

Jesus perante o divórcio e a família

José Carlos Carvalho*

Introdução

A busca do Jesus histórico não pode nunca ser dissociada da fé no Cristo da fé. Esta premissa é absolutamente decisiva para ler e interpretar os evangelhos. Tentar saber o que Jesus pensava sobre o divórcio e sobre a família tem de ter isto em conta para que a fé no Cristo seja o mais fiel possível a partir da fidelidade ao próprio Jesus histórico. Mas é no Cristo da fé que chegamos ao Jesus histórico. Este é um exercício que a fé faz para mais e melhor crer Jesus, para mais e melhor crer o Cristo de Deus, pois a fé no Cristo não se reduz ao que podemos ou conseguimos saber sobre o Jesus histórico. Para tal, é necessário saber tanto quanto possível o que é que o Jesus histórico pensava sobre estes temas, o que disse e como se posicionou. Trata-se, portanto, de um exercício de fidelidade da própria fé e não apenas de simples curiosidade histórica, historicista melhor dito. Para melhor crer o Cristo, é necessário conhecer o melhor possível, tanto quanto os textos e o contexto o permitem, Jesus na sua história, no seu contexto, no seio da tradição judaica do século primeiro da qual faz parte. Apesar de tudo, os testemunhos evangélicos e de Paulo não dão uma resposta taxativa em forma de receituário moralista *ad eternum*. É sobre esta fronteira tão ténue que nos colocamos no maior exercício de fidelidade

* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto.

histórica e de hermenêutica das passagens evangélicas e da tradição paulina. Importa, então, começar pelo contexto.

1. O contexto

Sobre estes temas Jesus herdou e cresceu num judaísmo não homogêneo, pois desde o período patriarcal que o divórcio estava banalizado, mas nem todos o banalizavam. Na verdade, o judaísmo em que Jesus vive é plural, como ainda hoje. Por outro lado, Israel assistiu a uma evolução moral e jurídica nestas questões ao longo da própria história da revelação bíblica. Não se pode esquecer que desde Abraão a poligamia e o divórcio eram tolerados como práticas comuns da época e daqueles povos, e no tempo de Jesus no império romano era tolerada a poliandria, mas foi-se impondo gradualmente a monogamia. Desde o período patriarcal que a mulher em Israel via vedado o acesso ao direito de propriedade, reservado só para eles. Além disso, elas, não tendo direito à propriedade, também não tinham direito a aprender a ler, só eles é que sabiam ler no mundo judaico do Antigo Testamento. Ora, Jesus encontra este mundo. Nesse mundo, na celebração do *séder*, a mulher podia iniciar o *shabat*, não era obrigada a ir à sinagoga e não estava impedida de o fazer. Durante o *séder* a mulher não presidia; ouvia e rezava com as crianças. Não tinha acesso à leitura pública da *torah* na sinagoga. Estava completamente à mercê dos caprichos do marido em matéria de divórcio. Como qualquer mulher do povo judeu, ao acordar de manhã Maria rezava à memória a oração de bênção ("bendito sejas Senhor que me criaste pela tua vontade") ou um dos salmos do *hallel* da manhã (cf. Sl 144-150). No *shabbat* Maria acende as velas e proclama a bênção como todas as mães de família: "bendito sejas Senhor que nos permitistes acender as luzes" (cf. *Ber* 3,3-4). À luz das nossas democracias modernas isto não chega, mas não podemos pedir à cultura em que Jesus nasceu que vivesse já no regime jurídico que temos hoje, apesar de, quando comparada com as culturas vizinhas, representar já grandes diferenças pela deferência e lugar concedido às mães e às mulheres. No entanto, a marca patriarcalista não ilude todas as dificuldades em matéria tão candente quanto a do divórcio.

2. O vocabulário *familiar*

No Antigo Testamento existem sobretudo três termos para nomear outros tantos modelos de "família": a "tribo" (*sebet*), o "clã" (*mishpahah*) e a "família"

(*bet-ab*). Este é o vocabulário que Jesus conhece e que usa. Estes termos entram em Israel na construção da identidade, do nome. Assim, Akhan filho de Karmi é um patronímico; ele recebe o nome do seu pai, que por sua vez é filho de Zabdi [avô e chefe da sua *bet-ab*], filho de Zerah (nome da sua *mishpahah* da tribo de Judá: cf. Jos 7,16-18). A patronomia foi um procedimento muito comum em todas as comunidades humanas para distinguir um indivíduo dentro de seu grupo, no qual havia inúmeras pessoas com o mesmo prenome (ou nome de batismo). Deste modo, "Tiago filho de Zebedeu" passou para "Tiago de Zebedeu", e depois suprimiu-se a partícula "de" e ficou simplesmente "Tiago Zebedeu". Daqui surgiram muitos sobrenomes ou segundos nomes a partir do nome do "pai" como forma de manter a linhagem e o patrimônio. O mesmo aconteceu no português (por exemplo, Gonçalves é o filho de Gonçalves). Este é um procedimento comum no Antigo Testamento.

O conceito "mishpahah" significa sobretudo o clã. Poderia incluir um conjunto de famílias (*bet-ab*) reunidas num clã com relações exogâmicas, mas sobretudo uma família alargada em que as relações eram sobretudo endogâmicas para preservar o patrimônio e a posse das terras (cf. Num 36,1-12). *Mishpahah* fica entre a grande "tribo" (*sebet*) e a pequena unidade "família" (*bet-ab*).

A "sebet" foi a primeira grande organização de Israel, e foi consubstanciada nas doze tribos cujo nome era o do pai, sendo cada "sebet" conhecida a partir do nome de cada um dos filhos do pai/patriarca Jacob. As listas de Num 1; 26 mostram que são os filhos e os netos que dão os nomes às parcelas das tribos, às "mishpahôt". Uma "sebet" teria cerca de sessenta "mishpahôt" (clã). Ao entrar na Terra Prometida em Jos 13,15, as tribos receberam terras conforme o número dos respetivos clãs, pelo que o que ajuda a constituir ou a reconhecer uma família (*bet-ab*) é a sua *identidade territorial*.

O "bet-ab" incluía o dono da casa, a(s) sua(s) esposa(s) e os restantes membros da família. Como a idade núbil e de matrimônio era muito antecipada, era muito fácil que um *bet-ab* presidisse a uma família com três gerações (e até quatro). A *bet-ab* em Israel era *patrilinear* e *patrilocal* (a descendência era reconhecida pela descendência masculina e a noiva deixava a casa do seu pai para ir passar a viver na casa do seu futuro marido). Se elas não tinham direito à propriedade e se iam para casa do seu futuro marido, quando a família não tinha filhos varões corria o sério risco de desaparecer, pois perdia a linhagem. A lei do levirato (cf. Dt 25,5-10) permitia que o cunhado (*levir*) desposasse a viúva para permitir que ela voltasse a dar descendência à família, tomando-se assim um "go'el", um libertador. A *bet-ab* era também a unidade mínima económica em Israel. Em termos jurídicos, o pai de família (o "ab" que era o chefe da casa ["bet"]) tinha competência em alguns assuntos para além

das autoridades civis: nos casos de divórcio, matrimônio, servos, disciplina (cf. Ex 21,20). O pai tinha a obrigação de ser um veículo de transmissão de valores fundamentais e de garantir a continuidade da fé, da história, da lei e das tradições (cf. Dt 7,6). As filhas eram consideradas propriedade do pai, mas deixavam de o ser depois do casamento. Os casamentos eram muitas vezes arranjados pelos pais de uma *mishpahah* ou de uma *bet-ab* para manter as amizades e as propriedades. Nessa altura os pais tratavam do "mohar" (o dote). O pai tinha também uma "patria potestas" sobre os filhos, mas a lei de Dt 21,19 limitava este poder, obrigando a apresentá-lo aos pais mais velhos do clã, aos outros membros mais velhos do conselho. Mas Israel protegia a vida pré-natal, pois, quando alguém matava uma dessas vidas, tinha de dar ao pai uma compensação (Ex 21,22).

Apesar destas relações desequilibradas, elas eram equilibradas pelo dever de fidelidade e pela tradição genesíaca, origem (e não começo) para o qual remeterá Jesus. A sua situação histórica molda a nossa história e as nossas famílias, inspirando-as com alguns princípios gerais orientadores. Todavia, a propósito das nossas famílias, chamamos a atenção para alguns dados fundamentais e distintivos. Assim, a fidelidade conjugal, o amor e o respeito pela vida não são por si mesmos valores apenas cristãos e não são suficientes para fundamentar uma moral familiar plena¹. Com efeito, cristãos e não cristãos estão unidos no desejo de desenvolver a família enquanto tal. Não se diferenciam tanto pela materialidade dos atos, mas pelo *sentido* que dão e no *Nome* de quem o fazem. É em nome deste *Nome* que se instaura uma ética familiar na Escritura², a qual pode ser resumida nos seguintes princípios, inspirados por sua vez no Decálogo e na tradição do livro do Génesis. Por ser Palavra de Deus, Jesus obedece-lhe, vive-a, interpreta-a, aplica-a, segue-a, não pode desdizer a Palavra do Deus de Israel, porque essa Palavra é luz para os nossos caminhos (cf. Sl 1,1-4). Esta experiência molda o próprio Jesus histórico e já na sua própria história experimenta a família e propõe-lhe um horizonte e um conjunto de princípios orientadores que a ajudam a tornar-se ícone da família triunitária de Deus, tentando ser espelho (apenas isso) da mesma. Neste sentido, Jesus historicamente ensina:

- a) uma radical (não absoluta) relativização da família, pois "o que quer ao seu pai ou à sua mãe mais do que a mim não é digno de mim" (Mt 10,37);

¹ Cf. Campanini, *Família*. In F. Compagnoni, G. Piana, Salvatore Privitera, Marciano Vidal (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas 1992, 752.

² Cf. Campanini, *Família*, 753.

- b) igualdade estrutural entre o esposo e a esposa, entre marido e mulher (Gal 3,28);
- c) regras de comportamento para pais e para filhos que a todos comprometem e nas quais todos se comprometem, como sejam a fidelidade, o respeito, o amor mútuo;
- d) educação na fé através, em primeiro lugar, do testemunho de fé por parte dos próprios pais³.

Neste contexto, Jesus vai viver a experiência alegre das Bodas de Canaan em Jo 2,1-12. Esta festa mostra que Jesus gosta da família e vê como boa notícia uma nova família. Este matrimônio judaico acontece em circunstâncias especiais notadas pelo evangelista – é celebrado messianicamente ao terceiro dia (cf. Os 6,2), o que evoca aqui o (início do) grande sinal que é Jesus e o seu casamento com a humanidade, iniciado por seu turno na encarnação no ventre de Maria. Segundo a tradição judaica, uma boda era uma festa que durava sete dias (cf. Jz 14,17) ou três em caso de uma viúva. Em Jz 13,10 o pai de Sansão vai pedir a mão da filisteia de Timna e por causa disto Sansão dá um banquete (*mishteh*) durante sete dias. O pai é o *soshebin* (o mestre de cerimônias). No banquete de Canaan “estava presente a mãe de Jesus”, como também estará junto à cruz. No mundo árabe ainda hoje é uma honra ser apresentado como filho da mãe. Aqui o evangelista não pronuncia o nome de Maria porque a atenção recai sobre Jesus. Por isso, no quarto evangelho Maria nunca é citada pelo nome mas pela função que exerce e pelo lugar cimeiro de protótipo de discípula que ocupa.

Apesar de tudo, na narrativa de João é Maria quem começa por fazer de *soshebinah* (maestrina da cerimônia). Faltou o vinho a certa altura. Maria diz para fazer o que Ele disser, porque espera uma solução. A própria Maria não via ainda claro a referência à plenitude da hora de Jesus, que é dita por João pela presença do dom messiânico do vinho, esse elemento tão comum e importante na vida quotidiana e na história de Israel, como já refere, por exemplo, Jl 2,24 (“As eiras encher-se-ão de trigo, e os lagares transbordarão de vinho e de óleo”), no período pós-exílico, ou Am 9,13-14 (“dias virão, diz o Senhor, em que o que lavra segue logo ao que ceifa, e o que pisa as uvas segue logo ao que lança a semente; os montes destilarão mosto, e todos os outeiros se derreterão; mudarei a sorte do meu povo de Israel; reedificarão as cidades assoladas e nelas habitarão, plantarão vinhas e beberão o seu vinho, farão pomares e lhes comerão o fruto”), antes do exílio da Assíria, no norte na Samaria. O vinho é um dos sinais da recriação, e já está presente pela primeira

³ Cf. Campanini, *Família*, 755.

vez no ciclo da criação com Noé em Gen 9,20 ("Noé foi o primeiro a plantar uma vinha"). O vinho é um dos sinais do cumprimento da promessa que os exploradores espiões encontram quando avistam a terra prometida em Num 13,23 ("Depois vieram até ao vale de Eshcol, cortaram um ramo de vide com um cacho de uvas, o qual trouxeram numa vara, como também romãs e figos"). Faz por isso parte da vida da família.

Estavam ali seis talhas, cada uma com duas ou três medidas. Se tivermos em conta que cada medida é igual a dez galões, e que cada galão (inglês) corresponde mais ou menos a quatro litros e meio, isso significa que cada talha levaria entre noventa e cento e trinta e cinco litros de água. Esta grande quantidade indica não apenas uma grande festa mas também a sobreabundância da alegria. Diante de tanta quantidade, é Maria, a *mulher* (aqui figura da Igreja), quem conduz até Cristo na função de *soshebinah*, de maestrina da cerimónia, de amiga dos esposos e dos convivas. Paulo verá bem esta função materna de Maria e da Igreja na última parte da segunda carta aos Coríntios em 2 Cor 11,2 ("zêlo gár umás theou zêlô, hermosâmên gár umás ení andrí parthénon agnên parastêsai tô Christô" [... prometi-vos a um homem como virgem pura a Cristo]). Estamos diante de uma relação livre. A fase da dependência gnóstica⁴ do "ieros gamos" está hoje ultrapassada para interpretar estas passagens⁵. Jesus vive em Canaan a experiência feliz da dança, da alegria, do convívio, da graça que é poder aproveitar esses momentos quando os irmãos estão todos juntos (cf. Sl 133,1) à volta da mesa de Deus e da nova família de Deus.

3. A liturgia matrimonial

A cerimónia principal era a do ingresso da esposa na casa do esposo, do noivo. Era o *soshebin*, o amigo do esposo, que tinha a missão de levar a esposa a casa de noivo. Somente quando a noiva lá entrava é que se consideravam casados. Na tradição judaica Moisés é o grande *soshebin*, que por meio da aliança apresentou o povo a Deus. Para os rabinos, Deus foi o *soshebin* que apresentou Adão a Eva (*bEruv* 18; *Ber* 61). Esta figura é João Baptista no IV Evangelho "o amigo do esposo" (Jo 3,29): "o que tem a noiva é o noivo; o amigo do noivo, que está presente e o ouve, muito se regozija por causa da voz do noivo, pois esta alegria já está completa em mim". Maria também é *soshebin* na medida em que apresenta a Cristo, leva até Cristo, faz nascer o Cristo,

⁴ Cf. Joachim Jeremias, "numphê", TWNT IV (1942) 1091-1099; P. Pokorny, „Epheserbrief und gnostische Mysterien“, ZNW 53 (1962) 160-194.

⁵ Cf. Os 1-3; 2,21,22; Is 54 4; 62,5; Jer 2,2; 4,1; 51,5; Ez 16; 32, tgCant 6,8.

também dá Cristo, e ensina onde deve estar o verdadeiro discípulo: "fazei tudo o que Ele vos disser".

Cristo é que acaba por ser nas deutero-paulinas o *soshebin* que apresenta a esposa e a prepara para Si mesmo (cf. Ef 5,32; Col 1,12-20). Assim sendo, João Baptista está para Jesus na nova aliança como Moisés estava para Israel na antiga aliança. Tal como Moisés também João Batista vem do deserto. No início do evangelho de Mateus (Mt 2,13; 4,1) também Jesus vem do deserto, o *soshebin* que vai levar o povo até Deus.

Esta palavra "soshebin" não existe na Escritura, mas a raiz é partilhada por outras culturas do Oriente antigo. Na Babilónia encontramos o *susapînu*, que no primeiro império babilónico (século XVIII a. C.) tinha o *ius primae noctis*. Com o passar do tempo isso foi abandonado. Passou a ser o amigo íntimo do esposo que o assistia no dia do casamento, uma espécie de padrinho. No código de Hammurabi (§161), por volta de 1778 a. C., encontramos já a proibição ao amigo do esposo para desposar a prometida, a mulher do amigo (o esposo) no caso de ter contribuído pela via da difamação para que o casamento se realizasse. Esta mesma proibição encontramos-na no código sumério de Lipit-Istar. É uma figura relevante nos costumes mesopotâmicos. Por isso, esta figura foi absorvida e integrada na cultura judaica. O que faz o *soshebin*? Ele surge com uma grande responsabilidade jurídica, pois antes do casamento o noivo deveria pagar uma quantia (um dote) à família da noiva para recompensar esta por perder um elemento da mão-de-obra da família. O *soshebin* velava por todo o processo e também pelo casal durante este tempo. Só em Tobias e com Sansão há uma alusão, uma referência indireta a esta figura, pois o pai de Sansão vai tratar com a família da filisteia e Tobit (o pai de Tobias) faz de *soshebin* para o filho em Tob 8,19.

De acordo com a Mishnah, o *soshebin* tinha algumas tarefas importantes para que os esposais corresse bem e se consumassem. Assim, poderia: testemunhar ele mesmo a virgindade da esposa e velar para que na noite de núpcias tudo decorresse bem, garantindo a alegria e o conforto do casal; tinha de oferecer uma grande prenda de casamento; tinha de estar presente antes da festa e durante os sete dias da festa; estava até isento de fazer as orações durante esses dias, exceto o *shemá*; apesar de não ser formalmente ilegal, o talmude acusa o *soshebin* de grande gravidade caso ele fique com a prometida, caso se envolva com a esposa do amigo (*Gittin* 57); talvez 2 Cor 11,2 indique que lhe competia também ajudar a procurar uma noiva.

Por outro lado, sabemos que o ritual matrimonial judaico tinha três partes:

- cortejo nupcial do noivo até casa da noiva para a ir buscar, ou estipulação de um ponto a meio do trajeto para a ir buscar; neste trajeto

o noivo era acompanhado pelos seus amigos e pelo *soshebin*, e a noiva trazia as suas damas de companhia;

- o segundo momento era o banquete propriamente dito no *nymphon*, a câmara nupcial preparada para a cerimónia (cf. Tob 6,14.17; Mt 22,10) – durava sete dias;
- o terceiro momento era a consumação do casamento na primeira noite desses sete dias na *huppah* (o leito nupcial propriamente dito).

Então, o que faz o amigo do esposo de Jo 3,29? Onde está? Existem várias hipóteses⁶:

- depois de levar o esposo à esposa (que o espera na câmara nupcial), o *soshebin* fica de fora da porta a ouvir a voz jubilosa do esposo quando descobre que ela é virgem (mas esta é uma tese bastante frágil, porque não há nada disto no Antigo Testamento);
- poderá estar na casa do futuro casal à espera do esposo que vem no cortejo nupcial acompanhado por outros amigos e familiares que vêm entregá-lo ao *soshebin*;
- no caso de Jo 3,29 pode ser que este amigo do esposo que ouve a voz do esposo seja esse *soshebin* que ouve o esposo rezar a oração das sete bênçãos (*bKetuv Tb8*) com a qual se dá por concluído todo o processo matrimonial, antes de entrar na *huppah* (o tálamo nupcial); esta última hipótese é hoje a mais defendida.

Este é o contexto da celebração do matrimónio que Jesus conhece.

4. O Jesus da história entre a (dis)solução da lei e do amor

Esta experiência feliz das bodas de Canaan é ela mesma lei e torna-se lei já desde o Sinai e desde as origens do Génesis. Mas ela confronta-se com leis que desmontam esta experiência de amor, que divorciam esta experiência. Se por um lado a lei escrita (*torah she biktav*) de Moisés indica o amor e a fidelidade, proibindo no sexto mandamento a violação do amor verdadeiro e fiel, outras leis ao longo da história de Israel (como Dt 24,1-4) vão tornar-se lei de dissolução do amor de um modo fácil e arbitrário. É neste contexto que Jesus terá de manter-se fiel à lei de Deus e ao desejo normal e humano de

⁶ Cf. Lorenzo Infante, *L'amico dello sposo: figura del ministero di Giovanni Battista nel Vangelo di Giovanni*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana 1984, 108-109.

amar. Mas serão estas duas instâncias, estes dois desejos (o de amar e o de ordenar o amor), inconciliáveis? Será que a lei dos fariseus dissolve o amor fiel, não faz caso do sexto mandamento? Ou será que o amor humano pede pura e simplesmente que não se imponha qualquer regra ao coração? Ora, é necessário ver o que nos dizem os textos bíblicos e o que diz Jesus. Isto obriga a colocar Jesus entre a lei e o amor, entre a lei que dissolve o amor (na lei dos fariseus) ou que é simplesmente a lei escrita no Sinai por Moisés e o amor que recusa qualquer lei, qualquer norma. Neste confronto posiciona-se Jesus, entre a lei de Deus e a lei dos homens, entre o amor de Deus e o amor dos homens.

Colocar Jesus entre a lei e o amor, entre a lei de Deus e a lei dos homens, entre o amor de Deus e o amor dos homens, não pretende distanciar Jesus nem de Um nem dos outros, nem da lei de Deus nem da lei dos homens, nem da lei nem do amor, tão-somente recolocar Jesus na hebraicidade da província da Judeia do primeiro século e por aí não o reduzir a alguém cuja mensagem seria apenas um sentimento sem qualquer relevância política nem incidência social, mas também despreocupado da recetividade ou recusa social da sua mensagem. Deste modo, pretende-se que a fé, ao fazer este exercício, não só busque cada vez mais o Jesus histórico o melhor que se consegue como também saia incrementada e ela mesma mais fiel deste exercício, no fundo o próprio objetivo da exegese bíblica. A fé visa com este simples exercício, ínsito à sua própria natureza, apenas ser mais fiel. Neste breve percurso servimo-nos de perto das reflexões mais recentes de John Paul Meier, o quarto tomo do *Jesus Judeu marginal*, onde mostra que Jesus não reduz o reino à pura interioridade.

5. Jesus judeu da *torah* como lei moral ou ética

Se Jesus tivesse apenas pregado uma reflexão sobre a morte ou sobre a vida, sobre uma salvação sobre a condição humana, não teriam existido tantas histórias, pois os fariseus e os restantes judeus pregavam isso mesmo. Jesus não teria consequências se apenas tivesse feito teologia. No outro extremo, também não encontraria tanto sucesso nem tantos seguidores se só anunciasse uma ética. Muitos outros na Judeia do primeiro século faziam o mesmo. Mas antes de pregar, Jesus vive o que ensina, dá corpo à mensagem do reino, isto é, encarna. Jesus foi, por isso, condenado porque ao encarnar protestou contra o *status quo*. Questionou as três instituições fundamentais do judaísmo da época, não porque as contestasse, mas porque desmontou a interpretação que os fariseus fizeram sobre o sábado, o templo e a lei. Como compreender

a atitude de Jesus no que toca à última, sobretudo? Esta questão é sumamente decisiva para enquadrar Jesus face à lei do divórcio e face ao próprio sexto mandamento que o proíbe. Se é mandamento da lei de Deus, é para obedecer, porque é caminho para o amor, não para impedir o amor. Porque nem todos os seus contemporâneos assim o entendem, Jesus vai entrar em controvérsia não a propósito da lei enquanto tal, mas com a lei a propósito de várias questões candentes, numa cultura em que de maneira contrária à nossa a lei (a *torah*) é entendida como fazendo parte da vida, em que o culto não é para separar da vida, em que a lei não é para separar privadamente da moral, uma cultura em que a liturgia é parte integrante e normal da sociedade, em que a ética não é para separar do direito nem da moral (como fez e faz a modernidade). Tal acontece numa Judeia do século primeiro em que a categoria de *torah* é difusa, não tem um mesmo significado. A *torah*, até canónica do ponto de vista material do texto bíblico do Antigo Testamento, não é a mesma para os samaritanos, para Qumran, para o judaísmo grego da diáspora de Alexandria. Nesta relação, Jesus não destrói nem anula a lei de Deus, não o pode fazer, pois é Palavra de Deus a Israel, revelação do Deus dos patriarcas e dos profetas. Esta investigação é jogada na tensão normal entre a nossa fé em Cristo e aquilo que é possível reconstruir de modo muito parcelar sobre o que na história da Galileia do primeiro século Jesus disse ou fez. Jesus acolhe, obedece e interpreta a *torah* na sua vida, para a sua vida. O que Jesus nunca faz nem pode fazer é negar a lei, a *torah*, que diz no sexto mandamento para não cometer adultério e no quarto manda honrar o pai e a mãe (mantendo uma família alargada, que continua a ter no seu seio os mais velhos mesmo quando isso custa). Mesmo que a Palavra de Deus dos Dez Mandamentos esteja formulada no futuro gnómico imperativo antecedido da partícula de negação, Jesus está como nós diante de uma exortação (é o que querem dizer as proibições dos Dez Mandamentos). Estamos, portanto, diante de um desafio moral, e por isso, ou mesmo apesar disso, formulado de uma maneira vinculante e empenhativa. Não mais do que isso.

Assim, a lei que Jesus vive é a de um viveiro onde é gerado o amor. Este viveiro será uma semente, um sinal diferente dos outros sinais. Já na Judeia do primeiro século, o judaísmo permitia, não viveiros de (não) proximidade e de (não) comunhão, mas relacionamentos plurais e ocasionais. Jesus tenta construir uma família com os seus discípulos e conosco. O ensinamento que é a "*torah*" (etimologicamente significa isso mesmo, um "ensinamento") indica precisamente isso, a isso chama, chama ao melhor para nós e por ela e com ela Jesus chama ao que é melhor para nós. Para isso (para construir uma família na fidelidade) é preciso muito tempo e muita dedicação, é preciso um olhar concreto como é o olhar do nosso Deus, é preciso muita proximidade. Por

ser uma família diferente, a família de Jesus é olhada. Se a família de Jesus fosse igual às outras, não teria cativado nem seduzido. O mesmo se passa com as nossas famílias e com a família grande que é a Igreja, lugares do amor concreto, orientado, ordenado, dedicado, dirigido, próximo, realmente perto, aproximado. Uma construção deste género exige muito tempo, uma família assim demora uma vida inteira a construir. Mas são estas que continuam ainda a causar admiração. Se forem iguais às outras não surpreendem nem provocam admiração, pois são iguais, logo não diferentes, comuns, sem nada interessante. Por isso é que Jesus é radical no ensinamento do amor indissolúvel, sem soluções que o dissolvam, e por isso é que Jesus repudia o repúdio, pois essa é a lei de Deus desde os Génesis e desde Moisés no sexto mandamento. O judaísmo oferecia já dissolventes para o amor, não repudiava os repudiadores. Ora, esse não é o projeto original de Gen 2,24, como recorda e ensina Jesus, limitando-se a ensinar o que diz a Palavra de Deus desde as origens. Com esta lei, com estas regras de vida, Jesus deseja o melhor da nossa condição humana, chama-nos ao melhor de nós mesmos, apresentando-nos a medida alta, mas não inalcançável.

No que toca ao libelo de divórcio (*sepher keritut*), este passou de uma simples formalidade prática ao estatuto propriamente dito de lei de Moisés (cf. Mc 10,3; Mt 5,31-32)⁷, como o mostra Dt 24,1-4. Jesus é radical na crítica contra o divórcio (cf. Mc 10,11 // Lc 16,18): ele repudia radicalmente o repúdio judaico farisaico. Esta crítica do Jesus histórico é suportada pela aplicação aos textos dos critérios exegéticos histórico-críticos da descontinuidade, da atestação múltipla e do embaraço (cf. Mt 19,1-9). Isto significa que, ao lermos os evangelhos, vemos que concretamente Jesus põe-se em descontinuidade com a prática cultural judaica instalada e difundida sobre o divórcio. Por outro lado, existe uma atestação múltipla que atravessa os evangelhos sinópticos que relatam um Jesus que repudia radicalmente os que repudiam as suas mulheres. Finalmente, o critério do embaraço recorda-nos que a postura de Jesus causou-lhe embaraço, causava-lhe dificuldade, causou embaraço aos seus próprios discípulos e causou embaraço à própria Igreja pós-pascal, ao anunciar esta crítica radical de Jesus quer à cultura judaica quer ao mundo greco-romano onde o divórcio estava banalizado. Ora, se esta crítica radical de Jesus ao divórcio foi mantida nos textos evangélicos apesar de todas estas dificuldades, isto assegura-nos que estamos diante de uma prática e de um ensinamento que remonta ao próprio Jesus histórico. No entanto, isto não resolve todas as questões que continuamos a colocar a Jesus, na sua história, podendo

⁷ Cf. R. J. Zwi Werblowsky – Geoffrey Wigoder, *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, Oxford 1997, 204.

apenas fazê-lo colocando as questões ao texto e ao contexto. Este esforço de rigor pretende iluminar a fé para ser mais fiel sempre a Cristo a partir do Jesus histórico. Tal nunca pode pretender justificar por si uma prática ou problemática social nossa atual, ou uma prática pastoral.

6. Jesus e o divórcio

O divórcio era comum no Oriente antigo, não era exclusivo de Israel. Além disso, era algo privado, que acontecia na família ou entre famílias, não havendo uma instituição pública que decidisse sobre o assunto, pois a *torah* era aplicada internamente, bastava⁸. Mas Gen 2,24, o texto da origem para a qual Jesus remete, não diz isso: “o homem deixará seu pai e sua mãe, unir-se-á a sua esposa e serão os dois uma só carne.” Com isto Israel sabe que, para que se possa considerar que existe um casamento, é necessário que ele seja “consumado”, que os esposos se unam, não é suficiente só o desejo ou a intenção; em Israel não existem casamentos “espirituais” nem por procuração, mas na “carne”. Por isso, Israel sabe que Deus desposou o seu povo porque interveio concretamente na “carne” do seu povo, vivendo em conjunto com o povo e acompanhando-o.

Por outro lado, se o objetivo é a união do marido à esposa, então essa passa a ser a razão de ser da união – o laço de amor entre os esposos. Por um lado legitima a união corporal como fazendo parte do matrimônio, mas por outro lado também a relativiza colocando em primeiro lugar o desejo dos esposos de construir uma relação em comum, entendendo este desejo não apenas como a intenção de união de ideias (é mais do que isso). Isto significa que os Génesis dão prioridade ao casal sobre a família⁹; o casamento passa a definir-se pela união do casal e não pela descendência ou pela tradição familiar. O critério passa a ser a experiência exodal do marido que vai ter com a futura esposa para se unir e ficar a viver com ela. Este é o projeto de Deus que nem sempre foi respeitado ao longo da história. Os Génesis insistem assim na “desfamiliarização” do casamento para insistir na liberdade dos esposos, e os Génesis também insistem na “dessexualização” do casamento¹⁰. Esta é a herança de Jesus e de Paulo, e também a nossa.

⁸ Cf. John Paul Meier, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire IV, La Loi et l'amour*, [LeDiv], Paris 2009, 58.

⁹ Cf. Charles Bonnet, *De l'amour créateur à l'amour sauveur*. In Louis-Marie Chauvet (dir.), *Le Sacrement du mariage entre hier et demain*, [= Vivre, Croire, Célébrer], Paris, éditions de L'Atelier / Ouvrières 2003, 203.

¹⁰ Cf. Charles Bonnet, *De l'amour créateur à l'amour sauveur*, 205.

Ao tempo de Jesus, alguns ensinamentos e comentários da *torah* oral (*she be-alpê*) tinham-se tornado lei, tinham adquirido um estatuto igual ao da lei escrita (*torah she biktav*) de Moisés. Isso atingiu a maneira de lidar com o divórcio em Israel. A prática pós-exílica continuou a secundarizar a Palavra de Deus a Moisés no sexto mandamento e a palavra da *torah* em Gen 2,24. Isto fez com que o texto que passou a orientar a prática de Israel no que diz respeito à dissolução do casamento fosse o texto de Dt 24,1-4, o qual apresenta três condições na primeira parte (prótese) e uma conclusão (apódose):

«¹ Se [prótese] um homem tomar uma mulher e a desposar, se depois ela deixar de lhe agradar por ter descoberto nela algo de vergonhoso (*erwat dabar*), escrever-lhe-á um documento de divórcio (*sepher keritut*), entregá-lo-á em mão e despedi-la-á de sua casa.

² Se ela, tendo saído de sua casa, for desposar outro homem ³ e se este último também a desprezar, escrever-lhe-á um documento de divórcio (*sepher keritut*), entregá-lo-á na mão e despedi-la-á da sua casa; ou se o segundo marido vier a falecer, então [apódose]

⁴ o primeiro que a tinha repudiado já não poderá desposá-la, voltando a recebê-la como mulher, porque é considerada impura. Isso seria uma abominação aos olhos do Senhor, e não deves fazer pecar a terra que o Senhor, teu Deus, te há de dar em herança.»

Além desta passagem, o divórcio só é tratado no Pentateuco em Dt 22,13-19.28-29; Lv 21,7.13-14. Aqui em Dt 24,1-4 pretende-se limitar o poder discricionário e sem limites do marido, ainda que seja num caso muito particular¹¹, e não se institui o divórcio enquanto tal¹². Mas “*erwat dabar*” (a nudez de alguma coisa) acaba por fazer ver que a mulher não era mandada embora por razões de imoralidade. É um conceito demasiado amplo: bastava uma “incapacidade” em alguma coisa, bastava ficar a descoberto alguma incapacidade e isso era razão suficiente. O *targum Onqelos* de Dt 24,1 interpreta este “*erwat dabar*” como uma “*byrt*” (transgressão) sem a especificar; a versão targúmica Neofiti de Dt 24,1 fala em “*ryb*” (nudez), enquanto o *targum Pseudo Jonathan* acrescenta que numa situação destas “os filhos não são uma abominação”¹³. Isto mostra que a tradição targúmica e tanaaítica em Israel tem grandes dificuldades na interpretação do alcance da ambígua expressão “*erwat dabar*” de Dt

¹¹ Cf. John Paul Meier, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire IV, La Loi et l'amour*, [LeDiv], Paris 2009, 62.

¹² Cf. Peter Craigie, *The Book of Deuteronomy*, [= NICOT], Michigan 1976, 304.

¹³ Ernest G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, [= The Aramaic Bible 5B], Edinburgh 1998, 66.

24,1. Mas Dt 24,1-4 pretende regulamentar um caso particular: um judeu não pode desposar uma mulher divorciada duas vezes por razões de "(im)pureza". Apesar deste caso particular, o que o autor de Dt 24,1-4 pretendeu, sobretudo, foi que o divórcio não se transformasse em lei, em regra, em vez de exceção, que não se tornasse banal e indefinido¹⁴. Mas não conseguiu. Este texto é mantido em Jer 3,1.2.8 e Is 50,1 no contexto da metáfora sponsal para denunciar a idolatria e a traição da aliança. Por isso, não são estes textos proféticos particularmente incisivos ou específicos sobre esta temática. Esd 10,11.44 (um texto do período pós-exílio do cronista) até pedia aos homens judeus para se separarem das mulheres estrangeiras para manter a pureza da terra, temática cara ao deuteronomista.

A versão qumrânica do difícil texto de Mal 2,16 ("se tu a odeias, manda embora") em 4QXII 2,4-7 é aquela que acabará por se impor e difundir mais, e que Jesus também conhecerá; é uma visão permissivista, ainda que, obviamente, ele não a siga. No entanto, esta leitura de Qumran não é a única mesmo dentro da comunidade nas margens do Mar Morto. Phílón de Alexandria no *De specialibus legis* III.5&30-31 repete Dt 24,1-4 e as respetivas consequências. O mesmo fará Flávio Josepho nas *Antiquitatae Iudaicae* IV.8.23&253, onde mostra que para mandar a mulher embora qualquer razão vale¹⁵.

À época de Jesus, o que é que o judaísmo tem sobre isto? Muito, muito pouco. De facto, na cultura patriarcal judaica o divórcio estava banalizado, assumido por via da tradição oral mas não por via da lei escrita de Moisés (como Jesus vai mostrar). Antes do tardio texto de Tob 13,7 não existe qualquer referência a um contrato matrimonial ("sungrafê") entre ambos os cônjuges, e a mulher não tinha qualquer papel no processo de divórcio (de acordo com os textos canónicos judaicos, excetuando-se o caso da comunidade judaica sincretista de Elefantina no Egito no século V a. C. e o caso célebre de Herodíade em Mc 6,17 que abandonou o seu marido Filipe para ir para Antipas). Desde longa data, e à época de Jesus, no judaísmo fazia parte do processo de divórcio a redação de um "libelo de divórcio" (*biblion apostasia*). Este "sepher keritut" é chamado "sepher tyrôryn" (texto de emissão/expulsão) no tgPseudo-Jonathan¹⁶, um "get pytôryn" (libelo de abertura) no tgOnqelos, e um "iggêret shybôqyn" (carta de demissão) pelo tg Neofiti. Ora, este é o mundo que Jesus encontra, e no qual até os discípulos de Jesus acham normal o divórcio, pois já é assim há muito tempo (cf. Mc 10,10; Mt 19,10). Ora, neste contexto,

¹⁴ Conforme Peter Craigie, *The Book of Deuteronomy*, [= NICOT], Michigan 1976, 305.

¹⁵ Cf. John Paul Meier, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire IV, La Loi et l'amour*, [LeDiv], Paris 2009, 68.

¹⁶ Ernest G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan: Deuteronomy*, [= The Aramaic Bible 5B], Edinburgh 1998, 65.

a incisividade e a crítica de Jesus são, no mínimo, desconcertantes, e pelo menos social e politicamente incorretas. Mas Jesus não se preocupa, nós é que por vezes estamos ou ficamos muito preocupados com isso.

No mundo à volta da Judeia do primeiro século, Jesus também encontra um mundo plural, onde tudo é relativo e as relações matrimoniais também. A Grécia e as leis romanas, por exemplo, permitiam a poligenia e o divórcio. Qumran proíbe a primeira. CD 4,19-5,9 é um texto destinado às comunidades essénias nas margens do Mar Morto, enquanto 11QT 57,15 é um texto escatológico sobretudo para a comunidade de Qumran. A literatura targúmica mais ou menos representa e segue a tradição mais farisaica como aquela que acabou por ser a mais vigente e comum. Essa tradição será encontrada depois no *targum Onqelos* (representante da tradição targúmica babilónica) e nos *targumes Pseudo Jonathan* e *Neofiti* (os representantes da tradição palestinese targúmica no século VII d.C. quando o *targum Onqelos* já se tinha imposto como o mais importante e o mais difundido). Tudo isto mostra que o judaísmo em que Jesus vive não tem a mesma opinião ou a mesma interpretação em todo o lado, não é homogéneo, sobretudo nesta matéria do divórcio e do *sepher keritût*. Neste contexto, o que diz Jesus? Mais uma vez, o que dizem os evangelhos e Paulo que disse Jesus? Jesus não vai entrar nos detalhes jurídicos ou jornalísticos da legalidade ou ilegalidade, mas vai mais fundo – à (i)licitude.

O primeiro a escrever é Paulo em 1 Cor 7 na segunda metade dos anos cinquenta do primeiro século. Depois escreve Marcos, a seguir Lucas, e o último é Mateus perto do ano oitenta. Antes de Paulo a tradição Q já tinha recolhido ensinamentos nesse sentido, e que vão passar através de Paulo aos evangelhos. A questão decisiva agora é: o que passou? Pela via da atestação múltipla a questão decisiva será depois: Jesus é radical ou absoluto na crítica que faz ao divórcio e ao libelo de repúdio? Se percorremos os testemunhos do Novo Testamento em sentido inverso, tentando chegar o mais próximo do Jesus histórico, começamos então com o primeiro evangelho na ordem canónica, que após o discurso das Bem-aventuranças na Montanha entra em diátribe contra os fariseus em Mt 5,31-32:

«³¹ foi dito: 'aquele que repudiar a sua mulher, dê-lhe o libelo de divórcio'.

³² Eu, porém, digo: todo aquele que repudiar (se divorciar de) a sua mulher, exceto em caso de imoralidade (*porneia*), faz com que ela seja adulterada (*poiei autên moichetênai*); e aquele que casar com uma repudiada comete adultério.»

O v. 31 indica que nem todos davam o libelo de divórcio (cf. Mc 10,3-11 // Lc 16,18), testemunho que está de acordo com a fonte Q (considerada

estabilizada entre os anos 45 e 55. O v. 31b faz com que a mulher não tenha qualquer voz em todo este processo, e o v. 32b mostra que o adultério que ela vier a cometer por casar segunda vez não é culpa dela mas do marido que a atira para uma situação dessas (o que é compreensível numa sociedade patriarcal como é a judaica do século primeiro em que as mulheres não tinham o direito de propriedade). Por isso, o verbo está na passiva (*moichetênai*), pois não é ela quem comete adultério, ela é levada (aos olhos da lei) a cometer adultério. Ela é vítima, fica totalmente indefesa numa sociedade patriarcalista e vê-se nessa situação obrigada a ir procurar proteção junto de um outro marido, numa segunda relação. É também contra isto que Jesus inve-tiva, critica a demasiada leviandade com que se as repudia, deixando-as numa situação de desproteção, insustentável¹⁷. Ora, isto conjuga-se com o privilégio paulino de 1 Cor 7,12-16 e Mt 19,9. Paulo é o primeiro a escrever depois de Q, na segunda metade do século primeiro. Nos extremos cronológicos encontramos um testemunho comum (Paulo em 1 Cor 7,10 e Mt 19,9). No meio ficam Marcos e Lucas, que não referem a exceção da "porneia". Mt 5,31-32 é repetido e alargado em Mt 19,1-12:

«E aconteceu que, concluindo Jesus estas palavras, deixou a Galileia e foi para o território da Judeia, além do Jordão. ² Seguiram-No muitas multidões, e curou-as ali. ³ Vieram a Ele alguns fariseus para O experimentar e perguntavam: 'É lícito ao marido repudiar a sua mulher por qualquer motivo?' ⁴ Ele respondeu: 'Não tendes lido que o Criador, desde o princípio (*archê*), os fez macho e fêmea ⁵ e que disse: Por esta causa deixará o homem pai e mãe e unirá-se à sua mulher, tornando-se os dois uma só carne? ⁶ De modo que já não são mais dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu (*sunezeuxa*) não o separe o Homem'. ⁷ Replicaram-lhe: 'Porque mandou, então, Moisés dar carta de divórcio (*biblion apostasiou*) e repudiar?' ⁸ Respondeu-lhes Jesus: 'Por causa da dureza do vosso coração (*sklerokardia*) é que Moisés vos permitiu repudiar a vossa mulher; entretanto, não foi assim desde o princípio (*archê*). ⁹ Eu, porém, vos digo: quem repudiar a sua mulher, não sendo imoralidade (*porneia*), e casar com outra comete adultério'. ¹⁰ Disseram-lhe os

¹⁷ Contra John Paul Meier, *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire IV, La Loi et l'amour*, [LeDiv], Paris 2009, 88 para quem a exceção da «porneia», por não ser usada em Marcos e em Lucas, e por não aparecer – é verdade – em 1 Cor 7,10-11, desliga o texto de Mt 19,9 da restante tradição evangélica e paulina. Mas a dúvida subsiste: será que a ausência de uma palavra é sinónimo sem mais de estarmos perante uma *ipsissima verba Iesu*? Por outro lado, se o próprio Paulo apresenta um ensinamento que não é dele mas de Deus, como explicar então aquilo que seria uma aparente contradição com o ensinamento do próprio Jesus a propósito do caso dos casamentos mistos de Corinto em que Paulo concede o famoso privilégio paulino em 1 Cor 7,15?

discípulos: 'Se essa é a condição (*aitía*) do homem com a mulher, não convém casar'.¹¹ Jesus, porém, respondeu: 'Nem todos dão espaço a esta lógica, mas apenas aqueles a quem é dado'.»

O v. 3 mostra que "por qualquer motivo" se banalizava o divórcio, que era tido por normal, porque era costume isso no tempo de Jesus; tudo valia para repudiar a mulher, o que prova que mesmo alguns até tinham dúvidas se a aplicação do "erwat dabar" de Dt 24,1-4 poderia ser tão extensiva, tendo em conta também que Deus desde a criação (cf. Mt 19,6) "sunezeuxa" o homem e a mulher (cintou-os juntamente, mostrou-os em conjunto). Isto mesmo é reiterado no v. 8 com a remissão à "archê". Jesus remete para a *origem* de Gen 2,24 que nem sempre foi respeitada. Mas a investigação exegética oscila na interpretação a dar ao v. 9 no que diz respeito à referência à "porneia": será apenas um eco dos problemas que afligem a comunidade de Mateus versados para o texto bíblico, ou remonta ao próprio Jesus histórico? Jesus em Mt 19,9 aceita que existam causas que justifiquem a dissolução da relação, neste caso é a "imoralidade". Qual o sentido deste termo? A "porneia" não se restringe apenas ao âmbito carnal. A "porneia" pode assumir muitas facetas: idolátrica, comportamental, económica¹⁸ (como é evidente em Ap 18,3.9 e nos profetas¹⁹), financeira, moral, se bem que Paulo concentre a semântica da "porneia" na imoralidade carnal contra o sexto mandamento (cf. 1 Cor 5,1; 6,13; 7,2). No caso do privilégio paulino de 1 Cor 7,15, Paulo mantém a tradição mateana. O primeiro a escrever e o último dos evangelistas a redigir deparam-se com situações novas. 1 Cor 7,15 compagina-se com Mt 19,9 e sobretudo com Mt 19,11. Jesus remete para a origem, e não vai entrar na análise de casos particulares. Essa análise já era dada pela lei da *torah* oral transcrita para Dt 24,1-4. Isso não impede que cada caso seja confrontado com o princípio, com a norma, com a *torah*, com o ensinamento da lei.

¹⁸ Ver o nosso trabalho: José Carlos Carvalho, *Esperança e resistência em tempos de desencanto Estudo exegético-teológico da simbologia babilónica de Ap 18*, [= Biblioteca Humanística e Teológica 19], Porto, UCP 2009, 285, 323-326, 342, 470-476.

¹⁹ Cf. Ez 25-27; Jer 50-51. Neste sentido ver Jan Fekkes, *Isaiah and prophetic traditions in the Book of Revelation. Visionary Antecedents and their Development*, [= JSNTSS 93], Sheffield 1994, 306; Daniel J. Harrington – Anthony J. Saldarini, *Targum Jonathan of the Former Prophets Introduction, Translation and Notes*. In Martin McNamara (dir.), *The Aramaic Bible X*, Edinburgh 1987, 304; Ulrike Sals, *Die Biographie der "Hure Babylon". Studien zur Intertextualität der Babylon-Texte in der Bibel*, [= FAT II.6, 2.Reihe], Tübingen 2004, 131.469; Jean-Pierre Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse: the transformation of prophetic language in Revelation 16,17-19,10*, [= EUS 23.376], Frankfurt am Main, Peter Lang 1989, 305.

Síntese

Paulo remete para o mandamento do Senhor sobre o casamento monogâmico em 1 Cor 7,10-11, ou seja, ratifica (como não podia deixar de ser) o mandamento de Jesus de Mc 10,2-10; Mt 19,3-9; 5,31-32; Lc 16,18, que por sua vez ratifica (como não podia deixar de ser) a lei de Deus do Antigo Testamento naquilo a que Manzi denomina os elementos de continuidade entre a revelação de Cristo e a revelação vetero-testamentária²⁰.

No episódio da mulher pecadora (cf. Lc 7,34-50) e da mulher adúltera (cf. Jo 7,53-8,11) Jesus não se comporta como seria normal para um judeu, banindo quem lhe surge aos pés e se lhe colocava impuro aos olhos da hermenêutica farisaica. Jesus acolhe os pecadores e as pecadoras independentemente do respetivo pecado. Jesus distingue o pecado do pecador, distingue o erro da pessoa que erra. O que Jesus repudia é o repúdio na demasiada facilidade com que era passado. Diante dos pecadores, Jesus acolhe. Com isto tudo Jesus mostra uma grande sensibilidade e sobretudo muito realismo, e por causa disto Paulo, juntamente com Mt 19,9, matiza o não radical de Jesus ao divórcio²¹. Reconhece que nem todos conseguem dar espaço ao respeito da *torah*, uns porque relativizaram demasiado a lei de Deus e outros porque a absolutizaram. A pergunta dos discípulos de Jesus é, no mínimo, lógica, porque eles viam a dissolução muito fácil das relações a tal ponto que isso os levava a pensar que não podiam nunca confiar em ninguém ou vir a ter a certeza em alguém. Eram tantos os casos e tais as fragilidades e leviandades que até tinham medo de se casar, numa cultura como a sua em que o divórcio era comum e na qual continuava a ser frequente a poligamia que vinha já desde os tempos patriarcais²². O que Jesus repudia é o repúdio. Por outro lado, não é possível acompanhar a conclusão taxativa de John Paul Meier, segundo a qual a exceção de Mt 19,9 desliga-se da anterior tradição quer paulina, quer sinóptica quer da fonte Q. Se há ligação à qual esta perícopete permanece ligada, é à tradição paulina, a qual, por sua vez, tal como Jesus, remete para o espírito da lei, remete para a origem e não para o começo de uma tradição que foi sendo

²⁰ Cf. Franco Manzi, "Mosè vi ha permesso ... ma io vi dico (Mt 19,8-9). Il matrimonio nel Nuovo Testamento", *La Scuola Cattolica* 140/1 (2012) 33.

²¹ Armand Puig i Tàrrach classifica o não de Jesus como absoluto e não como radical: "en qualsevol cas, tant Mt como 1Co matisen el caràcter absolut del no de Jesús al divorci": Armand Puig i Tàrrach, *El lloc del Jesús de la història i de la història de Jesús en l'Évangeli de Pau*. In Idem (a cura de), *Pau, Fundador del Cristianisme?*, [= Scripta Biblica 12], Abadia de Montserrat – Tarragona 2012, p. 98 nota 30.

²² Cf. Franco Manzi, "Mosè vi ha permesso ... ma io vi dico (Mt 19,8-9). Il matrimonio nel Nuovo Testamento", *La Scuola Cattolica* 140/1 (2012) 35.

imposta por via da tradição oral em Israel à revelia da tradição escrita e devido à dureza dos corações.

Com efeito, Jesus amou a família, foi amado por uma família, faz festa pela família, e como judeu critica a destruição da mesma. Daí a sua crítica radical ao divórcio em nome da lei do Pai. Jesus não vai entrar na curiosidade jornalística da pergunta dos fariseus: saber se um judeu poderia casar outra vez com uma mulher divorciada já duas vezes, se era possível uma terceira oportunidade. Jesus vai colocar a questão ao nível da origem e do princípio criatural, o que não resolve o problema (e isso consideramos pastoralmente decisivo) da casuística. Nesse sentido, Mt 19,9 não contradiz 1 Cor 7,2 nem a fonte Q consubstanciada em Mc 10,3-11 // Lc 16,18 e Mt 5,31-32. Se bem que num outro contexto, o privilégio paulino se depara com a mesma dificuldade da comunidade palestinese mateana, e não nega a necessidade da observância da fidelidade conjugal, nem nega a crítica radical de Jesus ao divórcio. Essa era a questão que estava em causa e que foi colocada a Jesus. Nesse sentido, pode considerar-se que Jesus é radical na crítica ao divórcio, mas não absoluto.