paulinas, São Paulo, 1999.
- \_\_\_\_\_, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo. O mundo social da comunidade de Mateus*, ed. Loyola, São Paulo, 1997.

- PAGOLA, José Antonio, *Pai – Nosso. Orar com o Espírito de Jesus*, ed. Vozes, Petrópolis, 2012.
- PENNACCHINI, Bruno, *Linguaggio bíblico e linguaggio dei miti*, ed. FPP, Jerusalém, 1977.
- PEREGO, Giacomo, *Atlas Didáctico da Bíblia*, ed. Paulus, Apelação, 2002.
- POUILLY, Jean, *Deus Nosso Pai*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 1992.
- POWELL, Mark Allan, *Methods for Matthew*, ed. Cambridge University Press, New York, 2009.
- RATZINGER, Joseph, Bento XVI, *Jesus de Nazaré, I*, ed. A esfera dos Livros, Lisboa, 2007<sup>2</sup>.  
\_\_\_\_\_, *Frères dans le Christ*, ed. Cerf, Paris, 1962.
- RICOUER, Paul, *Le conflit des interpretations. Essai d'Herméneutique*, ed. Seuil, Paris, 1969.
- RIENECKER, Fritz, *Evangelho de Mateus. Comentário Esperança*, ed. Evangélica Esperança, Curitiba, 1998.
- SALDARINI, Anthony. J., *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, ed. Paulinas, São Paulo, 2000.
- SANDERS, Ed Parish, *A verdadeira história de Jesus*, ed. Notícias, Porto, 2004.
- SAULNIER, Christiane, – ROLLAND, Bernard, *A Palestina no tempo de Jesus*, ed. Difusora Bíblia, Lisboa, 1993.
- SCHLOSSER, Jacques, *Le Dieu de Jésus*, ed. Cerf, Paris, 1987.
- SCHMID, Joseph, *El Evangelio según San Mateo*, ed. Herder, Barcelona, 1973<sup>2</sup>.
- SCHNEIDER, Reinhold, *Il Pater noster*, ed. Herder, Roma, 1943.
- SCHÜRMAN, Heinz, *La prière du Seigneur*, ed. de l'Orante, Paris, 1965.
- SEGALLA, Giuseppe, *Panoramas del Nuevo Testamento*, ed. Verbo Divino, Estella, 1989.
- SOBRINO, Jon, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, ed. Trotta, Madrid, 1999.
- STEGEMANN, Wolfgang, *História Social do Protocristianismo. Os promórdios do Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo Mediterrâneo*, ed. Paulus, São Paulo, 2004.

THEISSEN, Gerd, *El Movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, ed. Sígueme, Salamanca, 2005.

TOSAUS ABADÍA, José Pedro, *A Bíblia como Literatura*, ed. Vozes, Petrópolis, 2000.

VEYNE, Paul, *História da Vida Privada, 1. Do Império Romano ao ano mil*, ed. Companhia das Letras, São Paulo, 2009.

WEGNER, Uwe, *Exegese do Novo Testamento. Manual de metodologia*, ed. Paulus, São Paulo, 1998.

ZEDDA, Silverio, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo. Storia dell'interpretazione e teologia mística di Gal 4,6*, ed. Instituto Bíblico, Roma, 1952.

#### **Artigos:**

ARMOGATHE, Jean-Robert, «As leituras espirituais dos três primeiros pedidos», in *Communio*, 1 (2016), 55-62.

\_\_\_\_\_, «O Pai que está no alto», in *Communio*, 1 (2015), 7-14.

CARVALHO, José Carlos, «A filiação electiva de Israel e a nossa adopção na filiação de Jesus», in *Communio*, 1 (2015), 15-25.

\_\_\_\_\_, «Meu Pai e Vosso Pai: perspectiva bíblica», in *Theologica*, 34/1 (1999), 49-66.

CORREIA, João Alberto, «As três primeiras petições do Pai Nosso», in *Communio*, 1 (2016), 7-15.

DUCHESNE, Jean, «Da submissão ao dom libertador de si», in *Communio*, 1 (2016), 63-70.

FÉDOU, Michel, «Jesus e o Reino», in *Communio*, 1 (2016), 29-40.

FOUCAULD, Charles, «Meditações sobre o Pai Nosso», in *Communio*, 1 (2015), 73-74.

FREYNE, Seán, «The Galilean Jesus and a Contemporary Christology», in *Theological Studies* 70 (2009), 281-297.

- GARCIA, Paulo Roberto, «Jesus e as tradições legais de Israel: conflitos de interpretação em torno das tradições legais no judaísmo do primeiro século», in *Estudos Bíblicos* 99 (2008), 91-97.
- KNOP, Julia, «Liberdade, Apreensão, Providência. A vontade de Deus entre o céu e a terra», in *Communio*, 1 (2016), 71-82.
- KOHUT, Pavel Vojtech, «O Pai no Segredo (Mt 6, 6.18). A inapreensível proximidade do Pai nos Evangelhos e na experiência cristã», in *Communio*, 1 (2015), 45-60.
- LAMELAS, Isidro, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2015), 27-44.
- \_\_\_\_\_, «O Pai Nosso comentado pelos Padres da Igreja», in *Communio*, 1 (2016), 41-53.
- LESKE, Adrián, «Mateo», in *Comentario Bíblico Internacional*, ed. Verbo Divino, Estella, 1999, 1139-1210.
- LOURENÇO, João Duarte, «A Bíblia e a sua linguagem», in *Communio*, 3 (1986), 215-227.
- \_\_\_\_\_, «O contexto judaico da “Identidade cristã” proposta no Novo Testamento», in *Didaskalia*, XXXVII (2007), 75-91.
- NEVES, Joaquim Carreira das, «A “catequese” como chave hermenêutica dos Evangelhos Sinópticos», in *Didaskalia*, XXXVIII (1998), 93-136.
- QUESNEL, Michel, «Introdução», in AA.VV., *Evangelho e Reino de Deus*, ed. Difusora Bíblica, Lisboa, 2012, 3-7.
- REIS, Manuel, «Oração, jejum e esmola», in *Communio*, 3 (1994), 204-220.
- RUIZ SALVADOR, Frederico, «La Preghiera: presenza e silenzio di Dio», in *Vivere alla presenza di Dio*, ed. del Teresianum, Roma, 1985.
- TUCK, Jan-Heiner, «O Pai sem o Filho não seria Pai», in *Communio*, 1 (2015), 61-72.
- VAZ, Armindo, «Santificado seja o vosso Nome», in *Communio*, 1 (2016), 17-27.

# Índice

Resumo .....	3
Abstract.....	3
Abreviaturas e Siglas .....	4
Introdução.....	6
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>10</b>
<b>OS CONTEXTOS EM QUE SE INSCREVE .....</b>	<b>10</b>
<b>A OBRA MATEANA .....</b>	<b>10</b>
<b>1.Contexto geográfico.....</b>	<b>12</b>
<b>2. Contexto histórico e político .....</b>	<b>14</b>
<b>3. Contexto social e religioso .....</b>	<b>19</b>
3.1. Uma aproximação sociológica à comunidade mateana.....	19
3.2. A sociedade em que Jesus se inseriu.....	21
3.2.1. Templo, Sinédrio e Sacerdócio .....	21
3.2.2. Essénios.....	22
3.2.3. Fariseus.....	23
3.2.4. Saduceus.....	24
3.2.5. Samaritanos .....	25
3.2.6. Zelotas .....	26
<b>4. Contexto económico.....</b>	<b>27</b>
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>32</b>
<b>TEXTO, ENQUADRAMENTO LITERÁRIO .....</b>	<b>32</b>
<b>E INTERTEXTUALIDADES .....</b>	<b>32</b>
<b>1.Texto e Tradução.....</b>	<b>34</b>
1.1. Texto.....	34
1.2. Tradução.....	34
1.3. Análise gramatical.....	35

<b>2. Enquadramento literário</b> .....	38
2.1. Contexto amplo .....	38
2.1.1. Estrutura do Evangelho de Mateus.....	38
2.1.2. Sermão da Montanha.....	40
2.2. Contexto próximo.....	47
2.2.1. As boas obras em segredo (Mt 6,1-8.16-18) .....	47
2.2.1.1. Esmola (Mt 6, 2-4) .....	49
2.2.1.2. Oração (Mt 6, 5-8).....	50
2.2.1.3. Jejum (Mt 16-18).....	53
<b>3. Intertextualidades</b> .....	55
3.1. Contactos do Pai Nosso com o judaísmo palestiniense.....	55
3.2. Contactos neotestamentários e eclesiais com o Pai Nosso.....	56
3.3. Contactos literários e temáticos com o Pai Nosso.....	61
<b>CAPÍTULO III</b> .....	64
<b>A TEOLOGIA DE MT 6, 9-10</b> .....	64
<b>Enquadramento</b> .....	65
<b>1. Pai Nosso que estais nos Céus</b> .....	67
1.1. Pai Nosso.....	68
1.1.1. A relação de Israel com Deus Pai.....	68
1.1.2. A originalidade da experiência de Jesus: Abba.....	72
1.1.3. ... Nosso.....	76
1.2. ... que estais nos céus.....	77
<b>2. Santificado seja o Vosso Nome</b> .....	81
2.1. Nome .....	82
2.2. Santificado seja .....	84
2.3. Deus santifica-se a si próprio e santifica-se no ser humano.....	85
<b>3. Venha a nós o vosso Reino</b> .....	90
3.1. Reino de Deus: conceito, raiz judaica e a relação deste com Jesus .....	91
3.1.1. Conceito .....	91

3.1.2. Reino de Deus no Judaísmo .....	92
3.1.3. Jesus e o Reino .....	94
3.2. Orar pela sua vinda: dimensão ética cuja oração pressupõe uma escolha .....	97
3.2.1. Dimensão ética do Reino.....	97
3.2.2. Orar pela vinda do Reino .....	99
3.2.3. Optar pelo Reino .....	100
<b>4. Seja feita a Vossa vontade, assim na terra como no Céu .....</b>	<b>101</b>
4.1. Do conceito à sua definição .....	102
4.1.1. Vontade de Deus: conceito.....	102
4.1.2. Definição: A vontade de Deus é a instauração do Seu Reino .....	104
4.2. A vontade humana e divina de Jesus Cristo e a vontade do Pai.....	105
4.2.1. Enquadramento necessário à problemática em que se inscreve a vontade humana de Cristo.....	105
4.2.2. Jesus e a Vontade do Pai: um caminho de confiança.....	109
4.3. Cumprir a vontade do Pai.....	114
4.4. Assim na terra como no Céu .....	119
4.4.1. Totalidade da criação .....	120
4.4.2. Totalidade do ser humano .....	121
4.4.3. Fazer da terra o Céu .....	122
4.4.4. Do exclusivo ao inclusivo .....	124
Conclusão .....	126
Bibliografia.....	136