

QUEM É QUEM NA “PARÁBOLA DO ÚLTIMO JUÍZO”

(Mt 25,31-46)?

Johan Konings
Porto Alegre

Who is who in the Last Judgment scene? In the current interpretation, Mt 25, 31-46 might teach that all people are judged by the criterion of their works of charity to any needy person. We explain here the contrary opinion of D. Gewalt (1973), who discovers a sectarian self-understanding of the matthean church; of J. Lambrecht (1972 and 1976), who interprets the criterion of judgment as the benefit done to the christian missionaries; and the reinforcement of the current exegesis by U. Wilckens (1975). Our own analysis leads to the conclusion that, reinforcing the jewish idea of the representation of God by the indigents, our text imputes to the *elakhistoi* (“insignificant ones”) the quality of “brothers” of the Lord, in an universalistic way – at least, in the final redaction of Mt. The point might be Gods absolute and gratuitous goodness (*hesed*), independent of religious categories, to be imitated by man as criterion of judgment. In confrontation with social, existentialistic and materialistic dialectic expectation, we turn explicit the presumption of our universalistic reading, showing that by charity in profit of (also sociologically) “insignificant” persons, man realizes the authenticity of his existence in front of the Other, gives place to real exteriority and overcomes any egological (sociological or caritative) manipulation.

1. ESTADO DA QUESTÃO

1.1. O problema

Uma *crux interpretum* muitas vezes desconhecida, muitas vezes também terminantemente recusada, é a perícopa do Juízo Final, em Mt 25, 31-46. Conforme a maioria dos intérpretes, Jesus ensina aqui que o critério para Deus julgar o homem – e nem se

especifica se Deus Pai ou Filho — serão suas obras de misericórdia. Assim, parece ensinar uma filantropia universal. As tendências de entender a mensagem evangélica como um "co-humanismo" secular (*Mittmenschlichkeit*) ou como um incentivo ao engajamento político para a melhora das estruturas sócio-econômicas recorrem, com toda a naturalidade, ao presente texto.

Contudo, deste modo não se faz jus ao exame histórico-literário do presente texto. Importa saber não somente o que, neste texto, serve para sustentar os nossos pressupostos ideológicos, mas também saber o que o autor quis dizer exatamente, nas coordenadas da sua época e situação. Sem dúvida, desde que pronunciada, uma palavra pertence ao público e este a pode interpretar como quer. Mas isto não dispensa da tarefa de escutar também a mensagem original do autor na sua unicidade histórica; talvez contenha uma visão não menos importante que a nossa ideologia...

Por isto devemos perguntar se originariamente a pericope de Mt 25,31-46 realmente queria ensinar um humanismo no sentido do Coro final da 9ª Sinfonia de Beethoven, ou outra coisa.

Para isto, importa ver o sentido dos termos que indicam os personagens. O juízo é pronunciado sobre todas as nações. Ora, é conhecido que, na Bíblia, "as nações" (*gôyîm, ethnê*) geralmente significam os que não pertencem ao "povo" (*cam, laos*) escolhido por Deus, Israel no A.T. e, em certos textos do N.T., a Igreja. É praticamente sinônimo de "os pagãos". Outro termo a examinar é "estes mínimos" (v. 40.45), no v. 40 especificados como "meus irmãos" pelo Filho do Homem. A especificação "meus irmãos", indicando geralmente os membros da comunidade, no caso, da Igreja, coloca em dúvida o caráter universal da caridade que será o critério do juízo. Não se tratará da caridade praticada aos cristãos, quem sabe, a uma determinada categoria — a dos "mínimos" — entre os cristãos?

Por incomum que pareça este questionamento (pois poderia destronar o cristianismo como mensageiro do humanismo universal ou da emancipação social), é preciso examiná-lo honestamente, para verificar se podemos ou não basear-nos neste e em outros textos de Jesus para sustentar as nossas opções ideológicas. O que não quer dizer que as deveremos abandonar, se a verificação der resultado negativo. Afinal, podemos defender posições que Jesus ou os primeiros cristãos nunca tomaram, porque não estavam dentro de suas coordenadas. Contudo, neste caso, devemos verificar a continuidade destas posições com a mensagem explícita do evangelho, se quisermos merecer o nome de cristãos.

1.2.A interpretação universalista corrente e a Teologia da Libertação.

O problema mencionado pode ser muito bem ilustrado pela reação de Gustavo GUTIERREZ na sua "Teologia da Libertação". O autor entende que, comparado com o A.T., na mensagem de Cristo, "o laço entre o próximo e Deus... aprofunda-se e universaliza-se, e "o célebre texto... de Mateus 25,31-45, é o melhor testemunho desse duplo processo" (1). Opõe-se aos exegetas — uma minoria crescente — que se alarmam com o uso que grande números de teólogos fazem deste texto. Depois de uma breve sinopse das principais opiniões, alinha-se com a maioria dos exegetas que atribui, segundo a palavra de Trilling, a "todas as nações" "um sentido claramente universal" (2) e que entende os "mínimos irmãos" como "todos os necessitados, quaisquer que sejam, e não somente os cristãos" (3).

1.3.A crítica dos pressupostos sociológicos na exegese

Acabamos de expor a posição de um teólogo com nítida opção ideológica e política. O exegeta Dietfried GEWALT executou, em 1975, um exame crítico dos pressupostos hermenêuticos desta interpretação. Escolhemos este autor exatamente porque demonstra sensibilidade pela hermenêutica existencial e sócio-crítica da atualidade. Quer que o exegeta abra "o caminho para uma base de diálogo com fundamentalistas, marxistas e outros intérpretes da Escritura", pois "no nosso ambiente cultural todos os grupos mencionados participam de algum modo na história da atuação (*Wirkungsgeschichte*) da Bíblia" (4). A história da exegese é a história de exegetas, que fazem à Bíblia, muitas vezes sem o saber, as suas próprias perguntas. Conscientiza, portanto, a expectativa que anima tanto a teologia social revolucionária como a existencial radical: a expectativa de uma confirmação do "*Mittmenschlichkeit*" (solidariedade) (5).

Na sua exegese pessoal, parte da estrutura dos grupos que constituem a cena em Mt 25,31-46: "nações" à direita, "nações" à esquerda, e o grupo dos "mínimos irmãos" do Filho do Homem. Os dois primeiros grupos são sujeitos ao juízo, enquanto os mínimos são "os eleitos", isentos do juízo. G. recorre à representação do

(1) GUTIERREZ, G., *Teologia da Libertação*, Petrópolis, Vozes, 1975, p. 164.

(2) TRILLING, W., *Das Wahre Israel*, Munique, Kösel, 1964, p. 26; cf. do mesmo autor: *O Evangelho segundo Mateus*, parte II, Petrópolis, 1968, p. 271.

(3) BONNARD, P., *L'Évangile selon saint Matthieu*, 2ª ed., Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1970, p. 367.

(4) GEWALT, D., *Matthäus 25,31-46 im Erwartungshorizont heutiger Exegese*, *Linguistica Biblica*, n. 25/26 (1973) 9-21, p. 11.

(5) *Ibid.*, p. 12s.

duplo juízo em vários textos judaicos. Na maioria destes textos, as nações são opostas aos eleitos. No livro de Henoc (etíope) temos uma diferenciação mais adequada, os pagãos justos alcançado a salvação e os judeus injustos sendo julgados. Mais longe não vai o paralelismo com Mt 25. Os textos judaicos não oferecem exemplos de identificação do Filho do Homem com os benefícios das boas obras; nem exemplos de que o juízo tem como critério o relacionamento para com os necessitados (6).

G. defende que em Mt 25,32, *ethnê* indica um grupo distinto dos cristãos (6,32, cf. 6,7) e dos judeus (10,18); mais ainda: um grupo inimigo dos cristãos (24,9), mas posto em contato com a sua mensagem (24,14) e arrependido no juízo (24,30; *phylai* em vez de *ethnê*). Em Mt. 24,30 são salvos os eleitos; estes são o terceiro grupo de Mt 25,31-46, os "mínimos", diferentes das "nações" (= pagãos justos e injustos). Conforme o vocabulário mateano, os "mínimos" são os cristãos (cf. 10,40-42). O demonstrativo "estes", em 25,40-45, refere-se provavelmente a 24,30, onde a narrativa ficou parada; indicaria, portanto, os "eleitos". "Irmãos de Jesus são os discípulos (cf. Mc 3,31-35 par; Mt 28,10.16). "Estes mínimos meus irmãos" em 25,40.45 não são, portanto, quaisquer necessitados, mas os necessitados na comunidade. Conclui G. que o texto assumido em Mt 25,31ss – feita abstração do contexto – ensina que "no Juízo Final os povos pagãos são julgados conforme seu relacionamento para com os discípulos de Jesus" (7). Isto significa que o texto, na sua origem, se situou numa comunidade do tipo "seita" (na definição de Troeltsch). Porém, a inserção no contexto do evangelho de Mt, que conhece a idéia de um juízo de salvação ou condenação dos cristãos, provocou uma compreensão na perspectiva de uma comunidade do tipo "igreja", isto é, considerando-se grêmio universal. A maioria das interpretações se situa nesta última linha.

Examina G., portanto, os principais tipos de interpretações quanto aos seus pressupostos sociológicos. Começa por aquelas que consideram como critério do juízo a caridade feita a **quaisquer necessitados**. Entre estas, as que vêem nos *ethnê todos os homens*, chegam a erros exegéticos por influência do tipo de igreja que inconscientemente tomam como modelo: a igreja aberta, pluralista – tanto o protestantismo liberal da Alemanha como o cristianismo social, aberto à colaboração com o marxismo humanista (8). Os que acham que se trata de um juízo dos **pagãos** conforme o critério de sua filantropia universal, colocam em destaque o critério ético

(6) *Ibid.*, p. 14.

(7) *Ibid.*, p. 16.

(8) *Ibid.*, p. 17.

universal com detrimento do critério cristocêntrico: é a tendência do "cristianismo latente" de Tillich (9). Os que consideram os *ethnê* como *cristãos*, fazem pura e simplesmente do catálogo de virtudes pagãs um bem comum cristão: traduzem o pressuposto de uma igreja maioritária que não se precisa preocupar com os poucos pagãos que sobram... (10).

• Entre os que acham que se trata da caridade praticada aos cristãos, devemos distinguir vários posicionamentos, segundo a interpretação dada a *ta ethnê* em Mt 25,32. G. critica em primeiro lugar a opinião que pretende que os *ethnê* seriam *todos os homens*, inclusive os cristãos (Schniewind). Esta opinião confundiria, ao seu ver, ética geral com ética cristã. Seria uma atitude pastoralista; apropriaria para os cristãos o que é exigência ética para os pagãos... Por outro lado, entender os *ethnê* como *pagãos-cristãos* no seu relacionamento com os pregadores cristãos, como faz Michaels (11), torna o texto intra-ecclesial. Uma terceira possibilidade é entender que se trata do juízo dos *não-cristãos* (pagãos e judeus) no seu relacionamento para com os cristãos, já que estes são o grupo no cenário (Cope) (12). G. declara sua simpatia por esta exegese, embora observando a ausência da noção da "ética sectária" na análise de Cope (13). Pois, na opinião de G., a Igreja mateana caracteriza-se por uma consciência de minoria perseguida.

Qual é então a expectativa que se reflete na exegese de G. mesmo? A consciência de que a posição da Igreja na constelação mundial mudou: passou de igreja constantiniana e maioritária a ser grupo minoritário, como a comunidade mateana. A Igreja não pode sem mais se identificar com a sociedade pluralista de hoje. Mt 25, 31-46 não deve ser entendido como ensinamento ético para cristãos; fala dos não cristãos. Mas oferece uma base para o diálogo da Igreja com os não-cristãos.

Em Mt 25.31-46 expressa-se uma seita, que mede as outras religiões ao critério de seu relacionamento com o próprio grupo e talvez leve em conta os insucessos da própria atividade missionária. Diante da missão, os pagãos nem sempre se prontificaram a se tornar cristãos. Mas deveriam pelo menos sustentar materialmente os pobres

(9) Ibid., p. 18.

(10) Ibid.

(11) MICHAELS, J.R., Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Matthew 25,31-46, *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 27-37.

(12) COPE, L. Matthew 25,31-46. "The Sheep and the Goats" Reinterpreted, *Novum Testamentum* 11 (1969) 32-44.

(13) GEWALT, op. cit., p. 19.

missionários cristãos. Conforme a apocalíptica judaica, que influenciou a presente perícopa, eles deveriam ser condenados. Que isto não acontece, mas que os não convertidos – pagãos que são misericordiosos para com os cristãos – estão diante de Deus como os próprios cristãos, merece ser refletido e aplicado na discussão sobre a posição do cristianismo no mundo do século XX.” (14).

Até aqui uma contribuição mostrando como o contexto sociológico influi – inevitavelmente – na exegese e deve ser criticamente aproveitado. Embora tenhamos de considerar ainda alguns pontos particulares da exegese de Gewalt (cf. *infra*, 2.5.1), queremos apontar aqui a falta que faz uma definição clara do caráter redacional ou tradicional do v. 32a. Se o v. 32a for redacional mateano e portanto também a expressão *panta ta ethnê* (como supõem a maioria dos *Redaktionsgeschichtler*), então é um erro utilizar o sentido de “pagãos”, que teria este termo, para provar a autocompreensão sectária refletida no texto antes da redação mateana...

1.4. Fundamentação literário-crítica da exegese restritiva

Duas contribuições recentes de J. LAMBRECHT (15) podem servir-nos de referência para fundamentar melhor a interpretação estimulante de D. Gewalt, que não desenvolve os argumentos mais conhecidos, mas somente as analogias rabinicas e intratestamentárias concernentes ao “juízo duplo”.

L. desenvolve amplamente o estudo do contexto da perícopa. Trata-se de Mt. 24,1-25,46, o Sermão Escatológico. De nosso interesse é que ele vê na primeira parte do Sermão (24,1-35) a confirmação de que Mt considera o juízo sobre Israel como já realizado. Mt distingue claramente entre a destruição do Templo como juízo sobre “Jerusalém” (cf. a ligação imediata com 23,37-39) e o fim do mundo (24,3). A primeira parte do Sermão descreve – fiel a Mc – os acontecimentos trágicos na Judéia em redor de 70 d.C. como prelúdio da Parusia. Só depois (*kai tote*, v. 30a) aparecerá o sinal do (= *que é o*) Filho do Homem. Conclui o A.: “Não é provável, portanto, que dentro deste contexto o juízo final possa (ainda) concernir aos judeus, já julgados – conforme o evangelista” (16).

(14) *Ibid.*, p. 20.

(15) LAMBRECHT, J., *Terwijl Hij tot ons sprak*, Tielt, Lannoo, 1976, p. 241-286; id., *The Parousia Discourse. Composition and Content in Mt XXIV-XXV*, in: DIDIER, M. (ed.), *L'Évangile selon Matthieu*, Gembloux, Ducolot, 1972, p. 309-342.

(16) LAMBRECHT, *Terwijl...*, p. 256s.

Passando por cima das parábolas parenéticas (Mt 24,36-25,30), L. examina, em seguida, a perícope do Juízo Final propriamente e nota uma certa tensão entre a introdução, que fala do Filho do Homem e todas as nações, e o corpo da parábola, que coloca em cena um rei, ocupando-se com indivíduos. L. acompanha a opinião de um certo número de exegetas que consideram v. 31-32a e 34 (em parte) como redação mateana. Procura, depois, reconstruir o texto pré-mateano. Não segue a opinião de J.A.T. Robinson (17) e S. Légasse (18), que acham que o próprio Mt, mediante o versículo redacional 34, juntou dois elementos independentes, a parábola das bodas e ovelhas e a descrição do Juízo, sendo assim Mt o próprio autor deste texto. Segue a opinião mais prudente de I. Broer (19), que reconhece bom número de elementos tradicionais nos v. 34-46 e reduz a criação mateana aos v. 31-32a, sem excluir retoques redacionais no resto ("meu Pai", v. 34; "irmãos meus", v. 40, etc). A parábola tradicional seria "jesuana" e refletiria o ideal da justiça conforme Jesus: caridade e não legalismo (20). A parábola de Jesus referir-se-ia a Deus. A transformação redacional de Mt, introduzindo a figura do Filho do Homem (v. 31-32a; "meu Pai" em 34 e "irmãos meus" em v. 40), teria aplicado a parábola a Jesus na sua nova vinda ao fim dos tempos.

Conforme L., existe uma diferença entre a extensão dos termos na forma original (jesuana) e redacional (mateana) da parábola. Ao nível de Jesus não surge a perspectiva mundial explícita; a parábola é uma ilustração da norma "amor mais do que sacrifícios", ficando indeterminado quem os julgados e quem os beneficiados das obras de caridade. A perspectiva é a comunidade natural dos ouvintes de Jesus: Observamos que o mesmo acontece na perspectiva da cristandade: o ouvinte aplica espontaneamente os termos à cristandade em que vive (interpretação catequética corrente). Na redação mateana, os termos seriam restringidos a grupos mais especificamente determinados: os julgados seriam os povos aos quais os discípulos são enviados para lhes levar o ensinamento de Jesus (cf. Mt 28,19-20), e os a quem se deve acolher, etc., seriam os missionários cristãos (cf. 10,42), pessoas humildes e até, sob certo aspecto, "fracas" (cf. 18,5.6.10.14).

(17) ROBINSON, J.A.T., The "Parable" of the Sheep and the Goats, *New Testament Studies* 2 (1955-56) 225-237.

(18) LÉGASSE, S., *Jésus et l'enfant*, Paris, Gabalda, 1969, p. 85-100.

(19) BROER, I. Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt 25,31-46. *Bibel und Leben* 11 (1970) 273-295.

(20) LAMBRECHT, *Terwijl...*, p. 266.

L. tem consciência de que sua interpretação não corresponde à expectativa da pastoral pós-conciliar. Expressa isto numa frase que parece formar o contra-peso do artigo de seu colega e conterrâneo J. Dupont (21), defendendo a interpretação "universalista" da perícopa, no contexto do Concílio Vaticano II. Escreve L.:

"Nesta época pós-conciliar, em que se dedica tanta atenção à solidariedade humana horizontal na discussão e pregação (e com justiça: veja a mensagem de Jesus!), a releitura atrevida de Mt não poderá contar com aceitação entusiasta. Contudo, dever-se-á reconhecer que ela não é ilegítima, quando se ressaltar suficientemente o caráter único e definitivo da missão de Jesus. A destinação humana é sempre colocada em questão pelo encontro com Jesus: 'Quem não está a favor de mim, está contra mim' (Mt 12.3)" (22).

Nesta interpretação, Mt 25,31-46 não é um texto sobre a solidariedade humana, mas sobre a aceitação de Jesus Cristo nos seus enviados. Aplica-se aos pagãos – destinatários da missão – o mesmo critério pelo qual o judaísmo – "Jerusalém" (23,37-39) e também Galiléia (10,14-15; 11,20-24) – já foi condenado (23).

1.5. Uma nova fundamentação da interpretação universalista

Pelo mesmo método da *Redaktionsgeschichte*, U. WILCKENS chega a uma conclusão bastante diferente; pretende consolidar a interpretação "universalista" de W.C. Kummel (em 1956) e muitos outros exegetas de autoridade (24). Começa citando os principais argumentos para a interpretação dos "irmãos mínimos" como sendo cristãos:

- 1) Os "mínimos irmãos" e "as nações" são dois grupos distintos, sendo que Mt nunca trata as nações no sentido de cristãos, como Paulo faz em alguns casos.
- 2) "Irmãos" em Mt, significa os irmãos na comunidade cristã: os "Mithristen".

(21) DUPONT, J., A Igreja e a Pobreza, in BARAÚNA, G. (ed.), *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1965, 420-452.

(22) LAMBRECHT, op. cit., p. 279.

(23) Ibid., p. 281s.

(24) WILCKENS, U., Gottes geringste Brüder – zu Mt 25,31-46, in ELLIS, E. & GRÄSSER, E. (ed.), *Jesu und Paulus, Festschrift W. G. Kummel zum 70. Geb.*, Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, p. 363-383. Cf. KÜMMEL, W.G., *Verheissung und Erfüllung*. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, 3ª ed., Zúrique, 1956.

3) "Mínimos" corresponde a "pequenos" como designação dos discípulos de Jesus.

4) A perícopa é fortemente marcada pela redação mateana, em que depois da missão universal "em testemunho para todas as nações" (24,14) vem o acontecimento final, o juízo sobre estas "todas as nações" (25,31); o critério deste juízo é a prática da caridade (W. esquece, na colocação deste argumento, salientar que esta caridade é praticada a cristãos) (25).

Nas observações críticas, W. nega a opinião de Gewalt a respeito de um julgamento dos cristãos, antecedente ao dos pagãos em 25,31ss. A parte parenética Mt 24,36-25,30 dirige-se, de fato, aos cristãos, porém não descreve seu julgamento. Mais: os "eleitos" em 24,31 não são a comunidade cristã, mas uma minoria nesta: os que praticam uma justiça superior à dos fariseus e escribas (cf. 5,20). W. apela aqui para a distinção entre os que entram na sala do banquete nupcial (os "chamados") e os que tem a veste nupcial (os "eleitos", Mt 22,10-14). Antes de 25,31ss não há nenhum julgamento dos cristãos sobre a sua prática da justiça. Portanto, "disto se segue que aqui pelo menos **também** os cristãos estão em julgamento" (26). Pela missão universal, mencionada em 24,14, os pagãos são associados aos "chamados" de 22,14. A separação dos à direita e à esquerda (25,32) é a separação dos meramente chamados e os eleitos, também entre os cristãos. O evangelho de Mt é marcado pela idéia da missão universal: "O campo é o mundo" (Mt 13,18)... diz a explicação mateana da parábola do joio, em que também é julgada a totalidade dos que foram atingidos pela pregação; a representação de Mt 13,38ss e 25,31ss é a mesma (cf. 13,49) (27). Sem entrar nos detalhes, citamos a elucidação de W.: "Se a gente quer sistematizar o sentido mateano, deve dizer: Os *eklektoi*, que o Filho do Homem manda reunir junto de si em 24,31, são os que em 25,31ss são colocados a sua direita. De modo algum são idênticos com os 'mínimos irmãos' " (28).

Contra a interpretação dos "mínimos irmãos" de 25,40.45 no sentido de 10,42, isto é, como sendo os missionários cristãos, Wilckens objeta a surpresa dos que estão em juízo: não conheceram

(25) WILCKENS, op. cit., p. 366s.

(26) Ibid., p. 367s.

(27) Observe-se que em Mt 24,30s a função dos anjos é diferente de 13,41.49; 25,31s, provavelmente por se tratar de uma representação derivada de Dn 7 através de Mc, enquanto nos textos redacionais de cap. 13 e 25, Mt é influenciado diretamente pela representação henoquiana dos anjos executores do juízo (cf. 16,27).

(28) WILCKENS, op. cit., p. 369.

a qualificação cristocêntrica daqueles a quem praticaram ou deixaram de praticar misericórdia (Mt 25,37.42: "Senhor, quando..."). W. admite que o catálogo das obras de caridade em 25,34ss e a terminologia "mínimos" é marcada pelo "complexo tradicional" da experiência missionária (29), mas aponta que, exatamente na presente perícope, estas características missionárias parecem ser eliminadas:

"Deve-se observar, contudo, que aqui todas as referências à qualificação particular dos famintos, sedentos etc., no sentido de serem discípulos ou mensageiros de Jesus, são conscientemente eliminadas. O auxílio que lhes é prestado é contado como justiça sob o aspecto geral dos atos de misericórdia feitos aos necessitados; já como pobres e miseráveis eles são os irmãos do Filho do Homem" (30).

No fundo, a opinião de W. se opõe diametralmente à de Lambrecht: enquanto este viu na redação mateana a restrição eclesiástica de um sentido universal, W. considera a redação mateana como a eliminação de todas as "feições exclusivas" e não deixa de ressaltar o paralelismo com Lc 10,29-37.

"O juízo final sobre todas as nações é realizado conforme o critério das obras de misericórdia: é isto que Mt quer ensinar aos seus leitores nesta perícope final do Sermão Escatológico, para que, contrariamente aos *ethnê* desprevenidos, saibam de que se trata na vida dos justos cristãos" (31).

Em seguida, W. trata de reconstruir as etapas pré-redacionais de Mt 25,31-46. Como Lambrecht e outros, reconhece o caráter mateano de v. 31-32a e "meu Pai" em v. 34. Por outro lado, embora a acentuação da misericórdia em 40 e 45 condiga com a visão mateana, se deve dizer que a identificação do necessitado com o juiz escatológico ultrapassa não apenas os paralelos judaicos, mas ainda as representações do cristianismo primevo. Esta fusão de cristologia e ética revela um pensamento tão atrevido, que dificilmente pode ser atribuído a Mt mesmo. F. Hahn situou a origem desta idéia na comunidade palestinese. Segundo W., isto não é tão evidente para quem suspeita que originariamente o texto não identificava o Rei com Cristo, mas com Deus — como é o caso na parênese escatológica de Mt 18,23; 22,2.7; 22,11.13 e, em muitos

(29) Ibid., p. 270-372.

(30) Ibid., p. 272.

(31) Ibid.

textos judaicos. Observando que em nenhum outro texto o Jesus glorioso é chamado de Rei, W. rechaça a idéia de uma origem redacional mateana ou tradicional-comunitária. Também não é uma tradição judaica, pois, se os paralelos rabínicos apresentam uma identificação entre as obras de misericórdia humana e as de Deus, nunca porém identificam Deus e os necessitados. Esta feição é uma novidade sem analogia. Será que ela vem de Jesus mesmo? W. acha que sim, pelas seguintes razões:

- 1) Jesus proclama a destinação preferencial do Reino de Deus aos pequenos e humildes.
- 2) O centro de sua mensagem é que Deus coloca sua atuação em prol dos miseráveis e perdidos. Conhecendo o conceito antigo da soberania, podemos ver nisto uma identificação do Soberano com estes necessitados.
- 3) Esta identificação do Soberano com os miseráveis imputa-lhes um valor infinito. A caridade radical conforma com o agir de Deus mesmo.
- 4) Assim, Deus reclama frente aos justos, os necessitados como seus irmãos. "Irmãos meus" em v. 40 não precisa ser um acréscimo eclesiástico; enquanto a ausência em v. 45 corresponde aos modelos judaicos, a presença de "irmãos meus" em v. 40 mostra o especificamente cristão, a marca do anúncio do Reino de Deus por Jesus Cristo (32).

A argumentação de W. é excitante, porém, menos retilínea que a de Lambrecht e Gewalt. Podemos resumir suas **conclusões** como segue: Os "irmãos mínimos" (em Mt 25,40) são todos os necessitados e as "nações" (em 25,32) todos os homens, sujeitos a um julgamento baseado naquilo que tiverem feito ou deixado de fazer ao próximo necessitado, considerado por Deus como seu irmão. Esta mensagem vem originalmente de Jesus mesmo. Experiências da missão dos discípulos são transformadas aqui em amostras de identificação de Deus com o necessitado em geral, sem consideração de sua situação religiosa.

"Esta ampliação (*Entschränkung*) dos motivos da instrução missionária a critério geral da justiça no juízo final é possível porque os discípulos de Jesus, na pobreza de seu serviço missionário, como sendo "estes pequenos", são exemplos e signos exímios daqueles pobres, sofridos e famintos a quem Jesus promete o Reino de Deus" (33).

(32) Ibid., p. 379-382.

(33) Ibid., p. 383.

O que os missionários experimentam na sua missão é o que Deus usa como critério de juízo. Enfim, Mt moldou esta tradição nos moldes da sua representação do juízo por Jesus, Filho do Homem e juiz escatológico da *oikoumenê*, de todos os povos, previamente postos em contato com a mensagem (24,14).

1.6. Balanço

As três opiniões que acabamos de desenvolver (1.3; 1.4; 1.5) mostram que os mesmos argumentos podem ser utilizados em sentidos contrários. Um consenso não existe. Contudo, os estudos considerados oferecem elementos que permitirão uma abordagem pessoal mais prevenida, levando em consideração em primeiro lugar o trabalho redacional de Mt e, com um interesse mais remoto, os paralelos judaicos.

Para Gewalt, o texto tratava, na fase pré-mateana, do julgamento dos não-cristãos segundo o critério de seu relacionamento com os cristãos, refletindo a auto-compreensão da comunidade mateana como seita de eleitos; na redação mateana, o texto é interpretado como juízo para recompensa ou condenação dos próprios cristãos, refletindo uma auto-compreensão do tipo "igreja" (34). Para Lambrecht, trata-se de uma parábola jesuana de teor geral – amor versus legalismo – interpretada num sentido restritivo pelo redator mateano, tendo em vista a missão dos "pequenos" missionários entre os *ethnê*. Típico é o acréscimo redacional de "irmãos meus" no v. 40, num sentido eclesial. E conforme Wilckens, trata-se de um tema judaico, revolucionariamente radicalizado por Jesus, deixando Deus declarar os necessitados "irmãos seus" (tradicional!); a experiência missionária dos Apóstolos serviu de paradigma para esta fusão do ético e do teocêntrico. A redação mateana teria, sobretudo, adaptado esta parábola à sua representação escatológica global (Jesus com Filho do Homem – juiz).

2. ANÁLISE EXEGÉTICA DE MT 25,31-46

2.1. O contexto

O texto considerado encontra-se no fim do último dos cinco discursos, que Mt faz alternar com as matérias principalmente narrativas colhidas de Mc, integrando assim na história da pregação de Jesus o conjunto de seu ensinamento (Mt 3 - 25). Esta parte

(34) GEWALT, op. cit., p. 16.

central é emoldurada pelas narrações da infância de Jesus (Mt 1 - 2) e a história da Paixão (Mt 26 - 28). A perícopes 25,31-46 constitui-se, portanto, em "última palavra" do ensinamento de Jesus. O conteúdo corresponde obviamente a este lugar de destaque: tem função conclusiva para o conjunto do ensinamento de Jesus (35).

Este caráter conclusivo é condicionado pelo contexto imediato: o Sermão Apocalíptico (Mt 24 - 25). Este é colhido em parte do evangelho de Mc (cap. 13). Também o contexto anterior ao Sermão Apocalíptico de Mt vem de Mc: nos cap. 19 - 23, Mt segue com grande fidelidade Mc 10 - 12, dando-se por satisfeito com a ordem da *Vorlage* (contrariamente ao que fez nas partes narrativas dos cap. 4-13, onde reorganizou radicalmente as matérias marcanas em função, sobretudo, do Sermão da Montanha e Sermão Missionário). A única modificação notável da ordem de Mc, em Mt 19-23, é a unificação das duas fases da maldição da figueira (compare Mt 21,12-22 com Mc 11,12-25), para estabelecer uma sequência imediata entre a entrada em Jerusalém e a purificação do Templo. Devemos mencionar, em Mt 19 - 23, alguns acréscimos de Mt: a parábola dos operários da undécima hora (20,1-16, matéria particular), a dos dois filhos (21,28-32, matéria particular, mas cf. Lc 7,29-30 e 15,11-32) e a do banquete (22,1-14 = Lc 14,15-24). Além disto, acrescenta também o tema do louvor dos simples (21,14-16, cf. Lc 19,39-40); amplia, com matérias da *Longienquelle* (cf. Lc 11,39-52; 6,39) as invectivas contra os fariseus (Mt 23,1-36, cf. Mc 12,37b-40) e introduz, no mesmo contexto e igualmente com matérias da *Longienquelle*, a condenação de Jerusalém (23,37-39 = Lc 13,34-35). Mt omite a perícopes do óbolo da viúva (Mc 12,41-44), que em Mc serve de paradigma e transição para o Sermão Apocalíptico; em Mt, as invectivas contra os fariseus e Jerusalém (23,1-39) cumprem esta função. Alguns autores tiram daí uma conclusão importante para o nosso assunto (Mt 25,31-46): Mt, escrevendo depois da destruição do Templo, teria reconhecido nos eventos descritos em Mc 13,14-20 (= Mt 24,15-22) a execução do juízo sobre o judaísmo incrédulo, anunciado em Mt 23,37-39. Opinam que o juízo final, anunciado em Mc 13,24-27 (= Mt 24,29-31, com acréscimo universalizante no v. 30) e descrito propriamente em Mt 25,31-46, não mais incluiria Israel (36).

Substancialmente, a primeira parte do Sermão Apocalíptico de Mt (24,1-36) é igual à introdução e o corpo do Sermão em Mc

(35) Esta observação vale também se não se admite a interpretação da estrutura de Mt que nós aqui propomos - outros autores vêem apenas em 3,1 e 14,1 novos "incipits" - e se interpreta 26,1 como um elo de ligação entre o discurso apocalíptico e a História da Paixão.

(36) Cf. supra, a opinião de Lambrecht, etc.

(13,1-32). A introdução distingue, mais claramente que Mc, entre a destruição de Jerusalém (= juízo do judaísmo, já realizado no tempo da composição) e "o sinal da parusia" de Jesus, o sinal do Filho do Homem no fim dos tempos (Mt 24,3, cf. Mc 13,4). No corpo, a diferença principal entre Mt e Mc é a substituição de Mc 13,9-13 (já utilizado por Mt num outro contexto, em 10,17-22) por um texto equivalente, inspirado em Mc 13,13, mas elaborado redacionalmente (Mt 24,9-14), reutilizando os temas da aflição escatológica, os falsos profetas e a evangelização, caros a Mt. Este texto traduz a opinião de Mt, de que a Parusia se faz esperar até que o querigma seja espalhado pelo mundo inteiro (Mt 24,14; cf. 28,19-20). Introduz, assim, no Sermão a visão mateana da evangelização universal.

Lá onde Mc começa a conclusão do discurso (Mc 13,33-37), Mt o abandona (Mt 24,37-25,46), não sem se servir de alguns motivos tomados de Mc (veja os vestígios de Mc 13,35 em Mt 24,37-44; de Mc 13,33,35 em Mt 25,1-13; e de Mc 13,34 em Mt 25,14-30). As matérias acrescentadas por Mt provêm em parte da *Logienquelle* (Mt 24,37-44 = Lc 17,26-36; Mt 24,45-51 = Lc 12,41-46; Mt 25,1-13 oferece semelhanças com Lc 12, 35-38). Uma porém não tem paralelo, nem mesmo parcial, em nenhum dos outros evangelhos: é o texto que nos ocupa, a conclusão do Sermão conforme Mt: a cena do Juízo Final, Mt 25,31-46. Note-se a semelhança deste procedimento com Mt 13, onde Mt acrescenta também algumas parábolas escatológicas, providas da sua matéria particular (o joio, Mt 13,24-30. 36-43; o tesouro, a pérola e a rede, Mt 13,44-50).

Podemos dizer, assim como no Sermão Missionário (Mt 9,35-10,42) e Parábólico (13,1-52), aqui também, Mt opera uma fusão de Mc (cap.13), de textos da *Logienquelle* (cf. Lc 17,26-26; 12,39-47; 19,11-27) e de matéria particular. O texto que queremos analisar pertence a esta última.

Podem-se distinguir, no Sermão Apocalíptico de Mt, três partes:

I. Os acontecimentos apocalípticos (24,1-36, tomado de Mc 13)

II. As atitudes escatológicas (24,37-25,30)

Esta parte é inspirada sobretudo na *Logienquelle*. Descreve a vigilância (24,42.44; 25,13; cf. 24,50) e a preocupação com a obra do Reino (24,51 e 25,30 prometem um severo juízo a quem não estiver ocupado com o serviço do Senhor). Os dois temas influenciam-se mutuamente, por exemplo na parábola das virgens (25,1-13). Esta parte é adequadamente preparada pelo último versículo da parte

anterior (24,36), que é, de fato, um versículo de transição, bastante conhecido, aliás, na escatologia dos primeiros cristãos (cf. 1 Ts 5,2).

III. O último acontecimento apocalíptico: o Juízo (25,31-46, matéria particular)

Há autores que consideram esta perícope como integrando a segunda parte. De fato, à primeira vista parece ser uma parábola elaborada, exatamente como 25,1-13 e 25,14-30; constituiria, portanto, um conjunto com estas. Considerada mais atentamente, porém, a perícope de Mt 25,31-46 revela-se muito diferente das precedentes, tanto no que diz respeito ao gênero literário, quanto no que concerne ao conteúdo. Mostraremos, mais adiante, que não é uma parábola. Tampouco é uma exortação, como as perícopes precedentes. Em vez de continuar a exortação à vida vigilante, descreve o juízo final e seu critério. Todavia, embora diferente da temática anterior, Mt 25,31-46 não pode ser separado daquilo que precede. O que liga a descrição do juízo, em 25,31ss, ao que precede, é a "surpresa", tanto dos justos quanto dos injustos, relativamente ao critério do juízo (v. 38-39.44). Esta "surpresa" é também uma dimensão fundamental da parênese da segunda parte do Sermão (24,37-25,30; sobretudo: 24,37-41.42-44). O critério da caridade não calculada (Mt 25,40.45) parece concretizar o que é o conteúdo da existência escatológica, para a qual exorta a segunda parte do Sermão: "dar a cada um sua porção no devido tempo" (24,45). E também, o duplo destino no juízo — herança ou condenação — lembra a parábola de Mt 24,45-51. Portanto, não podemos separar Mt 25,31ss do contexto imediatamente precedente quanto à temática. Quanto à estrutura composicional, porém, poderíamos dizer que Mt 25,31ss retoma a descrição dos acontecimentos (cf. parte I) no ponto onde ela tinha sido interrompida. O versículo introdutório (25,31), de forte cunho redacional, remete o leitor ao fim da primeira parte (24,29-36, descrição da chegada da Parusia do Filho do Homem) e mais especificamente ao tema da reunião escatológica (Mt 24,31), interpretado por Mt num sentido nitidamente universalista (acrêscimo de "todas as tribos da terra" em 24,30), sentido que marca também 25,31ss. Parece, portanto, que Mt 25,31 quer dar continuação a 24,29-36, onde a vinda do Filho do Homem foi anunciada, mas não colocada em cena. Mt 25,31ss traz a realização desta vinda e o critério do juízo que se há de realizar naquela ocasião. A segunda parte do Sermão — exortativa — fica assim literariamente incluída entre as duas partes que descrevem os acontecimentos apocalípticos, conferindo-lhes sentido existencial decisivo.

Em resumo, podemos representar a estrutura composicional do Sermão Escatológico de Mt pelo seguinte esquema:

- | | |
|-------------|--|
| 24,1-2 | Ocasão do Sermão (em continuidade com o contexto anterior: censuras ao judaísmo e lamentação sobre Jerusalém); predição da destruição do Templo. |
| 24,3-36 | (A) Os acontecimentos apocalípticos (conforme a tradição representada por Mc 13); inclusão literária: "quando ocorrerá?" (v. 3 e 36); tema principal: deve acontecer muito ainda (inclusive a pregação universal) antes que venha o Filho do Homem. |
| 24,37-25,30 | (B) Parênese sobre as atitudes a tomar neste meio tempo: vida vigilante e ocupada com o Reino:
1) lóguions diversos (24,37-51)
2) duas parábolas elaboradas (25,1-30) |
| 25,31-46 | (AB) O acontecimento final ("Quando então vier...", v. 31) e o sentido existencial das atitudes escatológicas: caridade no dia-a-dia, em qualquer situação; a dimensão escatológica do agir cotidiano. |

2.2. O gênero literário

É costume intitular a presente perícope "parábola do Juízo Final". Tal designação, porém, só se justifica quando se entende "parábola" no seu sentido mais amplo, significando linguagem figurativa em geral (*maschal*). Devemos observar que, contrariamente às duas parábolas anteriores, não há em Mt 25,31ss nenhuma fórmula comparativa na introdução (cf. 25,1.14). O que não quer dizer que Mt não considerasse a evocação do juízo final como algo figurativo; há muitos ditos figurativos em Mt que não são introduzidos como tais (37). Mas a ausência da tal introdução nos leva a suspeitar que Mt talvez não veja, nesta cena, antes de tudo uma parábola, mas algo mais. Ao nosso ver, trata-se de uma exortação ética em termos apocalípticos. O conteúdo essencial de Mt 25,31-46 não é, como nas parábolas, uma imagem (compare com as parábolas dos talentos e das virgens no contexto imediatamente anterior), mas a **realidade mesma** que Mt quer ensinar; é **de fato**, sobre as nossas ações de caridade, exemplificadas mediante seis gestos concretos, que Deus nos julgará. Propriamente figurativo, nesta narração, só é v. 32b-33 (38).

(37) Como exemplo queremos apenas citar Mt 5,27-30, texto que ao nosso ver é um *maschal*, linguagem figurativa para expressar que o mal deve ser erradicado pela raiz (cf. KONINGS, J., *Jesus nos Evangelhos Sinóticos*, Petrópolis, Vozes, 1977, p. 50s).

(38) JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu*, reimpr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; e DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 5ª ed., Tübinga, Mohr, 1966, nem sequer mencionam Mt 25,31ss entre as parábolas. Analisa-a, pelo contrário, JEREMIAS, J., *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947.

Concluamos que o gênero literário é uma parênese, moldado na forma de uma narração apocalíptica e marcada por uma intenção profética: um apelo ao agir misericordioso, ratificado por Deus (39).

2.3. Os leitores

Deve-se considerar também a quem o texto se destina. A opinião preponderante, hoje em dia, é que o evangelho de Mt seria escrito dentro e para a "Igreja da Circuncisão" dispersa fora da Jerusalém, depois de 70 d.C. Argumento principal para esta opinião é o estilo nitidamente mais judaico que o de Mc e a idéia de que os cristãos são o "novo (e verdadeiro) Israel" (40). A multiplicação das referências do A.T., a apresentação de Jesus como "Filho de Davi e filho de Abraão" (Mt 1,1), a confirmação da Lei (embora reinterpretada) (5,17-20), a interpretação da missão universal como ensinamento dos mandamentos (28,17-20) etc. mostram que para Mt, ser cristão é o pleno cumprimento da vocação de Israel. Diríamos mais: textos como Mt 24,14 permitem ver um paralelismo entre o grupo de Mt e os judeus exilados na Babilônia. Pois testemunhar na perseguição diante das "nações" era também a missão do povo de Judá exilado, conforme o Dêutero-Isaías e outros escritos exílicos e pós-exílicos (41). Um cunho judaico inegável marca o evangelho de Mt; mas é dum judaísmo radicalmente diferente do farisaico, que se tornou preponderante desde 70 d.C. Conforme Kümmel, a razão do escrito mateano seria ensinar e exortar a comunidade na situação nova, provocada pelo atraso da Parusia. Daí o caráter quase catequético deste evangelho, que quer ensinar a viver no intervalo "até a consumação do mundo" (28,20, final do evangelho). Mas "fica aberta a questão de saber quais as comunidades a quem Mt destinou seu escrito" (42).

Aceitamos, portanto, como hipótese de trabalho, que Mt escreveu para cristãos provindos do judaísmo, mas com uma visão universalista, considerando a vocação da comunidade no intervalo escatológico ser a proclamação do Evangelho e o ensino da Lei, entendida no sentido de Jesus, para todas as nações; afim de que, depois, se possa realizar a Parusia do Senhor.

Ora, esta hipótese implica em conseqüências de ordem semântica. Mt escreve para os cristãos uma mensagem destinada a todos os povos! Os ensinamentos de Jesus destinam-se ao mesmo

(39) BULTMANN, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, 7ª ed., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 130-132, classifica nossa passagem entre os "prophetische und apokalyptische Worte".

(40) Cf. sobretudo TRILLING, *Das wahre Israel* (ver n. 2).

(42) FEINE, P. - BEHM, J. - KÜMMEL, W.G., *Einleitung in das Neue Testament*, 14ª ed., Heidelberg, Quelle & Meyer, 1965, p. 69.

(41) Além do Dêutero-Isaías, cf. tb. Tb 13,6(7), etc.

tempo aos leitores diretos de Mt e aos ouvintes destes. Contêm, por assim dizer, uma mensagem no segundo grau. A partir desta observação deveremos elucidar, mais adiante, a compreensão da cena do Juízo Final. Será que ela é um ensinamento aos cristãos, para estarem melhor preparados que os pagãos desprevenidos, como parece pensar U. Wilckens (v. supra)? Ou será que ela faz parte da mensagem que os cristãos, no seu testemunho diante das nações, devem levar a elas, transformando-lhes assim a "situação de pagãos" em situação de confronto com a Palavra, situação análoga à dos judeus no tempo da atividade pública de Jesus?

2.4. Tradição e Redação em Mt 25,31-46

2.4.1. A introdução mateana (v. 31-32a)

Existe um consenso amplo para considerar o v. 31-32b como criação redacional de Mt. Os principais argumentos são:

- 1) "Ora, quando" (**hotan de**) reassume o assunto abandonado em 24,35 e prepara o "então" (**tote**) tipicamente mateano de v. 31b.
- 2) A representação do Filho do Homem no trono da glória é introduzida redacionalmente por Mt também em 19,28.
- 3) A menção dos anjos (que parecem reunir as nações, no v. 32) é parecida com a modificação que Mt 24,31 opera em comparação com Mc 13,27 (não o Filho do Homem, como em Mc, mas os anjos reúnem; em Mt 25,32, o modo passivo do verbo "reunir" sugere que os anjos são os executores).
- 4) A expressão "todas as nações" (**panta ta ethnè**) é bastante típica para Mt, nos evangelhos (43).
- 5) O verbo "reunir" (**synagein**), no v. 32a, embora podendo ser inspirado pelo A.T. (v. infra), tem um certo sabor mateano (44).

-
- (43) Mt 24,9.14 (dependente de Mc 13,10); 25,32; 28,19. Em Lc ocorre só em 21,10, talvez uma reminiscência de Mc 13,10. Em Mc temos além de 13,10, o texto de Lc 11,17 ("casa de oração para todas as nações"), onde a expressão é omitida por Mt e Lc, que dificilmente podem considerar o templo — já destruído — como casa de oração para todas as nações. "Todas as nações" ou "toda nação" ocorre várias vezes em Atos, sem distinguir entre judeus e não-judeus (p. ex., **pas ethnos** em At 2,5 indica os romeiros judeus). Quanto a Mt, parece-nos que seu uso do termo é sempre derivado de Mc 13,10, em última análise. Cf. ainda **pasai hai phylai**, Mt 24,30.
- (44) **Synagein**: Mt 24x, Mc 5x, Lc 6x (MORGENTHALER, R. *Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes*, Zurich, Gotthelf, 1958).

Tem-se a impressão de que Mt 25,31-32a, retomando o tema da Parusia do Filho do Homem, abandonado desde 24,35, re-utiliza Mt 24,30-31 (texto derivado de Dn 7,12 através de Mc 13,26-27) para emoldurar redacionalmente a cena do juízo propriamente dito (45). Que Mt 25,31(-32a) não pertence tradicionalmente a esta cena, pode-se concluir a partir das incoerências: no corpo da narração não se fala do Filho do Homem, mas de um Pastor e Rei, separando ele mesmo (e não os anjos) as pessoas. Também não se percebe mais nada da assembléia geral dos povos, no corpo do texto, a tal ponto que Wellhausen e Lagrange concluíram que, a partir do v. 32b, a cena parece dirigir-se tão somente aos cristãos.

2.3.2. A comparação do Pastor (v. 32b-33)

A comparação do Pastor, separando ovelhas e cabritos, tem um modelo em Ez 34,17.20.22. Além disto, Ez 34,12 traz o verbo "reunir" (LXX *synagein*, como em Mt 25,32a), que pode ter ensejado a última frase da introdução redacional (Mt 25,32a). A única característica mateana, aqui, é "assim como" (*hōsper*), elemento inevitável para fazer o nexo com a frase precedente. A comparação do pastor poderá ser um motivo tradicional (pré-mateano).

A imagem do pastor teve ampla aplicação no A. e N.T. Já em Is 40,10s, Javé é representado como o Pastor escatológico e salvador de Israel ("reúne"), mas a imagem pode também ser aplicada a Moisés (Is 63,11), a Davi (Ez, 34,23s) etc. - portanto, também ao Messias. Jr 2,8 chama os poderosos de "pastores" e em 3,1.3.15 vemos surgir a oposição entre os maus pastores e o pastor verdadeiro, conforme o coração de Javé (cf. ainda 10,21; 12,10; 22,22; 23,1.4 etc.). Mas sobretudo Ez 34 e Zc 11 e 13 utilizaram esta imagem em diversas aplicações.

O N.T. inspira-se das elaborações do tema no A.T. Mc 6,34 e Mt 9,36 retomam a idéia do rebanho sem pastor, cf. Ez 34,5. A morte de Jesus é interpretada como a dispersão escatológica do rebanho e pastor; sua ressurreição, como o novo "preceder" do Pastor ao seu rebanho, na Galiléia (Mc 14,27s; 16,7par; cf. Zc 13,7). Jesus ressuscitado é identificado com o pastor escatológico. Conduzir o rebanho faz parte do poder senhorial do ressuscitado. A elaboração mais conhecida é a de Jo 10. Mas para nós aqui interessa ver o relacionamento entre Mt 25,31ss e Ez 34. De fato, em Ez 34 o Pastor é também o príncipe (Davi) (34,23s). Isto explica o nexo dos v. 32b-33 com 34ss, onde entra em cena o Rei messiânico. Mas há

(45) Embora na concepção mateana do Filho do Homem haja influências mais pronunciadas do livro de Henoc que em Mc; cf. supra, n. 27.

mais. A separação das ovelhas, em Ez 34,17ss tem por critério a opressão exercida por umas contra as outras. No fundo é este também o critério do juízo em Mt 25,31-46. Em ambos os textos, Javé, resp. o Rei messiânico, mostra-se juiz em defender a "ovelha magra", motivo perfeitamente coerente com a significação da justiça (*sedaqâ*) de Deus: Deus faz jus a viúva e órfão.

2.4.3. O juízo propriamente (v. 34-46)

Assim como a imagem do pastor, também a descrição do juízo propriamente é **pobre em características mateanas**. Típico mesmo é apenas o termo "então" (*tote*), repetido cinco vezes, nestes versículos (v. 24,37,41,44,45), além de ser empregado no v. 31 também. Vários autores atribuem também "do meu Pai", no v. 34, ao redator (46). De fato, Mc nunca usa esta expressão e Lc a utiliza apenas duas vezes, enquanto a encontramos 15 vezes em Mt, das quais só uma vez tradicional (Mt 11,27 = Lc 10,22), mas na maioria das vezes evidentemente redacional. Inclusive, que o Rei messiânico chama Deus de "meu Pai" se explica muito bem no quadro do evangelho de Mt, onde este Rei é nitidamente identificado com Jesus, a quem Mt atribui o costume de chamar Deus de "meu Pai". Aliás, tudo isto pressupõe a cristologia do "Filho de Deus" da comunidade primeva. Cristo mesmo não terá falado assim como na expressão de Mt 25,34b.

Controvertido é o caráter mateano de "irmãos meus" no v. 40. Dos dois outros textos em Mt onde ocorre esta expressão, um é tradicional (12,48-50 = Mc 3,33-35). O outro, Mt 28,10 – provavelmente redacional (47) – não permite tirar uma conclusão quanto a 25,40, pois "irmãos" é um termo corrente, entre judeus e cristãos, para indicar os membros da comunidade. Contudo, em favor do possível caráter mateano fala o fato de ser Mt 28,10 o único outro lugar nos evangelhos – além de Mc 3,33ss = Mt 12,48ss e Mt 25,40 –, onde "irmãos meus" é colocado na boca de Jesus.

Pelo outro lado, alguns indícios parecem trair a presença de um substrato pré-mateano, embora não necessariamente uma Vorlage escrita. Assim, por exemplo, os termos, incomuns em Mt, para dizer "malditos" no v. 41 e "castigo", no v. 46. O vocabulário mateano para o castigo dos injustos é outro.

Quanto aos motivos principais do corpo da narração, eles se reduzem a dois: o quatro vezes repetido elenco de obras de

(46) Cf. *supra*, Lambrecht, Wilckens, etc.

(47) Cf. sobretudo NEIRYNCK, F., *Les femmes au tombeau. Étude de la rédaction matthéenne*, (Matt. XXVIII.1-10), *New Testament Studies* 15 (1968-69).

misericórdia (v. 35-36; 37-39; 42-43; 44) e o lóguion do v. 40, repetido em forma negativa no v. 45. O elenco de boas obras não traz novidades em comparação com os paralelos judaicos (48). Quanto ao v. 40 e 45 porém, devemos dizer que em nenhum texto judaico Deus ou o juiz escatológico se identifica com os necessitados. Além disto, a introdução "amém" poderia indicar que a palavra foi conservada como *Herrenwort* (palavra do Senhor), embora talvez adaptada à cristologia da comunidade e do atual contexto literário; porém, o caráter tradicional da introdução "amém" é muito problemático (49), e os termos *elaklistos* e *adelphoi mou* (cf. *infra*), como também o típico *eph'hoson*, levam-nos a pensar que a formulação é mateana (50).

Concluamos que em Mt 25,34-46 pode estar presente um substrato tradicional, porém, dificilmente reconstituível. Por enquanto não é possível ponderar se este substrato vem de Jesus mesmo ou da comunidade judeu-cristã com suas raízes judaicas. Porém, a formulação global parece situar-se no nível do evangelho de Mt.

2.4.4. Um midrax de Ez 34?

Não apenas a transição fluente do v. 34 e a coerência no uso do binômio direita/esquerda (v. 33-34), mas também o parentesco dos títulos Pastor e Rei, nos levam a suspeitar que a comparação do Pastor (v. 32b-33) e a cena do juízo (v. 34-36) formam uma unidade desde o início, pouco importa em que nível da tradição evangélica se situa este início. Os v. 32b-33 e 46 parecem formar o quadro narrativo do diálogo v. 34-35, construído com os dois elementos acima mencionados (elenco e lóguions sobre a identificação com os necessitados). O diálogo v. 34-45 parece até ser uma encenação do juízo entre ovelha e ovelha de Ez 34,17ss, texto que se constituiria, então, como *argumentum* de um comentário homilético, um midrax explicando que o critério do juízo é a misericórdia (*hesed*), pela qual o homem se torna imitador de Deus. Tal midrax seria imaginável

(48) Cf. STRACK, H. e BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. 1, 2ª ed., Munique, Beck, 1956, p. 973-985; vol. 4, p. 1199-1212; com relação às obras de misericórdia, vol. 2, p. 536-558. Cf. AVANZO, Martín, El compromiso con el necesitado en el judaísmo y en el Evangelio, *Revista Bíblica* (Buenos Aires) 35, n. 147 (1975) 14-23. Os autores que relacionam as boas obras de Mt 25,35ss com o acolhimento dos missionários cristãos mencionam que nos paralelos judaicos falta "acolher os estrangeiros" (cf. LÉGASSE, op. cit., p. 92). Isto seria uma novidade, refletindo a situação da missão cristã. Porém, textos como Lv 19,34s deixam suspeitar que também isto não pode ser alheio ao conceito judaico de misericórdia.

(49) Uso evidentemente redacional (acrescentado a Mc) em Mt 24,2, etc.

(50) Cf. WANSBOROUGH, H., Saint Matthew, in: FULLER, R.C. (ed.), *A New Catholic Commentary to the Holy Scripture*, ed. rev., Londres, Nelson, 1975, ad locum.

num ambiente judaico (51). Porém, no atual texto de Mt, a "ponta" da homilia ultrapassa esta idéia. Aproximando-se de outras palavras, onde Jesus se identifica com os pequenos e humildes, vemos que os v. 40 e 45 conferem um teor cristocêntrico às obras de misericórdia, embora os seus autores não o saibam. Nestes versículos está a originalidade cristã. Será que isto vem de Jesus mesmo; e, se for o caso, será que ele identificou o juiz, consigo mesmo ou como Pai, como afirmam Broer, Lambrecht, Wilckens e outros?

Embora não acreditemos que os "mínimos" de Mt 25,40-45 sejam idênticos com os "pequenos" de 10,42; 18,6.10.14 (v. infra), devemos admitir que o lóguion de 25,40.45 se aproxima destes textos e que sua significação mostra uma estrutura semelhante (identificação de Jesus com os humildes). Que ele a viveu, não sofre dúvida; a Cruz é a prova disto. Mas ele a pronunciou? Palavras como Mc 10,45 = Mt 20,8 provam que também a comunidade primeva formou lóguions neste sentido.

A formação de tais lóguions pressupõe o reconhecimento de Jesus como Senhor, pois são estruturadas pelo contraste entre a dignidade do Messias-Filho de Deus e sua aparência humilde. Por outro lado, a prática da vida de Jesus mostra uma íntima aproximação para com os mais abandonados (leprosos, pecadores etc.), o que justifica plenamente a idéia da solidariedade expressa em Mt 25,40.45. Podemos portanto ver em v. 40 e 45 um reflexo autêntico da mensagem de Jesus, conferindo um sentido novo a um tema tradicional judaico.

Isto, porém, não quer dizer que este sentido novo tenha sido sobreposto; nem que os v. 40.45 tenham sido introduzidos numa homilia preexistente. Antes, parecem ser o ponto de partida do texto; ou melhor, o ponto para o qual o texto se dirige. São sua razão de ser. O midrax de Ez 34 exemplifica mediante um elenco de tradicionais boas obras, o lóguion de 25,40.45. Toda a composição pressupõe Jesus já reconhecido como Pastor e Rei davídico (Ez 34,23-24), títulos que pertencem à cristologia da tradição evangélica, como mostram Mc 14,26ss; 16,7 e 11,9-10. Por esta razão, achamos pouco provável a opinião de Wilckens, dizendo que a forma original do texto, seria formulada por Jesus mesmo, pronunciando a identificação de Deus (Pai) com os necessitados. O que não exclui que tanto a recomendação das obras de misericórdia como a idéia fundamental dos v. 40 e 45 venham de Jesus.

(51) Podemos apontar aqui os textos que vêem nas obras de misericórdia uma imitação de Deus; v. AVANZO, op. cit., p.35s; WILCKENS, op. cit., p. 377s.

Somos levados a pensar que o autor do primeiro evangelho deu a esta homilia sua forma literária completa. Porém, esta formação nos parece anterior à redação final do evangelho, visto que os v. 31-32a se apresentam como uma introdução que não é "aproveitada" no resto do texto (o "texto em si"). Temos razões para atribuir o texto à mesma camada da literatura mateana que o substrato subjacente a Mt 6,1-18 (= Mt 6,2-6.16-18):

- 1) É igualmente um texto da matéria particular de Mt.
- 2) Fala num assunto semelhante (além das obras de misericórdia, as tradicionais boas obras incluem também esmola, oração, jejum).
- 3) Utiliza uma terminologia semelhante (Pai, direita, esquerda, "Amém digo-vos"...))
- 4) Existe uma analogia na estrutura semântica: tanto Mt 25,32-46 como 6,2-6.16-18 baseiam-se na oposição entre o que se vê e o que não se vê, e relacionam a recompensa dos atos humanos com a sua dimensão abscondita.

Ora, exatamente como na redação final de 6,1-18, Mt se deixou dirigir por interesses literários e teológicos divergentes do texto original (6,2-6.16-28), interrompendo sua ordem original (3 lóguions paralelos) para introduzir como peça central o Pai-nosso, com a sua introdução redacional e conclusão tomada de Mc (Mt 6,7-15), assim também a introdução redacional da cena do juízo (Mt 25,31-32a) mostra divergências com relação ao texto original, v. 32b-46.

2.4.5. Teor do texto em si

O suposto texto pré-redacional ou considerado em si (sem a introdução) não é necessariamente uma evocação de um juízo universal. Os paralelos judaicos, muitas vezes prescindem da dimensão cósmica na temática do juízo; sua preocupação é expressar o critério da justificação (do indivíduo e do povo) perante Deus. Além disto, a imagem ezequieliana do Pastor escatológico refere-se à renovação escatológica de Israel, não ao juízo universal (52). O termo "reunir" (LXX *synagein*, cf. Mt 25,32) faz parte do vocabulário técnico da restauração de Israel, em Ez 33 - 37. A perspectiva inerente à terminologia ezequieliana é nacional-judaica. Pode-se supor que esta foi também a perspectiva não refletida da forma

(52) Na literatura rabínica encontram-se comentados sobretudo os vv. 15 e 23s de Ez 17, isto é, os textos que se referem à reunião de Israel; cf. também Ez 17,25, a Nova Aliança.

original do texto de Mt 25,31-46. Isto não nos deve surpreender. Tanto Jesus como a primeira comunidade cristã situavam-se num horizonte judaico. Por isto, seria perfeitamente aceitável o uso do termo "irmãos meus" (Mt 25,40) já na forma primitiva do texto, como significando a comunidade que determinava a perspectiva original. O próprio evangelho de Mt destaca que, na sua vida terrestre, Jesus restringia sua perspectiva ao âmbito de Israel (sobretudo, Mt 10,6; note a imagem das ovelhas). Conforme o redator mateano é a Igreja que assume, depois da Páscoa, como novo Israel, a missão universal (sobretudo 24,14; 28,19s).

Originalmente, o texto significaria então que — na comunidade concreta de Jesus ou do judeu-cristianismo — o Reino de Deus se estabelece num julgamento sobre a *hesed* entre os irmãos, julgamento que supera Ez 34 e os paralelos judaicos pelo motivo da íntima solidariedade entre o rei messiânico e os necessitados, solidariedade expressa em termos de identificação. Provavelmente, o sentido desta identificação não é identidade estrita, mas equivalência: fazer misericórdia a um necessitado é equivalente a fazê-lo ao próprio Messias (que se tornou necessitado ele mesmo). O Reino messiânico seria constituído pelos justos, isto é, pelos que praticam a *hesed* aos mínimos dos irmãos, mesmo sem saber que o Messias se identifica com estes. Trata-se, portanto, da *hesed* gratuita, em que a mão esquerda não sabe o que a direita dá, como diz Mt 6,2-4, oriundo do mesmo complexo tradicional.

Uma vez ouvida esta parábola, os ouvintes tinham mais uma razão para exercer a misericórdia... Acrescentamos enfim que, nesta parábola original, o Reino messiânico já era entendido no seu sentido cristão, portanto, não como um reino meramente terrestre, mas como reino "do Céu", da "outra era", como mostra o v. 46 ("vida eterna").

2.4.6. Teor conferido pela inserção no contexto.

A redação final do evangelho de Mt (53) providenciou para nosso texto uma introdução universalizante. Colocou em cena o Filho do Homem, realizando um juízo sobre "todas as nações", que Mt supunha recebessem o testemunho do evangelho antes que viesse o fim (cf. Mt 24 14; 28, 19s). "Todas as nações" significa aqui o mesmo que "cada um" em Mt 16,27, redacional também como observou bem J. Jeremias. A comparação com Mt 6,1-18 (cf. supra) confirma a idéia de que Mt operou uma reinterpretação universalizante, pois ali também, os versículos redacionais (6,7-8) consideram

(53) Isto é, a camada literária designada pela sigla Mt: o atual evangelho de Mateus.

não mais a situação da comunidade no seio do judaísmo, mas no meio dos pagãos (contrariamente aos lóguions originais 6,2-6.16-18). Mt 25,31-32a pertence à mesma situação querigmática que 6,7-8 (dispersão no meio dos pagãos), diferente da de Mt 25,32-46 e 6,2-6.16-18 (judaísmo). Isto corresponde também ao que suspeitamos ser o modelo bíblico da interpretação mateana da situação de diáspora: ser testemunha diante das nações, assim como Israel e/ou o Servo de Javé conforme o Dêutero-Isaías.

Não apenas o acréscimo da introdução, mas também a inserção no contexto literário como conclusão dos acontecimentos apocalípticos, continuando os que foram descritos em 24,29-35, confere ao texto um sentido novo. Esta inserção reforça o universalismo, pois Mt 24,30-31 já tinha universalizado Mc 13,26-27, acrescentando "todas as tribos da terra" (enquanto Mc só fala da reunião dos "eleitos"). Mas esta integração na temática escatológica assim como ela é vista pela redação final (com o problema do atraso da escatologia e da pregação universal), dá um novo colorido ao que o texto em si expressava. Notamos agora em cada passo da narração o "então" (tote) escatológico. Assim, a pergunta "Quando...?" (v. 37.44) da narração tradicional nos lembra Mt 24,34-36 e o refrão repetido em 24,42.44; 25,13: "Vigiai, pois não sabeis a hora...". De modo que Mt 25,31-46 confere densidade concreta às atitudes de vigilância e prontidão exigidas pelas exortações precedentes: coloca o "quando?" escatológico na prática cotidiana da misericórdia humilde e gratuita (cf. supra, 2.1)

Finalmente, esta universalização e integração na visão escatológica global, Mt a realizou representando o Pastor e Rei, Jesus ressuscitado, como Filho do Homem, conforme a sua tendência de identificar claramente Jesus com o Filho do Homem (54) e de acenar, nestes termos, Jesus como Senhor do Reino (cf. a transformação de Mc 9,1 em Mt 16,28).

2.5. Os termos controvertidos

A partir da nossa tentativa de análise literário-crítica, podemos agora reconsiderar as opiniões expressas ou mencionadas pelos autores apresentados no estado da questão (v. supra). Limitaremos a discussão aos termos que concernem diretamente à identificação dos personagens no juízo.

Além disto, consideramos somente a interpretação ao nível da redação final, pois qualquer reconstrução de um nível pré-

(54) Esta tendência é visível, p. ex., na transformação de Mc 9,1 em Mt 16,28. Sobre a progressiva identificação de Jesus com o Filho do Homem na tradição evangélica, cf. KONINGS, J. op. cit., p. 72-78.

redacional fica altamente hipotético e, por falta de verificação no texto, abre a porta a uma projeção incontrolável da expectativa do exegeta no próprio texto.

2.5.1. "Todas as nações"

Já não vemos razão para restringir no atual texto de Mt 25,31-46, a universalidade dos destinatários do juízo. Opinamos também que o texto descreve o juízo Universal não em termos de grandezas religiosas ou sociológicas claramente distintas, como supõe Gewalt, mas em termos (de pessoas) de *todas* as pessoas. O sentido exclusivo de *ethnê* como significando as nações pagãs é superado pelo uso do termo como coletivo universal.

Ora, será que a própria estrutura do contexto redacional não obriga a uma interpretação restritiva? Lambrecht, por exemplo, argúi que Israel é rejeitado como comunidade de salvação em Mt 23,1-39 e que 24,1-3 é a constatação de seu julgamento, no fato da destruição do Templo e da cidade; portanto, Israel já não entraria no juízo de 25,31ss (v. supra). Aachamos que a rejeição de Israel como comunidade de salvação, em Mt 23, não vem influenciar o julgamento dos atos de cada um — tema caro a Mt (cf. 16,27) — em 25,31ss. Embora abolido o judaísmo, os judeus como pessoas não são excluídos de "todas as nações" em 25,31ss e 28,19s. Se ocorrem no N.T. utilizações do termo "as nações" no seu sentido sócio-religioso, como indicando os grupos distintos de Israel, nestes textos mateanos não nos parece presente tal sentido sociológico, mas antes, um sentido de universalidade que, semanticamente, é revelado pelo adjetivo "todas". Também não podemos seguir Lambrecht onde ele exclui os cristãos do juízo de 25,31ss, porque eles teriam sido tratados na parte 24,36-25,30. Decerto, nesta parte parenética é dito que o Senhor quer encontrar os seus discípulos vigiando e servindo, quando de sua vinda. Mas, como se pode concluir da nossa análise do contexto (cf. 2.1), a parênese dos fiéis em 24,37-25,30 encontra em 25,31ss seu complemento, pois aí aparece qual é, concretamente, o tipo de vigilância e serviço que será critério do juízo — também para o cristão.

Quanto à opinião, em vigor desde Orígenes até em comentários recentes, de que a partir de 25,32 (ou 34) apenas os cristãos parecem estar em cena, podemos dizer que, na nossa hipótese, a parábola era de fato intra-comunitária, na sua forma original, e que a redação final não desfez esta característica, já que Mt conta a parábola a cristãos (55). Mas a conta como missão, para que eles

(55) P. ex., McKENZIE, J.L., *The Gospel According to Matthew*, in: BROWN, R.E. et alii, *The Jerome Biblical Commentary*, Londres, G. Chapman, 1968, vol. 2, p. 63-114 (v. ad locum).

"tornem discípulos" todas as nações, ensinandó-lhes, entre outras coisas, esta parábola. Mt também não parece considerar o problema dos que não forem atingidos pelo evangelho. Talvez Ihes tenha suposto uma justificação semelhante à dos justos do A.T. De toda maneira, Mt dá a impressão de que todos estão na mesma situação, já que o evangelho é para ser universal (cf. 28,19s)

2.5.2. Os "mínimos" e sua identificação com Cristo.

Pode-se perguntar, agora quem são os beneficiados das boas obras, os necessitados que gozam do privilégio de serem os representantes de Jesus Cristo, Messias e Juiz.

Contra a interpretação corrente, dizendo tratar-se de qualquer necessitado, foi observado que, os que recebem a misericórdia, conforme a estrutura da narração não podem ser os mesmos que os que a praticam (Gewalt). Raciocínio inválido, pois nada impede alguém de ser em um momento o beneficiado e num outro o agente da caridade.

O argumento principal em favor de uma interpretação restritiva de "mínimos" é que "pequenos" em Mt sempre indica discípulos, e que, em 25,40, este sentido se impõe por causa da aposição "irmãos meus". Os autores que propõem este argumento acham insignificante que Mt 25,40 não traz exatamente o termo "pequenos" (mikroi), mas seu superlativo, "mínimos" (elakhistoi). Consideremos este argumento de mais perto.

Os "pequenos", em Mt, são, na verdade, diversas categorias de desprotegidos. Dependendo do contexto podem ser: os enviados de Jesus (10,40-42, texto que aplica aos missionários duas palavras paradigmáticas, Mc 9,37 e 9,41); ou os fracos na fé (Mt 18,6.10.14, aplicando Mc 9,42 no contexto do Sermão Eclesial). Em favor da identificação dos "pequenos" com os discípulos, certos autores, mesmo entre os que normalmente defendem a dependência de Mt de Mc, arguem que Mt conservou melhor que Mc a unidade dos lóguions sobre a acolhida dos pequenos e dos discípulos (Mt 10,40-42) (56). Trataremos de mostrar que tal hipótese é uma complicação inútil da teoria da dependência mateana. O uso de "pequenos", tanto em Mt 18,5ss como em 10,40ss, embora em dois sentidos diferentes, depende de Mc 9,33-48, como se torna claro pelo seguinte esquema (as sublinhas mostram o entretecimento dos motivos na ordem original, seguida por Mc):

(56) Cf. SCHWEIZER, E., *Das Evangelium nach Matthäus* (Neue Testament Deutsch), 13ª ed., Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973, p. 164 (ad Mt 10,40-42).

		Mt	Mc	Lc
Ia	Questão da precedência (<u>acolhida de uma criança em nome de...</u>)	18,1-5	9,33-37a	9,46-48a
Ib	"Quem me <u>acolhe</u> "	10,40	9,37b	9,48b
IIa	Exorcista estranho (<u>em nome de...</u>)	—	9,38-40	9,49-50
IIb	Copo d'água a apóstolo (<u>em nome de...</u>)	10,42	9,41	—
III	Escândalo (<u>criança</u> = pequeno)	18,6-9	9,42-48	(17,1-2)

Mc 9,38-40 é omitido por Mt, porque interrompe a sequência de lóguions sobre crianças e pequenos e porque já tem um texto equivalente (da Longienquelle) em Mt 12,30 (= Lc 11,23). Contudo, a sequência de Mc 9,33-37,38-40 deve ser considerada como original (palavra-chave "em nome de..."); Lc a segue sem restrição. Quanto às palavras sobre acolher os enviados (Mc 9,37b) e dar um copo d'água a um enviado (Mc 9,41), Mt as tirou fora da sequência marcana, para as colocar no contexto onde ele reuniu todas as palavras sobre os enviados (Mt 9,25-10,42). Fazendo isto, transferiu para o lóguion de Mc 9,41 (reproduzido em Mt 10,42) a idéia, presente implicitamente no contexto marcano, do valor da criança, sugerindo que os enviados (discípulos) são estes "pequenos" (influência de Mc 9,42); e acrescentou a palavra 10,41 (provavelmente redacional), que permite colocar estes "pequenos" (obviamente missionários cristãos) acima dos "profetas" e "justos" (57). Que Mt 10,42 é uma transformação mateana de Mc 9,41 aparece pela presença do termo "discípulo", preferencial de Mt. Também no cap. 18, Mt impõe intervenções redacionais aos lóguions marcanos sobre os "pequenos": Mt 18,10.14 reutilizam redacionalmente o sentido do termo em 18,6.

Portanto, Mt utiliza o termo "pequenos" de próprio punho (58), mas não num sentido uniforme. As tentativas para mostrar que os "pequenos" missionários de Mt 10,42 e os "pequenos" fracos na fé de Mt 18 pertencem à mesma categoria, não nos convencem, sobretudo se se deve incluir nesta mesma categoria também os "mínimos" de 25,40.45 (59).

Parece-nos que se deve consagrar mais atenção ao fato de Mt em 25,40.45 utilizar o termo "mínimos" (*elakhistoi*) e não "pequenos" (*mikroi*). Mt utiliza este termo (raro) em 2,6 (citação de

(57) SCHWEIZER, *ibid.*

(58) *Mikros*, em Mt* 10,42 (dif. de Mc); 18,6 (= Mc); 18,10 (próprio de Mt); 18,14 (dif. de Lc e reutilização de 18,6.10).

(59) Cf. LAMBRECHT, *Terwijn*..., p. 276-278.

Mq 5,1, talvez em tradução própria) e em 5,19 (bis) (própriode Mt). Em Mt 11,11 (Q) e 13,32 (= Mc 4,31) aparece o termo **mikroteros**, praticamente equivalente (embora comparativo e não superlativo). Importa observar que **elakhistos** não conota a suposta significação de discípulo, que teria o termo **mikros**; prova disto é Mt 5,19 (60).

Deveremos ainda levar em consideração outra razão para aproximar Mt 25,40.45 dos textos sobre os "pequenos": a construção com genitivo partitivo:

heis tôn mikrôn toutôn (10,42; 18,6.10.14)
heis toutôn tôn adelphôn mou tôn elakhistôn (25,40)
heis toutôn tôn elakhistôn (25,45)

Porém, observamos que, em 25,40.45, a construção segue outra ordem que nos textos sobre os "pequenos" (10,42; 18,6.10.14). A construção **heis** + gen. part. é rara em Mt; ocorre ainda em 5,19 (matéria particular) e 6,29 (= Lc); não é provocada pelo fato de se tratar de fiéis ou discípulos, mas pelo fato de se tratar de elementos mínimos (p. ex. em 5,19, "um dos **mandamentos mínimos**"). Pode-se supor que Mt encontrou a expressão **heis tôn mikrôn toutôn** em Mc 9,42 e a copiou em 18,6, para em seguida a reutilizar em 18,10.14 e também em 10,42 (adaptação de Mc 9,41). Mas tudo isto não significa que os **mikroi** desta expressão, redacionalmente multiplicada, sejam os **elakhistoi** de 25,40.45.

Também o termo "estes" (mínimos) de Mt 25,40.45 é utilizado, de maneiras divergentes aliás, para apoiar o sentido restritivo dos beneficiados das obras de misericórdia. Gewalt o relaciona com os "eleitos" de 24,31 (a seita!), mas isto supõe uma boa memória da parte do leitor; o demonstrativo "este" não é o mais indicado para apontar um assunto tratado três páginas antes! Légasse, Lambrecht e outros insistem na ocorrência do termo nos lóguions sobre os **mikroi** em 10,42; 18,6.10.14. Daí não se pode concluir, porém, que em Mt 25,40.45 o termo indique as mesmas pessoas que nestes textos; "este" é exatamente o pronome para deixar claro que o nome determinado tira sua determinação do contexto mais imediato; ensina-nos, portanto, a não derivar o sentido de outros contextos... Seguindo, portanto, o bom senso gramatical, deduziremos o sentido de "estes" do contexto imediato; o termo torna claro que "os mínimos irmãos" do juiz são aqueles de quem fala o contexto, os beneficiados das obras de misericórdia. Não acrescenta nenhuma determinação nova às pessoas elencadas como necessitadas em v. 35-39.41-44.

(60) Mencionemos, porém, a observação de LÉGASSE, op. cit., p. 95-96, que a aposição "(dos) irmãos meus" urgiu o superlativo **elakhistos** em vez do positivo **mikros**.

A razão principal para identificar os "mínimos" de 25,40.45 como fiéis não poderá ser o vocábulo *elakhistos* em si, nem sua construção em genitivo partitivo, nem a sua determinação por "estes". Antes, será a aposição "irmãos meus" de 25,40 que provoca tal interpretação (em 25,45 ela faz falta, mas isto não quer dizer nada, pois a segunda parte do texto é toda ela abreviada em comparação com a primeira). "Irmãos meus" indica, em 12,48-50 (= Mc) os que ouvem e põem em prática a palavra de Jesus e em 28,10 (próprio de Mt) aqueles a quem as mulheres devem transmitir a mensagem da ressurreição (61). Isto não é suficiente para concluir que em 25,40 a expressão designe necessariamente membros da comunidade cristã. E contra os autores que combinam o sentido eclesial de "pequenos" e de "irmãos", para concluir que "um destes mínimos irmãos meus" indicaria necessariamente os cristãos, deve-se observar que os textos sobre os "pequenos" — que são membros da comunidade — nunca trazem o termo "irmãos".

Vejamos qual é a função semântica da aposição. Se a expressão "mínimos" de 25,40 fosse estritamente análoga a "pequenos" em 10,42; 18,6 (e cf. 18,5), a aposição "irmãos meus" poderia explicar o motivo das obras de misericórdia, exatamente como "em nome de discípulo" em 10,42, "em meu nome" em 18,5, e "acreditando em mim" em 18,6. Ora, parece-nos que isto é o caso. A estrutura semântica aproxima-se mais do texto de 12,48-50, onde a designação como "irmãos meus" significa uma dignidade que Jesus lhes outorga *sem que ela esteja previamente presente*. É porque os necessitados não tem qualificação alguma, também não a de "irmãos" no sentido eclesial, que a misericórdia exercida a eles é gratuita e, por isto, conforme à vontade do Senhor. Mas este mesmo Senhor outorga aos necessitados a dignidade de serem seus representantes e, neste sentido, seus "irmãos", ou seja, pessoas intimamente ligadas a ele. Não porque eles são membros da Igreja, mas porque *como necessitados* eles nos são recomendados pelo Filho do Homem, eles recebem do título de "irmãos".

Pode-se perguntar, agora, qual será a razão desta recomendação. Os evangelhos acentuam a idéia da preocupação de Deus com os homens, não só com os membros de seu povo eleito, mas com todos, inclusive, os injustos (Mt 5,45 = Lc 6,35!). Além disto, os evangelhos mostram uma certa prioridade no amor divino, revelado

(61) Os outros usos de "irmãos" em Mt seguem o sentido bíblico comum, indicando o membro da comunidade religiosa (e nacional); cf. LÉGASSE, op. cit., p. 98-99. O uso de Jesus dizendo "meus irmãos" (Mc 3,33-35 — Mt 12,48-50) tem por fim superar o sentido comumente aceito do termo, inclusive, o sentido sócio-religioso da religião vetero testamentária. Em 28,10 o pronome "meus" pode sugerir a nova comunidade reunida por Jesus.

em Jesus Cristo, para "o que é perdido" (Mc 2,15ss par; Lc 15,1ss, etc.). Esta preocupação de Deus com o homem, prescindindo-se de sua qualidade própria, é o que o A.T. chama a *hesed*, favor, graça, misericórdia, bondade e amizade de Deus. Realiza-se de preferência em favor dos que não têm nada de si mesmos. É o conceito que explica o sentido profundo das Bem-aventuranças, e não sem razão a gente poderia considerar as últimas palavras do último discurso de Jesus (Mt 25,31-46) como correspondendo às primeiras palavras do primeiro discurso (Mt 5,3ss). Esta *hesed* estabelece entre Deus e o Homem "insignificante", "mínimo" (*elakhistos*), um relacionamento que, no presente texto, é traduzido por uma expressão que sugere identidade entre o "executivo de Deus" (o Rei messiânico) e o necessitado. Não se trata de levar esta identidade ao ponto das interpretações secularistas, que simplesmente substituem Deus pelo homem (cf. infra). Trata-se, antes, de uma espécie de solidariedade, que no A.T. se revela no relacionamento entre Deus e Moisés, Deus e Samuel, etc. (cf., p. ex., 15m 8,7 c). É uma relação de representatividade. O necessitado representa Deus e seu Ungido na ocasião de nossa resposta gratuita à sua *hesed* gratuita. Na perspectiva cristã, isto recebe um sentido mais real ainda, tendo-se em vista o despojamento extremo do próprio Filho de Deus. Esta perspectiva faz com que a misericórdia a qualquer necessitado — prescindindo-se da sua situação religiosa — tenha, de fato, um teor cristocêntrico.

Finalmente, podemos dizer que os "mínimos" são aqueles que não são caracterizados por algum valor que recebessem de si mesmos. Seu valor, recebem-no gratuitamente, de Deus. Os *elakhistoi* não são uma determinada categoria de cristãos. São antes os "sem categoria", os insignificantes, que não exercem nenhuma atração e não prometem nenhuma compensação. São famintos e nus, enfermos e prisioneiros "não qualificados". Não são as massas politizáveis. São os que não servem para nada. Não podem nada retribuir e por isso garantem a gratuidade da misericórdia. Esta misericórdia gratuita é que Deus escolheu como critério do juízo, pois, perante o insignificante mostramos sem disfarces quem de fato somos... E também, aos que não têm nada de si mesmos, o "executivo" de Deus lhes pode dar plenamente e sem interferência de auto-suficiência, a dignidade de serem seus irmãos.

2.6. Conclusão exegética

Quanto às idéias expressas em Mt 25, 31-46, devemos concluir que correpondem, na sua maioria, a motivos judaicos contemporâneos de Jesus: a imagem do Messias, pastor e rei ezequieliano, o elenco das obras de misericórdia e até a identifica-

ção de Deus com o necessitado (62). É provável que Jesus mesmo tenha falado neste sentido. Corresponde ao judaísmo contemporâneo também a representação do Filho do Homem juiz escatológico; este motivo, porém, pode ser introduzido por preferência de Mt. Tipicamente cristã é a imputação do título de "irmão" do Senhor ao necessitado qualquer e, até um certo ponto (63), a extensão das obras de misericórdia como critério do juízo também para os pagãos.

Quanto à crítica literária, devemos admitir que não se pode distinguir com toda a clareza a forma do texto antes de sua redação final. Há, contudo, uma grande probabilidade de se poder verificar dois níveis de composição e sentido:

1) O nível do texto em si, abrangendo todos os elementos importantes do vv. 32-46: a comparação das ovelhas, o elenco das boas obras, o lóguion sobre a identificação do Messias-Juiz com os necessitados. Opinamos que este "texto em si" tomou forma como uma unidade em função do lóguion de Mt 25,40,45, num ambiente que já refletira sobre o paradoxo de Jesus como Messias identificando-se com os deserdados. A codificação literária pode vir do próprio autor do primeiro evangelho, como certas feições do estilo e vocabulário indicam.

2) O nível da redação final e composição definitiva do evangelho de Mt, acrescentando à narração o caráter de "Juízo Universal" no sentido estrito.

Não precisamos desistir da exegese tradicional, que interpreta Mt 25,31-46 como um juízo realmente universal (sobre todos os homens, inclusive o antigo e novo Povo de Deus), tendo por critério as obras de misericórdia exercidas a qualquer necessitado. O que ainda não quer dizer que este é o único critério; afinal, nada prova que Mt 25,31ss é ou quer ser exaustivo quanto a este assunto. Acrescentaríamos à exegese tradicional uma consideração sobre o sentido do termo "mínimo": indica os que por si mesmo não

(62) Cf. os textos citados por AVANZO, op. cit., p. 37: "Quando um pobre está à tua porta, o Santo — bendito seja — está à sua direita, como está escrito: Porque Ele se coloca à direita do pobre (SL 109(108),31). Se lhes dás, recorda quem está à sua direita e quem te dará tua recompensa. Se não lhes dás, recorda quem está à sua direita para te castigar, como está escrito: Para salvar dos poderosos sua vida" (Lev. r. 34,10); "É maior acolher os peregrinos do que acolher a Shekiná (inabitação divina)" (Shab, 127a); "Meus filhos (diz Deus), se vós tiverdes dado de comer aos pobres, eu o levarei em conta como se me tivésseis alimentado a mim mesmo" (Midr. Tanaim Dt 15,9).

(63) AVANZO, op. cit., p. 39, relaciona esta ampliação com a destruição do Templo e cita como iniciador Rabi Johanan ben Zakkay, amigo dos romanos.

oferecem nenhuma compensação pelas obras que lhes são feitas e recebem de Deus gratuitamente a dignidade de irmãos do Senhor – exatamente como os membros da comunidade e, quem sabe, com mais justeza que estes... Deve-se acentuar, mais do que na maioria dos comentários tradicionais, a gratuidade divina, que se revela no fato de o Ungido de Deus estar representado, para nós, no homem indignificante.

3. CONSIDERAÇÕES HERMENÊUTICAS

3.1. A expectativa das interpretações existencial e social

O sentido que se nos apresenta, no texto de Mt 25,31-46, responde à dimensão universal que as interpretações existencial e sócio-política de nossos dias pressupõem. Mas, sob outros aspectos, contradiz estas interpretações, ao menos em algumas de suas formas. Não permite uma interpretação que identificasse a tal ponto necessitado com Deus, que Deus pudesse ser substituído pelo homem. Os pobres não são Deus (ou Jesus Cristo), mas colocam-nos diante de uma exigência divina absoluta, aquela que exprime com a maior clareza possível 1 Jo 2,9; 3,17; 4,20. A “diferença” de Deus e o necessitado é importante para entendermos a restrição que se deve impor à interpretação sócio-política radical: o pobre em si não é o objeto último da nossa atuação promotora. Deus está por trás dele. O objeto último de nossa atuação é a verdade que está em Deus. Por isto, o pobre apresentado em Mt 25,31-46, não é o pobre “interessante” em si, mas aquele que é, como dissemos, insignificante aos nossos olhos. Não enquanto serve para uma revolução política, mas enquanto amado e defendido por aquele que é o Mistério e o Absoluto, o necessitado se impõe a nós com exigência divina. Não podemos basear no presente texto uma atuação política específica, pré-estabelecida; pois trata-se do comportamento com relação àqueles que não servem sequer para fazer uma greve.

O que o texto de Mt 25,31ss descreve é: a *hesed* de Deus, imitada e respondida pelo “justo”; a misericórdia de Deus, que é a sua justiça. Que o pobre não é Deus, mas Deus se solidariza com ele a tal ponto que o represente, significa: a presença de um Juiz absoluto em nosso relacionamento com o pobre; significa a “indisponibilidade” e a irredutível alteridade do pobre em nossa atuação para com ele; é a garantia contra qualquer exploração caritativa ou sócio-pragmática.

Para bem entender isto, devemos reconhecer os méritos da interpretação existencial, apesar de ela ser considerada obsoleta pelos que confundem teologia com moda. Como todo o evangelho

de João, também Mt 25, 31-46 é um texto que torna o Juízo presente, no sentido de que a decisão frente ao deserdado é qualificativa para o todo da nossa existência diante do Absoluto. O que somos diante do Nada (no insignificante), o somos diante de Deus. Quando não temos fachada, nem "status", nem dever de estado, quando não precisamos prestar contas a ninguém, a nenhuma organização ou função, aparece a verdade da nossa existência. O que somos em tal relação "de nada", o somos para Deus. Mais: para poder amar o pobre como tal na sua insignificância, mas utilizando e respeitando as exigências próprias de uma atuação sócio-política (pois estamos sempre envolvidos nela) – para isto, é preciso que, no pobre, nos confrontemos pessoal e existencialmente com o sentido último que, mais do que nós mesmos, Deus dá à nossa vida.

Como mostrou bem o artigo de GEWALT, cada exegese traz consigo as expectativas do exegeta. A função da crítica hermenêutica é trazer à consciência o "círculo hermenêutico", que leva o intérprete a ver explicitamente, no texto, o que sua expectativa já o fez ver implicitamente, sendo ela inspirada pelo próprio texto... Examinando esta expectativa, o intérprete pode controlar se ele não introduziu, inconscientemente, uma visão que não tem suporte objetivo no texto.

Começamos a nossa exegese com uma certa simpatia pela interpretação "particularista" (eclesial) da "Parábola do Juízo Final". Esta simpatia baseou-se no teor crítico desta interpretação, pois, mostra que o sentido óbvio (universalista) não é necessariamente o mais seguro. Contudo, o exame dos termos-chaves não permitiu confirmar a interpretação que restringe os personagens da cena em função de sua relação com a comunidade cristã. Concor damos com Lambrecht em interpretar o substrato original da parábola como não tematizando o teor universal, mas não concordamos com sua opinião de que o redator mateano impôs ao texto uma releitura estritamente eclesial. Menos ainda vimos confirmados, no substrato original, uma consciência de seita, como pretende mostrar Gewalt. Será que a nossa conclusão diferente seguiu uma expectativa inconsciente, diferente também, para que a nossa atenção se detivesse em outros aspectos?

De fato, suspeitamos que a sensibilidade pelos motivos da graça e da gratuidade, presentes no complexo termo da *hesed* bíblica, guiou a nossa investigação. Resultado disto é que a nossa interpretação não se situa na alternativa "cristocentrismo ou filantropia", mas considera central a gratuidade que se expressa na caridade praticada ao "insignificante". Ahamos que esta é uma chave hermenêutica que tem boas chances de ser legítima, tanto para interpretar o evangelho de Mt – que insere duas vezes

redacionalmente o lema "misericórdia (*hesed*) mais do que sacrifícios" (Mt 9,13; 12,7) —, como a tradição sobre a mensagem de Jesus Cristo, caracterizada neste sentido pela literatura paulina. Neste ponto central não vemos oposição entre Mt e a tradição que ele utilizou. Concordaríamos com Gewalt e outros para ver a contribuição tipicamente mateana no quadro teológico-literário da parusia de Jesus como Filho do Homem e Juiz e na universalização que opera deste modo, condizente com a perspectiva final do primeiro evangelho.

3.2. Nossa exegese e seus pressupostos sociológicos

Parece que a supradita "expectativa" não é bem do tipo sociológico, como as que Gewalt examinou. Porém, a aparência engana. Temos consciência de que, na época atual, uma interpretação sócio-estrutural extremada coloca em perigo o valor do ideologicamente irrelevante — o "insignificante" — e a nossa capacidade de doação gratuita e verdadeiramente criadora. Concordamos, sem embargo, com a lúcida crítica à auto-compreensão da Igreja-cristandade, em que "os bons" são aqueles que distribuem benefícios aos coitados de qualquer espécie. Concordamos também com a crítica ao cristianismo liberal, que evita confirmar sua identidade, para parecer mais acolhedor e para se formar uma auto-imagem de humanismo universal. Mas estamos críticos também com relação à auto-imagem de uma Igreja que exagerasse o valor do pertencer à sua comunidade visível e humanamente verificável. A *hesed* não procura nenhum motivo humano, mas se deixa guiar pelo amor gratuito que Deus tem para todos os seus filhos. Isto nos parece ser o critério da vida cristã e do Reino.

3.3. E a leitura "materialista" ?

Recusamos também a leitura materialista deste e outros textos evangélicos. Por "materialista" entendemos a releitura no sentido da dialética histórico-material, descrita sobretudo no pensamento marxista. Para esta interpretação, a parábola de Mt 25,31-46 mostra que Deus está do lado dos pequenos, dos oprimidos. Mas que Deus? A leitura materialista afasta, precisamente, a idéia da transcendência e, com isto, da verdadeira alteridade e exterioridade. Não vai além de um humanismo dialético. Deus está no homem. Mas este humanismo nos parece insuficiente para interpretar toda a riqueza do presente texto. Não dá conta do fato de o Transcendente (representado pela figura do Filho do Homem) assumir o necessitado qualquer. Mais, para que o necessitado qualquer possa ser assumido, parece-nos indispensável a dimensão transcendente. A

leitura materialista consistiria em dizer que o critério último da nossa existência, seu sentido de história, é a solidariedade humana exercida na linha da dialética histórico-material. Mas esta dialética já é interpretada conforme um projeto ideológico. Aí o ideologicamente irrelevante não teria valor. A identificação do necessitado qualquer com Deus significa, ao que nos parece, a "indisponibilidade" e irreduzível alteridade do pobre em nossa atuação para com ele. Ele não pode estar em função de uma realização dialética planejada por nós mesmos, tão pouco como de uma projeção caritativa... A identificação do Juiz escatológico com o pobre não faz do pobre um deus, de modo que pudéssemos ocupar-nos com os pobres "interessantes" para realizar a dimensão religiosa da nossa existência... Significa, pelo contrário, que no próximo inesperado e insignificante, que nós não escolhemos nem desejamos, vem até nós um apelo absoluto, superando qualquer relevância humana, inclusive histórica. Antes da aproximação ao co-homem, vem a obediência ao Totalmente-outro, garantia de autenticidade e de superação de toda egologia nesta aproximação.