

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AILTON DE SOUZA GONÇALVES

O FAZER (ποιέω) (Mt 25,31-46)
UM PROJETO DE RESISTÊNCIA ÀS INJUSTIÇAS DO IMPÉRIO ROMANO

GOIÂNIA
2019

AILTON DE SOUZA GONÇALVES

O FAZER (ποιέω) (Mt 25,31-46)
UM PROJETO DE RESISTÊNCIA ÀS INJUSTIÇAS DO IMPÉRIO ROMANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2019

G635f Gonçalves, Ailton de Souza

O fazer (ποιέω) (Mt 25,31-46) um projeto de resistência às injustiças do império romano / Ailton de Souza Gonçalves.-- 2019.

142 f.;

Texto em português com resumo em inglês.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2019

Inclui referências, f. 131-142

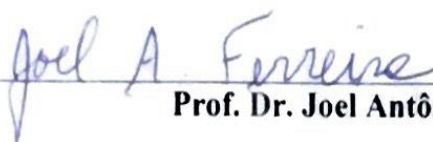
1. Bíblia - N.T. - Mateus. 2. Deus - Justiça. 3. Reino de Deus. I.Ferreira, Joel Antonio. II.Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-247.4(043)

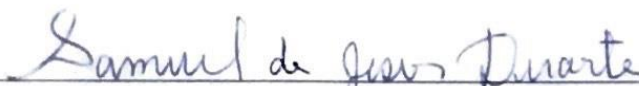
**O FAZER (ποιέω) (Mt 25,31-46) UM PROJETO DE RESISTÊNCIA ÀS
INJUSTIÇAS DO IMPÉRIO ROMANO**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 09 de outubro de 2019.

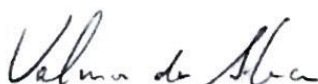
BANCA EXAMINADORA



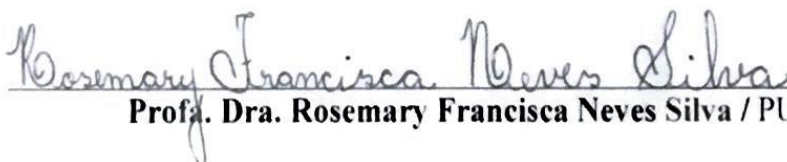
Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



Prof. Dr. Samuel de Jesus Duarte / IFMT (Coorientador)



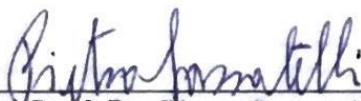
Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás



Prof. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás



Prof. Dr. Claude Valentin René Detienne / UEG



Prof. Dr. Pietro Sassatelli / UFG

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Pedro Fernando Sahium / UEG (Suplente)

Dedico:

À minha Família (Marlene, Adão, Aída (*In memoriam*), Adailton, Adão, Marcele e Dorcas), à minha companheira Andréia (o meu amorzinho), aos amigos (Christiane Renata, José Ivan, Samuel Duarte, Maria Augusta de Sá, Ivanilda, Joaquim (Kiko) e Aleida).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Goiás na pessoa do Magnífico Reitor Prof. Wolmir Therezio Amado;

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, na pessoa do Prof. Dr. Clóvis Ecco e no Secretário Giovanni Bastos, neles agradeço toda a equipe de atendimento da secretaria pela presteza e disponibilidade;

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás, que possibilitaram uma abertura de conhecimento e estimularam a sede pelo saber.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira, que me orientou com paciência e sabedoria, obrigado pela paciente troca de ideias e estímulo, fundamentais para que este trabalho se concretizasse.

Ao Prof. Dr. Samuel Jesus Duarte, que não mediu esforços para me auxiliar em minhas dúvidas nesta pesquisa;

Aos colegas de disciplinas de pós-graduação, pela riqueza de compartilhar suas experiências pessoais e acadêmicas, tanto os colegas da turma de 2012 quanto à turma de 2013.

Aos meus pais, Marlene e Adão; aos meus irmãos (*In memoriam*), Adailton, Adão e Marcele; à minha tia Docas, ao meu amigo José Ivan, à minha amiga Christiane Renata e a todos da minha família que acreditam e torcem por mim.

Aos amigos e amigas que, de alguma forma, nas encruzilhadas da vida me ajudaram a chegar até aqui. Muitas delas são responsáveis diretas pela concretização deste projeto doutoral. De maneira especial, ao José Ivan, Christiane Renata, Leandro Henrique, Giselda, Inês, Raquel, Valquíria, Núbia, Raiene, Danilo, Jefferson, Maria Célia, Marquinho e Cristina, Paula, Gustavo e Lidiane, Silvinho, Juliana e Guilherme, Donato e Sandra, Aldo e Solange, Vânia, Evandro, Pe. Marcos

Antônio, Pe. Renato e muitos outros, que não foram citados, mas também são importantes.

Aos amigos especiais que acreditaram em mim e ajudaram a realizar o primeiro passo, a licenciatura. Quando ainda estava no Seminário e não dispunha de meios para custear as mensalidades da graduação. Vocês me ajudaram, sou eternamente grato pelo gesto e incentivo a meu crescimento pessoal. Por isso, mais uma vez, muito obrigado à Maria Augusta de Sá, à Ivanilda, à Dorcas, ao Joaquim (Kiko) e à Aleida.

A Deus, por me carregar quando a terra me faltou aos pés e senti-me frágil. E por me conceder a graça de poder continuar os estudos em meio a eles, a possibilidade de conhecer tantas pessoas maravilhosas.

“Amém vos digo: quantas vezes não fizestes a um destes mais pequenos, nem a mim o fizestes” (Mateus 25,45).

RESUMO

GONÇALVES, Ailton de Souza. *O fazer (ποιέω) (Mt 25,31-46) um projeto de resistência às injustiças do Império Romano*. Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019.

Esta tese tem como objeto de pesquisa o fazer (ποιέω) aos marginalizados como meio de resistência às injustiças do Império Romano. Vale-se de um referencial metodológico diacrônico e de uma análise sociológica pelo viés conflitual e objetiva-se efetuar o rastreamento exegético do texto de Mateus 25, 31-46 e o contexto social, econômico e político, dominado pelo fazer próprio do Império Romano, por meio da *pax romana* e do patronato, que são contrapostos pelo fazer da comunidade mateana, a qual resiste e apresenta um fazer (ποιέω) alternativo, priorizando a ação em prol do faminto, sedento, forasteiro, nu, doente e prisioneiro. Assim, a hipótese a ser demonstrada é de que o fazer em favor dos marginalizados é um projeto de resistência da comunidade de Mateus, frente às injustiças e às explorações praticadas pelo fazer do Império Romano. Assim sendo, é relevante este estudo porque busca entender o fazer como uma experiência de cuidado e amparo aos marginalizados, não como um mero assistencialismo, mas como meio de resistir às imposições e às injustiças, e, até mesmo, contrapor o fazer de um poderoso Império. Na atualidade, essa reflexão pode proporcionar um referencial que ilumine a existência humana em direção a uma vivência comunitária e solidária, pois essa realidade de exploração e desigualdade são mazelas de ontem e de hoje, vividas pela sociedade humana.

Palavras-chave: Justiça; Misericórdia; Reino dos Céus; Mateus; Conflito.

ABSTRACT

GONÇALVES, Ailton de Souza. *Doing (ποιέω) (Mt 25,31-46) a project of resistance to the injustices of the Roman Empire*. Thesis (PostGraduate Program in Religious Studies) - Pontifical Catholic University of Goiás, 2019.

The researching object of this thesis is the 'to do' (ποιέω) to the marginalized as means of resistance to the Roman Empire injustices. It uses one diachronic methodological referential and a sociological analysis by the conflict bias and aims to carry out the exegetical tracking of the text of Matthew 25,31-46 and the social, economic and political context dominated by the own doing of the Roman Empire, through the *pax romana* and the patronage, which are opposed to the doing of the matean community, which resists and presents an alternative doing (ποιέω), prioritizing the action in favor of the hungry, thirsty, stranger, naked, sick and prisoner. Thus, the hypothesis to be demonstrated is that the 'to do' in favor of the marginalized is a project of resistance of the community of Matthew, front to the injustices and to the exploitations practiced by the 'to do' of the Roman Empire. Therefore, this study is relevant because it seeks to understand the 'to do' as an experience of care and support for the marginalized, not as mere welfare, but as means of resisting to the impositions and injustices, and even counteracting the 'to do' of a powerful empire. Nowadays, this reflection can provide a framework that illuminates human existence towards a community and solidarity experience, since this reality of exploitation and inequality are ills of yesterday and today, lived by human society.

Keywords: Justice; Mercy; Kingdoms of Heaven; Mateus; Conflict.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12.
1. O FAZER NO CONTEXTO DO IMPÉRIO ROMANO	15.
1.1. O FAZER DA PAX ROMANA.....	16.
1.2. O FAZER ROMANO DO PATRONATO.....	22.
1.3. O FAZER ECONÔMICO DOS ROMANOS.....	30.
1.4. O FAZER ROMANO DA LEI.....	35.
2. ANÁLISE EXEGÉTICA DE MATEUS 25,31-46	39.
2.1. CRÍTICA DAS FONTES.....	41.
2.2. TEXTO GREGO E TRADUÇÃO DA PERÍCOPE DE MATEUS 25,31-46.....	46.
2.3. A LOCALIZAÇÃO DA PERÍCOPE DO JUÍZO ESCATOLÓGICO NA OBRA MATEANA (CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO).....	49.
2.3.1. Proposta de estruturação fundamentada no julgamento e no fazer.....	50.
2.3.1.1 Passagens que destacam as cenas de juízo ou de fazer dentro da estrutura dos cinco discursos de Mateus.....	52.
2.3.1.2 Perícopes de juízos.....	58.
2.3.2 As várias possibilidades de estruturação do julgamento escatológico da perícopes de Mateus 25,31-46	59.
2.3.3. Gêneros literários.....	68.
2.3.4. Análise composição literária.....	73.
2.3.5. Contexto de exploração dos marginalizados.....	82.
2.4. LEITURA SOCIOLÓGICA PELO VIÉS CONFLITUAL	84.
3. O FAZER AOS PEQUENOS	98.
3.1. ALGUNS TEXTOS DA TRADIÇÃO VETEROTESTAMENTÁRIA PROFÉTICA-SAPIENCIAL.....	99.
3.2. DAR DE COMER A QUEM TEM FOME.....	102.
3.3. DAR DE BEBER A QUEM TEM SEDE.....	109.
3.4. ACOLHER O ESTRANGEIRO.....	113.
3.5. VESTIR AQUELE QUE ESTIVER NU.....	117.
3.6. ASSISTIR OS ENFERMOS.....	121.
3.7. VISITAR OS PRESOS.....	125.
CONSIDERAÇÕES FINAIS	128.

REFERÊNCIAS.....	132.
-------------------------	-------------

INTRODUÇÃO

Este trabalho apresenta uma reflexão sobre o fazer em favor dos marginalizados, um projeto mateano de resistência às injustiças sofridas no contexto de exploração vivido durante a dominação do Império Romano. Assim, por meio do anúncio profético presente no julgamento escatológico da perícopa de Mateus 25,31-46, a comunidade apresenta ações que resistem à dominação injusta e apresenta, de maneira pacífica, um caminho de cuidado e amparo aos marginalizados.

Essa resistência pacífica foi adotada pela comunidade de Mateus, que vivia em um ambiente marcado pelo fazer de Roma, dominando os povos com o fazer da *pax romana*, administrado por um fazer econômico que produzia mais exploração e injustiça, o qual era legitimado pelo fazer político do patronato e pelo fazer da lei romana, que protegia e amparava os cidadãos romanos.

Diante desse fazer romano de exploração e desigualdades, a comunidade mateana teve a ousadia de resistir, apresentando um fazer alternativo, mas pacífico. Deste modo, a resistência praticada pela comunidade de Mateus está solidificada no fazer em favor dos marginalizados que sofrem as consequências do fazer romano, que são aqueles os quais estão com fome, sede, nus, doentes, em custódia ou são estrangeiros. Estas são categorias de pessoas invisibilizadas por um sistema injusto e explorador.

Este estudo é importante porque busca entender o 'fazer' como uma experiência de cuidado e amparo aos marginalizados, não como um mero assistencialismo, mas como meio de resistir às imposições e às injustiças, e, até mesmo, contrapor o 'fazer' de um grande Império.

Na atualidade, esta reflexão pode proporcionar um referencial que ilumine a existência humana em direção a uma vivência existencial comunitária e solidária, pois essa realidade de exploração e de desigualdade são mazelas vividas pela sociedade hodierna. Para a academia, a análise desse fenômeno religioso, a partir da literatura sagrada, proporciona aprofundamento de conhecimentos técnico-

científicos e oferece uma reflexão sobre as ações que possam iluminar situações de injustiças e desigualdades na contemporaneidade.

O objetivo desta tese é perceber o fazer (ποιέω) por meio de ações concretas de cuidado aos marginalizados, realizadas pela comunidade mateana, como meio de resistência ao fazer injusto perpetuado pelo Império Romano. Para desenvolver este objetivo principal, serão desenvolvidos os seguintes tópicos corolários: a) Evidenciar características do fazer romano em seu contexto histórico, destacando a característica de implantação da *pax romana* e da política do patronato; b) Apresentar o ‘fazer (ποιέω)’ como um conceito chave para ler o todo o texto do Evangelho de Mateus e destacar a função do ποιέω, na perícopes Mt 25,31-46, como critério que fundamenta a separação durante o julgamento; c) Refletir sobre o ‘fazer’ aos marginalizados, na pessoa do faminto, sedento, forasteiro, nu, doente e prisioneiro por meio de uma possível ampliação dessas categorias frente ao contexto de exploração e de desigualdade na sociedade contemporânea.

A pesquisa se inicia com uma apresentação do contexto histórico da comunidade de Mateus que vivia sob o domínio romano. Por isso, optou-se por não fazer uma apresentação geral das características políticas, econômicas e sociais do Império. Mas sim, realizar um recorte e apresentar o fazer realizado por Roma, que estabelece seus domínios através da *pax romana*, consolidar seu Império por meio do fazer político do patronato, que mantém esse vasto Império do fazer econômico que sustenta Roma e uma elite à custa da exploração de muitos povos. Por fim, apresentar o fazer da lei, que garantia os direitos, para todos que viviam no Império. Esses fazeres serão contrapostos pela comunidade de mateana sob um fazer resistente de cuidado e de amparo aos marginalizados.

Na sequência, desenvolve-se uma análise exegética da perícopes de Mateus 25,31-46 que inicia com uma tradução do texto grego, a qual proporcionou a descoberta do valor central do fazer (ποιέω) para ler e examinar o texto do evangelho de Mateus. A partir do significado do ‘fazer’, pode-se orientar toda a temática estrutura teológica do texto mateano como um todo, assim também como da perícopes estudada, como se evidencia no segundo capítulo e justificado com a proposta de estruturação do texto Mt 25,31-46, uma vez que o ‘fazer’ separa aqueles que fizeram, daqueles que não fizeram.

Por fim, no terceiro capítulo, a tese analisa os principais destinatários do fazer, apresentado pela narrativa do julgamento escatológico. Assim, é importante pensar sob uma perspectiva bíblica e existencial sobre quem é o faminto, o sedento, o forasteiro, o nu, o doente e o prisioneiro, tanto na comunidade mateana, como na comunidade humana atual.

1. O FAZER NO CONTEXTO DO IMPÉRIO ROMANO

“Romano, lembra-te de governar pela força – os povos da terra – pois a tua arte é essa: Pacificar, impor o domínio da lei, poupar os vencidos, derrubar os orgulhosos”.
Virgílio, Eneida.

O estudo do texto bíblico em questão só é possível a partir de uma análise do contexto no qual a referida perícopes foi produzida. Isso aponta para o Império Romano. Esse é o campo que produziu a expansão das comunidades e textos cristãos a partir do primeiro século.

O Império Romano é considerado uma das maiores civilizações da história ocidental, “nasceu oficialmente em 27 a.C. e terminou – dependendo do ponto de vista – com a conquista de Roma pelos godos, chefiados por Alarico, em 410 d.C., ou em 476 d.C., data da queda do último imperador do Ocidente” (ROUX, 2013, p. 12), em consequência dos repetidos assaltos dos povos germânicos. Estendia-se do rio Reno para o Egito, chegava à Grã-Bretanha e à Ásia Menor. Assim, estabelecia uma conexão com a Europa, a Ásia e a África.

Conhecer as características organizacionais e a amplitude da estrutura dos romanos é importante, já que toda a região do Mediterrâneo ficou sob seu domínio. Esse contexto de unificação política e econômica das margens do Mediterrâneo realizada por Roma viabilizou a circulação de mercadorias e pessoas, conseqüentemente, possibilitou a emergência e circulação de doutrinas e filosofias. Foi nesse espaço que várias religiões orientais como o Judaísmo e o Cristianismo puderam se desenvolver e espalhar (COMBY; LEMONON, 1987, p. 6).

Essa menção ao Império Romano é importante porque a vida da comunidade de Mateus é marcada pela presença e pelo jugo dos romanos e seus clientes. Porém, por se tratar de uma temática muito ampla, optou-se por não fazer uma apresentação geral do Império de Roma, mas sim realizar um recorte em torno do ‘fazer’, das obras realizadas pelos romanos.

Ao destacar o fazer romano tem-se por objetivo contrastar com o fazer apresentado no texto de Mateus 25,31-46, que resiste a Roma, e, ao mesmo tempo apresenta uma organização alternativa, diferente da do império. Na sequência, serão apresentados quatro fazeres realizados pelo império: o fazer da *pax romana*; o fazer político do patronato; o fazer econômico de Roma; o fazer da lei romana.

1.1. O FAZER DA *PAX ROMANA*

A paz é um bem almejado por todos os povos. No entanto, os significados dados a essa realidade são variados. No mundo bíblico, o *shalom* representa a plenitude dos tempos com a realização das profecias de vida e prosperidade. De maneira diferente, os romanos construíram também um conceito de paz. Esse conceito surgiu nas construções das relações de poder neste Império.

No contexto da ciência política, o poder é a “capacidade geral de agir até a capacidade do homem em determinar o comportamento do homem: Poder do homem sobre o homem. O homem é não só o sujeito, mas também o objeto do Poder social” (STOPPINO, 1998, p. 933). Assim, esta definição de poder é a capacidade que um pai tem para dar ordens a seus filhos ou a capacidade de um Governo de dar ordens aos cidadãos. Aqui nos interessa analisar o poder em relação ao estudo da política é o que uma pessoa ou grupo tem ou exerce sobre outra pessoa ou grupo. Este poder é exercido pelo Império Romano.

A primeira constatação que pode ser feita é que o Império Romano foi construído e se firmou a partir do saque das populações autóctones, contando sempre com o apoio das camadas superiores na manutenção do *status quo* e, por conseguinte, o seu amor à paz – isto é, o seu amor à paz romana – eram sobretudo de natureza econômica e expressos claramente em Josefo, segundo Wengst: “por amor à paz e por preocupação com as posses; pois em Gadara morava muita gente abastada. Ele o diz com toda a naturalidade e malícia; ele próprio não pertence aos pobres” (WENGST, 1999, p. 43). Assim, percebe-se que existe uma preocupação de manter a estrutura de dominação beneficiando uma pequena elite local, que servirá aos interesses do Império. Porém, a maioria da população serviu de estrado para os pés desta conjuntura política, econômica, cultural e bélica, uma vez que, por detrás da gloriosa civilização romana e suas conquistas, existiu uma multidão de vítimas do sistema imperial que não pode ser ignorada e silenciada.

Um fazer caro ao Império é que se chama *Pax Romana*, expressão designada para indicar o momento que abarca relativamente o tempo entre o reinado de Augusto César, iniciando no ano de 29 a. C. e estendeu-se até o ano de 180 com a morte do imperador Marco Aurélio (SERIQUE, 2011, p. 120).

Durante esse período, houve uma expansão do domínio romano por meio das guerras que possibilitaram a conquista dos povos que faziam fronteira com esse Império. Dessa maneira, era estabelecido o domínio pela imposição da força por meio da violência e da tecnologia bélica. O controle romano dos territórios sob o seu comando acontece a partir desse recurso. Essa tecnologia de poder mostra uma paz determinada de cima para baixo e do centro de poder para as periferias do Império (WENGST, 1999, p. 19).

Enquanto conquistadores com direito divino de dominar, os romanos são sempre incitados a demonstrar sua força, consolidando assim o seu poder por meio do aprimoramento da tecnologia bélica (SELLA, 2006, p. 56). Essa tecnologia é utilizada para garantir sua autoridade e subjugar todos os povos que estão sob seu domínio. Dessa maneira, os romanos são os responsáveis por proporcionar a paz por meio da guerra a todos que vivem sob a tutela do Império.

Uma garantia proporcionada pelo fazer da *pax romana* era a segurança, pois o Império proporcionava proteção contra as ameaças de fora de suas fronteiras. Assim,

Roma, tendo alcançado poder e grandeza e tendo conquistado para si não só os povos e regiões ao seu redor, mas também reinos estrangeiros e do além-mar, as coisas mais importantes receberam apoio e segurança, com o que foi trazida paz ao mundo e soberania segura ao mundo unificado. Naquele tempo os países alcançaram novamente segurança para os seus filhos; os homens, a segurança da santidade dos seus matrimônios; os senhores, a segurança das suas posses; e a todos homens, a segurança de sua existência, do sucesso e da paz e da tranquilidade, em tal medida que nem se esperava mais, nem se podia corresponder com mais sucesso e expectativa (WENGST, 1999, p. 34).

Ao participar do Império, os povos obtinham dessa segurança interna e externa, pois eles, romanos conquistadores, depois administravam a liberdade das províncias e os povos conquistados. Mas, esse suporte proporcionado pelos romanos tinha um preço a ser pago pelos povos conquistados.

Para exemplificar o custo operacional dessa segurança e proteção, tem-se registrado pela história, o ponto de vista dos Bretões, em que Cálgaco, um general bretão descreve o Império Romano alguns momentos antes de ter um encontro decisivo com seu poderoso exército:

Saqueadores do mundo, agora que a terra não é o bastante para as suas mãos devastadoras, eles exploram até o mar: se ele é pobre, são

ambiciosos; oriente e ocidentes já os abarrotaram de riquezas; são o único povo da humanidade que contempla com a mesma concupiscência a fartura e a escassez. Pilham, matam, roubam, e chamam isso de império; trazem desolação e chamam isso de paz. Os filhos e a família são, pela lei da natureza, os bens mais preciosos de um homem: eles são arrancados de nós para serem levados como escravos para terras distantes; as nossas mulheres e irmãs, mesmo quando escapam do desejo de um soldado, são violadas por pretensos amigos hóspedes; nossas posses são tomadas sob a forma de tributos; nossas terras e colheitas, em requisições de suprimento; a nossa própria vida e nossos corpos são usados para derrubar florestas e pântanos, sob um coro de zombaria e pancadas. Os escravos que já nascem no cativeiro são vendidos de uma vez por todas e são alimentados por seus senhores; nossa Bretanha paga um preço diário pelo seu próprio cativeiro, e ainda alimenta os escravos (CROSSAN, 1994, p. 77).

Desse modo, percebe-se que esse fazer da paz, que proporcionava segurança, tinha um custo elevado para os povos conquistados. O 'amparo' da *pax romana*, envolvia um alto preço a ser pago por todos que viviam sobre a tutela do Império, porque existiam também as altas taxações da produção agrícolas ou até mesmo das riquezas pertencentes ao povo conquistado, que passam a ser propriedade do Império.

Mas nem todos são beneficiados com esse fazer, como exemplo dessa segurança interna e externa, proporcionadas pelo fazer da *pax romana*, destaca-se a vivacidade das palavras que Tácito põe na boca do chefe do exército romano, Cerialis, em Tréveris, dirigido aos treveranos e ligões:

Despotismo e guerra sempre houveram na Gália até que vós encontrastes em nossa ordem de Direito. Embora tenhamos sido provocados tantas vezes, fizemos tal uso do direito dos vencedores, que não vos impusemos nada mais do que a servia para proteção da paz. Pois, não pode haver tranquilidade entre os povos sem o poder das armas, não pode haver poder das armas sem o pagamento do soldo e não pode haver pagamento dos soldos sem tributos. Todo o resto temos em comum... Se os romanos forem expulsos do país, que os deuses nos livrem disso, que poderá haver a não ser a guerra de todos os povos entre si?... Assim, doai a vosso coração e a vossa veneração... à paz e à capital do Império. Que as experiências... vos previnam de dar preferência à teimosia ruinosa em lugar de a dar à obediência e à segurança (WENGST, 1999, p. 36).

A segurança externa nas fronteiras e a interna frente aos conflitos entre grupos e facções divergentes são garantidas pelo fazer romano, por meio da obediência e dos pagamentos de tributos.

Aos povos derrotados são apresentadas três possibilidades: exploração para aqueles que se submetem de maneira passiva, a morte para aqueles que têm força

para rebelar e a escravidão para aqueles que não se submetem, mas não têm força para rebelar. Essas são as três opções apresentadas aos povos conquistados pelo fazer da *pax romana*.

A aceitação passiva significava a exploração. Um bom exemplo disso é a relação de Herodes Magno com os romanos. Ele foi considerado *rex amicus* de Roma. Como rei cliente do Império Romano, era fiel para mandar o imposto exigido pelo imperador, como também no zelo pela *pax romana*, conseguindo cair na graça dos romanos. Logo, através da “astúcia diplomática, Herodes conseguiu para os judeus o máximo que se podia obter dos romanos” (OTZEN, 2003, p. 50). Um exemplo de aceitação e contribuição para o fazer da *pax romana*.

Outro exemplo de intervenção do fazer romano da paz é de silenciar com rigor qualquer povo que não se submeta ao domínio do Império. Assim, a destruição de Jerusalém em 70 é um exemplo de tratamento dado aos rebeldes. O mesmo pode ser dito a respeito das revoltas de escravos. Na Guerra Judaica mostra-se incompatível o “*shalom* da parte de Deus e a Pax Romana...” (GUNNEWEG, 2005, p. 295).

Essa paz estava sempre a serviço dos romanos e para os romanos esse fazer proporcionava opulência a uma elite de “poderosos de Roma, que utilizavam a *pax* como meio ideológico para legitimar as atrocidades que eram praticadas. Todas as ações se tornavam legítimas em nome da boa ordem e funcionalidade do Império” (SERIQUE, 2011, p. 124). A todos que vivem sobre a égide do poder imperial são dominados e vivem conseqüentemente uma liberdade do medo ou da submissão.

Os romanos eram representante dos deuses na terra, com a missão de garantir essa *pax*, como o poder religioso, concedido pela autoridade do próprio deus Marte, assim o estabelecimento da integração no Império Romano não foi apenas um ato secular-político, mas um assentimento dentro de um sistema de salvação abrangente: “Roma é o centro do *orbis terrarum*. De Roma vem a salvação, cantada pelos poetas e profetas e esperada, ansiosamente, pelos povos da terra... Augusto é o seu mediador...” (GUNNEWEG, 2005, p. 289).

A ideologia da paz oferecida por Roma buscava veicular um conjunto de valores que oferecia uma nova referência cultural aos povos dominados. Nesse contexto, o fazer imposto pela *pax Romana*, reproduz nas províncias o modo civilizatório do conquistador:

Para habituar, através de comodidades, à tranquilidade e a comportamento pacífico, os homens que viviam espalhados e de uma maneira primitiva e que, em consequência, eram facilmente inclinados para a guerra, encorajava-os pessoalmente e subsidiava-os com meios públicos para construírem templos, praças públicas e casas na cidade. Elogiava os aplicadores e repreendia os morosos; assim, o reconhecimento e o esforço êmulo substituíam a coação. Além disso, fez educar os filhos dos nobres nas artes liberais. Assim aconteceu que os homens que ainda há pouco rejeitavam a língua romana, agora ansiavam por aprender a retórica romana. A partir de então também a nossa apresentação externa encontrou agrado e a toga era usada frequentemente. Pouco a pouco a gente entregava-se à influência amolecedora do vício: pórticos, banho e seletos banquetes. E isto chamava-se, para os ingênuos, modo fino de viver, quando, na verdade, era apenas um elemento de escravização (WENGST, 1999, p. 63).

A existência dentro do Império era benéfica, pois fora do império existiam o caos e a guerra. Assim, todos deveriam sentir-se afortunados por estarem vivendo em um tempo de desenvolvimento, fruto do fazer da *pax romana*, que também estabelecia aliança com os povos conquistados.

Todas as atitudes de assimilação ao padrão de vida romano citado eram proporcionadas a poucas pessoas, que conseguiram estabelecer uma aliança com o Império, pois por meio da colaboração mútua de “Roma com a classe superior autóctone era possível estabelecer a manutenção, expansão e segurança do Império, como também a situação interna da respectiva província ou do reino amigo” (WENGST, 1999, p. 42). O fazer da *pax romana* sabia instituir interesses entre si e as camadas superiores autóctones, principalmente, entre as elites da sociedade local, que se tornava bem beneficiada da *pax romana*.

Será que a maioria das pessoas se sentia como que cativas desse poderoso Império, uma vez que vivem sobre a tutela e o julgo dessa paz bélica, que devora a existência e impõe sempre o medo a todos os povos conquistados?! É necessário destacar que essa é uma característica do fazer romano que percebe as ações realizadas pela ótica de quem exercer o poder, por isso

olhar “a partir de cima” sobre o brilho de Roma não faz perceber toda a realidade. Ele apresenta contexto de sentido contradito pelas vítimas. Seria importante inverter a perspectiva numa percepção “a partir de baixo”, para que a realidade experimentada como sofrimento não seja entregue ao esquecimento através de glorificação e para que os vencedores da história não triunfem novamente sobre suas vítimas da descrição da História (WENGST, 1999, p. 19).

Ao destacar o fazer da *pax romana*, percebe-se que os destinatários dessas ações são uma elite que impõe a paz por um preço determinado e a um custo alto a ser pago pelos estrangeiros explorados. Sendo preservado um pequeno grupo de opulentos, que conseguem estabelecer alianças com o Império enquanto aos demais, resta à opressão.

O 'fazer', destacado pela comunidade mateana contrapõe ao fazer da *pax romana* vivenciado pelo Império. No julgamento é evidenciado outro fazer em favor forasteiro e estrangeiro que contrapõe ao praticado pelo Império, não obstante esse tema vai ser trabalhado no terceiro capítulo da tese. Por enquanto, a pesquisa segue apresentando o fazer do Império Romano, o próximo tópico vai abordar o fazer do patronato que estabelece as bases políticas e sociais do Império Romano.

1.2 O FAZER ROMANO DO PATRONATO

A estrutura político-social do Império Romano do I d.C. é aristocrática e centralizada na manutenção do poder. Toda organização estava voltada para uma direção comum: Roma. Assim, todas as riquezas e o poder de mando das legiões romanas partiam desse centro de poder e reverberavam em toda a extensão do vasto Império, o que produzia riqueza a custo de exploração a todos os povos submetidos.

A vida social era marcada por essas relações de subordinação de uma camada social para com a outra. “A relação entre patrono e cliente se assemelha à relação de reciprocidade no fato de que também aqui a troca de bens e serviços cria um vínculo social entre as pessoas” (VOIGT, 2014, p. 21). Sob esse viés é estabelecida a base das relações sociais e política do Império, a pessoa pertencente à elite teria apadrinhados que dependeriam sempre da sua atenção em troca de estar sempre à disposição.

Para ser patrono era necessário ter poder, conseqüentemente, pertencer a elite romana. Para ser participante desse grupo deveria preencher alguns fatores:

Nascimento, formação e experiência políticas, posse de terras, dinheiro, ambição e capacidade de aproveitar a conjuntura econômica, atividade produtiva na cidade ou no campo, situação jurídica, pertença a um grupo étnico ou, pelo menos, regional (ALFÖLDY, 1989, p. 58).

O grupo era bem restrito a pessoas que preenchiam essas características, e, conseqüentemente detinham maior prestígio e poder na sociedade romana. Além disso, essas elites

marcavam o caráter das sociedades agrárias, sociais e politicamente, no sentido de que nelas viviam as elites que, simultaneamente, como grandes proprietárias de terras e detentoras do poder de controle social, dominavam o campo e a cidade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 19).

A parcela da população que mais sentia essa exploração eram as pessoas que viviam na zona rural. Como eram os responsáveis por assegurar o bem-estar dos patronos que viviam na cidade, os grandes latifundiários e aristocratas, geralmente, tinham duas residências. Uma delas era uma casa no campo, “na terra

que fornecia poder e riqueza para estas pessoas da elite. A outra era uma casa construída junto a um grupo de casas, de pessoas pertencente a elite, em um lugar central, a cidade” (MALINA, 2004, p. 33-34). Assim, quem era da elite, buscava viver junto com seus iguais com o propósito da interação social e também para demonstrar sua riqueza e poder, e conseqüentemente, conseguir alcançar mais honra.

Um dado importante dessa realidade era que as pessoas nasciam em uma determinada categoria ou posição social: “o nível da família em que se nascia determinava a posição social da pessoa” (ARENS, 2008, p. 45). Em decorrência disso, nem todo rico pertencia à ordem superior e, ao mesmo tempo, que existiam pessoas pobres com prestígio e poder nesta sociedade. Contudo, a “proporção de honra, enraizada no parentesco, dava-lhes o poder que, por sua vez, trazia-lhes também riqueza” (MALINA, 2004, p. 34). A dinâmica do poder, parentesco e riqueza era associada ou utilizada para cimentar as relações políticas, sempre como meio unificador ou até legitimador dessa estrutura.

As pessoas abastadas tinham suas riquezas oriundas da produção de uma propriedade rural. Porém, a moradia era fixada em um grande centro para proporcionar promoção e visibilidade social.

A *civitas* ou *polis* do Mediterrâneo do primeiro século eram de fato um grande lugar, central e utilizado, em que fazendeiros/ rancheiros de tradição mostravam e em regavam sua inacreditável riqueza em competições de honra entre eles (MALINA, 2004, p. 34).

A promoção social acontecia por meio dos banquetes e de festas públicas, o que poderia render mais honra e riqueza. Nesses eventos, aconteciam alianças, as quais proporcionavam a possibilidade de organizar e manter uns exércitos nos diversos conflitos existentes no território do Império. Isso garantia ainda mais terra, por meio da conquista que concomitantemente ampliavam sua riqueza e poder, por meio dos diversos espólios.

As características gerais dos cidadãos que pertenciam à ordem superior: ricos, livres, honoráveis e detentores do poder político, no cume da pirâmide de estratificação social. Nessa perspectiva, a sociedade romana demandava uma desconfortável mistura de explícita deferência para “os superiores e uma aberta brutalidade para os inferiores, não somente para com os escravos. Era um mundo

de deferência e condescendência, de comandos abruptos e de ameaças explícitas” (MALINA, 2004, p. 35).

Os cidadãos e demais pessoas pertencentes da ordem inferior não possuíam riquezas, dependiam de outros ou trabalhavam para eles e não ocupavam postos de poder. “Quem não possuía propriedade(s) não tinha direito; quem tinha poucos bens podia ter a esperança de obter o direito com o aumento de sua propriedade; quem tinha grandes propriedades sabia que tinha direito” (RICHTER REIMER, 2006, p. 91). Uma particularidade que não pode ser ignorada é que

o critério fundamental para ostentar cargos elevados nas cidades gregas no tempo do Império Romano não era a demonstrada eficiência em funções administrativas, mas a capacidade e disponibilidade de gastar dinheiro. E os que tinham dinheiro eram os aristocratas (ARENS, 2008, p. 58-59).

Ademais, posteriormente, a seleção de membros que participasse da elite romana, durante todo o período imperial, passou a ser de responsabilidade permanente do Imperador. Ele supervisionava todos os registros de membros da classe dos patrícios e equestres que poderiam ingressar no Senado (KOESTER, 2005, p. 327).

Existia uma classe intermediária, definida como equestre, não muito numerosa, de cavaleiros, que se relacionava com os senadores e ao mesmo tempo com os agricultores ou artesões da camada inferior. Esses eram apadrinhados por senadores e alguns por distinção em batalha ou por serviço prestado ao Império, poderiam ascender a classe dos senadores, desde que não fossem marcados com a escravidão.

A camada inferior da pirâmide social do Império, um pouco mais complexa, porque aqui existem outras divisões horizontais junto à divisão vertical. Entretanto, essa divisão continuava a reproduzir as mesmas relações de patrono e cliente, já que existiam vínculos tanto e verticais quanto horizontais nas relações econômicas e sociais. Nesse viés, Alföldy Géza afirma que “uma separação entre a população urbana e rural quanto a local de habitação, profissão, atividade econômica, modo de vida, possibilidade de ascensão social, cultural, tradições e costumes” (ALFÖLDY, 1989, p. 148).

A população rural, participando da mesma camada, estava sujeita à tributação e às explorações maiores do que a população urbana. Nessa camada, estão tanto

os pequenos agricultores, quanto os comerciantes, os talhadores diaristas, os libertos e os escravos.

A sociedade romana, além do exposto, tinha características marcadas pela dualidade: origem ilustre ou baixa, detenção ou não de cidadania, liberdade pessoal ou ausência dela, vinculação étnica ou regional à população de uma determinada região do império, capacidades pessoais, educação e lealdade para com a monarquia imperial (ALFÖLDY, 1989, p. 122).

A subsistência do Império foi consolidada no controle do excedente da produção. “É a própria existência desse excedente que se encontra fundamentalmente na origem de uma sociedade de classes” (HOUTART, 1982, p. 22). Os integrantes das classes superiores tinham seus apadrinhados, que mantinham todo o processo de exploração. Dentro da hierarquia de poder, existiam diversas instâncias que lucravam com a organização escravagista econômica do Império.

A classe superior era formada por famílias antigas dos senadores romanos, que detinham grandes monopólios de terras e um prestígio político os quais garantiam estabilidade na imbricada vida política imperial. Os papéis, *status*, direitos e “obrigações do sistema político estavam disponíveis somente para as pessoas descendentes das melhores famílias; elas eram vinculadas ao sistema de parentesco” (MALINA, 2004, p. 33). Preservando o poder e os privilégios a um grupo restrito de pessoas.

O fazer do patronato vai ajudar na manutenção do poder e na preservação de hierarquia social do Império. “Há evidência de que era costume para novos cidadãos romanos jurarem lealdade para com a personagem da elite que servia como patrono no processo” (MALINA, 2004, p. 39). Além disso, vai legitimar a gigantesca diferença de poder e riqueza entre as diversas camadas sociais, pois deixam os clientes satisfeitos com pequenas gratificações ou reconhecimentos. Dessa maneira, percebe-se que

patrono-cliente é basicamente uma relação assimétrica de troca. As partes em ambas as extremidades de um tal vínculo são desiguais no controle de recursos, diferindo com consequência disso em termo de poder e de status. Essas partes se acham vinculadas entre si principalmente porque essa sua ligação pode servir a seus interesses mútuos mediante a troca de recursos (CHOW, 2011, p.112).

Essa não era uma relação entre iguais, mas sim uma relação de aliança vertical:

A relação patrono-cliente, ou sistema de clientela, envolvia um intercâmbio de bens e serviços não comparáveis entre pessoas de relação socioeconômica desigual. Uma rede extensiva de patrono-cliente ou um sistema de clientela é importante de duas formas diferentes: primeiro, em suas consequências para o sistema político no qual ele concretamente se manifesta; e segundo, como um mecanismo heurístico para a compreensão de uma grande lista de comportamentos políticos, tais como nepotismo, personalismo ou favoritismo; e estruturas políticas tais como 'panelinhas', facções, máquinas e grupos de proteção ou 'seguidores' (MALINA, 2004, p. 40).

As duas pessoas da relação têm *status* diferentes, assim é estabelecido um acordo em que tanto o superior quanto inferior considere vantajosa tal aliança.

O termo padrinho é definido como uma pessoa de poder, status, autoridade e influência, “um empregador, o patrocinador de uma cerimônia ou até mesmo um santo protetor. Porém, ele só é relevante em relação a uma pessoa menos poderosa, ou seja, um ‘apadrinhado’ que ele pode ajudar ou proteger” (CROSSAN, 1994, p. 104). Assim, os clientes estão obrigados atenderem sempre que solicitados aos chamados dos patronos, como apoiá-los em qualquer situação.

Logo, a reprodução do fazer do patronato dentro da estrutura romana, garantiria a organização e coesão social entre os indivíduos do Império. “Uma sociedade baseada em relações de patronato, cuja ideologia moral exige que os cargos e benefícios sejam obtidos através da assistência de um intermediário do poder” (CROSSAN, 1994, p. 101). Desse modo, o tráfego de influência vai permear as relações, de maneira que esse mesmo padrão deveria ser reproduzido nos outros níveis dessa sociedade.

O indivíduo que era “apadrinhado por algum detentor do poder também se tornava um homem importante, e passava a ser procurado por outras pessoas que buscavam a sua proteção” (CROSSAN, 1994, p. 95). As lideranças locais asseguravam estabilidade dentro do sistema de patronato: “os dirigentes, entre eles quase sempre famílias romanas que haviam se estabelecido na província, tinham seus patronos em Roma a quem podiam recorrer; o patrono podia contar com o apoio e a lealdade dos clientes provinciais” (KOESTER, 2005, p. 336). Esses vínculos garantiam um apoio ou até mesmo uma lealdade do apadrinhado ao patrono, todavia não era recíproco.

Dentro dessa estrutura de patrono e de cliente, é que existia um vínculo de gratidão por parte do cliente, pois mesmo contratado, ou sendo diarista, ele é agradecido ao senhor da propriedade por ter contratado. Além disso, “os clientes levavam o nome de seu patrono e sua condição seguia uma evolução patrilinear. Em troca, eles assumiam o compromisso das obséquias (serviços) militares, políticos e sociais” (HOUTART, 1982, p. 68). Percebe-se que o fazer do patronato é um valor, com o qual vincula à subserviência e exploração em todas as esferas dessa sociedade.

Para estabelecer e solidificar o vínculo entre patrono e cliente, tendem a “surgir no interior de uma estrutura estatal em que a autoridade se acha dispersa, a atividade do Estado tem alcance limitado e em que existe considerável separação entre todos os níveis do lugarejo, da cidade e do estado” (CHOW, 2011, p.111-112). A relação cliente e patrono, garante uma estabilidade para o império, já que em toda localidade, existia um patrono que detinha clientes, porém que era cliente de um patrono mais poderoso, responsável por garantir a estabilidade em um território maior do Império.

Um aspecto importante a ser observado para a legitimação do patronato é a utilização de uma ‘teologia’ imperial, responsável pela manutenção das relações entre elite governante do Império, especialmente o imperador (o patrono máximo) e seus súditos. “O poder personificado no imperador ou em um deus, reificado na cidade imperial central e suas instituições, requeira atenção total” (MALINA, 2004, p. 35). É crucial para os leitores do século XXI perceber que no mundo romano não havia separação entre as esferas políticas e religiosas. A religião não era um assunto privado para os indivíduos. Ela era prática cívica e pública, meio de visibilização e promoção pessoal, perante os demais da sociedade. Por meio da religião é organizada uma estrutura de “poder que serviam como centros administrativos e residenciais para elites, que controlavam os arredores agrários” (MALINA, 2004, p. 35). Ao sublinhar papel público dela, não temos por objetivo, emitir um juízo sobre a genuinidade ou integridade com que as práticas religiosas foram realizadas. Mas sim, para destacar a sua importância social (CARTER, 2001, p. 20).

Durante as celebrações, o patrono máximo do Império Romano era uma figura de destaque, todos os sacrifícios são realizados em honra ao imperador, uma vez que “a instituição do sacrifício foi um dos meios essenciais de realizar alguma

espécie de síntese, entre a religião de Roma em sentido estrito e a religião do Império Romano num sentido geral” (GORDON, 2011, p. 132).

Com o sistema sacrificial, as amarrações essenciais entre o sistema imperial organizado no centro e o controle local exercido pelas elites locais na periferia, todos que exercem o poder, fazem como extensão da vontade do Imperador. Não surpreende, então, que todas essas “novas instituições de honras e culto ao imperador fossem patrocinadas pelos magnatas das cidades, que tinham redes de clientes locais que dependiam deles, fossem comerciantes, artesãos urbanos ou meeiros rurais” (HORSLEY, 2011, p. 99). Assim, todos que desempenhavam o poder, o exercia em nome do Imperador. Seja por meio de indicação direta, ou por meio de influências de diversos patronos.

Eram escolhidas pessoas abastadas da sociedade para exercerem a função de sacerdote. “A elite religiosa era a própria elite política e econômica” (HORSLEY, 2011, p. 102). Essas pessoas deveriam prestar homenagens e realizar as festividades religiosas¹, com intuito de preservar a ordem social e ao mesmo tempo, custear obras de necessidades públicas, que seriam de responsabilidade do Império, com objetivo de promoverem a si mesmo e ao mesmo tempo conseguirem mais honra e mais privilégio nesta sociedade. Assim, a estrutura do patronato tem o

Imperador como modelo tanto para as cidades remotas como para a própria Roma, a elite provincial e a romana lutavam por prestígio em nomeações para os sacerdotes, em particular como oficiantes em sacrifícios públicos, os rituais que manifestavam a solidariedade dos organismos políticos das cidades, de províncias e do Império com um todo (HORSLEY, 2011, p. 102).

Nesse contexto, por meio dos atos religiosos, pessoas da elite veem a possibilidade de galgar nova posição social, ou conseguir a simpatia de um novo patrono poderoso, que beneficiaria, de sua eficiência no serviço prestado nas regiões afastadas do centro do Império.

A elite romana valia-se do patronato como instrumento para exercer o controle social sobre todo o Império. Dessa maneira, os poderosos poderiam ter vínculos entre “‘amigos superiores’, ‘amigos iguais’, ‘amigos inferiores’ e humildes

¹ Para ilustrar como eram organizadas essas festividades religiosas: “‘liturgias’ são as doações/prestação de serviços que os ricos faziam em benefício do Estado para alguma obra pública... Essas liturgias = *munera* não podem ser confundidas com impostos ou bondade e filantropia, mas era algo exigido, um tributo por causa da fama social e do poder político” (RICHTER REIMER, 2006, p. 93).

‘clientes’, dependendo da categorização dos outros nessas rubricas dos recursos que possuíam” (GARNSEY; SALLER, 2011, p. 104). A importância dessa classificação está na estratificação realizada por meio do critério de proximidade ao patrono. Quanto mais próximo o nível social e econômico, menos intermediários, no trato com o patrono.

Entre as atitudes esperadas, do cliente para com o patrono, está em reconhecer e divulgar a generosidade e o poder do seu benfeitor (GARNSEY; SALLER, 2011, p. 104). Com isso, percebe-se que a sociedade romana, valorizava o poder e o privilégio, que deveria ser ressaltado e anunciado, por quem recebeu algum favor de algum abastado.

A maioria da população não gozava de um apadrinhamento, por isso toda a produção tinha escravos, como também era composta de pequenos agricultores que perderam as terras e de libertos, que vendiam a força laboral. Contudo, existia ainda um grande contingente de escravos, sempre prisioneiros de guerras ou, em alguns casos, pessoas que caíram em desgraça por causa das dívidas. Em sua maioria, a sociedade romana vivia da exploração dos pobres e marginalizados.

A política do patronato não cuidava das pessoas, mas legitimava e cimentava uma estrutura de poder e privilégios de uma minoria, às custas de uma maioria que servia de maneira voluntária e busca de alcançar benefícios. Esse fazer romano vai ser rechaçado pela comunidade mateana por meio do cuidado ao doente, uma vez que o fazer apresentando no juízo, é para alguém que está debilitado e não alguém que é poderoso.

O próximo tópico vai tratar da estrutura econômica, que deixaria um contingente considerável de pessoas com fome, sede e sem o que vestir. Em favor de um fazer que proporcione acúmulo de riqueza e marginalização para a maioria das pessoas.

1.3. O FAZER ECONÔMICO DOS ROMANOS

Para desenvolver uma análise do fazer econômico é importante destacar características peculiares desta sociedade, para não incorrer em anacronismo. O primeiro é definir que o Império Romano, segundo Lenski, pertence a classificação de sociedade agrária, que está inserida na

segunda grande revolução social da antiguidade que foi possível por vários fatores, os mais importantes dos quais foi uma série de **invenções e descobertas** que resultaram em progressos significativos na produção, transporte e comunicações. Entre eles, alguns dos mais importantes foram a invenção do arado e os dois desenvolvimentos relacionados a ele e que aumentaram grandemente o valor desse instrumento, isto é, a descoberta de como usar a energia animal e a descoberta dos princípios básicos de metalurgia. Paralelamente a estes desenvolvimentos estavam as invenções da roda e da vela, o que facilitou muito o movimento de homens e mercadorias. Esse complexo de eventos lançou as bases para o surgimento de um novo tipo de sociedade que, embora tenha recebido outros nomes, chamarei sociedade agrária, reconhecendo assim o caráter distintivo de seu sistema de subsistência (LENSKY, 1969, p. 201).

Com o aprimoramento da técnica, em decorrência de inversões tecnológicas, favoreceu o desenvolvimento dessa sociedade que passou utilizar melhor a terra, melhorando a quantidade e qualidade dos alimentos para a subsistências. Além do uso da metalurgia e da tração animal, para uma ampliação da produção. E do transporte realizada tanto, por terra como pelo mar.

Em decorrência do aumento da produtividade agrícola, surge o segundo aspecto que é a estrutura de dominação, pois se estabelece um poder de comando para administrar o que é produzido. Até porque, com o excedente da produção, a utilização de tecnologia e a tração animal, algumas pessoas, podem ser dispensadas de algumas atividades básicas e se dedicarem a outras atividades.

Essas outras atividades vão ser desenvolvidas nas cidades e com isso surge uma gama de pessoas que vão oferecer meio de funcionamento de trabalhos não agrícolas, função exercida pelos ‘funcionários públicos’, “sacerdotes, eruditos, escrivães, comerciantes, servos, soldados, artífices, trabalhadores e mendigos. Ao lado destes, existe uma pequena elite que obtém o seu sustento da posse da terra e ou de cargos políticos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 25). Dessa maneira, percebe-se a consolidação de uma sociedade um pouco mais complexa e com características peculiares. Porém, esse aspecto social, vai ser abordado no tópico

subsequente, nesse momento, esta pesquisa vai concentrar-se somente no fazer econômico do Império.

Esse fazer econômico é marcado com essa realidade de desenvolvimento agrário, percebe-se que a centralidade das relações econômicas estava na agricultura. Uma especificidade da sociedade agrária é a fonte de riqueza e poder, ser a terra, que produz o excedente que sustenta as elites. Quem detém a terra e o meio de produzi-la é ao mesmo tempo uma pessoa rica e poderosa. Dessa maneira, o “campo foi de longe o maior produtor de riqueza, sendo que, simultaneamente, as cidades teriam tido uma estreita ligação simbiótica com as áreas rurais” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 21). As cidades seriam lugar de moradia das dos grandes latifundiários os quais retiravam a maior parte da sua riqueza da agricultura. Por isso, em um fragmento de Cartão, citado por Crossan, tem-se uma apresentação das atividades mais digna de ser desenvolvida por um jovem patricio:

É verdade que obter dinheiro através do comércio às vezes é mais lucrativo, ainda que arriscado; o mesmo poderia ser dito dos empréstimos a juros, se esta fosse uma opção honrada. Os nossos antepassados possuíam o mesmo ponto de vista, que reproduziram nas suas leis. Assim, o ladrão era obrigado a pagar uma multa no dobro do valor de seu roubo, e o usuário, uma multa no quádruplo do valor de seus lucros. Daí pode-se perceber como o usuário era ainda menos benquisto do que o ladrão. E quando desejavam elogiar um homem de valor, eles o chamavam de ‘bom agricultor’ ou ‘bom fazendeiro’; aquele que recebia este título sabia ter sido o objeto de um grande elogio. Considero todo mercador um homem enérgico, capaz de ganhar muito dinheiro; mas, como disse acima, trata-se de uma carreira arriscada, que muitas vezes pode acabar em desastre. Por outro lado, os homens mais corajosos e os soldados mais fortes vêm da classe dos fazendeiros; essa ocupação é a mais respeitável, oferece um sustento garantido e não desperta hostilidades. Aqueles que se dedicam a ela, portanto, não são vítimas de animosidades (CROSSAN, 1994, p. 87).

Como a terra é a fonte de poder, de riqueza e estável, a agricultura é defendida como a melhor e mais honesta atividade a ser desempenhada por um homem íntegro do período. Um dado importante é que, no período, existiam muitos latifúndios de influentes senadores ou apoiadores do império, que sempre são ampliados, enquanto uma considerável parcela de pequenos agricultores é tragada pela pesada carga tributária do Império. Tornando-se, desse modo, ou meeiros, ou arrendatários na melhor das hipóteses, como também viravam trabalhadores diaristas ou assalariados.

Assim, grandes propriedades de terras pertenciam aos senadores e aos nobres com poder, honra e privilégios dentro do Império. São sempre, poucas

peças, detendo muita riqueza, terras e poder, que mantêm a dinâmica econômica do Império Romano. Assim,

o que prevalecia, desde a República, era o latifúndio com sua dinâmica de dominação escravagista. A maioria dos latifúndios espalhados pelo império pertencia a famílias senatoriais. Isso indica para a crise econômica vivenciada pela maioria da população: escravidão, endividamento, perda da terra, migração e miséria eram o outro lado da moeda do enriquecimento de poucas famílias no império (RICHTER REIMER, 2006, p. 87).

O recolhimento do excedente implica sempre em que o grupo beneficiário esteja investido de um poder, ou seja, implica em que ele se tenha arrogado o direito de intervir diretamente ou por grupo interposto na organização da produção e na distribuição social (HOUTART, 1982, p. 23). É por meio da força do seu exército e o poder de sua política de exploração que o Império se sustentava.

A administração econômica está preocupada mais com a expropriação do que com o desenvolvimento. Todas as atividades “econômica e política visam mais à expansão do controle dos domínios ou territórios cada vez maiores, ao invés de olhar o desenvolvimento interno” (MALINA, 2004, p. 41). Os impostos existem para o benefício das elites, não são meios de ampliação de políticas ou ações que beneficiariam qualquer outra classe dentro do Império. Por isso, não há preocupação com o desenvolvimento interno.

Portanto, o fazer econômico do Império tinha em seu escopo a exploração dos povos dominados pelo Império, pois ao conquistar um novo território, os romanos impunham altas indenizações ao povo derrotado. No entanto, a exploração não terminava aí: uma parcela da população era vendida como escrava, as terras eram expropriadas e distribuídas entre os patrícios, que as arrendava para o próprio povo conquistado, ficando estes obrigados a pagar rendas anuais elevadas. Quando surgia alguma necessidade de maior controle, os romanos destinavam partes importantes das terras dos vencidos para assentamento de soldados, que se assentavam como colonos.

Assim, as guerras e conquistas contribuem para a manutenção dessa sociedade, pois proporcionam terras conquistadas para agricultura, riquezas do espólio de guerra e prisioneiros, que seriam escravizados, tanto no trabalho doméstico, como no trabalho agrícola e para os mais rebeldes; o trabalho forçado nas minas. Dessa maneira, é imprescindível uma quantidade considerável de

escravos, que permitam não somente a “existência de grandes explorações agrícolas, mas também o recrutamento desse tipo de mão-de-obra e ainda há possibilidade de uma certa conversão do produto social, fruto dessas lavouras” (HOUTART, 1982, p. 67).

O modo de produção escravagista, o qual se caracterizava pela “total sujeição de um grupo humano que, geralmente depois de conquista militar, passa à categoria de meio de produção. O senhor torna-se proprietário do escravo. E, assim, apropria-se do excedente” (HOUTART, 1982, p. 53). Aqueles que sobreviviam da guerra contra os romanos eram escravizados tornando-se produtos para comercialização e ao mesmo tempo, meios de produção de excedente para os seus senhores. Por conseguinte, o escravizado, além de perder, sua terra e liberdade, perdia também a sua produção. Dessa forma, tornava-se também produto e patrimônio do senhor que o detinha como mais um objeto da sua propriedade. Desse modo, a definição de trabalho dentro dessa economia, pressupõe que

trabalho não é apenas um ato para a sobrevivência humana, mas uma relação social e um fazer sociológico, e que a distribuição dos meios de produção e dos frutos do trabalho dependem da organização social de uma sociedade (RICHTER REIMER, 2006, p. 86-87).

A economia escravagista do Império era alimentada em sua maioria pelos prisioneiros de guerra. Assim, qualquer conflito proporcionava mais prisioneiros que ajudavam na “aceleração do processo de expansão econômica, em decorrências da quantidade de guerras. Os prisioneiros constituindo então uma mão-de-obra servil em uma economia agrária” (HOUTART, 1982, p. 21). Eram assim, peças vitais, pois quase toda economia depende dessa exploração do trabalho escravo nas províncias dominadas. Outra fonte de recurso para consolidação do poder romano era a cobrança de tributos cobrados dos povos dominados nas extremidades do Império.

Por isso, um grande contingente de escravos é responsável de produzir alimentos e sustentar a sociedade. E uma pequena elite aristocrática, que é responsável por governar, e ao mesmo tempo de proteger os ‘agricultores’ contra agressões externas. Porém, estes têm o direito de viver à custa do excedente agrícola produzido pelos camponeses e escravos (SALDARINI, 2005, p. 50).

O fazer econômico do Império Romano tinha como “método de acumulação do capital era simplesmente tomá-lo de outra pessoa, seja através do espólio das

guerras ou dos impostos altíssimos, arrancados da população camponesa e trabalhadora” (CROSSAN, 1994, p. 86). Ademais, percebe-se que esse fazer produz miséria para uma parte considerável de pessoas que viviam sob o domínio deste poderoso Império. Aqui, cabe destacar que esse fazer romano produz fome, nudez e sede, para aqueles vivem marginalizados e explorados por esse fazer. Assim, a comunidade mateana propõe um fazer contrário em que não se explora, mas cuida-se dos marginalizados, buscando alimentar quem tem fome, dando de beber quem tem sede e vestido o nu.

O próximo tópico apresentará características do fazer romano da lei, por meio da estrutura jurídica consolidar distinções e privilégios na sociedade, o que deixou uma minoria amparada pela justiça, enquanto a maioria continua desamparada e sofrendo injustiças.

1.4. O FAZER ROMANO DA LEI

Uma das categorias de pessoas amparadas pelo fazer da comunidade mateana são aquelas que se encontram encarcerados ou estão em custódia esperando o julgamento. Por isso, este tópico vai trabalhar algumas características do fazer romano com aporte na lei.

Ao falar de lei, no Império Romano, tem-se um arcabouço teórico amplo e extenso de autores em diversas áreas dos saberes que pesquisaram com profundidade sobre essa temática. Como não é intuito desta pesquisa, aprofundar neste assunto, mas sim apresentar pontos que são divergentes entre o fazer do Império, do fazer apresentado pela comunidade mateana.

O fazer da lei no Império está inserido dentro do Direito romano, um legado que fundamenta as principais constituições e códigos de leis de diversos povos. Uma das razões para a proximidade com esse direito, se dá pela extensão do Império e pela maneira com que inseria os seus valores e normas a todas as culturas conquistadas.

Ao iniciar a reflexão sobre a lei, cabe então situar, quem são aparados de maneira irrestrita pela lei romana, que são os cidadãos romanos que não são aqueles que residem ou nasceram em Roma. Aqui a importância no nível de *status* é concedida por meio da cidadania romana, que “implicava em responsabilidade de servir nas legiões do exército, assim como implicava privilégios de um voto nas assembleias populares romanas, plena proteção da lei romana e isenção da maioria das taxas” (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 25). Dessa maneira, aqueles que estavam protegidos pela lei romana, estavam imbuídos de responsabilidade para com Império e tinha também mais benefícios, por ter isenção em boa parte dos impostos.

Sobre os meios de conseguir a cidadania romana, era por nascimento de um pai romano, ou por estar em uma cidade que foi concedida globalmente a franquia desta honraria. Além disso, existiam outros meios para conquista esse *status*, assim, Comby e Lemonon, apresenta três meios de tornar-se cidadão romano:

Pelas magistraturas municipais. Que os magistrados recebam a cidadania romana. Que aqueles que tiverem sido *duúviro*, edil ou *questor*, em conformidade com esta lei, sejam cidadão romanos quando, no fim do ano abandonarem a magistratura. Que sejam igualmente cidadãos romanos

seus pais, suas mulheres e seus filhos nascidos de casamento legítimo, ainda sob o pátrio poder, bem como seus netos e netas, filhos de seus filhos, ainda sob o pátrio poder; contanto que não haja mais cidadão romano do que os magistrados necessários em conformidade com esta lei.

Pelo serviço militar. O texto seguinte é um diploma militar: dias placas de bronze, nas quais está gravado o texto de lei que concede a cidadania romana a militares. O imperador Tito César Vespasiano Augusto, sumo pontífice, em seu novo poder tribunício, aclamado imperador pela décima quarta vez, aos veteranos que fizeram o serviço na frota que está no Egito, que completaram vinte e seis anos de serviço ou mais e que foram desmobilizados com um certificado de bom soldado e cujos nomes estão escritos aqui embaixo, bem como os seus filhos e à sua descendência concedeu o direito de cidadania e o direito de matrimônio legítimo com as mulheres que tiverem quando receberem o direito de cidadania que lhes é concedido ou, se foram celibatários, com a mulher que desposarem depois, contanto que tenha uma só.

E como favor individual. Plínio ao imperador Trajano. Senhor, agradeço-te por teres concedido sem tarda tanto o direito dos *quirites*² aos libertos de uma mulher, que é minha amiga, como a cidadania romana a Harpocras, meu médico. ... Peço-te, pois, a fim de que eu possa tira proveito de teu benéfico no respeito à lei, que lhe concedas tanto a cidadania alexandrina como a romana. Para não retardar mais o efeito de tua benevolência, enviei sua idade e suas rendas àqueles de teus libertos aos quais me disseras que o fizesse (COMBY; LEMONON, 1987, p. 63-64).

Essas seriam as outras formas de conseguir a cidadania romana, duas por meio de serviços prestados ao império, e outro através de favor pessoal, reproduzindo padrão estrutural do patronato.

Dentro da estrutura organizacional do Império tinham algumas cidades que recebiam autorização para organizarem o direito de forma autônoma, para exemplificar, na “Judéia, o Sinédrio e o sumo sacerdote continuaram a observar e sancionar a lei mosaica escrita na *Torah* e podiam esperar que as autoridades romanas reconhecessem seu direito de fazê-lo” (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 27). Porém, não era uma liberação irrestrita, pois alguns direitos continuavam sendo prerrogativas da autoridade romana no local. Além disso, qualquer cidadão romano tinha autonomia de escolher ser julgado pelas leis do direito local ou pelas leis do império.

Para se estabelecer um tribunal de júri, para ouvir julgamento, somente era permitido em categorias específicas de crime: “adultério, falsificação, assassinio, suborno e traição. Esses costumavam serem crimes dos ricos e poderosos” (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 26). Essa estrutura de julgamento com júri acontecia no centro do Império. Nas demais províncias, o julgamento ficava a cargo do governador que era o magistrado.

² Equivalente de ‘romano’. Havia uma hierarquia entre os diferentes direitos de cidadania e grande complexidade de estatutos.

Os magistrados, ao “instauradas investigações judiciais não olhavam para o que era justo nem para a constatação real dos fatos, mas apenas se podia ganhar uma grande fortuna” (WENGST, 1991, p. 60). Assim, a aplicação da lei romana faz prevalecer a vontade de quem pagava mais ou era mais forte, em todas as instâncias da sociedade Imperial.

Dentro do fazer romano das leis, existia uma distinção entre os delitos e as penas aplicada nos marginalizados e nos ricos. A lei aplicada segundo a classe evidencia-se a desvantagem das condenações. Como exemplo, Wengst conta que “Apuleu narra um processo no qual é provado que uma mulher abastada cometera assassinio e é condenada ao exílio por toda a vida; um escravo, porém, que ela utilizara como instrumento de sua ação é condenado à cruz” (WENGST, 1991, p. 61). Com isso, vê-se a disparidade da aplicação da lei, ser cidadão romano, garantia até suavidade nas penas na conclusão do julgamento.

Como foi narrado, uma pena comum de ser aplicada aos cidadãos romanos delituosos era o exílio voluntário fora da Itália, ou então o pagamento de alguma multa. A “prisão não era por si punição, mas meramente detenção, antes do julgamento da sentença” (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 29). Por isso, o exílio era uma opção para as pessoas abastadas.

Quando o réu era de origem baixa e estava convicto de seu crime, ele “podia ser privado da liberdade, vendido como escravo, ou condenado a trabalho forçado nas minas pelo resto da vida, ou mandando à arena dos gladiadores” (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 29). Porém, antes de ser despachado o condenado sofria uma surra com chicotes feitos de couro, osso e metal.

Além disso, o fazer romano das leis previa algumas penas de mortes específicas, para alguns delitos:

um parricida era costurado num saco e lançado a um rio, uma virgem vestal que violava seu voto de castidade era enterrada viva, e os réus convictos de alguns outros crimes eram lançados da rocha Tarpéi. Romanos célebres e prisioneiros de guerra eram estrangulados na prisão ou simplesmente recebiam do imperador a ordem de cometer suicídio. Ou o prisioneiro condenado era atado numa estaca e coitado com varas, depois vendido, e, ajoelhado, era decapitado com o machado (durante a república) ou com uma espada (durante o principado). Também se usavam execuções mais brutais e sádicas. A crucificação em geral era reservada para escravos e prisioneiros perigosos (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 29).

A desigualdade jurídica e social era latente nessa sociedade. As pessoas detentoras de poder tinham também privilégios e prestígios consolidados pelo direito

romano. Assim, como foi evidenciado pelos outros fazeres do Império Romano apresentado nos outros tópicos, percebe-se que a injustiça e desigualdade nas ações, protegendo e amparando os mais fortes, são características recorrentes do fazer no Império Romano.

Aqueles que estão na prisão esperam pelo julgamento ou cumpre uma pena temporária até a realização da pena definitiva, como foi exposto acima. Um fazer cobrado no julgamento, no texto do evangelho de Mateus, é o de visitar quem está nesta prisão. Quem foi sentenciado, pelo fazer romano das leis, não pode ser esquecido pela comunidade, por isso, no julgamento, o filho do homem lembra aqueles que fizeram ou não fizeram visitas a quem estava condenado. Essa é uma atitude de cuidado ao marginalizado que se encontra na prisão, que mesmo condenado não perde a sua humanidade.

Com este último tópico, realiza-se o objetivo de evidenciar características do fazer romano em seu contexto histórico e ao mesmo sinalizar como a comunidade de Mateus busca resistir a essa dominação. Na sequência dos trabalhos, a pesquisa dá uma pausa nessa análise e reflexão, das atitudes contrastantes do fazer romano para o fazer da comunidade de Mateus. Para desenvolver um rastreamento exegético da perícopes de Mateus 25, 31-46, com intuito de apresentar características presentes no texto que evidenciam a peculiaridade do fazer (ποιέω), tanto para o Evangelho como um todo, como para a o julgamento.

2. ANÁLISE EXEGÉTICA DE MATEUS 25, 31-46.

“A Bíblia não é um livro caído do céu, em um passado longínquo, mas corresponde a uma evolução ligada a contextos e eventos históricos precisos. A fé permanece ligada à história, a situações concretas e a uma realidade humana”
(PARMENTIER, 2009, p. 85).

Após a análise do fazer romano que contrasta com o fazer da comunidade de mateana, segue-se o trabalho com o desenvolvimento de uma análise exegética da perícopes de Mt 25, 31-46. O método utilizado para essa investigação é o Histórico-Crítico, que não é um único método, mas sim um conjunto de métodos o qual busca e “estuda a bíblia como documento histórico e de testemunho do pensamento crente que deu origem ao texto” (VERMEYLEN, 2013, p. 635).

A partir de uma investigação acurada em documentos e textos históricos, o método tenta iluminar o texto bíblico, para transmitir a sua mensagem de forma clara e condizente com a época em que foi escrito, e, ao mesmo tempo, transmitir uma mensagem atual para a comunidade que hoje se orienta por esse texto sagrado.

Com relação ao desenvolvimento do método Histórico-Crítico, existem algumas divergências quanto aos momentos ou ordens a serem seguidos durante a análise. Como exemplo, tem-se a sequência de três manuais: o de autoria de Odette Mainville, no qual se apresentam as etapas do método na seguinte sequência: “a crítica das fontes, a crítica dos gêneros literários, o método comparativo, a história da tradição e a crítica da redação” (MAINVILLE, 1999, p. 63); Já a obra de Uwe Wegner apresenta alguns passos que não deveriam faltar num primeiro trabalho interpretativo, a saber: “tradução; crítica textual, análise literária, análise da redação, análise das formas, análise do conteúdo, análise teológica e atualização” (WEGNER, 1998, p. 333). Além dessa, há uma obra de tradução recente, de autoria de Elisabeth Parmentier que apresenta a seguinte ordem: “introdução (circunstância da aparição do livro, do capítulo ou da perícopes), contexto, estabelecimento do texto, tradução do texto, análise histórica, análise literária e significação” (PARMENTIER, 2009, p. 109-110).

Neste capítulo, a sequência adotada é a seguinte: Crítica das fontes, Texto grego e tradução da perícopes de Mateus 25, 31-46, Crítica do gênero literário. Mas

sempre que necessário, utilizou-se o aporte teórico-metodológico das obras de Elisabeth Parmentier, Odette Mainville e Uwe Wegner.

2.1. CRÍTICA DAS FONTES

“Constatar as diferenças entre os diversos manuscritos que contêm cópias do texto da exegese. Avaliar qual das variantes poderia corresponder com maior probabilidade ao texto originalmente escrito pelo autor bíblico” (WEGNER, 1998, p. 39).

Esse momento do método Histórico Crítico tenta buscar e aproximar o texto bíblico do seu original perdido ao longo da história, para determinar, a princípio, a idade do manuscrito graças à paleografia (examinando a forma escrita, o material e o suporte). Depois que o exegeta serve do aporte crítico para determinar o número e a importância das variantes referentes ao texto a estudar, só retendo as variantes de maior valor (PARMENTIER, 2009, p. 93).

Os escritos do Novo Testamento foram inscrições em grego e em manuscritos cujos originais se perderam ao logo do tempo. Ademais, os textos ou fragmentos destes que chegaram até nós, são cópias que foram sucessivamente copiadas ao longo da história. Um dado importante é que esses manuscritos não são iguais e sofreram alterações. Com esses estudos, pode-se identificar quais são as alterações, as cópias disponíveis, como fonte de pesquisa, são conhecidas como ‘os manuscritos³ unciais⁴’.

Toma-se como obra referencial o “*Novum testamentum graece*”, de Nestle-Aland, em sua 28ª Edição, que apresenta em suas notas de rodapé, como também o

³ “A palavra vem do latim *uncialis* e significa ‘o duodécimo (do pé)’ ou ‘uma polegada’. É uma escrita romana de forma arredondada e em maiúscula. Embora os papiros também sejam escritos em maiúsculas, a designação de *uncial* é reservada aos manuscritos em pergaminho. O *Novum Testamentum Graece* enumera trezentos manuscritos unciais” (MAINVILLE, 1999, p. 31)

⁴ *Sinaiticus* (κ [01]), este códice é um manuscrito de texto-tipo alexandrino escrito no século IV em letras unciais em pergaminho. Ele é considerado pelos estudiosos como um dos melhores textos gregos do Novo Testamento juntamente com o *Codex Vaticanus*, foi descoberto por Constantin von Tischendorf, “reproduz integralmente o Novo Testamento e uma parte do Antigo, e seu estado de conservação é bom” (MAINVILLE, 1999, p. 31-32). *Alexandrinus* (A [02]), é um manuscrito do século V, contém a maior parte da Septuaginta e o Novo Testamento. “O texto, apresentado em duas colunas, é de qualidade variável” (MAINVILLE, 1999, p. 32). *Vaticanus* (B [03]), datado do século IV. O nome “*vaticanus*” deve-se ao fato de estar guardado na Biblioteca do Vaticano, pelo menos desde o século XV. É um manuscrito da mais alta importância (MAINVILLE, 1999, p. 32). *Ephraemi-Rescriptus* (C [04]), do século V, é o melhor palimpsesto conhecido do Novo Testamento. Encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris, o texto original deste palimpsesto foi decifrado pelo estudioso e paleógrafo Tischendorf entre 1840 e 1843 e foi editado por ele entre 1843 e 1845 (MAINVILLE, 1999, p. 32). *Bezae* (D [05]), data do século V, recebeu este nome por ter sido descoberto pelo teólogo francês Theodore Beza. É um manuscrito bilingue: grego à esquerda e latim à direita. Essa códex distingue-se sensivelmente das outras testemunhas do Novo Testamento pelos numerosos acréscimos de palavras, frases e até narrativas (MAINVILLE, 1999, p. 32).

aparato técnico-científico, oferecido pelo programa BibleWorks⁵, na sua 10ª versão. Ao realizar uma análise da perícopre de Mt 25,31-46⁶, percebem-se pequenas variações existentes em alguns versículos. Porém, são variações que não comprometem ou interferem na análise e interpretação do texto.

O propósito da Crítica das Fontes é analisar um texto tentando remontar às fontes que precederam à sua formação. Logo no início, é relevante apresentar uma definição de fonte: “chama-se de fonte a unidade literária que tem uma existência anterior àquela que lhe é atribuída no texto em que ela se dá a conhecer ou se deixa supor” (MAINVILLE, 1999, p. 67). Essa crítica examina a composição, o estilo, o vocabulário, os traços literários, partindo do princípio de que um mesmo autor não se contradiz e se caracteriza por uma unidade de pensamento e de composição. Isolar as unidades ligadas aos diferentes autores, para definir suas influências

⁵ “O BibleWorks 10 é o principal programa de software bíblico de linguagens originais para exegese bíblica e pesquisa. Ele vem com Bíblias Grego, Hebraico e Septuaginta para o seu computador, assim como traduções em inglês, alemão, espanhol, chinês, coreano e muito mais! Por mais de 24 anos, o BibleWorks satisfaz os usuários de software da Bíblia em todo o mundo. O BibleWorks é executado diretamente em computadores Mac e Windows” (<https://bibleworks.com/>- Acesso 28/05/2018).

⁶ Citamos aqui a análise das fontes Realizada pelo Ferreira, que é uma explicação das notas de rodapé do *Novum testamentum graece*, de Nestle-Aland, na 27ª Edição. Não houve alteração na nova edição. FERREIRA, Francisco Albertin. *E quando vier o Filho do Homem... (O juízo final em Mateus)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006 (No V. 31, nos códices: κ , B e D, o texto traz a expressão $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\iota\ \grave{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\ \mu\epsilon\tau'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$, ‘e todos os anjos com ele’; no códice A, consta o acréscimo do adjetivo ‘santos’, para os anjos, $\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\iota\ \grave{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\ \grave{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\iota\ \mu\epsilon\tau'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Neste caso, será utilizado a texto majoritário sem o acréscimo. No v. 39, há uma substituição simples de $\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ (Mt. 25, 39 NA27) para $\acute{\alpha}\sigma\theta\epsilon\nu\eta$ nos mss maiúsculos: $\kappa\ A\ L\ W$ e 067; pelos mss minúsculos da família 1, 13 e 33 e texto majoritário. E o texto tal qual foi proposto é testemunhado pelos mss maiúsculos B D Q θ e 0281 e por poucos mss como Clemente de Alexandria. O primeiro é traduzido pelo Léxico, como “fisicamente estar doente” e o segundo, como “fisicamente doente” (Léxico, p. 36). Neste caso, será utilizado o texto majoritário. No v. 40, há uma omissão de $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\omega}\nu\ \mu\omicron\upsilon$ (Mt. 25, 40 NA27) (meus irmãos), e, na seqüência, “mais pequeninos”. Assim, há no v. 40: $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\omega}\nu\ \mu\omicron\upsilon\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\chi\acute{\iota}\sigma\tau\omega\nu$ (Mt. 25,40 NA27) e no v. 45: $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\chi\acute{\iota}\sigma\tau\omega\nu$ (Mt. 25, 45 NA27) (“mais pequeninos” somente). Aland nos diz que a omissão de $\tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\acute{\omega}\nu\ \mu\omicron\upsilon$ (Mt. 25, 40 NA27), principalmente no ms maiúsculo (45), os parênteses sinalizam que sua leitura apresenta pequenas divergências ou alterações em relação à variante ou texto em apreço. Depois, há os mss maiúsculos B* e 0128* que aparecem com o *, o que indica o texto original dos mss, diferenciando-o de correções existentes. Esta omissão aparece também no ms minúsculo 1424, nos códices latinos ff1 e ff2; partes em Clemente de Alexandria, Eusébio de Cesaréia e Gregório de Nissa. Conforme visto, a omissão acima aparece em poucos mss e, neste caso, será mantido “meus irmãos”. Há também, neste v. 41, uma substituição maior: $\tau\omicron\ \eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ (Mt. 25, 41 NA27) (o preparado), presente no ms minúsculo F e poucos manuscritos. Enquanto $\eta\tau\omicron\iota\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$ o $\mu\alpha\tau\eta\rho\ \mu\omicron\upsilon$ (o acréscimo “meu Pai”) está presente no ms maiúsculo D e ms minúsculo da família 1 e na maioria dos mss latinos antigos, na versão copta do médio Egito e testemunhas textuais como Irineu, tradução latina e Cipriano. O texto proposto por Aland é testemunhado pelo ms do papiro 45 e mss maiúsculos A B L W Q 067. 0128, pelos mss minúsculos da família 13 e 33, pelo texto majoritário dos mss latinos e a vulgata (lat), todos os mss da versão Siríaca e versão copta Boáirica e testemunhas textuais como: Eusébio de Cesaréia e Dídimo de Alexandria. Por ter base no texto majoritário e outros argumentos.

recíprocas, e remontar assim às fontes comuns, por um processo inverso (PARMENTIER, 2009, p. 95).

O Evangelho de Mateus não é um escrito aleatório ou atrapalhado, pelo contrário, uma obra que contém um objetivo racional e teológico, o qual é anunciar o Reino dos Céus (βασιλείαν τῶν οὐρανῶν). O propósito desta seção é examinar provisoriamente as hipóteses estruturais acentuando os fios estruturais comuns, conforme proposto por vários estudiosos de Mateus, uma vez que existem divergências sobre a estrutura literária do texto, pois ao organizar uma estrutura, os estudiosos buscam fundamentar suas opções metodológicas e teológicas.

Entre os vários pesquisadores desse tema, optou-se por fazer um recorte na síntese de apontamentos apresentados no texto de Monasterio (2006, p. 212-219). Nele, o autor seleciona três possibilidades de estrutura, com o seguinte viés: cristológico na estrutura geográfico-cronológica; cristológico-narrativa na estrutura fundamentada nas fórmulas de 1,1; 4,17 e 16,21; eclesiológico na estrutura fundamentada nos cinco discursos, com os seus respectivos autores e fundamentos.

A estrutura geográfico-cronológica é dependente da organização narrativa e da influência do Evangelho de Marcos no texto mateano, pois é espelhada no esquema geográfico do texto marcano, em que a tônica do anúncio do Reino dos Céus vai sofrendo alterações, conforme a localidade em que é realizado o anúncio. Esse plano é proposto pelos seguintes pesquisadores W. C. Allen e L. W. Grensted, enquanto a estrutura é apresentada da seguinte maneira:

1-2: Nascimento e infância do Messias.
 3,1-4,11: preparação para o seu ministério (Mc 4,1-13).
 4,12-15,20: atuação e ensinamento na Galileia (Mc 1,14-7,23).
 15,21-18,35: Atuação fora da Galileia (Mc 7,24-9,50).
 19,1-20,34: viagem a Jerusalém (Mc 10).
 21-28: últimos dias da vida do Messias (Mc 11-16,8).
 (MONASTERIO, 2006, p. 213).

Outra proposta de estrutura divide o Evangelho de Mateus em três seções, usando a fórmula 'a partir desse momento Jesus', cada vez que esta fórmula surge, acontece uma mudança radical no ensinamento de Jesus. Segundo Kingsbury, Mateus estava tentando dividir sua narrativa em três partes, ou seja, introdução (1,1-4,16: A pessoa de Jesus Messias), corpo (4,17-16,20: A proclamação de Jesus Messias) e extensa conclusão (16,21-28,20: O sofrimento, morte e ressurreição de

Jesus Messias), observando que nas duas últimas seções contém três passagens de resumo (4: 23-25, 9:35, 11: 1 e 16:21, 17: 22-23, 20: 17-19)(MONASTERIO, 2006, p. 218).

A estrutura fundamentada nos cinco discursos, defendida por B. W Bacon, identifica o evangelho de Mateus construído em torno de cinco blocos de ensinamentos (caps. 5-7; 10; 13; 18 e 23-25). Cada discurso é precedido por uma narrativa contextual e termina com a frase ‘καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους’, quando Jesus terminou de dizer todas estas palavras⁷ em 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 e 26, 1. Os cinco discursos são emoldurados por um preâmbulo (Mt 1-2) e um epílogo (Mt 26-28). A estrutura de Mateus, segundo Bacon, é a seguinte:

Preâmbulo		1-2
Primeiro livro:	Temática, o discipulado	
	A: Introdução narrativa	3-4
	B: Primeiro discurso	5-7
Segundo livro:	Temática, o apostolado	
	A: Introdução narrativa	8-9
	B: O discurso	10
Terceiro livro:	Temática, o ocultamento da revelação	
	A: Israel não aceita Jesus	11-12
	B: Ensino em parábolas	13
Quarto livro:	Temática, administração da Igreja	
	A: Jesus e a fraternidade	14-17
	B: O discurso	18
Quinto livro:	Temática, do juízo	
	A: Jesus na Judéia	19-22
	B: Discurso sobre o juízo final	23-25
Epílogo		26-28

(MONASTERIO, 2006, p. 214).

Os discursos não são desconexos e nem rompem o tecido narrativo, mas interligam-se aos relatos provocando o movimento da ação que é realizado pelo personagem principal, Jesus, o anunciador por excelência do Reino dos Céus, segundo o olhar da comunidade mateana:

É promulgado e traçado na figura do discípulo perfeito no sermão da montanha (caps. 5-7); vem exposto de maneira mais ampla, no discurso missionário que oferece ensinamentos sobre o comportamento dos enviados, exortados quando ao desemprego e à pobreza (cap. 10); vem no seu princípio muito humilde e no seu desenrolar transbordante como no discurso das parábolas do Reino (cap. 13); tem início na Igreja, necessitada de normas expostas nos discursos eclesiológico (cap. 18); encontra plena

⁷ As citações bíblicas são extraídas das Bíblia de Jerusalém, edição de 2016 ou da tradução do Evangelho de Mateus apresentado na tese.

realização simbolicamente descrita no discurso escatológico (caps. 24-25) (MARCONCINI, 2012, p. 120-121).

Os discursos são organizados para proporcionar um direcionamento existencial em direção ao Reino dos Céus. No Sermão da Montanha, é promulgada a nova lei por meio da justiça do reino, que depois de ouvida deve ser anunciada com o testemunho dos discípulos os quais também são os missionários e encarregados de transmitir essa mensagem. Essa não é feita de maneira agressiva e opressora, como eram os anúncios do imperador, contudo dentro da própria dinâmica do Reino, ilustrado nas diversas parábolas, tirada do ambiente cotidiano dos pobres os quais cultivam a terra e dos afazeres domésticos, exemplos tirados do cotidiano dos marginalizados, que vivem subjugados pelo poder do Império.

Percebe-se, nesses dizeres, o quanto o texto do Evangelho da comunidade de Mateus é organizado e busca conduzir o leitor a uma experiência com o Reino do Céus. Dessa maneira, exige-se uma decisão que orientará a existência do discípulo a partir dessa Boa Nova.

Sobre essa etapa do método Histórico Crítico, a perícópe analisada na pesquisa não oferece problemas referente ao texto. Por isso, foi apresentada a estrutura geral do evangelho e alguns acenos sobre a importância da fonte. Na sequência, o trabalho apresenta o texto grego e uma tradução direta da perícópe.

2.2. TEXTO GREGO E TRADUÇÃO⁸ DA PERÍCOPE DE MATEUS 25, 31-46⁹

“A tradução de textos antigos encerra uma série de dificuldades, especialmente quando se trata – como no caso do Novo Testamento – de um texto escrito há dois milênios, num lugar distante e culturalmente diferente do nosso” (WEGNER, 1998, p. 39).

Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ·	31	Quando porém vier o filho do homem em a glória dele e todos os anjos com ele, então sentar-se-á sobre trono de glória dele;
καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἀφορίσει αὐτοὺς ἀπ’ ἀλλήλων, ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων,	32	e serão-reunidas ¹⁰ diante dele todas as nações, e separará eles a-partir-de uns-dos-outros, como o pastor separa as ovelhas a-partir-de os cabritos,
καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τὰ δὲ ἐρίφια ἐξ εὐωνύμων.	33	e colocará as ovelhas ¹¹ de direitas dele, os porém cabritinhos de esquerdas.
Τότε ἐρεῖ ὁ βασιλεὺς τοῖς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ· δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.	34	Então dirá o rei aos de direitas dele: vinde os benditos do pai de mim, herdai o preparado a vós reino a-partir-de fundação de mundo.
ἐπεινάσα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με, ξένος ἦμην καὶ συνηγάγετέ με,	35	tive-fome pois e destes a mim comer, tive-sede e dessedentastes me, estrangeiro estava e acolhestes ¹² me,
γυμνὸς καὶ περιβάλετέ με,	36	nu e envolvestes me, estive-enfermo e

⁸ Toda a tradução foi realizada com o aporte linguístico das seguintes obras: RUSCONI (2003); ORTIZ (2008); MOUNCE (2013); LOUW; NILDA (2013).

⁹ NESTLÉ-ALAND, 2012, p. 85-87.

¹⁰ O hífen usa-se somente para juntar várias palavras portuguesas que traduzem uma só palavra do grego. Por isso não foi usado para juntar o verbo e o pronome pessoal oblíquo que o segue, como seria necessária pelas regras do português.

¹¹ Não existe um equivalente português para traduzir μὲν no binômio μὲν, δὲ,

¹² Um esclarecimento é que o mesmo verbo do v. 32 e além do sentido básico de “reunir”, tem na Bíblia o sentido de acolher como hóspede. Não tem como manter uma tradução única entre o v. 32 e os v. posteriores...

ἦσθἐνησα καὶ ἐπεσκέψασθέ με, ἐν φυλακῇ ἤμην καὶ ἤλθατε πρὸς με.		visitastes me, em prisão estava e viestes para mim.
τότε ἀποκριθήσονται αὐτῶ οἱ δίκαιοι λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα καὶ ἐθρέψαμεν, ἢ διψῶντα καὶ ἐποτίσαμεν;	37	então responderão a ele os justos dizendo: senhor, quando te vimos tendo-fome e alimentamos, ou tendo-sede e dessedentamos?
πότε δέ σε εἶδομεν ξένον καὶ συνηγάγομεν, ἢ γυμνὸν καὶ περιεβάλομεν;	38	quando porém te vimos estrangeiro e acolhemos, ou nu e envolvemos?
πότε δέ σε εἶδομεν ἀσθενοῦντα ἢ ἐν φυλακῇ καὶ ἤλθομεν πρὸς σε;	39	quando porém te vimos estando-enfermo ou em prisão e viemos para ti?
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ βασιλεὺς ἐρεῖ αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε.	40	e respondendo o rei dirá a eles: amém digo a vós, enquanto fizestes a um desses os irmãos de mim os menores, a mim fizestes.
Τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ εὐωνύμων· πορεύεσθε ἀπ’ ἐμοῦ [οἱ] κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἠτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.	41	Então dirá também ¹³ aos de esquerdas: Andai a-partir-de mim [os] malditos para o fogo o eterno o preparado ao diabo e aos anjos dele.
ἐπέϊνασα γὰρ καὶ οὐκ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ οὐκ ἐποτίσατέ με,	42	tive-fome pois e não destes a mim comer, tive sede e não dessedentastes me,
ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με, γυμνὸς καὶ οὐ περιεβάλετέ με, ἀσθενῆς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με.	43	estrangeiro estava e não acolhestes me, nu e não envolvestes me, enfermo e em prisão e não visitastes me.
τότε ἀποκριθήσονται καὶ αὐτοὶ λέγοντες· κύριε, πότε σε εἶδομεν πεινῶντα ἢ διψῶντα ἢ ξένον ἢ	44	então responderão também eles dizendo: senhor, quando te vimos tendo-fome ou tendo-sede ou estrangeiro ou nu ou

¹³ Para justifica que a palavra, que tem como sentido básico “e”, também usa-se no sentido de “também”. Por isso não há como manter uma tradução única...

<p>γυμνὸν ἢ ἀσθενῆ ἢ ἐν φυλακῇ καὶ οὐ διηκονήσαμέν σοι;</p>		<p>enfermo ou em prisão e não servimos a ti?’</p>
<p>τότε ἀποκριθήσεται αὐτοῖς λέγων· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐφ’ ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἐνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐμοὶ ἐποιήσατε.</p>	<p>45</p>	<p>então responderá a eles dizendo: amém digo a vós, enquanto não fizestes a um desses os menores, nem a mim fizestes.</p>
<p>καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.</p>	<p>46</p>	<p>e partirão esses para punição eterna, os porém justos para vida eterna.</p>

2.3. A LOCALIZAÇÃO DA PERÍCOPE DO JUÍZO ESCATOLÓGICO NA OBRA MATEANA (CRÍTICA DO GÊNERO LITERÁRIO)

“O objetivo da crítica do gênero literário é chegar ao reconhecimento do quadro cultural do qual o texto emana, para então compreender, da melhor maneira possível, o sentido e o alcance deste texto” (MAINVILLE, 1999, p. 101).

A crítica literária é algo preponderante para desenvolvimento do método Histórico-Crítico, principalmente, para quem busca fazer uma leitura conflitual de um texto sagrado. Não se perde de vista que se analise um escrito, o qual segue padrões que podem ser identificados e catalogados, dentro da própria estrutura semântica e organizativa de um texto. Além disso, com a identificação de um gênero literário, surgem questionamentos, os quais podem evidenciar características que estão nas entrelinhas do texto, em que revelam atributos do contexto social no qual o texto foi escrito, “identifica o ambiente vital, ou contexto (em alemão *Sitz im Leben*), posto que a criação de um gênero literário responde à situação ou a uma necessidade existencial particular” (MAINVILLE, 1999, p. 91). Assim, o texto é colocado em suspeição, para aclarar as motivações e as respostas que o autor ou comunidade, com uma abordagem crítica, expressa nesse escrito.

Dessa maneira, a leitura sociológica com um viés crítico do texto sagrado, por meio do modelo conflitual, adotado para análise nesta pesquisa, ajuda a “(re)-construir memórias dos que estavam na base da pirâmide econômica social (pobres) ou mais abaixo ainda (escravos) que foram supressos por vozes ideológicas responsáveis pela manipulação e reestruturação das narrativas” (FERREIRA, 2009, p. 52). Vozes silenciadas, que denunciam as injustiças vividas, apresentam possibilidades de resistência e transformação social. Na sequência, a tese aborda o texto delimitado para a análise exegética.

2.3.1 Proposta estruturação fundamentada no Julgamento e no Fazer

Toda estrutura tem um motivo metodológico e teológico, utilizando o esquema de narrativas e discursos, como fundamento desta tese, para sugerir o tema do julgamento ligado ao fazer, como chave de leitura ou fio condutor da mensagem apocalíptica do evangelho de Mateus. Por conseguinte, a partir de um rápido olhar em todo o texto de Mateus, apontam-se algumas perícopes em todo o Evangelho, que fazem um aceno claro para a ideia do juízo ligada ao fazer.

Antes de apresentar as várias perícopes em que se destacam a realização de um julgamento ou juízo no evangelho de Mateus, compete apresentar a importância desse tema para a teologia bíblica, e também, justificar a sua ligação com o ‘fazer’, tema central desta pesquisa.

Cabe ressaltar que em Mt 25, 31-46 não aparece o substantivo κρίμα¹⁴ (julgamento) e nem o verbo κρίνω¹⁵ (julgar). Mas aparece as palavras ἀφορίσει (separará) e ἀφορίζει (separa), do verbo ἀφορίζω (separar), “tem o sentido, primeiramente de ‘separar’, depois, de ‘escolher’, ‘determinar’” (DULON, p. 550). A palavra ἀφορίζω tem, no texto, o sentido de separação, em que se distinguem aqueles que fizeram, daqueles que não fizeram. Por isso, ela traz esse sentido de realização do julgamento.

A perspectiva adotada na pesquisa não é de qualquer julgamento ou juízo, mas aquele realizado por Deus. Porém, a ideia de juízo ou julgamento realizado por Deus é ampla, “no fundo, toda reação divina às ações humanas, seja para compensar o bem, seja para punir o mal, cabe neste conceito” (OEMING, 2000, p. 219). A divindade se envolve com todo fazer ou não fazer ao ser humano (Am 2,6-16; Is 1,2ss; Mq 3,1ss). Esta é uma perspectiva adotada pelos profetas da tradição de Israel que vinculavam o julgamento das ações não realizadas em fazer dos pequeninos.

Além do viés profético apresentado, tem-se também, o aspecto apocalíptico, no qual o mundo escondido se abre para um julgamento de todos, diante de um juiz incorruptível. Assim, de maneira imagética, “reforça a autoconsciência daqueles que no julgamento aparecerão como ‘vencedores’, e tem destarte um efeito consolador,

¹⁴ O substantivo κρίμα encontra-se no Novo Testamento 47 vezes (OEMING, 2000, p. 220).

¹⁵ O verbo κρίνω encontra-se no Novo Testamento 144 vezes (OEMING, 2000, p. 220).

diante das experiências de calamidade e aflição do tempo presente” (OEMING, 2000, p. 220).

Em relação ao Novo Testamento, percebe-se nos sinóticos uma preocupação com as palavras (Mt 13,36s) e com as ações realizadas (Mt 25, 34ss). Por isso, nesta pesquisa, o fazer está ligado ao julgamento, porque a preocupação central é com as ações feitas (realizadas, praticadas) ou não, em favor dos pequeninos. Portanto, o texto mateano “ênfatiza especialmente que a vida presente conforme a ‘justiça’ (por exemplo, Mt 5,20) é decisiva para avaliação no juízo final (cf. Mt. 12,36s; 23,23; 25,31-46)” (HIEKE, 2011, p. 279-280).

2.3.1.1 Passagens que destacam os Cenas de Juízo ou de Fazer dentro da estrutura dos cinco Discursos de Mateus

Nesta tese, destaca-se o ‘fazer’ como ação essencial a ser praticada pelos participantes da comunidade mateana. Por isso, esse verbo aparece 86 vezes ao longo do Evangelho de Mateus. O pesquisador Nadolny, desenvolveu um sumário, destacando o ‘fazer ou não fazer’ em Mateus.

CONTEXTO:	FAZER – NÃO FAZER
Produzir frutos	
3,8.10	João Batista, fruto digno de arrependimento árvore que não produz bom fruto...
7,17(x2)	árvore boa dá bons frutos... árvore má dá frutos ruins.
7,18 (x2).19	árvore boa não pode dar frutos ruins árvore árvore má não pode dar bons frutos
12,33 (x2)	árvore é boa, o fruto é bom árvore é má e o seu fruto é mau.
Praticar a palavra, a Lei	
7,24.26	as põe em prática, como um homem sensato que construiu não as pratica, como homem insensato
21,31	Qual dos dois realizou a vontade do pai?
Praticar a justiça	
6,3	quando deres esmola, não saiba o que faz a tua mão esquerda o que faz a tua direita
23,23	Importava praticar estas coisas: A justiça, a misericórdia e a fidelidade.
25,40 (x2)	Cada vez que o fizeste, a mim o fizestes
25,45 (x2)	que o que deixastes de fazer, a mim o deixastes...
Não como os hipócritas	
23,3 (3x).5	fazei e observai tudo quando vos disserem, mas não imiteis as suas ações pois dizem, mas não fazem.

Tabela de autoria de NADOLNY, 1999, p. 37.

Após a visualização desse sumário em torno do *poieô* (ποιέω), segue uma explicação da presença do fazer dentro de todo o texto mateano, que culmina com o julgamento e a separação de quem fez ou não fez em favor dos pequeninos.

Nos capítulos de abertura do texto mateano (1-4), destacam-se algumas cenas, a primeira delas, a citação nominal de 4 mulheres na genealogia de Jesus. Mesmo sendo esse o mais judaico dos evangelhos sinóticos, aparecem nessa cena

4 mulheres que não são judias¹⁶. Porém, todas foram mulheres ativas, na tradição de Israel, são mulheres que destacaram pela ação, pelo 'fazer'.

Na sequência, ocorre em 3, 7-12, antes do primeiro discurso, o qual contém a primeira cena de julgamento: ao divulgar o advento iminente do Messias, João Batista pede urgentemente arrependimento genuíno e autêntico. Quando os fariseus e saduceus chegam ao local, ele os repreende veementemente por sua infundada confiança na salvação: quem te avisou da ira vindoura (3, 7b); o machado é já na raiz da árvore, e toda árvore que não produz bons frutos será cortada e jogada no fogo (3,10); a pá está em sua mão, e ele limpará sua eira, reunindo seu trigo no celeiro e queimando a palha com fogo inextinguível (3,12). Mesmo antes dos discursos, o tema do julgamento está presente no início do primeiro evangelho, com destaque para quem ποιῶν, faça-a, de coisas externas fazem, fabricam, produzem os frutos, critérios para estarem reunidos (συνάξει) no Reino dos Céus.

No discurso do Sermão da Montanha (caps. 5-7), com as bem-aventuranças, Mateus marca o início de seu primeiro discurso. O evangelista inicia um julgamento de maneira sutil quando fala em obedecer ou não obedecer aos mandamentos e enfatiza com o fazer e o ensinar (ποιήσῃ καὶ διδάξῃ) (5,19), com um critério que agrava a situação, pois além de não fazer em prol do Reino dos Céus, ensina outros a fazer o mesmo. Em seguida, é apresentada a imagem da condenação em que é mencionando o fogo e a geena, γέενναν τοῦ πυρός (5, 21-26). No texto mateano, será empregado novamente o termo γέενναν, nos versículos 5,29.30, além de utilizá-lo mais sete vezes em seu evangelho. Os outros evangelistas fazem uso do termo apenas quatro vezes, talvez a ênfase dada pelo evangelista neste termo, seja para destacar o seu aspecto escatológico e apocalíptico. No início do capítulo 6, (ποιεῖν) aparece o fazer em favor do próximo, com um o objetivo claro de sigilo da ação realizada, aqui já poderia apontar para a supressa, em Mt 25,31-46, uma vez que os julgados não sabem, quando fizerem ou quando deixaram de fazer. Na abertura do capítulo 7, Mateus destaca o ensinamento de Cristo sobre a natureza

¹⁶No texto mateano não traz as matriarcas que seriam esperadas, em primeiro lugar Sarah, mas quatro mulheres com reputação em parte sulfurosa: Raab, a prostituta, Batsabéia a mulher que David tirou de Urias, Tamar e a esposa de Boás Ruth. Nenhuma dessas mulheres é judia! Rute é moabita, Raab vem de Jericó, Tamar é prosélita e Batsabéia era esposa de Urias, o hitita. Na linhagem de Abraão, Mateus introduziu essas, mulheres pagãs, necessárias para a sucessão de gerações, que é uma supressa que introduzirá o final o evangelho, em que Deus compartilhando a salvação de Israel com as nações do mundo (28,16-20) (MARGUERAT, 2008, p. 12).

ação-reação e do julgar os outros (7, 2), e apresenta a regra de ouro com o destaque para o ποιῶσιν e ποιεῖτε, através dessa ação, realizam-se a lei e os profetas. Depois fala sobre o julgamento futuro (7, 13-14). O evangelista conclui registrando o severo aviso de Jesus (usando as imagens do fogo) para aqueles que não fizerem em prol do Reino dos Céus (7,19).

Nos capítulos 8-9, Mateus narra a história de Jesus e do centurião, enfatizando o perigo de arrogantemente pressupor que a salvação é automática para os descendentes de Abraão. Acentuando, desse modo, a magnitude desse erro, pois Mateus registra Jesus pronunciando que “os súditos do reino serão lançados fora, em a escuridão, onde haverá choro e ranger de dentes” (8,12), em que enfatiza a conclusão do juízo.

No discurso Missionário (cap. 10), o envio dos doze é imediatamente precedido pela explicação do destino daqueles que rejeitam a mensagem dos discípulos, destacando diretamente o tema do julgamento com a frase escatológica apocalíptica ἡμέρα κρίσεως (“no dia do julgamento”) (10,15 depois em 11,22 e 24). Logo à frente, Mateus claramente retorna a esse tema (26-33), no qual retoma a recompensa para aqueles que fizerem adesão pelo Reino dos Céus. Os versículos 34-39 têm uma conotação apocalíptica e evidencia conflitos na comunidade ou mesmo entre os familiares mais próximos. A recompensa será para aqueles que fizerem em favor do Reino dos Céus, mesmo em meio a perseguições e adversidades. Dessa maneira, o discurso termina com essa característica de recompensas apocalíptica, para aqueles que fizerem algo, aos mais pequenos, e, principalmente, aos discípulos.

Nos capítulos 11-12, Mateus continua apresentando a(s) imagens de juízo na sessão de narrativa. Na terceira parte dela, Jesus reconhece que muitas pessoas nas cidades continuam a rejeitar a mensagem dos discípulos. Mais uma vez um duro destino escatológico surge para essas pessoas, que não agiram em conformidade com o Reino dos Céus. Assim é anunciado: “... no dia do julgamento, Tiro e Sidônia terão uma sentença menos dura que vocês... no dia do julgamento, Sodoma terá uma sentença menos dura que você!” (11, 22.24). Posteriormente, são apresentados critérios para a realização do julgamento: os indivíduos que blasfemam contra o Espírito Santo (12, 31-32), e aqueles que proferem palavras descuidadas (12,36-37), e aqueles buscar sinais para fundamentar a fé (12, 41-42). O tema do julgamento e do fazer estão presentes em todas as seções de Evangelho de Mateus.

O terceiro discurso apresenta a coleção parábola do reino (capítulo 13). Nesse bloco, têm-se oito parábolas de Jesus, quatro são exclusivas do texto mateano. Essas parábolas trabalham a temática teológica central de todo Evangelho de Mateus, que é o anúncio e a realização do Reino dos Céus, porém dentro dessa temática maior, o texto traz alguns acentos teológicos na perspectiva do julgamento e do fazer. Na explicação da parábola do Semeador (Mt 13,18-23), o fazer é o que distingue aquele que ouve e põe em prática a palavra anunciada, daquele que só ouve, mas não faz, por isso os frutos estão associados ao ποιῆ. Depois é apresentada a parábola do Joio e do Trigo (Mt 13, 24-30), com uma alusão clara às duas temáticas, tanto o julgamento no dia da colheita, como a identificação com o que se produz, com o que se faz, na explicação da parábola para os discípulos (Mt 13, 36-43), é apresentada uma cena de julgamento, na qual o fazer o bem e o fazer o mal são atitudes que separam esse compromisso exigido pelo Jesus mateano, proclamando ousadamente a vitória dos justos (aqueles que fazem) e a condenação dos ímpios (aqueles que fazem o mau Mt 13, 41 ποιῶντας τὴν ἀνομίαν). A última cena de julgamento desse discurso é a parábola da rede (Mt 13, 47-50). Nela, Jesus pronuncia a certeza do futuro (embora retardado) julgamento.

Na quinta sessão narrativa, entre os capítulos 14-17, o fio condutor de pensamento, em torno do julgamento está virtualmente ausente. O destaque dessa sessão aparece em Mt 16,27, por se tratar de uma passagem com tons apocalípticos: ‘Porque o Filho do Homem virá na glória de seu Pai, com seus anjos, e então retribuirá a cada um de acordo com a própria conduta’.

No discurso comunitário (capítulo 18), Mateus mais uma vez apresenta passagens apocalípticas de julgamento em que retrata sempre o Reino do Céus como finalidade da ação de quem quer ser o maior (18,1-5), para aqueles todos evitem escandalizar (18,6-9), quando o irmão pecar (15-20) e sobre o perdão sem limites (18,21-35). Assim, ele chama a atenção para as relações dentro da comunidade e suas consequências para ser ou não recebido no Reino dos Céus. Além disso, destaca-se a importância de evitar o escândalo, como também ressalta a severidade do julgamento com a expressão ‘fogo eterno’ (πῦρ τὸ αἰώνιον) e ‘geena de fogo’ (γέενναν τοῦ πυρός). Essas frases comunicam a certeza e a severidade do julgamento final. Contudo, esse discurso termina com ênfase na incrível misericórdia do rei, algo que é excepcionalmente apropriado para recontar o ponto de vista da teologia apocalíptico-escatológico de Mateus.

Na sexta parte narrativa, entre os capítulos 19 e 22, Mateus mais uma vez insere numerosas referências apocalípticas. No capítulo 19, depois de breves ensinamentos sobre o divórcio (19,1-12), os filhos (19,13-15) e dinheiro, Jesus revela aos seus discípulos, que eles ajudarão na tarefa de julgar as doze tribos de Israel e distribuir recompensas aos fiéis (19,28-29). Aqueles que parecem ter riquezas nesta vida podem descobrir que não terão nada no julgamento. Inversamente, aqueles que abandonaram toda a riqueza, status e honra em prol do Reino dos Céus, receberão recompensas eternas. Em 20,16, Mateus introduz a fé de Cristo na narrativa dos trabalhadores da vinha. Nessa passagem, o julgamento do fim dos tempos não é explicitamente perceptível, mas desempenha um papel importante na narrativa sob a forma de pagamento dos salários aos trabalhadores, no fim do expediente. Em a maldição da figueira em 21,18-21 confirma-se mais uma cena de tom apocalíptico. O imaginário apocalíptico do julgamento é particularmente intenso na parábola dos inquilinos. Em 21,40, Jesus questiona o que o dono da fazenda faria para aqueles miseráveis, em resposta à agressão aos seus servos e ao assassinato de seu filho. A resposta que Mateus apresenta é um julgamento severo sobre eles que praticaram tais ações hediondas. Na sequência, Mateus relata uma parábola com implicação do julgamento escatológico, na parábola do banquete de casamento (22,1-14), que termina com a forte expressão apocalíptica, choro e ranger de dentes (22,13). A hostilidade aos líderes religiosos de Israel que é acentuada no capítulo 23 serve como um aviso para a mensagem do julgamento iminente de Jesus. Depois de algumas palavras introdutórias, Mateus fala de Jesus proferindo uma série de *aí*s com referência aos líderes religiosos de Israel (cap. 23) e/ou falso discípulos. O fazer (*ποιέω*), segundo Mateus, é algo ausente por parte da liderança, 'deve-se ouvir e fazer o que dizem, mas não imiteis suas ações' (23,3). O texto mateano retrata dramaticamente a certeza do julgamento futuro, em que os fariseus e escribas, tornam-se objeto de vívidas desgraças apocalípticas.

O discurso Escatológico, nos capítulos 24 a 25, dizem respeito à várias características do futuro julgamento escatológico. Nesse sentido, ele reúne uma sequência de parábolas privadas faladas por Jesus relativamente ao derradeiro julgamento escatológico, que culminará na final separação e julgamento das ovelhas e cabritos pelo Filho do Homem. Nesta secção, imagens apocalípticas são fortes e distintas (*πολέμων*24,6, *λιμοί*, *σεισμοί*24,7) e uma série de incidentes astronômicos (24,29). A mensagem central de toda apocalíptica desse discurso mateano

permanece em um estado constante de prontidão e vigilância (24,34.42.44.46 e 25,1-13), para que a comunidade se mantenha perseverante frente às adversidades presentes. É importante observar que a imagem apocalíptica de separação dos justos e dos ímpios é enfatizada nessa sessão, dos versículos 24,36-25,46, que é uma unidade teológica porque aponta para a importância da conduta atua tendo em vista o julgamento final. Então, o que é importante não é especulação sobre o conhecimento do tempo exato, como característica do texto apocalíptico, a preocupação é em estar preparado para quando ocorrer a *parusia*. No capítulo 25, conclui-se a vida de Cristo (antes da paixão) com as ovelhas e cabritos, que ilustram o julgamento final. Esse texto, mais do que qualquer outro, traz para a realidade de julgamento a partir do fazer, como critério de ação para estar condenado ou salvo. Assim, os injustos irão para o eterno punição, mas os justos para a vida eterna (25,46). É nessa perícopes que Mateus termina seu evangelho, antes da paixão de Cristo, um final adequado para um texto que tem um intenso viés de julgamento escatológico. Nesse sentido, a colocação da frase choro e ranger de dentes é uma ilustração dos destinos dos infiéis e despreparados para o Reino dos Céus.

A análise acima serviu para demonstrar que o evangelho de Mateus está carregado de escatologia apocalíptica e narrativas de julgamento. Julgamento dos ímpios, os infiéis e os despreparados infundem não apenas os cinco discursos, mas também o evangelho em sua totalidade. Algo que fica evidente é que o fazer é o critério utilizado no julgamento, por isso é destacada essa atitude de resistência, realizada em ações concretas, por todos, principalmente, para os marginalizados. Por fim, a pesquisa traz um resumo, enfatizando as principais perícopes de juízo e fazer do Evangelho de Mateus.

2.3.1.2 Perícopes de juízos e fazer

Em todas estas perícopes, 11,21-34; 13,36-43; 18,23-35; 21,33-45; 22,1-14; 25,14-30. 31-46, são destacadas cenas de juízo ou julgamento. Para melhor visualização da importância do juízo, foi estruturado um destaque em algumas perícopes, na grande estrutura de narrativas e discursos, que retratam julgamentos e a importância do fazer.

Narrativa de ações e diálogos de Jesus: cp. 11-12.

11,21-34 – No dia do juízo.

Discurso em forma de parábolas: cp. 13.

13,36-43 – Explicação da parábola do Joio no campo.

Narrativa de ações e diálogos de Jesus: cp. 14-17.

Discurso sobre a Igreja: cp. 18.

18,23-35 – O rei que quis fazer as contas com os escravos.

Narrativa de ações e diálogos de Jesus: cp. 19-23.

21,33-45 – A parábola da vinha e os vinhateiros homicidas

Discurso escatológico: cp. 24-25.

25,14-30 – A parábola dos talentos

25,31-35 – O Juízo escatológico

Narrativa da paixão: cp. 26-28

Nesse recorte, fica claro como a temática do juízo e do julgamento são importantes para o texto mateano, sendo uma chave de leitura que proporcionar uma compreensão importante do fazer, como ações que serão avaliadas nesse julgamento ou juízo presentes e futuros.

Esta pesquisa não é centrada em todo o Evangelho de Mateus, mas na última parábola, presente na narrativa do discurso escatológico, conhecida como a do juízo escatológico, que é situada na conclusão do derradeiro discurso de Jesus, segundo o esquema mateano.

Em continuação, são apresentadas as diretrizes que orientam a prática da comunidade, que não pode reproduzir o padrão de exploração e medo, realizada pelo poder romano. Assim sendo, não se pode reproduzir a ação da comunidade judaica em formação, que buscava expulsar os judeu-cristãos de suas sinagogas. Contudo, deve ser acolhedora e simples, além de atenta e vigilante, primordialmente, para com os pequenos do Reino dos Céus.

2.3.2 As várias possibilidades de estruturação do Julgamento Escatológico da Perícopes de Mateus 25, 31-46

Vários exegetas se dedicaram ao estudo da perícopes 25,31-46, do evangelho de Mateus. De maneira geral, parece que todos seguem a mesma linha estrutural básica do texto. Porém, cada um traz um destaque exclusivo, que agrega valor ao texto sagrado. Na sequência, será apresentado a estrutura do texto desenvolvido pelos seguintes autores: Ulrich Luz, Michel Gourgues, Ivoni Richer Reimer, Warren Carter, Xabier Pikaza e uma proposta de estrutura, desenvolvida pelo autor da tese.

No trabalho exegético do Ulrich Luz, não é apresentado nenhum gráfico ou imagem que ilustraria a sua proposta de estrutura para a perícopes do Julgamento Escatológico (Mt 25,31-46), em texto corrido, ele se refere a uma explicação para a sua estruturação.

Esse autor divide a perícopes em quatro (4) momentos, sendo eles: “a introdução (versículos 31-33) e a conclusão (versículo 46) e dois diálogos entre os examinados e o juiz universal, que agora é qualificado como ‘rei’ (versículos 34-40 e 41-45)” (LUZ, 2003, p. 663). Na introdução, são apresentados elementos que configuram o cenário para a realização do julgamento. Logo depois, o Juiz-Rei e os acusados estabelecem um diálogo, em que são evidenciadas as obras realizadas ou não em favor dos pequenos, e quais são os critérios adotados para ser salvo ou condenado.

A lista de obras a serem realizadas é apresentada

quatro vezes no total, com o desenvolvimento do texto a tendência mais clara foi por condensar e abreviá-lo muito habilmente eliminou alguns grupos de substantivos e resumindo nos verbos, de modo que alguns detalhes dos versículos 34-39 não são encontrados nos versículos 41-44. No final de cada diálogo, em versículo 40 ou versículo 45, o juiz universal rejeita a pergunta-resposta com um solene provérbio-amém que revela sua identidade com os pequeninos (LUZ, 2003, p. 663).

No versículo 46, tem-se uma conclusão do texto, nele o Juiz Universal é apresentado com um pastor, que aponta de maneira breve um desfecho para aquele que não fez em favor dos pequenos, por isso foram condenados e aqueles que fizeram as obras em favor dos pequenos, foram salvos, os justos.

Na sequência é apresentada outra proposta de estrutura da perícopes, realizada por Michel Gourgues (2004, p. 191):

Mt 25, 31-46	
I. PREPARATIVOS DO JULGAMENTO	
^{31.} “E quando o filho do homem vier em sua glória e todos os anjos com ele, então se assentará no trono de sua glória. ^{32.} E todas as nações serão reunidas diante dele, e separará uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos cabritos; ^{33.} e porá as ovelhas à sua direita, mas os cabritos à esquerda.	
II. JULGAMENTO	
A. Sentença Positiva	A'. Sentença negativa
³⁴ Então dirá o rei aos à sua direita: ‘Vinde, os benditos de meu Pai, herdai o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo; ³⁵ pois tive fome e me destes de comer; tive sede e me fizestes beber; era estrangeiro, e me recolhestes; ³⁶ nu e me vestistes; adoeci e me visitastes; estava no cárcere e vieste a mim’.	⁴¹ Então dirá também aos da esquerda: ‘Sai de mim, (os) malditos, para o fogo eterno, aquele preparado para o diabo e seus anjos; ⁴² pois tive fome e não me deste de comer; tive sede e não me fizestes beber; ⁴³ era estrangeiro e não me recolhestes; nu e não me vestistes; enfermo e no cárcere e não me visitastes’.
B. Explicação	B'. Explicação
³⁷ Então os justos lhe responderão, dizendo: ‘Senhor, quando te vimos famintos e te alimentamos? Ou sedentos e te fizemos beber? ³⁸ E quando te vimos estrangeiro e te recolhermos, ou nu e te vestimos? ³⁹ E quando te vimos doente ou no cárcere e viemos a ti? ⁴⁰ E respondendo, o rei lhe dirá: ‘Amém vos digo: quantas vezes fizestes a um dos meus irmãos, ao mais pequenos, a mim fizestes’.	⁴⁴ Então eles também responderão, dizendo: ‘Senhor, quando te vimos faminto ou sedento ou estrangeiro ou nu ou enfermo ou no cárcere e não te servimos?’ ⁴⁵ Então lhes responderá, dizendo: ‘Amém vos digo: quantas vezes não fizestes a um destes mais pequenos, nem a mim o fizestes.’
III. EXECUÇÃO DO JULGAMENTO	
⁴⁶ E irão estes para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna”.	

Em três momentos é realizado o julgamento, a parte central dele é antecedida por uma cena de preparação para o julgamento, como uma introdução (31-33); posteriormente é seguida por uma cena de desfecho, na qual é anunciada a execução da sentença proferida pelo Juiz (Filho do Homem). A seção enfatizada é apresentada em duas partes:

cada uma delas se abre por um *tote*, ‘então’, e encontram-se de um lado e de outro exatamente os mesmos componentes: uma sentença – positiva nos versículos 34-36, negativo nos 41-43 – fazendo ao mesmo critérios, depois uma explicação ou uma justificação da sentença, em resposta à reação de admiração suscitada por esta, tanto dos justos (37-39) como dos outros (44) (GOURGUES, 2004, p. 190-191).

Assim, a parte central é composta por duas sentenças e duas explicações, em que o Filho do Homem expõe o veredito do julgamento e dialoga com os justos e condenados sobre a sentença.

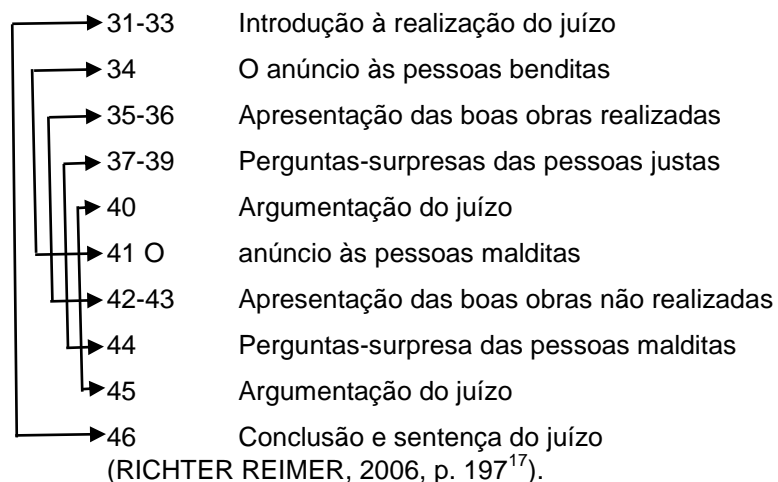
A exegeta Ivoni Richter Reimer afirma que a perícope de Mt 25, 31-46 é um texto “construído com uma perfeição simétrica caracterizada pela afirmatividade e negatividade, introduzidas por elementos parabólicos e concluída com um veredito de juízo” (RICHTER REIMER, 2006, p. 196).

Em uma exposição clara, apresenta a organização do texto: inicia com uma introdução (31-33) a partir da chegada do Filho do Homem e conclui com uma comparação da ação do juiz com a ação seletiva de um pastor. Posteriormente, apresenta “dois diálogos de juízo (34-40 e 41-45), introduzidos com uma sentença de juízo (34 e 41) e concluídos com argumentação de juízo (40 e 45). Os dois diálogos se correspondem em conteúdo e estrutura” (RICHTER REIMER, 2006, p. 197); a perícope é concluída com uma sentença de juízo final.

A elaboração do texto favorece uma compreensão crescente da espera justificadora da separação realizada pelo ‘pastor’. Segundo autora, “a listagem das obras de amor é repetida quatro vezes. O texto avança num fluxo de rápida condensação e resumo, permanecendo apenas as palavras principais na segunda parte do segundo diálogo” (RICHTER REIMER, 2006, p. 197). A palavra profética-festiva *amén* (em verdade, 40 e 45) é utilizada ao finalizar cada diálogo.

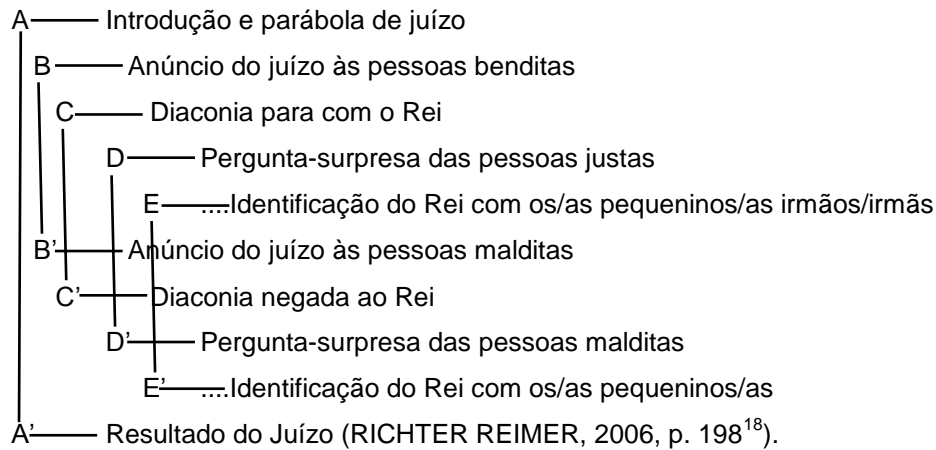
Com clareza visual e gráfica, Richter Reimer apresenta três gráficos, que proporcionam maior compreensão da estrutura do texto:

Em primeiro lugar, o texto todo nas suas correspondências internas:

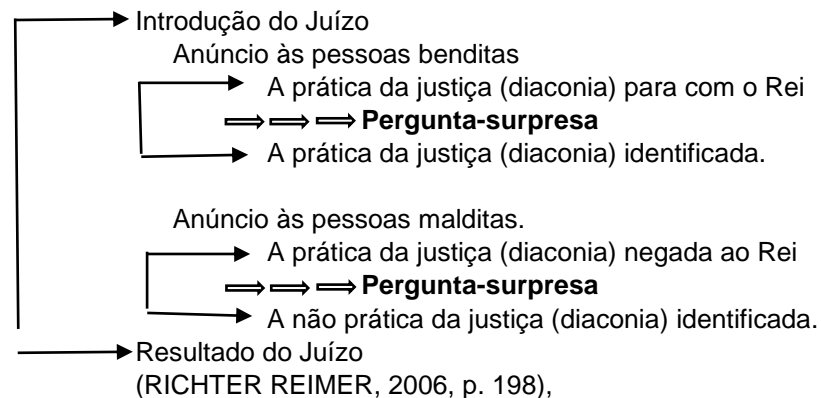


¹⁷ Essa estrutura não seguiu a orientação de espaçamento simples para citação recuada, por motivos gráficos.

Outra maneira de visibilizar essa estrutura geral é destacando as paralelidades e os conteúdos.



A estrutura apresenta um texto que tem uma “simetria interna paralela de afirmação-negação. A partir dessa visualização, pode-se perceber e destacar duas estruturas internas concêntricas, que nos revelam o centro temático do texto” (RICHTER REIMER, 2006, p. 198):



Na conclusão da explicação dessa estrutura, são apresentados o “centro é a diaconais, nos quais se baseiam a identificação do Rei. Essa diaconia mostrará também o centro do texto que é a **pergunta-surpresa**¹⁹ dos dois grupos mencionados” (RICHTER REIMER, 2006, p. 198). Todo o texto da autora é centrado

¹⁸ Essa estrutura não seguiu a orientação de espaçamento simples e de recuo para citação recuada, por motivos gráficos.

¹⁹ Grifo da autora.

na diaconia, que é destacado de maneira clara em toda o desenvolvimento dessa estrutura.

O exegeta Warren Carter não apresenta nenhum esquema visual que ilustre a sua proposta de estrutura, porém ele exhibe uma divisão da perícopé desenvolvida em quatro divisões:

cena se divide em quatro seções. Nos versículos 31-33 o Filho do Homem efetua rapidamente a divisão do julgamento. Os versículos 34-40 proporcionam justificação para a vindicação dos justos em uma conversação entre eles e o Filho do Homem/rei. Os versículos 41-45 usam uma conversação semelhante para justificar a condenação dos maus. O versículo 46 conclui a cena com os dois grupos sendo conduzidos aos seus respectivos destinos escatológicos (CARTER, 2002, p. 610).

Em uma divisão curta, o autor estrutura a cena em uma introdução, seguida de dois diálogos e concluída com a condução para os destinos, tantos dos justos quando dos condenados.

O exegeta Xabier Pikaza não apresenta uma única estrutura para a perícopé, mas sim três possibilidades de estruturas centradas nos seguintes aspectos: ritmo da ação, situação dos agentes e uma de síntese, em que ele agrega partes da duas em uma. Em cada uma desses aspectos, é apresentada uma forma de estruturação. A primeira estrutura é a que parte do ritmo da ação.

- 1) 25, 31ab: *vinda do Filho do Homem* como introdução apocalíptica enquadra no conjunto temporal da cena.
- 2) 25, 31c-33: *o gesto de julgamento do Filho do Homem*, em ritmo de três tempos: a) entronização; b) apresentação dos julgados; e) separação em grupos.
- 3) 25, 34-45: *julgamento através da palavra do Filho do Homem* que explica a razão do seu gesto através de duas conversas paralelas, em ritmo triplo: a) sentença (25, 34-36.41-43); b) pergunta (25, 37-39.44); c) fundamentação do julgamento (25, 40.45).
- 4) 25, 46: *conclusão* que expõe o cumprimento da sentença (PIKAZA, 1984, p. 14).

Essa estrutura centra nos gestos e palavras do Filho do Homem, por isso, as palavras em *itálico* destacam o ritmo das ações. Na opinião do autor, “o conjunto da cena oferece uma profunda união” (PIKAZA, 1984, p. 15). A chegada do Filho do Homem (25, 31ab) reúne e concomitantemente julga a todos. Antes, porém, por meio da imagem do pastor, que é vinculada à do Rei, é apresentada a sentença do julgamento em dois planos. Tudo tende à divisão definitiva de homens que se expressaram através da conclusão (25, 46).

Pikaza também apresente uma estrutura da perícopes a partir de seus agentes “o texto é uma espécie de história profética que narra, de maneira dialogal e simbólica, o destino das gentes-humanas em função da vinda do Filho do Homem” (PIKAZA, 1984, p. 15). Assim, dois são os agentes, tanto o Filho do Homem quanto as gentes-humanas, ambos realizam gestos ativos e passivos. Na sequência, segue o esquema:

1) *Agente Filho do Homem*

a) *Plano ativo*

- 1) É revelado, em uma vinda gloriosa (25, 31ab).
- 2) Julga com o gesto: sente-se, recebe os povos, os separa (25, 31c-33).
- 3) Julga com sua palavra, na primeira sentença e a resposta explicativa (25,34-35).

b) *Plano passivo*: aquele mesmo Filho do Homem foi encontrado nas mãos das pessoas:

- 1) Ele foi ajudado pelos benditos (25,34-40).
- 2) Ele não foi ajudado pelos condenados (25, 41-45).

2) *Agente pessoas-humanas*

a) *Plano passivo*

- 1) Reunidos diante do Filho do Homem como "pessoas" (25, 32a).
- 2) Separados em dois grupos como "humanos-indivíduos" (25, 32b-33).
- 3) Eles recebem a sentença do Filho do Homem (25, 34.41).

b) *Plano ativo*: baseia a decisão e a divisão anterior:

- 1) Alguns (humanos, indivíduos) ajudaram o Filho do Homem (25,35-40).
- 2) Outros não ajudaram (25, 42-45).

3) *Conclusão*

a) *o Filho do Homem*: não faz um gesto conclusivo na cena; e sua mesma vinda e seu julgamento são a ação definitiva.

b) *as pessoas* entram na cena:

- 1) Eles vêm como pessoas (25, 32a), das uniões coletivas deste mundo
- 2) São separados como indivíduos-humanos (25, 32b), em julgamento individual
- 3) Eles culminam em duas novas unidades, já definitivas: os benditos e os condenados (25, 33b-46).

Ao observar a formação dessa estrutura, nota-se a ausência de um desenvolvimento linear. Algo que o autor destaca sobre a ação do “Filho do Homem, que no nível de julgamento manifesta seu poder sobre os povos, ao mesmo tempo, esse mesmo poder foi previamente entregue de suas mãos aos seres humanos” (PIKAZA, 1984, p. 15). Na mesma medida que ele julga, o seu paramento é o cuidado e o amparo os pequeninos, que deveriam ser tratados com mesmo cuidado, destinado ao Filho do homem. Mas, a ação dos agentes, ao longo do texto, evidência, ação e não-ação, realizada em fazer destes.

Segundo o autor, nesta estrutura é apresentada “a novidade²⁰ é aí onde interferem os agentes, que passam a cruzar o campo do menor da terra (ou do Filho do Homem está neles, as pessoas os ajudam ou não os ajudam)” (PIKAZA, 1984, p. 17). A partir desse olhar dos agentes que se relacionam, encontra-se a estruturada a perícopes.

Por fim, é apresentada a estrutura de síntese, aqui são oferecidos elementos básicos da estrutura do texto:

1) *Introdução vindo do Filho do Homem* (25, 31ab):

- a) Filho do Homem;
- b) sua vinda;
- c) sua glória;
- d) seus anjos.

2) *juízo como ação do Filho do Homem* (25, 31e-33):

- a) *entronização (ativa) do Filho do Homem* que se senta em seu trono glória;
- b) *apresentação (passiva) do povo*, reunida antes do Filho do Homem;
- c) *separação (ativa) do Filho do Homem* que divide como um pastor aos componentes (indivíduos) dos povos.

3) *Juízo como uma palavra do Filho do Homem* (25,34-35)

- a) *sentença do Rei ou primeira revelação* (25, 34-36.41-45); em que aparecem alguns dos principais termos: o juiz como rei, aproximado ou separado de sua presença, bênção ou maldição, herança do reino ou punição do diabo;
- b) *questão dos tribunais* (25, 37-39.44); nos introduz na estranheza e mistério das obras de serviço realizadas aos necessitados
- c) *esclarecimento do juiz* (25, 40.45): ilumina o significado daquelas obras, mostrando os necessitados como irmãos do rei-Filho do Homem, para quem é servido por servi-los.

4) *Conclusão: conclusão do estudo* (25, 47): Execução da sentença. (PIKAZA, 1984, p. 17-18).

De maneira detalhista, com um aspecto legal, a derradeira estrutura de Pikaza apresenta a ação profética do Filho do Homem, que é revelado, e, ao mesmo tempo, realiza uma ação, como também cumpre um juízo. Ao final, como conclusão ratifica a sentença. Toda estrutura tem um motivo metodológico e teológico, por isso, a tese tem como hipótese ‘O fazer (ποιέω) aos mais pequenos é um projeto mateano de resistência às injustiças aviltantes do Império Romano’. O objetivo dessa proposta de estruturação do texto de Mateus 25, 31-46 é destacar elementos da perícopes que ilustrem a importância do ‘fazer’ para entender “a rede ou o conjunto das relações entre os elementos do texto” (EGGER, 2005, p. 26).

²⁰ “Aqui é o ponto central; este será o tema subjacente de todo o meu trabalho” (PIKAZA, 1984, p. 17). Essa é a estrutura que fundamenta toda a obra.

Dessa maneira, aclarar a mensagem e tentar refletir sobre as possibilidades de interpretação, proporcionada pelas ligações estabelecidas nas subdivisões do texto²¹.

Os “fatores que conectam os elementos de um texto e assim ajudam a produzir sua coerência” (EGGER, 2005, p. 27) são importantes para elucidar o processo de estruturação e compreensão da mensagem, interpretada do texto. Na perícopes analisada, esses fatores são percebidos no primeiro contato com o texto, que é construído com início, meio e fim. Algo unânime e destacado nas estruturas apresentadas acima.

Figura 1 - Ilustra a ideia da proposta de estrutura dessa tese



Fonte: Autor, 2019.

Nota: Essa figura foi construída para exemplificar o movimento realizado pelo filho do homem. Que ao mesmo tempo, reúne e separa a todos, que fizeram, dos que não fizeram.

Ao observar a figura 1, tem-se a ideia do todo e das partes. No centro, aquele que reúne e, ao mesmo tempo, separa a todos. A ação do Filho do Homem é paradoxal. Para apresentar essa separação, a estrutura é dividida em duas colunas, mas que se evidencia as ações feitas ou não pelos separados. Na conclusão, mostra-se o direcionamento em que uns irão e outros virão.

Os pequeninos estão em destaque, já que toda a ação é direcionada a eles em segredo, ou sigilo (Mt 6,1 evitai praticar a justiça diante dos homens para serdes

²¹ Lendo e escutando diversas palavras ou frase juntas, geralmente nem precisamos pensar para saber se trata de um texto completo, de uma parte (passagem) de um texto, ou de uma sequência de palavras sem nenhuma ligação (EGGER, 2005, p. 26).

vistos. Do contrário não tereis recompensa do Pai Celeste). Na surpresa de todos, tanto os condenados, quanto os salvos, é evidenciado um contraponto em relação a sociedade romana, que valorizava as ações feitas para o jubilo próprio ou benéfico do benfeitor. Diferentemente da comunidade cristã, que deve fazer aos mais pequeninos sempre de maneira espontânea, sem exigir ou querer nada em troca. Por conseguinte, a surpresa de ambos grupos.

Ao observar os verbos, percebem-se quatro verbos que retratam movimentos, como, por exemplo, reunir e separar, que aparecem uma vez no início do texto e evidenciam a ação de julgamento realizada pelo filho do homem. Os outros dois verbos são *ide* e *vinde*, isto é, aproximar ou afastar do Reino dos Céus, porém o critério para essa separação vai ser o que fizestes ou não fizestes.

O fazer torna-se central, pois ação não é desconexa da realidade e tem um destinatário específico, que são os mais pequeninos. Não qualquer pequenino, mas aqueles marginalizados. Assim, são apresentados os verbos de ações que sanaram ou não as necessidades básicas dos últimos da sociedade.

Desse modo, comer, beber, acolher, vestir, visitar e ver são os critérios de ações utilizados durante o julgamento, os quais são passados pelo crivo do fazer aos mais pequeninos. Logo, nos diálogos, é enfatizado aqueles que ‘fizestes’, ficarem à direita e os que ‘não fizestes’, ficarem à esquerda.

Na figura 1, o fundo tenta justamente enfatizar e mostrar as diferenças daqueles que foram separados. Unidos, todos formam um cinza, contudo, separados o preto à esquerda e o branco a direita enfatizam a presença julgadora e separadora do Filho do Homem, que o ilumina a partir do fazer aos pequeninos.

Na seção central da perícope, a estrutura do texto é apresentada como uma espécie de díptico, de um lado e do outro, os mesmos elementos: a sentença, a reação de surpresa diante do julgamento, a justificação declarada pelo Juiz-Rei-Pastor, com a diferenças daqueles que são escolhidos e dos que são censurados.

A estrutura formal da perícope é simples e concisa, elaborada em uma simetria quase matemática, em que são apresentados os condenados e os salvos. Seguido pela sentença a partir do fazer, tanto positiva, quanto negativa do não fazer, além do questionamento e explicação.

2.3.3. Gênero Literário

O texto de 25, 31-45 “é uma passagem limpa do Evangelho de Mateus, não se pode recorrer à comparação para determina com o alcance da situação e as contribuições editoriais dessa perícopes” (ZUMSTEIN, 1977, p. 327). Essa perícopes é exclusiva deste evangelho e contém elementos que são classificados de formas variadas, no parecer de diversos autores. Em continuação, apresentam-se diversas classificações quanto ao gênero literário do texto cuja sequência é: parábola do juízo final²²; Alegoria do Rei Escatológico; Gênero híbrido; Visão apocalíptica e Narrativa de julgamento; Juízo profético escatológico.

O texto de Juízo escatológico é ou não uma parábola? Para continuar essa reflexão, é necessário apresentar uma definição de parábola, que é “narrativa figurada que transmite uma mensagem moral, de maneira indireta, por meio de comparação ou analogia” (HOUAISS, 2008, p. 556). Em uma observação prévia, percebe-se que o texto pode ser encaixado nessa definição genérica, uma vez que ele utiliza da analogia do ‘pastor que separa as ovelhas dos cabritos’ (Mt 25,32), para ilustrar a separação dos que foram justos, dos que foram injustos. Porém, esse entendimento é simplista pela complexidade que envolve essa perícopes.

Na perspectiva de alguns exegetas, a parábola é algo um pouco mais complexo, como na afirmação:

A ‘Parábola’ está na linha da imagem. Os gregos, em sua retórica, definiam-na como a justaposição, a uma analogia bastante concreta para clarear a ideia abstrata. É ainda assim o que mestre ensina a seus discípulos ou que, num discurso, tentamos despertar uma atenção cansada. Entre os semitas, a parábola enquadra-se na ‘imagem’ e possui riqueza de expressão maior (CERFAUX, 1973, p. 5).

Nota-se que numa perspectiva exegética, a parábola não é somente uma analogia, pois trabalha com imagens que buscam iluminar ‘ideias abstratas’, além de fazer parte de uma dinâmica pedagógica, de quem busca transmitir um saber. Na definição apresentada por Cerfaux, tem-se a preocupação de divulgar uma imagem que seja expressão de uma comunicação maior, para a mensagem que se busca transmitir, algo que tenta aclarar a mensagem anunciada.

²² “O título de ‘parábola do juízo final’ ainda é dado ao texto, mas não uma parábola no sentido atual da palavra. Apenas v32bs são uma breve parábola” (LUZ, 2003, p. 663).

Uma parábola nunca tem seu sentido em si mesma. Constituindo ela um dos dois termos de uma comparação, seu sentido provém da relação que a une ao outro termo. Se, a propósito de outra coisa, falo na herá que se agarra ao muro, a imagem pode ser muito evocada; mas o uso que dela faço só pode ser compreendido se souber a propósito de que a emprego. Assim, uma parábola só pode ser significativa em virtude de sua relação a um 'para além' dela mesma, e o problema da interpretação consistirá em determinar 'o para além' adequado, ao ponto de referência graças ao qual a parábola se torna inteligível como parábola (DUPONT, 1980, p. 7)

A parábola possui um sentido em si mesma, além de ter uma complexidade própria para expressão e comunicação da mensagem transmitida. Na perspectiva do texto mateano, 'o para além' de todas as parábolas é o Reino dos Céus, o ponto referencial de toda a evangélica.

Nos versículos 32-33, esconde-se uma parábola, em que há paralelos no próprio texto mateano. "Tal seria a parábola que, em tema, forma e conteúdo, seria encontrada perto de Mt 13, 24-30 e 13, 47-48" (PIKAZA, 1984, p. 19). A parábola alude ao pastor porque ele quem visualiza a imagem da separação. Mas não se tem uma parábola completa, apenas alguns elementos parabólicos.

Existe controvérsia em ver a perícopé do Julgamento Escatológico (Mt 25 31-46) como simplesmente uma parábola. O exegeta Pierre Bonnard afirma que "é impossível considerar essa passagem como uma parábola, como foi afirmado na sinopse de Huck-Lietzmann. Esse texto escapa da classificação realizada pela escola das formas literárias" (BORNARD, 1976, p. 544). Quem acompanha esse pensamento é o exegeta Jorge Pixley: "quanto ao gênero literário deve-se rechaçar a designação usual de parábola. Isso é uma visão profética que contém um elemento parabólico na menção da separação entre as ovelhas e cabritos" (PIXLEY, 1997, p. 94). A pesquisadora Richter Reimer, que afirma "Mateus 25, 31-45 não deve ser compreendido como uma 'parábola do juízo', mas como uma narrativa sobre o juízo numa perspectiva profética-ética, que contém um elemento parabólico na introdução (25,32b-33)". Nesta tese, vê-se apenas o elemento da parábola, ao fazer a 'separação entre ovelhas e cabritos', expressa no texto, porque existem mais elementos literários que se destacam na perícopé.

O caráter escatológico desse julgamento inicia com a utilização da expressão "Filho do Homem". Segundo Berger, esse é um escrito dos

únicos cenários de julgamento no NT são Mt 25,31-46 (um grupo à direita, outro à esquerda) e Ap 21,11-15. ... Ap 20,11-15 fala do livro, da

devolução dos mortos pelo mar e pelo Hades e do fim dos maus no lago de fogo. - A história deste gênero literário deixa claro que Dn 7,9s²³ dá apenas um recorte de uma tradição em que se combinavam, de maneiras variadas, temas como: o Juiz no trono, livros, o escrivão do julgamento, os lugares dos bem-aventurados e dos condenados e a devolução dos mortos pela terra. ... Neste gênero podemos incluir Henoc. 47,3; 51,1-3; 90,20-27; 4Esd 7,32-44; Dn 7,9s.; Mt 25,31-46; Ap 21,11-15 (BERGER, 1998, p. 275).

Percebe-se nesse comentário que a originalidade da perícopete mateana traz poucos paralelos em relação a outros textos do Novo Testamento. Além disso, compreende-se a proximidade do escrito a outros textos que pertencem à tradição de Israel, tanto os canônicos quanto alguns apócrifos.

Ver o texto como parábola e tentar vê-lo de forma alegorizada, “fazendo do pastor um rei que julga o povo de sua cidade de maneira dialogada” (PIKAZA, 1984, p. 19). Pode ser outra maneira de compreender a razão do juízo: o pastor tem cabras e ovelhas; o rei, em vez disso, irmãos. O pastor está limitado a separar seu rebanho; o rei habita entre o seu povo e os julga. Essa mudança de imagens será decisiva no entendimento do texto, com a passagem do rebanho (ovelhas-cabras) para o reino (irmãos e súditos do rei). Além disso, no próprio texto mateano têm outros casos de semelhante processo explicar alegoricamente alguma parábola: 13, 40-43 com relação a 13, 24-30 e 13, 49-50 em relação a 13, 47-48. A alegoria não está completa, e na amplitude do texto, ela se completar com outras partes que não são alegóricas.

Michel Gourgues adota um posicionamento que vê o Julgamento escatológico como uma “espécie de gênero literário híbrido possuindo alguma coisa de parábola, do relato exemplar e da alegoria – e possuindo por acréscimo elementos de tipo apocalíptico –, não se deixa classificar em nenhuma dessas três categorias” (GOURGUES, 2004, p.193). Durante toda a narrativa são expressos no texto elementos fictícios (preparação para o julgamento) que se fundem com a real (relato

²³Dn 7, 9-14: ⁹Eu continuava olhando: tronos foram instalados e um ancião se assentou, vestido de branco igual à neve, cabelos claros como a lã. Seu trono era uma labareda de fogo com rodas de fogo em brasa. ¹⁰Corria um rio de fogo, nascido diante dele. Havia milhões a seu serviço, inumerável multidão de pé diante dele. Os juizes se assentaram e os livros foram abertos. ¹¹Eu continuava olhando. No meio do vozerio e das arrogâncias que aquele chifre gritava, vi que aquela fera estava sendo morta, seu cadáver despedaçado e atirado ao fogo para queimar. ¹²Quanto às outras feras, seu poder foi retirado, mas foi-lhes concedido um prolongamento da vida até certo tempo e momento. ¹³Em imagens noturnas tive esta visão: Entre as nuvens do céu vinha alguém semelhante a um filho do homem. Chegou até perto do ancião, foi levado à sua presença. ¹⁴Foi-lhe dada a soberania, a glória e a realeza. Todos os povos, nações e línguas hão de servir-lhe. Seu poder é um poder eterno, que nunca lhe será tirado e sua realeza é tal, que jamais será destruída!

exempla que quem vive a justiça nas obras de misericórdia) e ao mesmo tempo são apresentados elementos simbólicos (o Reino preparado para os justos desde a fundação do mundo e de maneira análoga ao fogo preparado para os diabos e seus anjos).

A imagem apocalíptica da vinda do Filho do Homem é uma ideia cara aos judeus do primeiro século. Porém, o acontecimento da vinda proporciona entendimento para “a parábola do pastor, com sua ação separadora, a alegoria do rei que fala aos seus súditos e o mesmo conteúdo ou lei de julgamento” (PIKAZA, 1984, p. 20). Assim, esse viés apocalíptico harmoniza o conjunto de toda a perícopé, como já afirmava Pikaza, que a perícopé de “Mt 25, 31-46 constitui um caso separado dentro do Novo Testamento, próximo à ‘visão apocalíptica’”. Para ele, esse seria o gênero dessa desse texto mateano.

Outro posicionamento é do exegeta Luz, que destaca que a parte principal do texto é a mais extensa, a qual determina o seu gênero. Por isso, ver que a perícopé “é constituída pelos dois grandes diálogos de julgamento (34-40, 41-45). É possível definir Mt 25, 31-46, em uma expressão de compromisso, como ‘narrativa de julgamento’ não é um apocalipse, porque não há visão” (LUZ, 2003, p. 663). Assim, destaca o viés narrativo para a definição.

Um posicionamento importante para esta pesquisa é visualizar esse texto inserido no gênero profético o qual é fundamentado nos estudos de Pierre Bornnard, quando afirma que:

É significativo que essa perícopé não seja estudada em nenhum lugar específica na obra de Dibelius (*Die Formgeschichte des Evangeliums* [³1959]) e Rudolf Bultmann (*Die Geschichte der syn. Tradition* [⁴1958] 130ss), colocam corretamente essa perícopé entre as palavras proféticas e apocalípticas do Cristo mateano; quer dizer, classifica-o mais pelo seu conteúdo do que pela sua forma (BORNARD, 1976, p. 544-545).

Dessa maneira, a mensagem expressa pelo texto contribui com características que ajudam na classificação e compreensão dele na perspectiva que se defende aqui.

Esse texto tem elementos que podem ser classificados como ‘vaticínio’, que é “textos, quase sempre curtos, que se referem a eventos futuros, felizes ou infelizes, fora do esquema ato-efeito” (BERGER, 1998, p. 263). Mas essa definição é geral, pois o julgamento escatológico ainda está dentro do grupo maior, dos vaticínios que

se referem ao futuro escatológico, desde a perseguição da comunidade (provavelmente também já atual), passando pelas tribulações escatológicas, até a separação, no Juízo e a substituição do sofrimento pela felicidade (BERGER, 1998, p. 263). Essa perspectiva é ancorada na literatura profética, como meio de resistência à opressão e igualmente, fermento para inspirar transformação.

Assim, o texto não é definido com unanimidade em relação ao gênero, que ilumina uma característica do seu contexto, pois, como profecia, exige do seu ouvinte uma postura transformadora:

A preocupação deste discurso, como de toda a esperança escatológica judia e cristã do primeiro século de nossa era, é com o juízo dos opressores desse tempo. A libertação dos oprimidos é dada por assentada, mas não recebe cores nem imagens específicas (PIXLEY, 1997, p. 97).

Nesse contexto, a perícopé é melhor classificada em uma descrição juízo profético escatológico. Nela, é apresentada uma narrativa catequética, que busca orientar a práxis, em que a comunidade de Mateus, com 'tons' (uma linguagem) apocalíptica-profética, que tenta animar a comunidade a ter vigilância e perseverança, frente às dificuldades e conflitos que são apresentados. Porém, o desânimo não é uma opção, para aqueles que estão vigilantes.

2.3.4. Análise composição literária

O texto inicia com a apresentação do juiz-rei, que chega de forma solene com seus anjos (uma expressão muito utilizada em textos apocalípticos – VASCONCELLOS; SILVA. 1999, p. 40). “É o juiz celestial do Apocalipse de Henoc e da tradição apocalíptica cristã primitiva” (PIXLEY, 1997, p. 95). Na sua presença, estão reunidos todos os povos. Esse acontecimento é algo universal, pois todos estão incluídos.

O Filho do Homem chegar ao trono, de onde emana o poder supremo, para realizar a avaliação das ações de todos os presentes. Sendo este, um elemento da tradição escatológico apocalíptica de Israel e “com base na literatura judaica, não há dúvida de que o Trono da Glória é metáfora para poder divino de dominar e julgar. Trata-se do trono de Deus” (RICHTER REIMER, 2006, p. 200). Essa imagem transparece o poder para julgar, presente no juiz que vem envolto de glória com os seus anjos e se assenta no trono, para poder separar.

Jesus chegou a esse trono porque escolheu a prática da justiça (Mt 3,15), tão ausente na sociedade do patronado romano, que era assimétrica e marcadamente injusta. Por isso, a vida inteira do Juiz-Rei-Pastor foi a busca da justiça que Deus quer e todos os injustiçados também. Desse modo, “é a prática dessa justiça que qualifica as pessoas para o governo e o julgamento, e isso acontece a cada momento da história” (STONIOLO, 2011, p. 181). O julgamento espera uma decisão pessoal, seja compatível com o Reino dos Céus, em que a justiça impere, por meio do fazer através das obras de misericórdia aos mais pequeninos.

Na obra de Carter, encontra-se uma controvérsia, que questiona qual é o papel que foi desempenhado pelos anjos, pois no versículo 31, parece que eles não fizeram nada. Contudo, em

13. 41.49 eles separam os justos dos maus, e em 24,31 eles reúnem os eleitos. E quem é julgado? Em 13,41 os anjos separam ‘fora do seu reinado/império todas as caudas de pecado e todos os que praticam o mal’, sugerindo um julgamento cristão (também 24, 45-51; 25,14-30), enquanto em 13,49 eles dividem ‘o mau do justo’. Todo mundo é julgado (16,27; 24,30) (CARTER, 2002, p. 609).

Os anjos não têm um papel ativo no desenrolar do julgamento. E como foi mostrado acima, em outras perícopes, mas ajudam na separação. Na continuação da cena deste primeiro momento, percebe-se a imagem da assembleia reunida, que “é fundamental para o julgamento, pois todos serão julgados, todos estarão presentes, ninguém fugirá, cenário típico das parábolas escatológicas e de julgamento (Is 66,18; Zc 14,2; Jl 3,2.9-12; Ap 19,11-19)” (MAZZAROLO, 2005, p. 352). Além da universalidade retratada no texto, têm-se também a salvação e a condenação mostrada às claras, para todos. Contrapondo à justiça romana do patronado que beneficiava os poderosos e seu apadrinhados, em detrimento da espoliação dos pobres, que eram marginalizados por esse sistema.

A expressão, ‘todas as nações’, Carter cita seis significados sugeridos, por “Davies e Allison: todos os não judeus; todos os não cristãos; todos os não judeus e não cristão; os cristãos; os cristãos vivos quando Jesus vier; toda a humanidade” (CARTER, 2002, p. 609). Um dado importante é que a etnicidade não é um assunto na cena, já que a ênfase recai nos fatores sociais, especialmente no tratamento, ou falta deste aos marginalizados, tanto em nível sociopolítico quanto econômico (LEVINE, 1988, p. 236).

Com relação à tradução do termo *ethnè*, a pesquisa adota o posicionamento citado acima de Carter, Davies e Allison, que é corroborado pelo posicionamento de Gourgues, que afirma: “É o conjunto da humanidade, e não somente as nações pagãs, que comparecem diante do Filho do homem para o julgamento” (GOURGUES, 2004, p.199). É necessário sublinhar que o horizonte do julgamento é universal, incluindo a humanidade em todos os povos, porém o Assunto do julgamento é obviamente pessoas individuais (LUZ, 2003, p. 672), (GOMÁ, 1976, p. 572).

Na sequência, com uma imagem pastoril, ele realiza a separação, colocando uns à direita e outros à esquerda. “A forma passiva mostra que o sujeito da ação é Deus: Javé os reunirá²⁴, e os separará” (GORGULHO; ANDERSON, 1990, p. 55). Assim, destacam-se os versículos (31-33), depois de toda solenidade, uma analogia pastoril, que ajuda agregar mais um adjetivo ao juiz-rei que é pastor:

²⁴ Está terminologia muito cedo tornou-se um sinal dos tempos da salvação (Cf. Is. 56,8; Zc 10,8; Mq 4,6; Jr 50,19) (GORGULHO; ANDERSON, 1990, p. 55).

O pastor palestino não separa ovelhas e cabritos (isto é, animais machos e fêmeas), mas ovelhas e cabras. Na palestina, o comum é o rebanho misturado. Ovelhas e cabras são apascentadas durante todo o dia juntas, e à tarde o pastor separa as ovelhas das cabras. As cabras são levadas para uma caverna, por que precisam à noite de ambiente quente. As ovelhas, gostam de ar fresco à noite, são deixadas no curral ao ar livre (JEREMIAS, 2007, p. 205).

Dessa maneira, o autor revela quais são os destinatários dessa mensagem, os pobres e marginalizados, tão familiarizados com a imagem utilizada na perícopes.

No primeiro capítulo, esta pesquisa apresenta a estrutura do Império Romano, que excluía as pessoas que não tinham poder, privilégio e riqueza. Logo, quem trabalhava no campo, eram os pobres ou escravos, os quais dependiam do trabalho braçal para garantir a subsistência. Por isso, ao apresentar o rei como pastor que separa, utiliza-se uma imagem compreensível, para aqueles que são excluídos de todas as tramas palacianas e não conhecem os meandros da política imperial. Ao mesmo tempo que destaca atitudes próprias do cotidiano do povo marginalizado.

Outra sugestão de imagem pastoral desse discernimento realizado pelo Pastor (Filho do Homem, Rei, Juiz) se dá pelo contraste de cores: a cor branca das ovelhas, escolhidas para simbolizar os justos; em contraste com a cor das cabras, frequentemente são mais negras ou de cor escura, que simboliza os injustos. Assim, o Reino do Filho do Homem, o mundo era até agora uma confusão de joio e trigo (13, 38. 41), uma mistura imprecisa de preto e branco, que será separado pelo Filho do Homem (GOMÁ, 1976, p. 573) (GOURGUES, 2004, p. 200). O bem e o mal coexistem na história, dentro das comunidades, nas instituições e das pessoas. Mas no julgamento realizado pelo Filho do homem, faz a seleção, como os pescadores quando chegam à praia no final da pesca (13,47-40) (CNBB, 1998, p. 175).

“O lado direito era um lugar de honra e benção (Gn 48,13-20; Sl 110,1), o caminho melhor (Ecl 10,2 o coração do néscio se orienta à esquerda), enquanto o esquerdo poderia ser considerado negativo, azarado ou amaldiçoado” (CARTER, 2002, p. 612). Depois da separação, vai acontecer o julgamento em que, o rei-juiz-pastor, vai proferir a sentença para os dois grupos. Como foi destacado na figura 1 da proposta de estrutura da ideia presente na tese, neste capítulo, uma vai ser positiva e a outra negativa.

Logo após colocar um grupo à direita e o outro à esquerda, o juiz profere a sentença. “O julgamento estabelece duas direções opostas: 1. Aos da direita diz:

Vinde, benditos...; 2. Aos da esquerda dirá: Ide, malditos...”. (MAZZAROLO, 2005, p. 354). Dois movimentos são destacados pela ação dos verbos no presente do indicativo, que indica as consequências cotidianas das ações e escolhas que os seguidores do Reino dos Céus fazem. Além do verbo, destaca-se o adjetivo, pois no antigo oriental, a pessoa bendita, é considerada como detentora de uma bênção, que é objetivo e eficaz: “daquele que abençoa aquele que é abençoado, uma corrente vital de fertilidade, prosperidade e felicidade desce” (GOMÁ, 1976, p. 574).

No versículo 34, observa-se um convite por meio da “menção do Pai, indica que os filhos herdaram o Reino do Pai, a etapa pós-histórica do Reino dos Céus” (MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 280), todos que estão à direita. Já no seu paralelo negativo, o 41, percebe-se o envio a todos da esquerda que estão excluídos do Reino.

“Naquela época não se pensava que ‘o diabo’ estivesse no fogo eterno, mas que esse estava preparado para ele” (MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 281). Seria um anacronismo transportar a concepção ‘dantesca’ de inferno para contextualizar o texto. Além disso, ‘o diabo’, ou as diversas figuras que sob diversos nomes veio que aparecem no evangelho (‘diabo, satanás, o maligno’), é sempre o símbolo do poder opressor. Não uma entidade personalizada como veem algumas leituras fundamentalistas deste texto, sim a estrutura de exploração, que marginaliza e oprime.

Um dado importante é que o juiz não olha para os rótulos dos que são separados. Por isso, a supressa de todos de ambos os lados é algo interessante. “No tempo das comunidades de Mateus, alguns pensavam que ele estava nas sinagogas e naqueles justos segundo a Lei” (CNBB, 1998, p. 176). Porém, existe uma diferença entre ser justo segundo critérios associados a uma retribuição ou a uma rede de relações de compadrio. E ser justo segundo critérios do Reino dos Céus. “O critério é a justiça, e justiça é atender às necessidades dos que precisam, e não simplesmente fazer para os outros aquilo que eu acho melhor ou aquilo que eu gosto de fazer” (STONIOLO, 2011, p. 181). Esse comprometimento e ações realizadas, com os escolhidos do Pai, são meio de manifestar o ser justo, que só “o teu Pai, que vê no escondido, te dará a recompensa” (Mt. 6, 4).

Mateus utiliza sua terminologia favorita para os que estão engajados e buscam orientar a vida pelos valores da boa nova do Reino dos Céus, que no seu evangelho são os justos. Com atitudes contrárias ao padrão romano, que realiza

ações com a finalidade de ampliar o poder, a honra e o privilégio. “Agora, porém, vale o que cada um fez, e não o que pensou” (TRILLING, 1984, p. 274). Os que praticaram a justiça transgressora do Reino dos Céus fizeram no oculto e não para serem vistos ou reconhecidos, por isso a surpresa ao perceber que o juiz viu o que eles fizeram. “Esses justos parecem não se darem conta de que serviram, ajudaram, alimentaram e visitaram o Rei” (OVERMAN, 1999, p. 378), a gratuidade da ação é algo próprio do fazer pelo Reino dos Céus.

Ao reparar no tipo de pessoas que Jesus menciona, percebe-se que todas são vítimas de um sistema social injusto, que não divide a liberdade e a vida: famintos, sedentos, estrangeiros, pessoas sem roupa (e sem casa), doentes e presos. Todas vítimas dos sistemas econômico e político que os reduziram a esse estado e não têm como de ele sair. Numa só palavra, o Critério do julgamento é a nossa atitude diante dos marginalizados (STONIOLO, 2011, p. 181-2).

Nesta pesquisa, não está fundamentada no viés ‘restritivo’, adotado na interpretação dos ‘pequeninos’, segundo a afirmação: “É preciso compreender, com efeito, que o destino eterno de todo ser humano dependerá da atitude que ele tiver tido a respeito de um grupo particular, a saber, os missionários cristão” (GOURGUES, 2004, p. 205). Essa postura interpretativa, dificulta evidenciar características essenciais do contexto, pois como foi afirmado acima, o julgamento tem âmbito universal, como os beneficiários vão ser um grupo que exercem atividades na comunidade? Aqueles que servirem aos missionários servem a Jesus? Só os missionários? Para a tese, estes são os

pequeninos não são apenas os discípulos (Mt 10,42), mas são todos os pobres e marginalizados que necessitam de um ato de amor, na situação de penúria, de injustiça e de opressão em que se encontram. É o ato de amor ativo ao pobre, marginalizado e carente, que decidirá do julgamento (GORGULHO; ANDERSON, 1981, p. 226).

O julgamento revela o projeto mateano de justiça e vida para aqueles que são esquecidos e marginalizados pela estrutura exploradora do Império Romano, como também são enfeitados pelas lideranças da comunidade judaica. Assim, o texto tenta apresentar um questionamento: Que tipo de vida os judeu-cristãos da comunidade de Mateus, devem levar agora, antes da volta do Rei-Juiz-Pastor? Quais as expectativas éticas que esses fiéis mateados devem satisfazer agora?

A resposta a essa pergunta são as ações realizadas em favor ou benefícios desses pequeninos que são o próprio Rei, aquele quem julga e salva. Por isso, fica a

surpresa daqueles que se achavam tão próximos do Rei, mas foram colocados no lado esquerdo, pois não adianta pensar que sabe ou teorizar a respeito do Reino, tendo em vista que é necessário viver essa realidade salvífica.

O desfecho do julgamento é apresentado na cena três, no versículo 46, no qual o Juiz apresenta o lugar onde cada grupo foi enviado, segundo a “consequência da opção fundamental de cada pessoa ou da direção que alguém dá a todos os seus atos” (MAZZAROLO, 2005, p. 355). Uma existência orientada por critérios baseados na honra, privilégio e poder acaba por inviabilizar a prática solidária e comprometida da justiça do Reino dos Céus.

Sobre essa cena, pode-se comparar com o texto do livro de “Daniel 12,2 Fala em particular da retribuição final, colocando em contraste, como o fazer também Mateus 25, 46, o destino dos justos e dos pecadores” (GOURGUES, 2004, p. 206); no qual encontra-se o castigo a uns e a vida em outros.

Em relação à análise das formas, faltou uma reflexão acurada sobre alguns vocábulos, que serão tratados para o próximo capítulo, são eles: fome, sede, forasteiro, nu, doente e prisioneiro. Assim, continua-se essa ponderação com a identificação do ambiente vital. Para orientar nossa escrita, tenta-se responder à seguinte pergunta: Qual é o terreno sociológico em que surge o escrito de Mateus, particularmente a perícopes estudada nesta pesquisa?

Além dessa pergunta fundamental, tem-se o viés da Leitura Sociológica Conflitual, que “ajuda a (re)-construir memórias dos que estavam na base da pirâmide econômica-social (pobres) ou mais abaixo ainda (escravos) que foram supressos por vozes ideológicas responsáveis pela manipulação e reestruturação das narrativas” (FERREIRA, 2009, p. 52).

No primeiro capítulo, refletiu-se sobre as características gerais do Império Romano e a da comunidade de Israel, são esses grupos que relacionam diretamente com os membros da comunidade mateana, ou melhor, são marginalizados por esse povo. Primeiro, por não gozar dos requisitos necessários para preencher a tríade de poder, riqueza e privilégio estabelecida pelo patronado romano. Segundo, por terem sido banidos durante a unificação que passava o judaísmo desse período.

Dessa maneira, evidenciam-se duas características desse contexto: os judeus cristãos da comunidade de Mateus são pobres destituídos de poder e privilégio; segundo uma comunidade que está sendo marginalizada ou excluída, pela própria reorganização do seu povo.

A partir desses dados, coloca-se sobre suspeição a períclope estudada. Como era a vida dessa comunidade? Em que lugar estava inserida? Quais eram as pessoas que compunham essa comunidade? Como eles se organizavam socialmente?

A comunidade mateana vive uma crise para elaboração de uma identidade e ao mesmo tempo, tenta manter uma organização diferente do patronato romano. Na períclope da tese, percebe-se a utilização de uma linguagem apocalíptica, a qual traz sempre uma mensagem de ânimo e de perseverança frente as dificuldades. Frente a um contexto desolador “só a linguagem imaginativa da fé pode dizer a verdade por uma espécie de sabedoria para entender o potencial e as desvantagens reais da situação” (MALONEY, 2008, p. 101). Com a utilização dessa linguagem, o autor tenta animar a comunidade que é formada em sua maioria por marginalizados.

Nessa abordagem, o texto serve aos excluídos da comunidade mateana, que devem continuar perseverantes frente às dificuldades, pois “o futuro imprevisível não era, de modo algum, uma questão de planejamento estratégico, mas domínio exclusivo de Deus” (MALONEY, 2008, p. 107). Desse modo, mensagem transmitida busca enfatizar que é preciso olhar para o pobre não só individualmente, mas coletivamente. A multidão de pobres tem que se amada e libertada da miséria, a comunidade é questionada e pensa suas atitudes cotidianas, realizadas em prol dos pequeninos.

Por isso, o amor ao próximo exige análise sobre as causas da miséria, da pobreza indigna, fruto de um sistema explorador e uma marginalização sofrida pela comunidade. Desse modo, exige luta organizada contra estas causas, por meio da ação em prol da mudança, vai proporcionar a transformação da sociedade, para que seja justa, não nos moldes do Império, mas nos padrões do Reino dos Céus.

2.3.5 Contexto de exploração dos marginalizados

“Roma era a força dominante na vida das pessoas que viveram no Mediterrâneo oriental. Igualmente claro é que os Judeus foram severamente tratados e humilhados por Roma”
(RICHES, 2005, p. 1).

Ao colocar o texto de Mateus 25,35-46 em suspeita, percebe-se que a ênfase dada ao cuidado aos pequeninos pode ser fruto de uma ausência ou descaso, vivido pela própria comunidade. Portanto, no julgamento nota-se a surpresa, de quem é condenado, como de quem é salvo. Essas atitudes apresentadas como essências pelo juiz são ausentes na comunidade.

Assim, o texto da comunidade de Mateus tenta alertar a todos sobre a responsabilidade individual e coletiva de cada um. Principalmente para com os “pequenos, aqueles que têm fome e sede, que estão nus, doentes ou na prisão; enfim, todos aqueles que não são levados em conta na sociedade” (GALIZZI, 1987, p. 45-46). Por meio dessas atitudes de cuidado para com esses pequeninos, a comunidade mateana busca resistir a apresentar uma estrutura alternativa, em que a justiça, torna-se critério central da ação, e não mais o poder ou privilégio. Assim, o texto motiva uma ação transformadora para todos que estão nesse contexto de marginalização e buscam não reproduzir essa mesma estrutura vigente da Império.

Para concluir esta análise, é imprescindível conhecer o contexto social em que se vivia a comunidade mateana. Dessa maneira, apresentar o lugar vivencial que surgiu essa mensagem. Nessa perspectiva, é mister situar geograficamente o possível lugar de elaboração do texto mateano, depois características sociais e econômicas.

Quanto ao lugar de origem do Evangelho de Mateus, os autores esboçam possibilidades. Em sua maioria, os estudiosos gravitam em torno de dois consensos sobre a localização geográfica desse escrito: na Antioquia da Síria, pois é consenso de vários estudiosos que o Evangelho da comunidade mateana foi escrito em uma cidade bastante populosa onde se fala o grego com facilidade (LUZ, 1993, p. 101; THEISSEN, 2007, p. 80; ZEILINGER, 2008, p. 10; CUVILLER, 2009, p. 90; FERREIRA, 2012, p. 86); ou Galileia, porque nessa região houve um desenvolvimento do judaísmo rabínico, grupo que fez oposição aos membros da

comunidade de Mateus (SALDARINI, 200, p. 29; OVERMAN, 1999, p. 16; GARCIA 2010, p. 33). Desse modo, constatar pela variedade de opiniões que é complicado afirmar um lugar exato de composição do evangelho, porém é necessário apresentar as possibilidades. Em geral, dividem-se em duas direções facilmente distinguíveis na pesquisa.

Podem existir outras²⁵, porém nesta tese, o destaque é somente dessas duas principais vertentes que o evangelho de Mateus é fruto da Galileia ou de uma comunidade situada na Antioquia, que era a capital da província romana da Síria, sendo a terceira cidade do império, depois de Roma e Alexandria (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 253).

Entre os argumentos que destacam a composição do Evangelho de Mateus, em Antioquia da Síria são: “Mateus escreveu na Síria. Ele chama Jesus um ‘nazoreu’ (2,23), como os cristãos eram chamados ali, e faz com que a fama de Jesus chegue até a ‘Síria’ (4,24). Ali seu evangelho é citado em IgnSm 1,1 e na Didaqué” (THEISSEN, 2007, p. 80). Essa é uma localização tradicional do texto de Mateus.

Não obstante, outra possibilidade é situar este texto na Galileia, como espaço geográfico para composição do texto do evangelho de Mateus, principalmente, porque acredita ser essa a melhor maneira de explicar o conflito entre Mateus e sinagogas da Galileia. “qual é o espaço em que, durante o terço final do primeiro século – período da redação do evangelho de Mateus –, o judaísmo rabínico se encontra em crescimento, porém com sua liderança ainda não consolidada? Galileia” (GARCIA, 2010, p. 37). Para esta pesquisa, adotou-se a possibilidade que o evangelho de Mateus, é originário da Antioquia da Síria.

A comunidade mateana, situada em Antioquia da Síria, experimentou o mundo imperial do final do primeiro século, marcado por exemplo, por:

- vastas desigualdades sociais, exploração econômica e opressão política. A classe dominante e seus dependentes, compreendendo as elites provinciais romanas e aliadas - não mais do que 5% da população - controlavam o poder e os recursos para a riqueza. Uma enorme lacuna socioeconômica separou esse grupo do resto incluindo comerciantes, artesãos urbanos e camponeses rurais. Poucas noções ou oportunidades de melhoria social existiam.

²⁵ “Sugestões incluem Jerusalém, Cesaréia Marítima, Séforis ou Tiberíades na Galileia, Pella na Transjordânia ou Síria” (CARTER, 2002, p. 34), quem apresenta essas possibilidades com seus respectivos pesquisadores é Warren Carter.

- Tensões entre ricos (a riqueza é adquirida para consumo conspícuo) e pobres, romanos e provinciais (incluindo entre grupos étnicos), proprietários e não-proprietários, masculinos e femininos, rurais e urbanos. O sistema de status geralmente honrou os homens ricos, poderosos, romanos e provincianos, e desprezava os de pouco poder, riqueza e status.
- exibições penetrantes do poder e controle romanos, incluindo a presença militar (e a dissuasão), e a tributação que tipicamente exigia algo entre um percentual de produtividade. Por esse meio, cerca de 5% da população consumia mais de 50% da produção agrária, assegurando que a maioria níveis de subsistência.
- nenhuma separação entre instituições religiosas e pessoal de compromissos socioeconômicos e políticos. Os 'líderes religiosos' com quem Jesus conflita são aliados do governo romano e representantes de uma visão socioeconômica particular que se beneficia. Os líderes da sinagoga requerem similarmente poder, riqueza e status para desempenhar suas funções de liderança.
- teologia imperial ou propaganda, proclamada por pessoal imperial, edifícios, estátuas e portões, moedas, templos, rituais e festivais, anunciou Roma e seu imperador como escolhido pelos deuses para manifestar a bênção de Pax Romana, a vertical, controlada pelos romanos, ordem sociopolítica.
- sinais óbvios, sons e cheiros do impacto destrutivo da ordem sociopolítica imperial estruturada para o benefício da elite: pobreza, falta de saneamento, doenças, desnutrição, excesso de trabalho, desastres naturais (incêndios e inundações) e instabilidade social (CARTER, 2005, p.150-151).

O sociólogo da religião, Rodney Stark, apresenta uma pesquisa sobre as características histórico-sociais da cidade de Antioquia da Síria, no período de elaboração do Evangelho de Mateus. Sendo uma das mais importantes cidades do Império Romano, em que viviam um grande amontoado de pessoas. Um ambiente marcado por

o cheiro de suor, urina, fezes e decadência permeava tudo. Lá fora, na rua tinha lama, esgoto ao céu aberto, estrume e multidões. Além de cadáveres humanos (adultos e bebês) às vezes eram apenas empurrados para a rua e abandonados (STARK, 1991, p. 194).

Com esse relato, percebe-se como era precária a vida das pessoas que moravam nessa cidade, principalmente os mais pequeninos, quem mais sofriam nessa realidade social.

O autor no apresenta ainda um retrato singular de Antioquia, com as seguintes palavras:

Qualquer retrato preciso de Antioquia nos tempos do Novo Testamento deve retratar uma cidade cheia de miséria, perigo, medo, desespero e ódio. Antioquia era uma cidade onde a família média vivia uma vida miserável em alojamentos imundos e apertados, onde pelo menos metade das crianças morriam no nascimento ou durante a infância, e a maioria das crianças que

viveram perdeu pelo menos um dos pais antes de atingir a maturidade. Esta cidade estava cheia de ódio de medo enraizado em intensos antagonismos étnicos e exacerbada por um fluxo constante de estranhos. Esta cidade estava tão carente de redes estáveis de ligações que pequenos incidentes poderiam levar à violência da multidão. Crime floresceu e as ruas eram perigosas à noite. E, talvez acima de tudo, Antioquia foi repetidamente esmagada por catástrofes cataclísmicas. Um morador poderia literalmente ficar desabrigado de vez em quando, desde que estivesse entre os sobreviventes. As pessoas que vivem nessas circunstâncias devem muitas vezes ter se desesperado. Certamente não seria estranho que concluíssem que o fim dos dias se aproximava. Certamente também eles devem muitas vezes ansiar por alívio, por esperança, de fato, por salvação (STARK, 1991, p. 198).

Ao deparar com esse retrato, a períclope vai sendo iluminada com algumas características importantes do seu contexto vital. Era um lugar de muita miséria, fome, violência e peste. Por isso, o texto proporciona um apelo ético de cuidado e amparo recíproco e abrangente, pois não se fecha somente nos irmãos da comunidade, mas se estende a todos. Desse modo, a citação ilustra como o fazer é algo imprescindível nessa realidade social.

Iluminado por esse viés social, o próximo capítulo vai refletir sobre os destinatários do fazer, segundo a narrativa do Julgamento Escatológico a saber: o faminto (que tem fome), o sedento (que tem sede), o estrangeiro, o nu, o doente e o preso. Porém, antes é necessário fazer uma apresentação do aporte de análise, que a leitura sociológica pelo modelo conflitual, oferece para o estudo do texto, que serão apresentados no próximo.

2.4. LEITURA SOCIOLÓGICA PELO VIÉS CONFLITUAL

“Teoria dos conflitos’, e refere-se, pois, a um enfoque sociológico cuja ênfase se encontra nos conflitos sociais e não nos processos de integração, harmonia, consenso e equilíbrio”
(FERREIRA, 2009, p. 43).

Nesta tese, a perspectiva de análise adotada é o de leitura conflitual (FERREIRA, 2009, p. 43), com essas ‘lentes’, a pesquisa buscará ‘ver’ as entrelinhas do Evangelho da comunidade mateana, a partir de uma análise cuidadosa dos conflitos e assimetrias sociais, que marcavam os marginalizados dessa comunidade, que vivia sob o julgo de exploração de desigualdade da sociedade romana, apresentado no texto de Mateus 25,35-46.

A desigualdade social pode ser analisada pela teoria conflito ou por meio da visão funcionalista: “A estratificação surge basicamente das necessidades das sociedades, e não das necessidades e do desejo dos indivíduos” (LENSKI, 1969, p. 30). A existência, na sociedade, de pessoas que detêm mais poder do que outras é algo necessário e desenvolvido por ela mesma.

Os indivíduos são sempre isentos de responsabilidade, frente às circunstâncias adversas que são submetidas diferentes pessoas na sociedade. Até porque, a natureza dotou das pessoas de capacidades diferentes. Por isso, o mais apto e inteligente devia ocupar o melhor lugar e é legítimo a seu mando, ou à sua imposição aos demais da sociedade. Ele, pelo poder adquirido pela racionalidade, vai saber orientá-la para a melhor direção.

Nesta linha de pensamento, têm-se diversos autores, desde o antigo filósofo Aristóteles, que justifica a escravidão como necessária para a manutenção sociedade, uma vez que existem pessoas que nasceram para liberdade e outra para a servidão (ARISTÓTELES, 2010, p. 13). Ao moderno pensador francês Augusto Comte, um dos responsáveis por estabelecer as bases teóricas da sociologia.

Conforme Comte, assim como existe a lei natural que regula a ordem no universo, a sociedade também é regida por uma lei que é totalmente objetiva. Logo, o mesmo método e postura utilizados no estudo da física, química, biologia. As ciências sociais utilizarão essa mesma ótica, para elaborar suas reflexões. Todas desligadas de qualquer conexão com classes sociais, com os posicionamentos

políticos, valores morais, ideologias, utopias e visão de mundo (FERREIRA, 2009, p. 34-35). Uma análise que ocorra em ampla neutralidade.

O viés neutro e funcional de Comte apresenta uma maneira de “gerar um conhecimento que favoreça a estabilidade social, promovendo mudanças que ocorram dentro da ordem estabelecida e a fortaleçam” (SOUZA, 2008, p.146). Por meio de análise de como a sociedade se organiza, percebemos a lei e a ordem por detrás dos acontecimentos, para manter poder assim preserva a sociedade de maneira funcional.

Outros pensadores também contribuíram para essa linha funcionalista de estudo da sociedade. Outro exemplo é o pensador francês Emile Durkheim, posterior a Comte, afirmava que “a raiz dos problemas estava na fragilidade da formação moral da época. Inexistindo um novo e eficiente conjunto de ideias morais, dificultava-se o ‘bom funcionamento’ da sociedade” (FERREIRA, 2009, p. 37). Em sua análise, ele não observa o aspecto econômico, mas sim o moral. Assim, com a ausência de valores, surge a anomia.

De acordo com Durkheim, “a divisão do trabalho é cada vez mais uma das pilstras da ordem social, ele propõe criar uma ciência moral, para analisar como a evolução das formas sociais repercute no caráter das normas morais” (ARON, 2000, p. 305). Através dessas normas, busca-se manter a sociedade estável, sem correr o risco de suscitar alguma mudança ou transformações nas relações sociais.

O sociólogo contemporâneo Kingsley Davis, assevera que “a desigualdade social é um recurso desenvolvido inconscientemente, para que as sociedades assegurem que as posições mais importantes sejam conscienciosamente ocupadas pelos mais qualificados” (DAVIS, 1949, p. 367). Dessa maneira, percebe-se que os teóricos da sociologia funcionalista não são favoráveis a mudanças ou transformações.

Essa corrente visualiza as disparidades sociais como algo normal e até necessário para o desenvolvimento harmônico da sociedade. A dominação e a exploração são atitudes ou ações esperadas para se alcançar o bem-estar da sociedade, por meio da ordem e da legitimação das disparidades sociais, mantém-se a sociedade desigual produtiva e estável.

Essa linha de pensamento vê como eficaz a exploração massiva exercida pelo Império Romano, porque com a imposição do poder e do medo imposto pela violência dos legionários, sendo o povo com maior conhecimento em tecnologia

bélica da época. Assim são estabelecidas balizas que justificam a estratificação social e desenvolvimento para a sociedade. Pelo critério de nascimento, os da elite são reconhecidos como aqueles que nasceram para subjugar os demais.

Nesta tese, a abordagem é voltada para a “teoria dos conflitos’, e refere-se, pois, a um enfoque sociológico cuja ênfase se encontra nos conflitos sociais e não nos processos de integração, harmonia, consenso e equilíbrio” (FERREIRA, 2009, p. 43). O objetivo é tornar audível a voz inaudível dos silenciados da história, que são os participantes da comunidade mateana, ou seja, os silenciados pela história.

Nessa abordagem, o método de leitura conflitual (ou dialético) focaliza a sua lente de observação nas contradições presentes nas sociedades, que são constantes e intrínsecas à realidade. Assim sendo, a relações entre os fenômenos ocorrem num processo de conflitos que geram transformações sociais.

Dessa maneira, percebe-se que o conflito é um fator de mudança social que estrutura e transforma os grupos e as sociedades. Existem alguns pensadores que oferecem suporte teórico para essa reflexão. O primeiro a ser abordado é Karl Marx, o qual oferece uma visão sociológica consistente, acerca desse tema. Ele afirma que

a história de toda a sociedade até aqui é a história de lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, burgueses de e oficial, em suma, opressores e oprimidos, estiveram em constante oposição uns aos outros, travaram uma luta ininterrupta, ora oculta ora aberta (MARX; ENGELS, 2005, p. 40).

O conflito marca existência das relações sociais, uma vez que o excedente da produção é de propriedade de poucos, a maioria sofre à mercê da exploração e marginalização destes que detêm o poder e o privilégio. Porém, constantemente os dominados tentaram organizar resistência para produzir a transformação da sociedade. Uma característica identificada pelos teóricos do conflito é a existência de assimetrias nos modos de produção:

uma minoria tem o controle dos principais meios de produção (instrumentos de trabalho e detentores da propriedade privada), em que a força de trabalho do grupo se encontra sistematicamente distribuída de modo desigual. Os produtos finais do trabalho são apropriados sistematicamente de modo desigual. Este modo assimétrico de produção gera um processo progressivo de estruturação da sociedade em classes sociais, relações de exploração, dominação e interesses contrapostos. Numa sociedade assimétrica, a tendência é que uma minoria aumente progressivamente seu capital e poder (os que controlam os meios de produção necessários à

sobrevivência da sociedade, da distribuição da força de trabalho etc). O poder, em sentido amplo, se torna desigual. Aumentam as relações de dominação. Enquanto uns estão interessados em manter uma organização assimétrica da produção, os outros estão interessados em não continuar dominados (FERREIRA *apud* MADURO, 2009, p. 44).

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da natureza que proporciona condições para que possam produzir o necessário para subsistência por meio do trabalho. A compreensão do monopólio do modo produção é essencial para o entendimento de como o conflito pode proporcionar transformações sociais. Assim, não se pode reduzir a análise dos modos de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles.

O ser humano participa do seu trabalho por meio da produção, tanto com o que produzem, como o modo como produzem. Quando essa produção é monopolizada, por alguns, surgem desigualdades e são instalados conflitos, que são sempre silenciados ou ignorados, pois os detentores do poder são os responsáveis em apresentar os fatos. Dessa maneira, é necessário olhar com cuidado para perceber o lugar do social dos ‘os lascados’ e marginalizados na história.

Outros pensadores fundamentam a abordagem teórica na qual se embasa este estudo, são eles, Otto Maduro e Francois Houtart, que “desenvolvem, a partir da visão marxista de análise da sociedade, o conceito de ‘modos de produção’. Que nos ajudam-nos a compreender a conceituação de ‘assimetria’ e ‘simetria” (FERREIRA, 2009, p. 44).

Tem-se, ainda, como teórico do modelo de interpretação conflitual do Novo Testamento, o biblista Joel Antônio Ferreira, que assevera:

o texto é olhado dentro do conjunto do dinamismo da sociedade em todas as dimensões, na sua relação com a natureza, com o próximo e com Deus. O texto bíblico procura ser compreendido a partir das várias dimensões que constituem o dinamismo da vida social: econômico, social, político, cultural, militar, jurídico, ideológico e, aí dentro, o religioso. Este modelo ajuda o leitor a perceber que a conformidade de fé apresentada na Bíblia é integrada por pessoas que enfrentam o desafio de se organizar em comunidade social e política, no contexto histórico da respectiva época, ao mesmo tempo em que elas procuram ficar fiéis às percepções religiosas reveladas por Deus. Ensina-nos a ler a Bíblia com os pés no chão. É um modelo que ajuda fortemente a leitura popular da Bíblia porque ensina a ler a realidade numa perspectiva de construção dinâmica. Neste modelo a dialética dos conflitos se manifesta com evidência, porque a assimetria é colocada às claras (FERREIRA, 2014, p. 89).

Com esse suporte, podem-se evidenciar as injustiças vivida pelos membros da comunidade mateana, que viviam marginalizados sob o domínio do Império Romano. E assim, perceber o quanto a justiça apresentada no discurso escatológico do evangelho de Mateus tenta consolidar uma alternativa resistente de transformação social, pautada pelos valores do Reino do Céus. Contrários aos valores de poder, honra e privilégio que era imposta e reproduzida pelos administradores de Roma. O texto apresentado na sequência, desenvolve uma reflexão por esse viés conflitual, destacando características e conflitos vividos pela comunidade mateana.

A região da Palestina, na segunda metade do século primeiro era uma região, que vivia sob a dominação do Império Romano. Nesse contexto, é gestada a mensagem de Jesus, a qual será apresentada na comunidade do Evangelho de Mateus. Ela sintetiza no fazer aos mais pequenos, o caminho para o Reino dos Céus, que leva a pessoa humana a um caminho de integridade, respeito mútuo, valorização do próximo independente de quem seja esse próximo, em que se estabelecem relações sociais justas e humanas entre todos que fazem parte da comunidade humana.

Existem várias possibilidades de localização geográfica para a comunidade que escreveu o evangelho de Mateus. Porém, a tese vai acompanhar a reflexão de Carter sobre essa localização, assim ele diz

Fatores históricos indicam que é uma abordagem sustentável para este evangelho. O evangelho de Mateus origina-se e é dirigido a um pequeno grupo, minoritário, que provavelmente vive na grande cidade de Antioquia. A comunidade da qual nasce o evangelho não era uma maioria numérica, não era constituída pela elite dirigente, e não compartilhava seu interesse em Jesus como a maior parte de sua sociedade. De fato, a elite religiosa e imperial, cujo poder era constituído pela origem (sacerdotes), riqueza (saduceus, anciões), formação (escribas, fariseus) e poder político-militar (Roma, anciões), expulsaram Jesus de sua sociedade com uma forma de execução reservada para aqueles suspeitos de trair e desrespeitar a ordem civil e política (CARTER, 2002, p.10).

Alguns aspectos dessa localização serão ressaltados no terceiro capítulo, tendo em vista que o fazer ao mais pequenino é uma necessidade latente em uma grande cidade do Império. Dessa maneira, o seguimento a Jesus é equivalente a andar na 'contramão' da sociedade do seu tempo.

Uma característica salutar é que os documentos bíblicos não derivam de comunidades de fé que ocupam posições sociais, políticas e históricas influentes ou centrais. O material bíblico, como Mateus, origina-se, principalmente, em lugares sociais de impotência e em marginalidade cultural, entre uma minoria, desde os pobres. Por isso, “geralmente não oferece aos poderosos, que ocupam o *status quo*, muita consolação ou encorajamento, afirmação ou apoio” (CARTER, 2002, p.11). Mas trazem uma mensagem que suscitar uma transformação social.

Dois poderes divergentes influenciam na elaboração do evangelho de Mateus. O primeiro poder, o de Roma imperial, que dominava todos os povos da época e impunha os seus costumes e práticas. O segundo poder da Sinagoga, que como casa das palavras estava serviço de um aprofundamento da *Torah*, que não aceitava a Jesus, o que contribuiu para uma crescente marginalização da comunidade mateana.

Dessa maneira, a comunidade de Mateus apresenta uma justiça alternativa, alicerçada no fazer ao mais pequeno, para organizar sua vida social e concomitantemente, estabelecer uma organização comunitária, que proporciona meios de transformação social, em harmonia com os valores do Reino dos Céus.

Ao analisar uma sociedade antiga, às vezes, utilizam-se algumas categorizações que são dissonantes da realidade a ser abordada. Na Palestina do século I, afirmar-se que existe uma separação entre a esfera política e a religiosa, seria um pouco precipitado, já que toda a vida do povo judeu estava centrada no Templo, e este era o sinal maior da religiosidade como da organização política da comunidade judaica. “A elite religiosa, tipicamente aliada com a elite política na sociedade imperial, compreende a situação em Jerusalém e defende a hierarquia social em vigor (Mt 2,1-6; 15,1)” (CARTER, 2002, p.17).

Dois pontos do fazer aos mais pequenos são apresentados por Jesus: reconhecimento mútuo de todos como filhos do Pai Celeste. Assim sendo, não existe posição social maior do que essa e o reconhecimento de que as engrenagens desse mundo alienam e prendem o ser humano. Por conseguinte, precisa-se urgentemente de um novo mundo, construído em um alicerce de justiça que não discrimine, não maltrate, não explore e não marginalize, o qual seja favorável a integração entre homens e mulheres, sem distinção e busque a valorização integral da pessoa humana. Esse é um asseio por que perpassa o texto mateano.

Os membros da comunidade que escreveram o evangelho de Mateus estão familiarizados com as Escrituras, a tradição e a piedade hebraicas que, interpretadas por Jesus, modelam sua identidade e seu estilo de vida (CARTER, 2002, p. 25). Essa comunidade continua com um vínculo considerável com o judaísmo, mesmo que o grupo mateano formado de judeu-cristãos, que foram banidos e buscam desenvolver uma identidade. Antes de prosseguir é necessário elucidar aspectos desse conflito entre os judeu-cristãos e os judeu-fariseus.

A destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 foi um acontecimento que marcou toda a comunidade de Israel. A partir desse momento, o povo teve que se reorganizar, sem o seu elemento unificador, porque os diversos grupos sectários que existiam, em torno ou através do templo, deixaram de existir ou foram absorvidos pelos grupos sobreviventes.

O Templo de Jerusalém era o ponto de unificação de toda a comunidade judaica. “Esta posição central se evidencia em vários aspectos: tributos para o Templo, peregrinações, calendário de festas. Com isso, o templo determina, em grande parte, a vida dos israelitas” (VOLKMANN, 1992, p. 9). Todos os diversos grupos e todos os israelitas que viviam na diáspora deveriam ir, pelo menos, uma vez em peregrinação e apresentar sacrifícios no santuário.

Além disso, todos os judeus deveriam pagar os impostos do Templo. Eles “revestiam-se de grande importância econômica, e por meio da coleta de impostos, o Templo recuperava o Estado uma boa parte do excedente produzido pelo povo judeu” (HOUTART, 1982, p. 207). Uma parte desse tributo era utilizada para ampliação à manutenção do templo, que era responsável por manter substância de muitos trabalhadores que moravam na cidade ou nos seus arredores.

Também proporcionava ao Estado de Israel a quantia necessária para pagar os impostos ao Império Romano. “A Judéia (apenas) pagava seiscentos talentos por ano aos romanos, o que equivalia a seis milhões de denários; um denário representava uma jornada de salário agrícola” (HOUTART, 1982, p. 208). Por isso, o povo judeu sofria uma dupla taxação: uma por parte para manutenção do Templo, tanto no que foi citado acima, como também para manter a classe sacerdotal e outra por parte como imposto cobrado por Roma.

Assim, o Templo era mais que um santuário com conotação religiosa, como também como fonte de ‘tesouro do Estado’:

O tesouro do Templo, administrado pelos sumos sacerdotes, com uma ampla máquina burocrática, era, na verdade, o Tesouro do Estado. Pertencia às finanças públicas, das quais os sacerdotes, teoricamente simples administradores, obtinham não somente a sua renda regular, mas também a sua fonte de prestígio e poder político (HOUTART, 1982, p. 207).

Além dessa importância econômica, o Templo era responsável em manter a unidade na diversidade dos diversos grupos judaicos: os saduceus, fariseus, herodianos, escribas, essênios, zelotas e judeu-cristãos.

Segundo Garcia, existiam alguns grupos que já questionavam o Templo e a sua santidade. São esses grupos:

os que viviam sua piedade judaica exclusivamente na sinagoga; alguns grupos de judeus cristãos que se mostraram indiferentes aos serviços religiosos do Templo; a comunidade de essênios (descrita por Flávio Josefo) que rejeitava o templo; os Judeus de Leontópolis, no Egito, que tinham o próprio Templo; e finalmente, um número muito grande de Judeus da diáspora que não iam ao Templo e serviam a Deus através dos serviços religiosos da sinagoga (GARCIA, 2010, p. 47-48).

Com isso, percebe-se que diversos grupos já questionavam e se reorganizavam sem tanta dependência do santuário. Em maio de 70, Tito marchou sobre Jerusalém, onde grassava a fome. Depois de sucessivos embates, os revoltosos pereceram em meados de agosto, o edifício do Templo estava em chamas e no fim de setembro, a cidade, que não passava de um monte de ruínas, estava subjugada (PAUL, 1983, p. 60).

Nas palavras de Josefo²⁶, o fim que levou a população durante o fim do cerco a Jerusalém:

§497. Como os romanos estavam cansados de matar e havia ainda uma grande multidão de gente, Tito ordenou que os poupassem e não os passassem a fio de espada a não ser os que ameaçassem defender-se. Mas os soldados não deixaram de matar, contra sua ordem, os velhos e os mais fracos. Conservaram somente os que eram fortes e vigorosos, capazes de servir e os encerraram no Templo destinado às mulheres. Tito confiou-os a um de seus libertos de nome Fronto, no qual ele depositava grande confiança, com o poder de agir conforme melhor lhe parecesse. Fronto mandou matar os ladrões e os revoltosos que se acusavam mutuamente e reservou para o triunfo os mais jovens e os mais formosos. Mandou com cadeias para o Egito os que tinham mais de dezessete anos, para trabalhar nas obras públicas e Tito distribuiu um grande número deles pelas províncias para servirem de espetáculo de gladiadores e combater

²⁶ “Josefo, sacerdote nobre e culto, que no início, por fazer parte do *establishment*, assumiu o comando sobre a Galileia, mas em seguida, impressionado pelas proporções reais das forças militares e pelo fanatismo cada vez mais irreal de zelotes e sicários, começou a duvidar do sentido da guerra e finalmente passou para o lado oposto” (MAIER, 2005, p. 196).

contra as feras. Os que tinham menos de dezessete anos foram vendidos. Dessa forma, enquanto estes míseros eram encaminhados como escravos, onze mil outros morreram, uns, porque seus guardas que os odiavam não lhes deram de comer, outros, porque não o queriam fazer, desgostosos como estavam da vida, preferiam mesmo morrer e também porque dificilmente se encontrava trigo para alimentar tanta gente (JOSEFO, 2008, p. 1428).

Com esse relato, que segundo alguns autores é um pouco exagerado, sendo essa uma tendência da escrita de Flávio Josefo, pode-se imaginar o nível de violência e de crueldade exercido pela potência bélica do Império.

Toda comunidade de Israel teve que “adaptar-se à nova situação e aprender a viver sem um Estado próprio, sem sinédrio, sem culto sacrificial e sem Templo como lugar de encontro da vida religiosa” (ECHEGARAY; ET AL, 2000, p. 306). Dessa maneira, percebe-se como foi trágica para a comunidade de Israel essa perda.

Diante dessa catástrofe, esse povo sem pátria não deixou de existir. Com o direcionamento do “grande líder, Yoham²⁷benZacai²⁸, após Jerusalém destruída, vai articular, na diáspora, um grupo significativo e preparado para um congresso que vai marcar a história do Israel sem pátria. O encontro se deu na cidade de Jâmnia” (FERREIRA, 2009, p. 200). Esse encontro é importante tanto para a reestruturação do que sobrou de Israel, como também para os participantes da comunidade mateana. Contudo, antes de analisar o desdobramento dessa reunião para os dois grupos citados, abordam-se características da comunidade judaica que se encontra na diáspora. Existia, nessa época, um contingente considerado de judeus que viviam em diáspora. Essa dispersão

é verificada quando os judeus ‘dispersos’ fora da Palestina constituíam uma entidade suficientemente representativa, numerosa e estruturada; e também, simultaneamente, quando eles eram politicamente senhores de pelo menos uma parte do território da Palestina, sob uma dupla autoridade, a de um estado mais ou menos independente e a do Templo único de Jerusalém (PAUL, 1983, p. 60).

²⁷ João. Etimologicamente: ‘Yah agracia, Deus agracia’. É o nome de cerca de vinte personagens do *Tanach*, da bíblia hebraica, e de vários outros do Novo Testamento.

²⁸ “A lendária tradição rabínica atribui ao *Raban*(nosso mestre) Iohanam bem Zacai o fato de escapar dentro de um caixão de Jerusalém sitiada, enganando assim os guardas zelotes, para pedir ao inimigo romano autorização de funda uma escola de direito e de piedade mosaica em Jâmnia. A versão mais antiga e exata é que essa cidade metade judaica e metade pagã, ao oeste de Jerusalém, era o lugar onde os próprios romanos haviam decidido internar, na periferia da Judéia, todos os que para ela se dirigiam voluntariamente. Essa decisão foi tomada desde o ano 68, muito antes do paroxismo da guerra, e os textos não mencionam, em momento algum, Iohanam” (MIRANDA; MALCA, 2001, p. 57).

Essas foram as condições da diáspora durante a existência do segundo Templo. Sobretudo, depois da catástrofe de 70, ela se organiza como instituição sólida para a perpetuação de Israel. Além disso, essa comunidade foi responsável em acolher os sobreviventes que saíram antes da deflagração do conflito contra os romanos e também são responsáveis de dar continuidade à tradição de Israel.

A reorganização da comunidade de Israel não pode contar com o apoio e a liderança da aristocracia sacerdotal, os saduceus. Eles foram culpados pelos romanos pelos acontecimentos e com a destruição do Templo, perderam a sua fonte de renda. Ademais, houve a “introdução do *fiscus judaicus*, no lugar do antigo tributo do Templo, atingia todos os judeus do Império Romano, e o acampamento permanente da décima *Legio* perto de Jerusalém” (MAIER, 2005, p. 198-199).

Assim, além de perderem a benevolência do Império e uma fonte econômica considerável. Como não existia santuário, também não teriam sacrifícios e nem qualquer outro serviço religioso. Destaca-se nesse período um grupo, que até então, estava em posição de uma classe intermediária, mas vai buscar organizar a situação da comunidade dos judeus, junto ao Império. Desse modo, “foram os líderes de escolas farisaicas que entre 70 e 132 foram paulatinamente a imagem do judaísmo de tal maneira que também aos olhos de Roma podiam ser aceitáveis como representantes de uma nova ordem” (MAIER, 2005, p. 198). Porém, aqui cabe um esclarecimento sobre o grupo dos fariseus.

Os fariseus tiveram um papel importante, visto que a “religiosidade mais formal, centrada na observância da lei e desenvolvida nas sinagogas, que passa a prescindir sempre menos do Templo” (VOLKMANN, 1992, p. 9). Com a ausência do Templo, os valores desse grupo vão sendo amadurecidos e incorporados por quem está na liderança da comunidade.

Para entender um pouco da importância desse grupo, é necessário apresentar algumas de suas características: “Os fariseus eram um grupo leigo, heterogêneo e piedoso. Falavam a língua do povo, identificavam-se com suas vicissitudes e aspirações” (MIRANDA; MALCA, 2001, p. 57). É bom destacar que eles não eram sacerdotes e eram próximos do povo.

Além disso, eles tinham amplo conhecimento da *Torah* e buscavam ensiná-la. Desse modo, “os fariseus desenvolveram um sistema centrado na aplicação das leis de pureza no lar e à mesa. O dízimo, a observância do sábado e os estudos da

Torah eram características centrais do movimento” (OVERMAN, 1997, p.45). Contudo, viviam separados daqueles que não tinham uma observância rigorosa da Lei, como eles. Mas era “um movimento de piedade bastante popular, com influências nas classes médias e mesmo pobres do país. Caracterizava-os, fundamentalmente, a preocupação pela autonomia no campo religioso” (PAUL, 1983, p. 59-60).

Das características gerais dos fariseus é importante destacar o papel que esse grupo teve para a reorganização de toda a comunidade judaica. Para Andre Paul, eles são o único grupo de judeus depois da destruição de Jerusalém:

Tendo desaparecido, os saduceus, os essênios e os zelotes, eles (fariseus) ficaram sozinhos na cena judaica, e não havendo mais motivo para se chamarem fariseus, uma vez que a sua distinção dos outros judeus não tinha mais finalidade, tornaram-se e permaneceram simplesmente ‘os judeus’ (PAUL, 1983, p. 66).

Essa é uma posição que não será adotada nesta pesquisa. O viés dessa pesquisa acompanha outros autores que afirmaram existir outros grupos judaicos pós 70, entre eles o dos judeu-cristãos. Assim, a comunidade judaica foi se reorganizando durante um processo lento. Por isso,

o judaísmo do fim do século I e do século II eram menos um grupo acabado ou uma comunidade e tradição coerente e mais um grupo de comunidades dentro de uma tradição variada e inconstante que se desenvolvia em direção ao sistema talmúdico abrangente, unificado e relativamente estável de séculos mais tardios (SALDARINI, 2000, p. 30).

De fato, alguns grupos, como os saduceus, herodianos, essênios, zelotas, entre outros, deixaram de existir durante o conflito com os romanos, mas essa organização da comunidade de Israel aconteceu de maneira gradual.

Durante esse período de configuração da comunidade de Israel, houve o conflito dos judeu-fariseus e os judeu-cristãos da comunidade mateana. Ambos lutam pela preservação e perpetuidade da tradição de Israel. Para a comunidade judaica, esse período de transição vai ser designado na pesquisa como ‘judaísmo em formação’.

A reflexão em torno desse conflito existente entre esses dois grupos da comunidade de Israel é significativa. Um acontecimento importante nessa época foi a reunião na cidade de Jâmnia, que “considerado um divisor de águas na história do

judaísmo pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo” (OVERMAN, 1997, p. 48).

As reuniões de Jâmnia tiveram como objetivo unificar os vários grupos do judaísmo em formação. Nessa unificação, todos os grupos que não se adequaram foram expulsos da comunidade. Nesse contexto, é inserido na *shemoné 'Esré* (as dezoito bênçãos recitadas na oração da manhã pelos judeus do tempo de Jesus), por sugestão de Gamaliel II, a décima nona, chamada '*Birkat Ham-minim*', expressa:

‘Que não haja mais esperança para os caluniadores; que os maus sejam aniquilados; que teus inimigos sejam arrasados. Que o poder do orgulho seja logo e ainda em nossos dias abatido, quebrado e humilhado. Sejam louvados, ó Eterno, tu que derrotas teus inimigos e abates o orgulhosos’. Esta bênção contra os *minim*, isto é, contra os hereges, era dirigida contra os judeus que tinham passado para o cristianismo. A finalidade da '*Birkat Ham-minim*' era impedir que os cristãos participassem do culto sinagoga e especialmente que desempenhassem de *targumista*. Os cristãos deixaram, por isso, de frequentar as assembleias cultuais judaicas, que o evangelho de Mateus chama de 'suas' sinagogas (4,24; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), isto é, dos judeus incrédulos e perseguidores. Parece, contudo, que mesmo nesta época, a separação não era total entre a Igreja de Mateus e o judaísmo. Isto contribui para colocar a composição do primeiro evangelho por volta do ano 85 (CHARPENTIER, 1985, p. 14).

Nesse ambiente de marginalização e conflito, os dois grupos começam a se distanciar e, concomitantemente, buscam estabelecer uma identidade, frente à necessidade do momento.

Numa perspectiva de reunificação e organização da tradição, percebe-se que os fariseus “reunidos em Jâmnia, entre 80 e 90, sob a liderança religiosa do Rabi fariseu Iohanan ben Zacai, organizaram – e não fundaram – uma academia. Ela teve papel decisivo na reorganização do novo judaísmo” (MIRANDA; MALCA, 2001, p. 44). Assim, com o passar do tempo, essa academia vai estabelecer-se como um centro de autoridade e referência para o judaísmo em formação.

Sobre as “severas medidas de censura foram tomadas contra quem compromettesse a unidade do judaísmo nesse período. Em Jâmnia, nessa e época, os fariseus decidiram excluir das sinagogas os ‘nazarenos ou nazoreus’” (MIRANDA; MALCA, 2001, p. 45), discípulos do *nazir*²⁹ Jesus de Nazaré. A comunidade

²⁹ Em hebraico, o consagrado por excelência ao Senhor. Por uma conjunção de circunstância, o *Nazir* virá de Nazaré, de onde seus discípulos serão chamados de nazarenos e nazoreus (MIRANDA; MALCA, 2001, p. 45).

mateana se encontra no meio desse conflito, quando seu evangelho vai ser elaborado.

Desse modo, é importante perceber essa reorganização do judaísmo, em que os rabinos passaram a ser liderança e tinham as seguintes funções: “o estabelecimento das normas legais e sua derivação da Escritura, a consciência e administração da justiça” (ECHEGARAY, et al., 2000, p. 333), tornam-se assim, os responsáveis pela unificação da comunidade do judaísmo em formação.

Entretanto o problema enfrentado por ambos é o mesmo: a falta da sua pátria, a perda de sua terra e, por consequência, vive em diáspora. Como estrangeiros não gozam de uma estabilidade que favorecesse um desenvolvimento, a terra era um bem primordial no Século I, e, essa comunidade era estrangeira. Nesse contexto, vive em uma realidade constante de marginalidade e injustiças. Esses são os pontos em comum para os dois grupos.

Depois de apresentar características desse conflito entre a comunidade mateana e a comunidade do judaísmo em formação, percebe-se que ambas buscam se encontrar nesse ambiente conturbado e explorador pelo Império Romano, destinado a todos os povos sob o seu domínio.

Com o auxílio de elementos de sociologia da religião, percebe-se que o contexto analisado do texto mateado traz uma idealização para a vivência social esperada para essa comunidade nascente. Uma postura que rompe com a tradição e os poderosos, em prol de uma vivência comunitária que respeite e integre os mais necessitados, numa perspectiva de libertação.

Sabe-se de antemão, que pelos padrões apresentados da sociedade romana, eles vão continuar sendo marginalizados. Dessa maneira, percebe-se que “a religião faz parte das representações que os seres humanos fazem de seu mundo e de si mesmos” (HOUTART, 1994, p. 25). Como representação da sociedade exploradora e excludente daquele período, o fazer presente no sermão escatológico vem como uma representação de algo novo para a comunidade inserida naquela realidade.

Apreender um conflito latente em duas perspectivas: a primeira na qual a comunidade explorada não pode explorar, pois reproduziria o mesmo padrão de dominação e morte proporcionado pelo império romano; segundo, não podendo perder a tradição profética de Israel, mas não pode excluir os mais fracos, pois esses são os preferidos do Pai.

A comunidade mateana apresenta uma maneira de organização social em que “os seres humanos são atores sociais que contribuem com seu trabalho, suas práticas e suas ideias, para a reprodução ou a modificação do funcionamento da sociedade” (HOUTART, 1994, p. 32). Assim, neste agrupamento de pessoas, existe um apontamento justo realizado no fazer ao mais pequeno (sic), que espera de cada um, a todo momento, uma decisão de responsabilidade e cuidado para aquelas categorias de pessoas, as quais são apresentadas pelo texto como pessoas invisibilizadas, ou ignoradas na sociedade maior, os mais pequeninos.

O texto da comunidade de Mateus traz em si as cicatrizes da dominação e, ao mesmo tempo, traz a decepção daqueles que são próximos, mas que foram marginalizados, mesmo sendo todos do mesmo povo e da mesma família. Na sequência desta pesquisa, apresentam-se os destinatários do fazer esperado por todos que se orientam pela mensagem da comunidade mateana. Assim, o próximo capítulo se inicia uma reflexão em alguns textos veterotestamentários que parecem ter inspirados o texto de Mt 25,31-46, para posteriormente apresentar uma reflexão sobre o fazer ao faminto, ao sedento, ao nu, ao estrangeiro, ao doente e ao preso, tanto os do passado como para os do presente.

3. O FAZER AOS PEQUENOS

*“Vive-se, entre nós, um tempo propício, um kairós, no qual o Senhor nos diz: ‘Vejam que eu estou à porta e chamo; se alguém escuta minha voz e abrir, entrarei em sua casa para comer, eu com ele e ele comigo’ (Ap 3,20). Chamada discreta e não entrada violenta: toque que convida à acolhida e à vigilância ativa, à confiança e à coragem”
(GUTIÉRREZ, 1984, p.31).*

O viés de leitura da pesquisa é o fazer (ποιέω), o significado desse fazer orienta toda a temática estrutural e teológica do texto mateano, como foi evidenciado no segundo capítulo e justificado com a proposta de estruturação do texto, uma vez que o ‘fazer’ separa aqueles que fizeram, daqueles que não fizeram.

No primeiro capítulo, foram apresentados quatro fazeres do Império Romano, ações realizadas por conquistadores que impõem seu domínio, por meio da tônica do poder e da exploração, fundamentada no sistema de patronato e na estrutura de honra, poder e riqueza. Toda essa estrutura será negada por essa comunidade de marginalizado que tenta apresentar um modo de vida alternativo, que não reproduz o Império Romano, e, com uma resistência sem violência busca subverter a exploração, por meio do fazer aos pequenos, sendo uma rebeldia que produzia justiça aos marginalizados, que são amparados por essa comunidade.

No terceiro capítulo, a tese analisa os principais destinatários do fazer, presente na narrativa do julgamento escatológico. Assim, é importante pensar sobre uma perspectiva bíblica e existencial: quem é o faminto, o sedento, o forasteiro, o nu, o doente e o prisioneiro, tanto na comunidade mateana, como na comunidade humana de hodierna?

Na sequência, observa-se uma reflexão em torno dos verbos: comer, beber, vestir, acolher, assistir (cuidar) e visitar, que apontam para o fazer em favor dos necessitados de ontem e de hoje, que são os critérios para a salvação ou a condenação, segundo a perícopes aqui estudada.

A reflexão começa com uma apresentação de algumas perícopes do Antigo Testamento que pertencem às tradições profético-sapiencial que possivelmente influenciaram a vida da comunidade mateana e, conseqüentemente, quem escreveu o Evangelho.

3.1. ALGUNS TEXTOS DA TRADIÇÃO VETEROTESTAMENTÁRIA PROFÉTICA-SAPIENCIAL

“Toda a Bíblia está marcada pelo amor predileto de Deus pelos fracos e maltratados da história humana. Revelam-no agudamente as bem-aventuranças evangélicas, que nos dizem ter a preferência pelos pobres, famintos e sofredores fundamento da bondade gratuita do Senhor”
(GUTIÉRREZ, 2003, p. 16).

Existe uma variedade de textos do Antigo Testamento, que ilustram a questão do amparo aos pequenos, um fazer ou agir próprio de Deus, que deve ser realizado pelos seres humanos. Por isso, toda pessoa piedosa deveria cuidar dos marginalizados que são os preferidos de Deus. Porém, na prática nem sempre acontecia, uma vez que, existem muitas críticas dos profetas em relação à falta de zelo aos marginalizados, expressos em denúncias presentes em várias perícopes da tradição veterotestamentária.

No texto do profeta Isaías 58,6-7, verifica-se o apontamento de algumas ações direcionada aos pequeninos, um fazer em favor dos oprimidos, que pode ter iluminado a lista que se encontrará no juízo escatológico de Mt 25, 35:

O jejum que Eu quero é este: acabar com as prisões injustas, desfazer as correntes do jugo, pôr em liberdade os oprimidos e despedaçar qualquer jugo; repartir o pão com quem passa fome, hospedar em casa o pobres sem abrigo, vestir aquele que se encontrar nu, e não se fechar à sua própria gente (Is 58, 6-7).

A sinceridade ao projeto de Deus se revela nas atitudes de solidariedade com os oprimidos e marginalizados, pois o projeto divino contempla uma libertação integral do ser humano, que seja pautada no direito e na justiça.

Jesus Bem Sirá, no texto de Eclesiástico, 7,32-36 ressalta que as ações exercidas em favor dos pobres, dos que estão em aflição, dos mortos, são necessárias para receber a benção de Deus.

Estende tua mão ao pobre
para que tua bênção seja perfeita.
Que tua generosidade atinja todos os viventes,
mesmo aos mortos não recuses a tua piedade.
Não fujas dos que choram,
aproxima-te dos que estão aflitos.

Não temas visitar doentes,
 por que será amado por isso.
 Em tudo o que fazes, lembra-te de teu fim
 e jamais pecarás (Eclo 7,32-35).

O fazer aos pequeninos e marginalizados realiza-se no estender a mão ao pobre, que necessita de amparo. Faz alusão ao enterrar os mortos, ‘não recuse piedade’, que é também uma obra de misericórdia da tradição veterotestamentária, mas que não está inserida no Julgamento Escatológico do texto mateano. Sobre o cuidado ao doente, é importante destacar que “às vezes o doente era considerado ferido de Deus, e se temia que a cólera divina contagiasse” (SCHÖKEL, 2002. p. 1590). Por isso existiam queixas, por parte dos doentes, que se sentiam abandonados. Assim, o cuidado para com os fracos é o ponto de partida para a construção de uma sociedade solidaria e justa. No final, o texto ainda destaca a importância dessas atitudes para o final da vida, pois a expressão ‘o teu fim’, visa claramente os fins últimos.

Sobre a responsabilidade pessoal, o profeta Ezequiel destaca algumas ações que devem ser praticadas: “não explore ninguém, devolva o penhor recebido da dívida, não cometa rapinas, dê seu pão ao faminto, cubra com um manto o que está nu” (Ez 18,7). Duas ações do versículo são destacadas de maneira direta no Julgamento Escatológico: ‘alimentar o faminto’ e ‘cobrir o nu’. A responsabilidade mútua torna-se um valor essencial para que o ser humano possa ser considerado justo e ter uma vida pautada pelo direito e a justiça.

De novo é destacada uma ação que não está na lista mateana, mas é presente na tradição de Israel, que é apresentada por Tobias: o enterrar os mortos, juntamente com demais ações misericordiosas:

No tempo de Salmanasar, dei muitas esmolas aos meus compatriotas. Eu dava o meu próprio alimento aos que estavam com fome, roupa aos que estavam malvestidos, e quando via o cadáver de algum compatriota lançado fora das muralhas de Nínive, eu enterrava-o. Também sepultei os que Senaquerib matou quando voltou fugindo da Judeia. Eu recolhia os corpos às escondidas e enterrava-o (Tb. 1,16-18).

A perícopé destaca uma corresponsabilidade com o próximo, testemunhada por Tobias, que pratica boas ações com gratuidade em um tempo marcado pela violência da guerra. No texto é destacado o alimentar o faminto e vestir o que está nu. Ações essenciais para preservar o mínimo da dignidade existencial.

No livro de Jó, destaca-se a perícopos de Jó 22,5-11, que é antecedida por uma série de perguntas retóricas de Elifaz, com o propósito de mostrar que Deus não recebe nada do ser humano, mas espera a vivência da justiça, sendo esse o critério para o julgamento de Jó. Assim, Elifaz acusa Jó de uma série de faltas graves contra os pobres e indefesos:

É muito grande tua maldade não há limite para teus crimes. Sem razão tomavas penhor de teus irmãos, tu os despojavas de suas roupas, deixando-os nus. Negava água ao exausto, ao faminto negavas pão. Quem usasse pulso apropriava-se da terra e o apaniguado nela se instalava: tu despedias as viúvas de mãos vazias e os braços dos órfãos eram-lhes quebrados. Por isso, te rodeiam armadilha e perturba-te repentino pavor. Ou então são trevas, em que nada vês: um mar de água te submerge (Jó 22,5-11).

As afirmações de Elifaz tornam-se um ataque violento à vida justa de Jó, uma vez que qualquer ação que cause prejuízo ou dano, tanto a viúva e o órfão seriam passíveis de punição da parte de Deus, o cuidador dos desvalidos. No Antigo Testamento é destacada a responsabilidade em “ajudar os fracos e desamparados e trabalhar para o estabelecimento da justiça, não sua corrupção” (GUINAN, 1999, p. 224). Assim, é questionada a vida justa de Jó. Destaca-se no texto o ‘negar pão ao faminto’ e ao ‘deixar nu’, ações praticadas que contradizem a verdadeira justiça, que exorta a solidariedade.

A comunidade mateana é continuadora da tradição de Israel. Logo, é iluminada por essa tradição. Dessa maneira, foram apresentados essas perícopes mencionadas para enfatizar a importância dessa tradição de cuidar e fazer aos marginalizados, como ação que expressa a justiça de Deus.

3.2. DAR DE COMER A QUEM TEM FOME

*“Vi ontem um bicho
Na imundice do pátio
Catando comida entre os detritos.
Quando achava alguma coisa,
Não examinava nem cheirava:
Engolia com voracidade.*

*O bicho não era cão,
Não era um gato,
Não era um rato.
O bicho, meu Deus, era um ser humano”
(CF-95, 1995, p. 15).*

Ao analisar os critérios adotados pelo Juiz Escatológico durante o julgamento, percebe-se uma atenção às atitudes ativas dos estão sendo julgado. Ao apresentar o motivo da salvação ou condenação, ele questiona algo simples do cotidiano humano: ‘deu de comer, a quem estava com fome?’ Antes de chegar ao faminto e a partilhar é necessário refletir sobre o ato de comer.

Comer faz parte do dia a dia da existência humana, mais que isso, é também uma ação realizada em companhia de mais pessoas. E muito raro, uma pessoa fazer uma refeição sozinho, elas, as pessoas buscam estarem próximas de outras pessoas durante esses momentos. Porém, se estão sozinhas acabam partilhando o modo de fazer, uma dieta ou até mesmo os alimentos que são comuns da cultura³⁰ que a pessoa é inserida.

A alimentação ou o ato de comer compõe parte importante da cultura de uma sociedade. “O ser humano não come qualquer coisa, mas seleciona o que come. A escolha dos alimentos segue critérios ligados tanto à dimensão econômica e nutricional como os valores simbólicos que a própria comida se reveste” (OLIVEIRA, 2012, p. 1181). Estar relacionado à identidade e ao sentimento de pertencimento social das pessoas envolve, ainda, aspectos relacionados ao tempo e à atenção dedicados a estas atividades, ao ambiente onde eles se dão, à partilha das refeições e às possibilidades de escolha e acesso aos alimentos.

³⁰ “Os contrastes e diferenças entre o que é comestível num determinado povo podem ser bem diferentes de outro lugar. Comer carne de cachorro, por exemplo, é comum nos países asiáticos como China e Coreia do Norte. Já nas Américas esta prática é um tabu, mesmo que em princípio não haja informações biológicas e científicas de que esses tipos de carnes façam mal à saúde. Parte-se da noção cultural de que não se pode comer carnes de animais que são amigos” (OLIVEIRA, 2012, p. 1179).

Assim, o ato de comer é algo cotidiano na comunidade humana. “Diferente de respirar, por exemplo, o ato de comer envolve a capacidade humana de se comunicar e de se organizar em grupo” (OLIVEIRA, 2012, p. 1179). Tanto na sociedade hodierna quanto na sociedade antiga, o ato de comer carrega significado e distinções que podem ser expressos no partilhar uma refeição.

Na sociedade romana, o ato social de partilhar uma refeição, seria um momento de estabelecer laços sociais ou fazer uma demonstração de poder e de status do anfitrião. Um momento de afirmar distinções sociais e econômicas por parte de uma pequena elite. A realização de uma ceia deveria seguir o seguinte roteiro: “Compunham-se pelo menos de sete serviços³¹ ou *fercula* – *quis ferculaseptem secreto cenavitavus?* – o aperitivo ou *gustativo*, três entradas, dois assados e a sobremesa, ou *secundaemensae*” (CARCOPINO, 1938, p. 323). Os banquetes eram celebrados com muita suntuosidade. Percebe-se que a elite romana não era faminta, pois essa quantidade de serviços em uma única refeição era privilégio de poucos abastados.

³¹ “Vemo-los desfilar, melhorados com um assado suplementar, no festim de Trimalchion, que é um repasto ridículo, mas cujo cósmico reside não na superabundância das comidas, pouco menos espantosa que a de certos banquetes oficiais lembrados a quatro séculos de distância por Macróbio, mas na patetice alegre do dono da casa, na infantilidade delirante das suas invenções e no espalhafato burlesco da sua baixela. Na bandeja dos acepipes erguia-se um burrinho de bronze de Corinto trazendo um alforje que levava de um lado azeitonas brancas e do outro azeitonas pretas. Por cima, servindo de tecto, dois pratos no fundo dos quais se Liam o Trimalchion e o peso deles em prata; arcos em forma de ponte sustentavam arganazes polvilhados de mel e de dormideira: num gradeamento de prata fumegava salsichas escaldantes e em baixo, à guisa de carvões, havia ameixas de Damasco com grãos de romã. Ainda os convivas tinham a boca cheia e já os servidores lhes apresentavam a primeira entrada: uma galinha de madeira numa cama de palha, donde saíam ovos de pavão, cada um dos quais continha um papafigo enviscado em gema de ovo com pimenta. A segunda entrada chegou numa travessa de uma complicação monumental e pueril: sobre um disco representado os doze signos do Zodíaco havia dozes pratos com as iguarias apropriadas a cada signo: figos africanos no Leão, rins nos gémeos, quartos de bois no Touro, vulvas de porcas novas na Virgem e lagosta no Capricórnio: por baixo um prato com frangas de um lado, mamilos de porca do outro e ao meio uma lebre ‘enfeitada com assas, de maneira a representar Pégaso’, enquanto nos ângulo quarto estatuetas de Marsyas deixavam correr dos seus pequenos odres um molhe picante sobre peixes que nadavam num Euripes em miniatura. Depois do que os três assados avançaram em ordem: primeiro aparador um porca considerável rodeada de leitões em crosta e recheado de tordos: no segundo um porco enorme de onde saiu uma onda de salsichas de mistura com chouriços; no último, um vitelo cozido de capacete na cabeça; um escudeiro trinchante, o scissor, mascarado de Ajax, cortou-o em pedaços e distribuiu os bocados na ponta da espada. Finalmente chegou a sobremesa sob a forma de uma figura, um Priapo de pastelaria que trazia bolos, frutos e uvas de todas as espécies. Entre a cena propriamente ditas e a sobremesa chamada *secundae mensae*, as mesas são levantadas e substituídas e enquanto certos triclinarii operam esta mudança, outros espalham no soalho serradura tingida de açafraão e de vermelhão. Parece que nessa altura esta gente de barriga cheia já só tinha que pensar em despedir-se e ir para a cama. Mas no instante em que a festa aprecia acabar, recomeçava: e Trimalchion, depois de ter feito tomar aos seus convivas um banho escaldante, leva-os para um segundo tridinium, em que o vinho, segundo se os diz, corria em ondas para que as pessoas, cansadas de comer, pudessem ao menos continuar a beber segundo os ritos da *comissatio*, conclusão normal das *cenae* demasiada copiosa” (CARCOPINO, 1938, p. 323-324).

A maioria dessas pessoas vivia com o básico para a sobrevivência e muitos dependiam da caridade ou doações para sobreviver. Nessa época, destaca-se a maneira simples em que “agrupava os cristãos em Roma, ao fim do seu dia, nessas *cenae* ao que as comunidades tinham dado em grego o nome de amor: o *ágape*. Desde o século I ele tomava ali o seu alimento ‘com alegria e simplicidade de coração, louvando a Deus” (CARCOPINO, 1938, p. 331). De maneira oposta à elite romana, os cristãos buscavam o alimento com simplicidade e sempre visavam o necessário para sobrevivência. Por isso, o próprio texto de Mateo enfatiza a necessidade ativa dos participantes da comunidade em partilhar o seu alimento.

A sociedade contemporânea não mudou muito em relação à sociedade romana antiga. Existem regras de etiquetas, costumes e modos de comer para determinado alimento que são próprias de uma classe abastada, contudo são desconhecidos por uma grande maioria, que busca sempre o necessário para a sobrevivência.

É dessa maneira que nas sociedades atuais, perpassadas pela representação simbólica, a escolha da alimentação representa o status social do indivíduo, e ao conjunto geral das escolhas e significados culturais dos alimentos consumidos e das formas de preparo dos alimentos – a culinária ou cozinha – designa ou expressa a identidade do grupo social (OLIVEIRA, 2012, p. 1181).

A alimentação humana materializa a estrutura da sociedade e, por meio dela, se atualiza a interação do ser humano organizado em sociedade, bem como as representações socioculturais. Então, ainda é ‘corriqueiro’, poucos terem em excesso, enquanto muitos não terem o básico (ou pior, nem o necessário) para comer, ou ainda aqueles que tem que mendigar ou até mesmo lutar por detritos em lixões e aterros sanitários, juntos com outros animais, por restos para se alimentar.

Assim, existem “aqueles que têm mais comida do que apetite e aqueles que têm mais apetite do que comida” (COSMACINI, 2012, p. 25). Esse paradoxo demonstra que existem pessoas que não recebem alimentos necessários para sanar o apetite, enquanto outros têm alimento em excesso. Será que o questionamento do Juiz, durante o julgamento, seria por causa dessa injustiça? Pois ele questiona sobre o alimentar o faminto.

O faminto sente “fome, que se distingue dos apetites, expressões dos variáveis desejos e cuja satisfação não obedece apenas ao curto trajeto que vai do prato à boca” (CARNEIRO, 2003, p. 1-2). É algo bem mais sério e complexo, pois a

fome é produzida pelas condições sociais, econômica e políticas dadas por um modelo estrutural e/ ou conjuntural, correspondente ao poder aquisitivo, a produção de alimentos e os efeitos das crises econômicas sobre a pobreza. Ou melhor. A fome crônica torna-se a expressão de uma sociedade com desigualdade extremas, cuja erradicação implicaria, necessariamente, transformações sociais (FREITAS, 2003, p. 34).

A realidade da fome é algo complexo, que envolve toda uma conjuntura social, política e econômica. Como destaca Josué de Castro: “fome é um fenômeno geograficamente universal, a cuja ação nefasta nenhuma continente escapa. Toda a terra dos homens foi, até hoje, a terra da fome” (CASTRO, 2013, p. 76). Mesmo em um mundo desenvolvido, que produz alimentos suficientes para dar de comer a todos os seus habitantes, não se consegue sanar a fome crônica de quase um bilhão³² de famintos, segundo estimativa da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO, sigla do inglês *Food and Agriculture Organization*).

Essa quantidade de pessoas famintas no mundo deveria inspirar nos seres humanos um sentimento de

sobriedade no uso dos recursos brutos, recursos muitas vezes provenientes dos países mais pobres, explorados pelas lógicas mercantis que fecharam o cheiro acre da injustiça. Como é possível pensar nas toneladas de comidas dentro de caixas sem sentir o desconforto de um julgamento de Deus que atinge a bulimia de nosso (hiper) consumo? (COSMACINI, 2012, p.20).

Na prática, porém, parece não comover a consciência humana, uma vez que, ao explorar os mais pobres os mais ricos fazem crescer ainda a fome nos países subdesenvolvidos. Além dessa disparidade na produção e exploração dos alimentos existe ainda o desperdício, pois

de acordo com dados do Banco Mundial 21, entre um terço e um quarto dos alimentos produzidos anualmente para consumo humano em todo o mundo é desperdiçado, o que equivale a dizer que todo ano são desprezados cerca

³² “segundo as estimativas da Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, a FAO, o número de pessoas grave e permanentemente subalimentadas no planeta chegava, em 2010, a 925 milhões, frente aos 1.023 milhões em 2009. Assim, quase um bilhão de seres humanos, dentre os 6,7 bilhões que vivem no planeta, padecem de fome permanentemente” (ZIEGLER, 2012, p. 19).

de 1,3 bilhão de toneladas de alimentos, incluindo 30% de cereais, 40% a 50% de raízes, frutas, legumes e oleaginosas, 20% de carne e produtos lácteos e 35% de peixes (ROSANELI; *et al*, 2015, p. 92).

Esse desperdício acontece durante a produção, manuseio de armazenagem, transporte e distribuição e pelo próprio consumidor. Com isso, a impossibilidade de acesso à alimentação saudável e de qualidade, aliada à pobreza exacerbada, é a condição de muitos seres humanos que estão relegados a uma zona de exclusão social e que os avilta como pessoas dotadas de dignidade humana.

Assim, o faminto é inserido em uma pobreza absoluta, com a condição de não ser atendimento nos requisitos nutricionais mínimos contidos em uma dieta alimentar convencional, que permita a esse indivíduo desenvolver atividades físicas, laborais e intelectuais próprias de um ser humano.

Tanto no passado como no presente, a fome continua matando de duas formas: “não comer nada e definhar de maneira vertiginosa até o fim, ou comer de maneira inadequada e entrar em um regime de carências ou deficiências específicas, capaz de provocar um estado que pode também conduzir a morte” (CASTRO, 2013, p. 77). Tal situação é bem paradoxal, pois enquanto alguns não têm o necessário para desenvolverem uma vida humana digna. Outros vivem em uma opulência que é danosa à própria vida. A “obesidade não é mais esporádica como nos tempos antigos, mas se tornou endêmica ou mesmo epidêmica. A Organização Mundial de Saúde chama isso de ‘epidemia global’” (COSMACINI, 2012, p. 29). Conclui-se com essa afirmação que o equilíbrio é necessário para uma vida saudável e uma sociedade sustentável. Hoje, a sobriedade torna-se um estilo de vida saudável que diz respeito ao controle dos alimentos, fontes de vida que podem ser fonte de mal-estar individual e doenças com altos custos pessoais e sociais.

Além da obesidade, existem aqueles que sofrem de bulimia: transtorno alimentar grave marcado por compulsão, seguido de métodos para evitar o ganho de peso, normalmente isso significa vômitos (expurgo). No entanto, também pode incluir o excesso de exercícios físicos ou o jejum. Mesmo estando famintos pelo alimento, não conseguem se alimentar com medo de engordar, o que produz sofrimento e dor, tudo para preencher um padrão de beleza, imposto pela sociedade consumista.

Outra mazela que pode ser relacionada ao dar de comer é a anorexia, distúrbio alimentar que leva à pessoa uma obsessão pelo seu peso e por aquilo que come. O principal sintoma é tentar manter-se num peso abaixo do normal por meio de jejum ou da prática excessiva de exercícios físicos. Assim, a pressão por padrões tem produzido um fenômeno de “solidão desolada e miséria afetiva, manifestada externamente, mas também com evidência internas” (COSMACINI, 2012, p. 33). Por isso, dar de comer o faminto pode ser um fazer atualizado para aqueles que necessitam de alimento, da presença humana, para não sucumbirem em dor e sofrimentos, pois são também famintos.

O fazer que é destacado pelo texto mateano não pode ser algo egoísta, voltado somente para a pessoa que realiza. O cuidado de não ‘fazer para’, mas simplesmente ‘fazer’. Por isso, o ato de alimentar aqueles que estão com fome, não é somente uma ação esporádica de caridade, mas uma ação que deve partir da consciência de cada ser humano. Segundo a narrativa de Julgamento, o juiz questiona o que cada um ‘fez’, não o que se espera dos políticos, de Organizações Não Governamentais (ONGs), de instituições preocupadas em alimentar os famintos.

A primeira ação esperada pelo Juiz escatológico é a de alimentar quem estava sentido fome: ‘Tive fome, pois e deste a mim de comer’ (ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν). Ter a sensibilidade necessária de ver o outro e algo essencial do Reino do Céus. O Ato de Alimentar quem está com fome é vital para a sobrevivência, sendo uma necessidade básica de todo ser humano.

No Novo Testamento o verbo *πεινάω*, que é empregado no texto “aparece 23 vezes, com 9 vezes em Mateus, 5 vezes em Lucas e 5 vezes em Paulo; no Evangelho de João (6, 35) o verbo aparece apenas figurativamente” (BALZ, 2005, p. 860). Esse sentido de fome expresso pelo verbete, pode “adquirir significados metafóricos, e se empregado para expressar a alimentação espiritual ou a falta dela” (BAUDER, 2004, p. 846). Além de apontar para a possibilidade, não está falando de uma satisfação do ventre, mas uma preocupação com o bem-estar do homem inteiro, tanto no âmbito físico, espiritual como também intelectual.

No Novo Testamento, “sentir fome é um sinal de calamidade e pobreza e uma imagem da dependência de que alguém é de Deus” (BALZ, 2005, p. 860). Dessa maneira, na narrativa do Julgamento Escatológico, o ato de alimentar (nesse caso, fazer para faminto) os mais pequeninos, é uma ação realizada para o próprio juiz,

que está presente em todos os anônimos e excluídos. Algo simples de ser realizado e vital para quem o recebe.

É importante destacar o significado da palavra grega ἐσθίω, “designa a atividade humana básica de consumir alimentos e significa comer, alimentar-se” (MINDE, 2005, p. 1600). Ação realizado em favor de quem tem fome, por isso é um “critério no julgamento final é o comportamento observado na Terra, especificamente, a disposição de alimentar os famintos (25, 35.42)” (MINDE, 2005, p. 1602). O cuidado ao faminto é uma ação, que preza pela vida e dignidade, em favor de quem necessita de algo vital, para a sobrevivência.

O ato de comer diz, revela, expressa o que é uma sociedade. O ato de comer é político. A falta de comida ou seu racionamento expressa muito de uma sociedade e seu modo de organização político social. A sociedade romana tinha as suas prioridades, e como foi expresso nos capítulos anteriores, a comunidade mateana não fazia parte dos privilegiados e mesmo sendo marginalizada, tinha por missão o cuidado e o amparo aos mais pequeninos.

Assim, “a fome e a sede são ocasiões para o exercício do amor. Satisfazê-la para outras pessoas se inclui entre as obras de misericórdia que ficam sendo um padrão na ocasião do julgamento do mundo” (BAUDER, 2004, p. 849). Uma ação que deve ser realizada de forma individual, e que possa repercutir no coletivo. Por isso, o fazer se opõe à indiferença. Várias vezes se depara com o olhar do faminto nas ruas, mas a indiferença pode ser donosa, pois nos impede de olhar e perceber que o outro necessita de algo que eu possa partilhar. Não com a intenção de barganhar com Deus, mas com o intuito de se comprometer verdadeiramente com o próximo marginalizado, de maneira específica com o faminto. O fazer ao faminto deve ser gratuito e com a finalidade de amparar aquele que está com a sua dignidade maculada pela fome. E não um fazer para alcançar a salvação, que trata o outro com indiferença, invisibilizando o marginalizado, conseqüentemente o próprio Juiz.

3.3. DAR DE BEBER A QUEM TEM SEDE

“Este mundo tem uma grave dívida social para com os pobres que não têm acesso à água potável, porque isto é negar-lhes o direito à vida radicado na sua dignidade inalienável. Esta dívida é parcialmente saldada com maiores contribuições económicas para prover de água limpa e saneamento as populações mais pobres”
(BERGOGLIO, 2015, p. 25).

O ato de beber é uma ação cotidiana na vida humana, seja água que ajuda matar a sede, ou até mesmo as bebidas alcoólicas que marcam momentos diversos de celebração. Diferente do ato de comer, o ato de beber pode ser sim realizado na solidão com tranquilidade.

Na atualidade, esse fazer, que é dar de beber ao sedento, parece sem sentido, porque na maioria dos lares urbanos tem água encanada com abundância. Percebe a realidade dessa maneira, quem tem o privilégio de viver longe da seca, e dos desafios de andar, em pleno século XXI, muitos quilômetros para buscar água em açudes, poços ou em carros pipas, num Brasil de graves contrastes sociais que clama aos Céus igualdade de direitos.

Parece difícil realizar esse fazer ao sedento, longe das regiões do Brasil que sofrem o flagelo da seca. Seria um olhar reducionista pensar que esse fazer está restrito somente a esses sedentos. Assim, por meio do uso correto, consciente e sem desperdício da água já poderia ser um desmembrar deste fazer ao mais pequenos, no cuidado com a água.

Na atualidade, a crise da água está ligada a múltiplos fatores (aumento da população mundial, aumento das necessidades de água para usos industriais, civis e agrícolas, poluição dos cursos de água e aquíferos, mudanças climáticas ...), é preciso políticas inspiradas aos valores culturais e humanos da solidariedade, não meramente econômicos. A passagem da água do direito para a mercadoria é uma das principais razões da injustiça.

Como foi destacado pelo Papa Francisco:

O acesso à água potável e segura é um direito humano essencial, fundamental e universal, por que determina a sobrevivência das pessoas e, portanto, é condição para o exercício dos outros direitos humanos. Este mundo tem uma grave dívida social para com os pobres que não tem acesso à água potável, por que isso é negar-lhes o direito à vida radicado na sua dignidade inalienável (BERGOGLIO, 2015, p. 25).

Água é algo essencial para a vida humana, como meio de preservar o mínimo de dignidade. Os mais pobres são os que mais sofrem, tanto pela qualidade, quanto pela dificuldade. Esse primeiro aspecto desse fazer não pode ser ignorado, visto que mesmo com tanta abundância, desenvolvimento e tecnologia na contemporaneidade, existem pessoas as quais sofrem e até perecem nessa escassez.

A água é vida, a médio, ou a longo prazo, e tende a ser um ‘tesouro’ que se extingue. Assim, como o comer e o beber estão associados a realidade social de exclusão e marginalização que marcam a existências de muitos seres humanos, não só no Brasil, mas no mundo.

Diante do exposto, percebe-se que presença da “‘sede’ é o sintoma que adverte da sua falta, e uma desidratação prolongada por muito tempo e incompatível com a saúde” (COSMACINI, 2012, p. 35). A carência é algo que marca a desigualdade de oportunidade e meios de preservar a dignidade e bem-estar dos mais pequeninos. Não obstante, Jesus mateano, nas bem-aventuranças, fala de sede, porém de uma ‘sede de justiça’ (Mt 5,6). Para ele, a sede de justiça não seria a sede real de água, de dignidade e de solidariedade?

A palavra grega *διψάω* (sede) aparece em “16 ocorrências no Novo Testamento, 9 se encontram nos escritos de João: Evangelho e Apocalipse” (BAUDER, 2004, p. 846). Ademais, o seu significado “estar com sede, ter sede e simplesmente sede, pode ser usado literalmente para significar a necessidade do corpo e, de certo modo, figurativo para designar algo que está faltando” (MINDE, 2005, p. 1022). Essa sede a ser saciedade aponta para algo mais, que simplesmente uma sede do corpo somente, com outra conotação.

Na cena do Julgamento Escatológico (Mt 25,31-46), a sede torna-se, um “ato de caridade (seu objeto: o mais insignificante) e ao mesmo tempo torna-se precisamente o critério para determinar o comportamento em relação a Jesus” (MINDE, 2005, p. 1022). Questionando o que foi feito para estar na presença ou não dos salvos. Por isso, é uma ação determinante a ser realizada ou não por todos.

A palavra grega *ποτίζω* (Beber) é utilizada por “Hipócrates em diante tem significado: ‘capacitar alguém a beber, deixar de beber, dar a beber, dessedentar (de animais)’” (BRAUMANN, 2004, p. 855). Essa ação é direcionada a quem está sedento, para proporcionar alívio.

Algo paradoxal é que na atualidade existem pessoas que devem viver ‘sedentas’ para preservar a dignidade da existência. Como foi destacado no início desse tópico, as bebidas alcoólicas são também meio de saciar a sede, até porque proporcionam de relaxamento e inteiração social.

Os antioxidantes que o vinho contém destroem os radicais livres, reduzem o colesterol, protegem os ossos contra a osteoporose; as bebidas alcoólicas são uma espécie de lubrificante social, quando mantém a sociedade moderna o seu papel irreprimível (COSMACINI, 2012, p. 48).

Nota-se que beber está incluído também as bebidas alcólicas, que fazem parte da existência humana. Elas proporcionam entrosamento social e geram desinibição³³. Porém, o álcool ainda é uma droga, com um agravante: a mais difundida. “Sua relevância social é vasta. É capaz de induzir essa necessidade imperativa de recrutamento, com aumentos crescentes na dose para alcançar o mesmo feito, que é chamado de ‘dependência de droga’, tentando progressivamente à ‘overdose’” (COSMACINI, 2012, p. 43). Quando se chega e esse limite, em algumas circunstâncias, leva a pessoa ao óbito, mas, na maioria dos casos, drenam a existências humana, tanto da pessoa, como de seus familiares, não são poucos os relatos de pessoas viciadas que chegam em casa alteradas pelos efeitos do álcool e agridem mulheres e crianças.

Essa sede de álcool não pode ser saciada, pois a pessoas estão imersas no “alcooolismo, que pode ser definido como uma perda sistemática de liberdade para se abster de álcool” (COSMACINI, 2012, p. 43). Essa sede aprisiona, por isso, essa pessoa que sofre também pode ser alguém digno do fazer do julgamento escatológico, pois também é um pequeno do Reino do Céus.

O paradoxo da atualização desse fazer, ou seja, dar de beber ao sedento, ou não dar de beber ao alcoólatra. Aquele que quer entra no Reino do Céus, deve está disposto a amparar este pequeno marginalizado, que necessita de atenção. O sedento de água é aquele que está ao nosso lado e espera sempre um olhar atento a suas necessidades vitais, pois água é vida e sua preservação e utilização consciente preserva a vida em toda sua dinamicidade.

³³ “O álcool, segundo os médicos de hoje influencia diretamente a transmissão dos estímulos neurológicos, liberando mediadores químicos que, na área cerebral que regula as emoções e as ações, impulsionam a complacência, a desinibição aos comportamentos sexuais, transgressões incentivadas por onipotência” (COSMACINI, 2012, p. 42).

A sede do alcoólatra pode evidenciar um aspecto danoso do consumismo descontrolado e incentivado na sociedade atual, que envolvem a existência dos alcoólatras em um torpor, que obscurece a realidade de exploração que estão inseridos. Portanto, um fazer a esse 'apequenado pelo álcool', por meio de um impedir, para reprimir e proporcionar um redimir.

A falta de solidariedade e comprometimento com o outro insere a pessoa humana em um espiral de prazer, por meio do beber, que o impede de ver quem sente sede e, às vezes, de perceber a própria sede existencial, que não pode ser saciada com álcool.

Por isso, na atualidade, esse fazer ao sedento e ao alcoólatra são meios de proporcionar amparo aos pequeninos e pobres. Esse é o modo cristológico do texto "mateano de dar de beber: na pessoa do pobre a quem se dá de beber (ποτίζω), encontramos o próprio Cristo (Mt 25, 37,42)" (BRAUMANN, 857). Esse dá de beber com intuito de amparar e saciar não como meio para alcançar algo, mas como meio de experiência do Reino do Céus.

3.4. ACOLHER O ESTRANGEIRO

*“Seu nome é Jesus Cristo e é maltrapilho,
e vive nos imundos meretrícios,
mas muitos o expulsam da cidade,
com medo de estender a mão a ele.
Seu nome é Jesus Cristo e é todo homem
que vive neste mundo ou quer viver,
pois pra Ele não existem mais fronteiras,
só quer fazer de nós todos irmãos!”*
(Hino – Seu nome é Jesus Cristo – 25/01/1983).

Toda pessoa necessita de uma casa, um lar para ter uma vida com dignidade, este lugar é o porto seguro onde acontecem as atividades cotidianas. Porém, muitos não têm por falta de recursos ou possibilidade tanto de oportunidades fortuitas quanto por carência financeira. Na atualidade, temos ainda aqueles que por causa da violência, guerras, conflitos ou catástrofes, precisam abandonar o seu lar, para preservar a vida.

Existem milhões de pessoas que, para preservar a vida e sua e a dos seus entes queridos, têm que abandonar o lar, a cultura e sua pátria. No julgamento, o juiz utiliza da palavra grega *συνάγω* (*synagō*), que tem um “significado especial de acolhimento³⁴ (com hospitalidade) (Mt 25, 35.38.43) deriva da oposição entre “ser externo / não ter teto” e receber (isto é, receber na própria casa)” (FRANKEMÖLLE, 2005, p. 1554). Termo caro da teologia mateana, a maioria dos 59 testemunhos de *synagō* (ou são encontrados em Mateus (24) e na obra de Lucas (6 no Evangelho de Lucas, 11 em Atos). Enquanto o verbo é uniformemente distribuído em Marcos (5) vezes), Evangelho de João (7) e no Apocalipse (5), seu uso remonta surpreendentemente em Paulo (aparece apenas em 1 Co 5, 4) (FRANKEMÖLLE, 2005, p. 1553). Assim, na sequência esse termo será abordado em harmonia com a hospitalidade.

O olhar da tese vai ser direcionado ao estrangeiro de maneira geral, como também fazendo um destaque nos refugiados, da atualidade. Pessoas que procuram por “refúgio e busca uma compensação para o estado de desamparo primordial, que é a fome” (MONTANDON, 2016, p. 36). Dessa maneira, tentam ter uma vida com o

³⁴ “Em Mateus 25, 35.38.43., *synagō* significa ‘convidar a entrar’, ‘receber como hóspede’” (TRITES, 2004. p. 2111).

mínimo de dignidade. Porém, essas pessoas recebem hostilidade, em vez de hospitalidade.

Existem sempre justificativas para as ações de acolhida ou de repulsa ao estrangeiro. Os europeus tentam apresentar a seguinte justificativa: em momento de crise econômica, “o estrangeiro é tido como um ‘ladrão de emprego. Na Europa, em países onde o desemprego entre jovens chega a 25% em muitas cidades, o rancor ao estrangeiro torna-se legitimando” (PEREIRA, 2016, p. 62). É paradoxal a surpresa daqueles que preferem a justificativa do que a ação.

A indiferença frente às histórias de sofrimento, de perseguição e de miséria é corriqueira por parte de alguns governantes e pessoas que vivem em sociedades abastadas ou fora de zona de conflitos. Nesses casos, “as suspeitas e preconceitos estão em contraste com o mandamento bíblico de acolher, com respeito e solidariedade, o estrangeiro necessitado” (FRANCISCO, 2014). A resposta de quem preserva a vida é acolher com hospitalidade.

Durante o Julgamento, o acolher é critério, um fazer que é abordado pelo juiz. Este fazer para o estrangeiro por meio da acolhida. Enquanto destinatários da acolhida, qualquer pessoa se sente grata, por estar em um lugar estranho e ter alguém com receptividade que o acolha.

Mas, enquanto protagonistas deste fazer, na maioria das vezes, impera a indiferença, quando o é estrangeiro ou desconhecido “é seguidamente visto como reservatório de hostilidade: seja ele pobre, marginal, errante, sem teto, seja louco ou o vadio, ele representa uma ameaça” (MONTANDON, 2016, p. 35). A postura é a de não se aproximar ou até automaticamente ignorar, ou pior, até mesmo olhando com suspeita, pois é alguém ‘estranho’ (diferente), esse é sinônimo de perigoso.

Com é difícil simplesmente ‘acolher’, na convivência, no afeto, no dedicar algum tempo, até porque a “acolhida ocorre no ‘solo sagrado’ do outro, implicando um gesto magnífico, que coloca o sujeito diante de um risco preciso, que revolve toda a sua autocompreensão” (TEIXEIRA, 2016, p. 57). Às vezes, não se conhece e não se abre ao conhecimento do outro, busca-se preencher a existência com a escravidão de compromissos, afazeres, responsabilidades ou mesmo no curto espaço entre o lazer e a descontração, é difícil reservar um tempo, e simplesmente se dispor em tempo para ‘acolher’. Ser hospitaleiro e demonstrar amizade um pelo outro é o oposto da hostilidade ao intruso.

Assim, o acolher o estrangeiro se torna uma postura hospitaleira, pois “a hospitalidade pressupõe o reconhecimento do outro e uma relação interativa entre os seres humanos” (MONTANDON, 2016, p. 34). Percebe que se está diante de um ser humano, o qual necessita de amparo. Não se pode compreender o fato de “hospedar um simples ato generoso, mas uma experiência geradora, tanto para quem hospeda como para quem é recebido” (CORSO, 2016, p. 46). É um momento de partilha de vida, além de ser uma ação que resgata aquele que está com a sua dignidade em risco, principalmente os excluídos e os marginalizados. Hoje, é perceptível na pessoa dos refugiados.

A hospitalidade é essencialmente concebida pelo vértice da reciprocidade. Hoje esse viés de acolhimento pode ser oferecido a um refugiado, que é um ser humano que tem origem cultural e tradição diferentes, mas é uma “pessoa a ser respeitada, e com direitos e deveres em particular no campo do trabalho, onde a tentação da exploração é mais fácil, mas também dentro das condições concretas de vida” (COSMACINI, 2012, p. 70). Por vezes, estes refugiados são aliciados por pessoas mal-intencionadas, que buscam escravizá-los, com falsas propostas de trabalho.

Dizer que a hospitalidade é sagrada implica, portanto, não somente o tabu, mas também um pertencimento à dignidade. “Deus se revela no estrangeiro, por que hospedar é sair de si mesmo, é escolher amar de forma assimétrica como se ama a Deus” (CORSO, 2016, p. 46). O próprio juiz enfatiza a importância de acolher e ser hospitaleiro para com o estrangeiro, para preservar sua dignidade.

Na Bíblia, o povo de Israel é marcado por uma tensão entre o acolhimento ao hóspede e por uma certa desconfiança em relação ao estrangeiro, enquanto ameaça para a identidade do povo. No entanto, o acolhimento do estrangeiro foi sempre um valor incentivado e apreciado. É importante ressaltar que a hospitalidade da época não deve ser entendida nos termos modernos, como um simples acolhimento ao hóspede, com cama e mesa, mas, antes, como uma radical inclusão dele na família de quem o acolhe.

No geral,

surge um novo desafio, que é entender as teias largas da hospitalidade, que não se reduz à acolhida dos outros humanos, mas que rasga o conceito tradicional de ‘nós’, de forma a abrigar todos os seres da criação, no respeito essencial aos seus direitos característicos (TEIXEIRA, 2016, p. 59).

Hospitalidade e acolhimento significam tratar os estranhos como iguais, criando espaço para que eles recebam proteção, provisão e cuidado, dando-lhes assistência e guiando-os para o seu próximo destino.

Hospitalidade, portanto, quer dizer, primeiramente, a criação de um espaço livre onde o estranho possa entrar e tornar-se um amigo, em vez de inimigo. Acolher o estrangeiro é mais do que abrir a própria casa ao outro é mais profundamente fazer de si próprio a casa, a morada onde o outro é acolhido: acolher é escutar, dar tempo e espaço para o outro.

No Novo Testamento, ξένος (*xenos*) (Adjetivo: estranho, estrangeiro. Substantivo: estrangeiro, forasteiro) aparece “14 vezes, cinco deles em Mateus, duas em Atos e outros em Efésios e em Hebreus, uma vez em 1 Pedro, outra em 3 João e outra em Romanos” (FRIEDRICH, 2005, p. 457). No texto de Mateus 25, 31-46, “hospitalidade para estrangeiros (v. 35. 38.43s) é um ponto do catálogo de trabalhos de caridade (ξένος) que constituem os critérios para o Juiz pronunciar sua sentença no grande julgamento universal” (FRIEDRICH, 2005, p. 458). Uma ação de amor que deve ser realizada de maneira gratuita por todos.

Esse cuidado ao estrangeiro é marcado por um olhar de cautela, pois para a Comunidade Primitiva,

o estranho é basicamente um inimigo, por ser desconhecido, e, portanto, sinistro. O medo e a resistência mútuos são características do estrangeiro e do povo em derredor dele. Os estrangeiros eram frequentemente postos fora da lei, e mortos ou repelidos, amedrontados, por praxes mágicas. O estrangeiro nunca tinha direitos. Numa etapa posterior, emergiu um padrão de relacionamento com estrangeiros, que originalmente se desenvolvera do medo. O estranho era visto como sendo mensageiro dos deuses. Por medo dos deuses, dava-se ao estranho socorro e hospitalidade. Dessa forma, o estranho veio a ter proteção da religião e da lei (BIETENHARD, 2004, p. 745).

Por isso, essa acolhida é extremamente marcante por dizer respeito a um desconhecido, que poderia ser um bandido. É intruso na esfera doméstica, na vida privada e íntima, no estreito círculo da existência cotidiana, familiar e pessoal, sedo assim, necessária uma dedicação em prol do Reino dos Céus, para realização desse fazer. Cuidar do ξένος é cuidar do próprio Jesus Cristo: recusa em oferecer hospitalidade ao estrangeiro é excluir o próprio Jesus Cristo.

3.5. VESTIR AQUELE QUE ESTÁ NU

“É vestir quem está nu: o que significa senão restituir dignidade a quem a perdeu? Certamente, dando roupas a quem não as tem; mas pensemos também nas mulheres vítimas do tráfico obrigadas a estar pelas ruas, ou noutras pessoas, são demasiados os modos de usar o corpo humano como mercadoria, até dos menores. E também não ter um trabalho, uma casa, um salário justo é uma forma de nudez, ou ser discriminados pela raça, pela fé, são todas formas de “nudez”, diante das quais como cristãos somos chamados a estar atentos, vigilantes e prontos a agir”
(FRANCISCO, 2016).

Uma ação que marca o dia a dia de todas as pessoas é o de se vestir. Ao acordar, todos fazem a higiene pessoal, cada um respeitando um ritual ou maneira própria de realizar o cuidado de si e da saúde, para depois assumir as responsabilidades corriqueiras.

A partir de algo cotidiano, o Juiz apresenta um fazer que é pessoal, mas que deve ser estendido a quem vive em momento de necessidade, ou seja, o ato de vestir. O texto apresenta o verbo περιβάλλω (periballō), que é traduzido por vestir. No Novo Testamento, este termo aparece com o “sentido correto de vestir roupas” (KÖHLER, 2005, p. 888). Nos versículos de Mt 25, 36.38.43, não se faz menção do vestido, mas destaca a ideia de ‘vestir alguém’.

De uma maneira simples, contudo precisa, o texto indica um fazer que é próprio e pessoal, que pode ser estendido a outros que passam por momento de penúria ou dificuldade, o qual pode ser entendido, pelo termo utilizado na sequência, que é ογυμνός³⁵ (gymnos), que é traduzido por nu, com uma “conotação negativa, que destaca o estado de desamparo” (WEIGELT, 2004, p. 2633). Como no “Antigo Testamento, γυμνός designa o desamparo dos pobres que não pode ser coberto ou coberto apenas por trapos (Mt 25, 36.38.43.44)” (BALZ, 2005, p. 804). Assim, destaca-se uma nudez que não é só a falta de roupa, mas é também a situação de pobreza e miséria dos que foram expostos à humilhação. Esse fazer básico, ao ser estendido ao outro, ajuda a preservar a dignidade de quem passa por necessidade.

Desde tempos remotos que o vestuário é responsável por garantir o mínimo da dignidade da pessoa humana. Seguindo esse pensamento, o ato de “vestir os

³⁵O termo γυμνός aparece 15 vezes no Novo Testamento. O substantivo γυμνότης que em grego é um termo raro fora do Novo Testamento e da LXX, aparece 3 vezes (Rm 8, 35; 2 Cor 11, 27; Ap 3, 18). Ambos os termos podem significar nudez total, mas também o fato de estarem malvestidos ou vestidos com farrapos, e também, em um sentido figurado, o estado de desamparo, privação e destituição total (BALZ, 2005, p. 803).

nus é uma maneira de dar respeito e dignidade à vida humana, do amanhecer ao anoitecer” (COSMACINI, 2012, p. 52). O vestuário serve para cobrir o exterior do corpo, para preservar a integridade da dignidade.

O vestir não é uma ação destituída de sentido na sociedade, pois toda vestimenta carrega um significado social. Assim, cabe uma pergunta para continuar a reflexão:

qual é o elo entre ‘vestir o nu’ e o jeito ou maneira de se vestir? Moda é um fenômeno social e é um fenômeno estético. Como fenômeno social, move-se a partir de diferentes fatores, incluindo a ambição de ascender socialmente, a atração das figuras popularizadas pela televisão e pelas revistas, influência consumista exercidas pelo mercado. Como fenômeno estético, pertence à esfera do aparecimento ou do ‘belo ser’. A roupa é um enfeite. O belo se integra ao bem-estar e saúde (COSMACINI, 2012, p. 52).

O vestir está inserido em uma mensagem que transmite sentido para a sociedade. A moda é um meio de influenciar ou até mesmo determinar a maneira de se vestir ou como se vestir na sociedade. Desse modo, não é só vestir, mas atualmente se questiona também o como vestir.

Um desdobramento dessa reflexão é o sentido que se dá ao “traje, entendido como condicionamento do sujeito, que desempenha alguma função. E o vestuário entendido como objeto de desejo e como bens de compra” (COSMACINI, 2012, p. 54). O vestuário é um modelo estético que pode ser encontrado em revistas, *blogges*, *sites*, está acessível ao capital disponível pela pessoa, para gastar em loja de roupas da moda. Já o traje é o modelo ético inegociável, que aponta para responsabilidade ou funções a serem desempenhadas, visto como uma roupa que se veste habitualmente ou até mesmo como vestuário próprio de uma profissão.

O que mais impera na sociedade é a vestimenta, assim, o ‘domínio’ da moda não pode ser ignorado, pois a “moda é um modo de comunicação e que pode revelar, manifestar gostos, valores, e até mesmo comportamentos e sentimentos” (CIDREIRA, 2016, p. 27). Ela deixa sempre expressa a possibilidade de inclusão ou exclusão nas relações interpessoais e sociais.

O vestir é algo humano carregado de sentidos paradoxais, pois ao mesmo tempo que o “vestir-se é uma das atividades humanas mais evocativas de mensagens, como é o oposto, despir-se descobrindo várias partes do corpo” (COSMACINI, 2012, p. 55). Ao vestir-se, objetiva-se sempre um interesse em apresentar-se incluído em um padrão que seja aceitável ou até mesmo ‘descolado’,

o paradoxo e vestir para se despir, quando de estabelece um vínculo, para a intimidade.

O ato de cobrir a nudez era originalmente necessidade básica do ser humano primitivo, um meio “de protege-se do frio e de ambiente hostil, depois tornou-se também necessidade cultural do indivíduo civilizado que visava proteger sua modéstia”. (COSMACINI, 2012, p. 55-56). Além de proteger do frio, na maioria das vezes comunica uma vontade, um desejo ou um não desejo, dentro da aventura humana, o vestir é um lugar da experiência. A experiência compreendida como abertura, possibilidade e transformação, pois a moda e o vestir têm sua dinâmica própria na humanidade, que expressa a sua vitalidade.

O fazer destacado pelo Juiz foi feito para ele, que de forma radical se identificou com aqueles que estão desnudos: “Estive nu e me vestistes” (Mt 25,36). Dessa forma, todos devem ter um olhar atento às necessidades materiais das pessoas que passam por necessidade.

Aos indiferentes diante do desnudo ou daquele que veste trapos traz consequências no julgamento. É preciso ter comprometimento com o outro a ponto se comprometer para vestir as pessoas carentes, cujos corpos são templos do Espírito Santo e merecem ser vestidos com dignidade. Existe uma tradição que conta que “no inverno de 337, quando Martinho de Tours encontrou perto da porta da cidade um homem a tiritar de frio e lhe deu metade da capa. Na noite seguinte, Cristo apareceu-lhe vestido com a metade dada para lhe agradecer pelo gesto” (NINOT, 2016, p.58). No julgamento, esse mesmo Jesus questiona o que foi feito ou não em seu favor.

Porém, esse fazer não pode ser para si, mas para o próximo, de maneira gratuita e desapegada, sem nenhum interesse subliminar. Basta analisar e refletir quantas vezes se leva várias peças de roupas e pares de sapato para um bazar beneficente, com o objetivo de esvaziar o guarda-roupa e sapateira para sempre ter espaço para acomodar as novas peças de roupas e artigos diversos comprados nas frequentes visitas aos shoppings. Uma ação que parecia estar concomitantemente em harmonia com o fazer ao mais pequenino estava, na realidade, sendo uma ação que proporcionava mais espaço para alimentar a compulsão em compras. Será que esse é o fazer em favor ao mais pequenino? A partilha de bens é necessária, mas para além dela, deve haver uma harmonia entre a intenção e a real motivação.

3.6. ASSISTIR OS ENFERMOS

“Doente e me visitantes: algumas versões traduzem inadequadamente o verbo grego, episkeptomai (ἐπισκέπτομαι), que é melhor interpretado como ‘assistir’, ‘cuidar’. Aqui, ‘visitar’ de ser entendido neste sentido mais intenso”
(VIVIANO, 2011, p. 206).

A doença e a saúde são realidades próprias da condição humana e mostram a fragilidade da existência, deixando claros os limites e incapacidades do gênero humano. “A doença é também um apelo à fraternidade e à igualdade, pois não discrimina ninguém. Atinge a todos: ricos, pobres, crianças, jovens, idosos. Com a doença, escancara-se diante de todos nossa profunda igualdade” (CNBB, 2011, p. 15). Durante o Julgamento, o Juiz questiona sobre o cuidado dedicado a quem estão em uma situação de limite e fragilidade, pois quem realiza este fazer por meio do cuidado, estará do lado direito, ao final do Julgamento.

No texto de Mt 25, 36.43 aparecem as palavras gregas ἐπισκέπτομαι (episkeptomai) e ἀσθενέω (astheneō). Aqui, apresenta a ação e o destinatário dessa ação. O fazer que é cuidar, e o sujeito que recebe este fazer, ou seja, o doente que está fragilizado. Na sequência, cabe uma explicação do significado de cada um desses verbetes.

A palavra ἐπισκέπτομαι (episkeptomai³⁶) aparece 11 vezes no Novo Testamento, “mais da metade deles são encontrados no duplo trabalho de Lucas (Evangelho de Lucas 3 vezes, Atos dos Apostolo 4 vezes); o verbo também aparece 2 vezes em Mateus, 1 em Hebreus e 1 em São Tiago” (ROHDE, 2005, p. 1520). Significa visitar, com a conotação de se preocuparam alguém, mais que isso, de cuidar ou amparar alguém. “Em Mt 25, 36.43, nas *logias* sobre o julgamento universal, fala-se de visitar os enfermos e os cativos, no sentido de cuidar deles” (ROHDE, 2005, p. 1521). Assim, no texto mateano emprega-se, o termo em sentido semelhante ao da epístola Tiago 1,27: que é servir a Deus através do especial cuidado dedicado às viúvas e aos órfãos. Com sentido semelhante será expressado vividamente em Mt 25, 36.43:

³⁶ “episkeptomai sugere um ato que é completo em si mesmo. O verbo pode significar ‘observar’, ‘passar em revista’ (Xen. Anab. 2, 3, 2), ‘fiscalizar’ (Platão, Rep., 6, 506 B), ‘vigiar’, ‘escrutinar’ (Xen. Mem, I 6, 4) e também ‘inspecionar’, ‘examinar’ (Xen. Mem. 3, 2, 10)” (COENEN, 2004, p. 220).

Na pessoa de todos os sofredores e aprisionados crentes, o Senhor permanece diante de homens. Ao nos encontramos com tais pessoas, acabamos fazendo uma decisão que nos leva à salvação ou condenação, dependendo de se fazemos as necessidades delas preocupação nossa, ou se passamos adiante sem considera-las” (COENEN, 2014, p. 222).

A indiferença causa condenação e o comprometimento, salvação. Esse questionamento é expresso no texto, que espera de cada um uma decisão consciente em relação às consequências do fazer pessoal.

O outro termo é o ἀσθενέω (astheneō), que significa estar fraco, doente. “O ser humano enfermo, encontra-se em estado de fraqueza, sendo uma das manifestações da doença” (ZMIJEWSKI, 2005, p. 512). A fraqueza que deriva diretamente da condição terrena e corporal da existência humana enferma. Dessa maneira, é importante perceber o “papel desempenhado pela fraqueza do corpo, através da condição de enfermidade” (LINK, 2004, p. 878), que insere a pessoa humana em condição de fragilidade e carência. Assim, as pessoas doentes precisam ser cuidadas e valorizadas. Em horas difíceis, é muito importante ter alguém com quem desabafar, a quem abraçar, com quem partilhar a angústia de uma certa derrota perante o sofrimento

Ir ver o doente significa escutá-lo, encontrar-se com ele, reavivar a confiança. Olhar e ver nele “a figura humana imanente do Cristo Redentor, diferente do divino, transcendente, do Pai do Céu, adapta-se a todos aqueles que sofrem de penúria e sofrem dor” (COSMACINI, 2012, p. 74). Assim, por meio do diálogo e do cuidado, valorizar a vida para que tenha força para o viver com os limites que a doença impõe ao enfermo.

É comum uma indiferença calculada na sociedade atual, em que muitas vezes os doentes são separados do resto do mundo, depositados em lares ou hospitais, com a justificativa de que aí são bem atendidos (e até pode ser!). Nesses lugares eles são privados do contato com pessoas saldáveis, que poderiam suscitar esperança. É preciso recuperar a esperança de que a tormenta passara e que a doença não terá a última palavra pelo do contato humano.

Nessa perspectiva, o cuidado aos enfermos é muito mais que uma simples visita caritativa, é, antes de mais nada, um encontro.

A visita é, portanto, motivada por zelo e compaixão. Compaixão, com - paixão, 'sofre juntos', compartilham o peso da sua doença com a 'paciente'. Este último, antes de ser considerado um afeto, um fracasso corporal, e considerado uma 'aflição, uma punição dual – material e moral – que preencher' compaixão, com participação efetiva e assistência providencial, motivada pela utilidade comum (COSMACINI, 2012, p. 75).

É necessária essa partilha de paixão pela vida e sendo essa a condição humana que abre a existência para um diálogo e cuidado depositado ou dedicado ao outro.

Assim, é necessário este encontro mais íntimo e pessoal que promova a dignidade, a paz, a tranquilidade, a espiritualidade e, enfim, um encontro que devolva a confiança e a esperança. “Assistência é para ser assistida, interativa para ser, para ‘ficar’, e indicativa de estar constantemente perto, ou em várias ocasiões, para aqueles que são afetados e afligidos pelo mal” (COSMACINI, 2012, p. 76). O enfermo deseja recuperar a saúde, por isso o cuidado o fortalece, devolve-lhe a confiança na vida nas suas dimensões física, psíquica e espiritual.

Esse cuidado pode ser atualizado no estabelecimento de um diálogo próximo entre o paciente e o médico. Ninguém melhor que o médico para motivar a “esperança da cura ou certeza para melhorar e resistir, desde que não se limite a escuta passiva, mas tente compartilhar pelo menos parte do ponto de vista com seu interlocutor, a fim de envolvê-lo no processo de tomada de decisão e dialogo” (COSMACINI, 2012, p. 85), que favoreça um envolvimento, por meio do qual o enfermo vai se sentir cuidado e valorizado como pessoa.

Estar presente junto ao que sofre é uma constante na vida de um médico ou médica. Porém, mais que estar é necessário “observar repetidamente, com um olhar constante e individual ao paciente, em que acompanham o curso da doença, desde o início até o resultado final, essa ação se repetir com os mais pacientes” (COSMACINI, 2012, p. 73). Dessa forma, por meio de um cuidado, ele realiza a assistência que se produz por fluxos contínuos entre os serviços, com o acesso assegurado e tranquilo do enfermo, que se sente cuidado, por quem está dialogando com ele.

Essa dimensão do diálogo é ampla, entretanto, cabe uma reflexão pessoal sobre a solidariedade e disponibilidade pessoal de estar perto de quem sofre, mesmo sem entender a extensão do sofrimento, pois o pulsar e o latejar da dor é própria só de quem está machucado, mas que pode ser partilhada, por que sente

compaixão e cuida do enfermo, pois, mesmo apresentando uma ação macro, não se pode esquecer que o julgamento é micro e questiona a todos, acerca do que foi feito. Nesse sentido, o cuidado ao enfermo é um fazer que deve ser abraçado por todos que desejam ser salvos, sem terceirizar, mas sim, por meio de ações concretas.

3.7. VISITAR OS PRESOS

“Numa só palavra, o critério do julgamento é nossa atitude diante dos marginalizados. Poderíamos entender, e isso já aconteceu muito, que a justiça ou misericórdia é dar um prato de comida a um faminto, consolar um doente, levar um maço de cigarros a um preso, etc”
(STORNILOLO, 2011, p. 182).

Esse fazer torna-se um dos mais complicados na contemporaneidade, uma vez quem está na prisão, supõe ter cometido algum crime, que está sempre associado à violência e ao medo. Por isso, aqueles que estão no cárcere, parecem ser merecedores de punição ou castigo.

O termo grego que aparece na perícopé é φυλακῆ (phylakē), que significa prisão, cárcere, vigília, guarda noturno. Essa é uma atitude elevada “à categoria de exigência ética para o cristão³⁷ (v. 36.39.43.44) e adquire relevância escatológica (vv 40.45)” (KRATZ, 2005, p. 2004). É uma ação que visa humanizar quem está na prisão.

A condenação de uma pessoa à prisão e, conseqüentemente, à perda de liberdade, é o resultado do julgamento que a sociedade faz de quem cometeu um delito. E visa afastá-la do convívio social para proteger a sociedade de novos crimes e dar oportunidade à pessoa condenada de corrigir-se. Porém não é assim que acontece na realidade brasileira, “aqui quem acaba sendo penalizado com a pena de prisão, com raríssimas exceções, são os pobres, os negros, aqueles que moram nas periferias, enfim, quem não tem voz nem poder nessa sociedade” (LEMGRUBER, 2015, p. 42). São os pequeninos, que vão para nas cadeias e penitenciárias. As pessoas que vivem em uma realidade de desigualdade, em uma situação de injustiça, tanto dos direitos básicos, quanto do mínimo necessário para o desenvolvimento de uma vida digna.

Existe uma cultura que visa preservar a integridade e a propriedade particular, em que as condições de vida são precárias para uma grande parcela, enquanto para uma minoria vive de maneira abastada. O contexto brasileiro apresenta “um sistema penal que criminaliza a pobreza, que acentua as desigualdades dentro e fora dos

³⁷ refere-se à justiça compensatória no final dos tempos (vv.34s). A visita aos presos é contada entre as instituições de caridade judaicas (expandidas no Novo Testamento) (ver J. Jeremias: ZNW 35 [1936] 77s)(KRATZ, 2005, p. 2004).

presídios, e causa a sensação de impunidade” (AZEVEDO, 2015, p. 34). Aqueles que não têm condições de arcar com um gasto dispendioso com advogados, torna-se refém de uma estrutura que criminaliza todos que vivem ou estão na margem da sociedade.

É preciso destacar que boa parte dos problemas vem do fato de que a sociedade não garante os direitos a uma parcela significativa dos cidadãos. Pelo contrário, vive-se “dentro da lógica de que quanto mais você punir, mais você castigar, mais se torna o sujeito ‘bom cidadão’. É a lógica do capitalismo” (COIMBRA, 2015, p. 38), que necessita de pessoas que produzam de maneira cordial na sociedade.

Por causa do aumento da violência e do sentimento de impunidade muitas pessoas desejam que quem comete algum crime seja condenado, para ver se desaparecem da vida da sociedade. O que contribui para alimentar um desejo de justiça, que é sempre misturado a uma vontade ou desejo cego de vingança. Esse clamor é latente naqueles que defende uma justiça com perspectiva vingativa e que “defendem um modelo, em que o apenado sofra, por que ele fez o mal e precisa receber a resposta em troca” (AZEVEDO, 2015, p. 33). Assim, alimenta-se mais a espiral da violência.

Ao perder a liberdade, muitas vezes, o preso perde também a sua dignidade e o sentido de vida. “Não importa o que acontece com o apenado, o qual se enquadra no perfil das pessoas ‘sem direitos’, que ‘não são dignas de respeito’” (AZEVEDO, 2015, p. 33). Muitas prisões constituem um dos piores lugares em que o ser humano pode viver.

A prometida reeducação não acontece e o que ocorre é exatamente o contrário, as vezes, por indiferença ou com um sentimento de vingança exacerbado, busca-se ampliar “a penalidade, em que buscam duplicar a punição imposta a muitos apenados, seja pela burocracia do judiciário ou pela desregulamentação da sociedade (COSMACINI, 2012, p. 94).O que contribui para as pessoas saírem com sentimento de injustiça sofrida, as vezes acontece o paradoxo, do “estado cobra o respeito à lei, mas ele próprio não a respeita” (AZEVEDO, 2015, p. 33). Assim, os presos, por falta de oportunidade ou por rancor, aproveitam da ‘estadia’ no cárcere para se capacitarem e se tornarem mais “instruídos” em novos delitos.

As pessoas devem ser valorizadas pelo que são e não desprezadas pelo que possam ter feito. Portanto, é importante ter ponderação e sensibilidade, ao refletir a

esse fazer para o preso. Assim, visitar os presos, mais do que um ato de solidariedade ou até humanismo, busca-se ir ao encontro desses pequeninos e fragilizados da sociedade.

Existe sempre uma ação que é esperada da sociedade e do estado. Porém, o texto ressalta a ação individual. Por isso, por meio do verbo ἔρχομαι (erchomai) (apresenta no texto o termo: ἦλθατε segunda pessoa do plural do segundo aoristo do indicativo na voz ativa do verbo ἔρχομαι, *vír*, aqui como viestes), destaca atitude ativa e pessoa, daquele que vai ao encontro. Visitar os prisioneiros é uma ação que busca transbordar a consciência consciente de sua dignidade e busca resguardar e resgatar a dignidade perdida ou ferida. Não se pode perder no “silêncio da indiferente ou ‘lavar as mãos’ como Pilatos, diante todo o conhecimento do sofrimento daqueles que estão em uma prisão” (COSMACINI, 2012, p. 94). Mas buscar meios de ir ao encontro destes, pois no julgamento o Juiz questiona o que foi feito a esses pequeninos do Reino do Céus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Maltratar o pobre é ofender a Deus, diz-nos ela de várias maneiras. Essa linha de força se afirmar nos Evangelhos e culmina no texto mateano sobre o Juízo Final (25, 31-46). O gesto ao pobre é um ato dirigido ao próprio Cristo. ‘Rosto muito concreto dos pobres devemos reconhecer os traços sofrendores de Cristo, o Senhor, que nos questiona e interpela” (Puebla 31) (GUTIÉRREZ, 2003, p. 17).

A pesquisa sobre o fazer (ποιέω) na perícope de Mt 25, 31-46, um projeto de resistência às injustiças do Império Romano, desenvolveu a partir de uma contextualização histórica da realidade social em que estava inserida a comunidade mateana. Por isso, ao longo do primeiro capítulo foram abordados critérios particulares do fazer romano, que se contrapunham ao fazer apresentado pela comunidade mateana.

No segundo capítulo, foi realizado o trabalho exegético, por meio de uma revisão bibliográfica dos principais autores que pesquisaram sobre a perícope de Mateus 25, 31-46, com destaque para a proposta de estruturação da perícope a partir do fazer (ποιέω), que é apresentada como chave de leitura para todo o texto mateano e para a perícope abordada na tese. Destaca-se também, a escolha do gênero literário da perícope como o de juízo profético escatológico.

No terceiro capítulo, a tese apresentou uma atualização do fazer, sempre explicando o sentido do termo grego presente no texto mateano e um olhar atual os possíveis destinatários para o fazer, tanto para a comunidade mateana, como para a comunidade humana atual.

O fazer é algo pessoal que não está voltado para a solução de nenhuma grande mazela, mas para contribuição pessoal de cada pessoa em fazer algo em favor dos marginalizados. Tudo dentro de uma dinâmica de gratuidade, sem o intuito de encher de soberba aquele que fez. Caso contrário, esse fazer já teve sua retribuição.

A mensagem do texto não é sobre retribuição, mas sobre gratuidade e vida. Gratuito é um fazer realizado em favor de alguém que não pode te retribuir, até por que o seu olhar para com ele foi de cuidado, afeto, compaixão, partilha, solidariedade, justiça e amor, não de submissão ou alguém que você pode receber algo em troca. Por isso, aquele que agiu com a sutileza de quem fez com intuito de

barganhar com o juiz, não conseguiu nada. Agora, aqueles que fizeram em favor da vida, ampararam o próprio juiz. Porque todos os pequeninos e marginalizados estão em uma condição de necessidade e desamparo, com sua dignidade afetada, por isso, todos os gestos em favor destes, ajudam a preservar e cuidar da própria existência. Com muita sutileza, o texto da comunidade de mateana apresenta uma mensagem revolucionária que se baseia na vida, para proporcionar justiça e amparo, para os pequeninos. Dessa maneira, eles combatem todas as injustiças do Império, com justiça e sem violência, apresentando assim, uma a essência do divino por meio do fazer em favor dos mais pequeninos.

Para aquele tempo, foi algo inesperado e inovador e, para a atualidade, algo necessário. No texto Mateus 25,36-46 foi apresentado que, com o decorrer do tempo, a sociedade humana não sanou as mazelas que acometem a vida dos mais pequenos. Pelo contrário, com mais tecnologia e desenvolvimento, aconteceu foi uma ampliação para o fazer, em favor de outras modalidades de pequenos, que sofrem danos e necessitam desse cuidado.

Por isso, o faminto, o obeso ou quem sofre de anorexia e de bulimia necessitam de ser alimentados, não só com matéria, mas com um fazer autêntico de solidariedade e partilha, não só do material, mas do cuidado e da partilha da existência, que hoje é ausente em nosso cotidiano.

Em tempo de abundância de água, soa até estranho falar de sedentos. Porém, essa é uma realidade de alguns mais favorecidos dos grandes centros urbanos. Estes necessitam ser saciados de outra sede, que é a do amparo ou cuidado, para não se refugiarem no álcool. Assim, não dar a eles de beber torna-se um meio de edificação. Mas essa atualização não pode mascarar a realidade de muitas pessoas que vivem sedentas de água. A pobreza e a miséria são realidades latentes na atualidade e é necessário um comprometimento pessoal para com o sedento, pois partilhar amparo e água é um fazer esperado pelo juiz de todos no julgamento.

Em tempos de desconfiança e violência, acolher o estrangeiro ou sua atualização, que é o imigrante e o refugiado, torna-se algo difícil de ser feito. O que se vê constantemente é o desprezo ou um sentimento de mesquinhos, sempre visto como um concorrente para as oportunidades de trabalho, perde-se de vista que ele é um necessitado. Assim, esse fazer ao estrangeiro questiona a disposição de todos para a hospitalidade, com um apelo forte ao que cada um contribuiu. Por isso

mesmo, sendo difícil de realizar, todos devem questionar quando e como tiveram disposição para 'acolher', ou mesmo dedicar algum tempo de convivência, sendo sinceros no afeto, no dedicar algum tempo a estes pequeninos.

Ficar desnudo é até um crime para a sociedade contemporânea, porém, muitos ainda hoje estão maltrapilhos ou mesmo sem roupas para se apresentarem de maneira digna. Pior ainda é a atualização desse fazer, pois com tantas roupas, tecidos e vestimentas, a moda, torna-se hoje um meio de exclusão de muitos que tem o que vestir, porém são discriminados ou excluídos, pelo o que vestiram. Analisar a ação feita em prol do nu, cabe o seguinte questionamento: Até que ponto o fazer é comprometido com o pequenino ou com o mercado consumidor da moda?

Ao falar de consumo, cabe destacar aqueles que não produzem, logo acabam consumindo pouco, por isso não são tão importantes. O próximo fazer destacado foi o cuidado aos enfermos, pessoas que sofrem e que sentem a indiferença calculada, tanto daqueles que estão próximos, como dos médicos e profissionais da saúde. Pessoas que deveriam cuidar do outro, mas que, às vezes, são apáticas no diálogo e no zelo para com o doente. Por isso, esse fazer ao enfermo exige cuidado e amparo ao pequenino que sofre e espera, um diálogo respeitoso e sincero, que o valorize como pessoa.

O último fazer destacado pelo juiz escatológico é uma advertência a todos que confundem justiça com vingança e retoma todo o texto mateano. A justiça para a comunidade de Mateus valoriza a vida acima de tudo e tenta eliminar a espiral de violência, que gera morte e vingança. Assim, esse fazer é atualizado com a realidade prisional, que deveria proporcionar meios para que os encarcerados fossem valorizados pelo que são enquanto pessoas humanas e não desprezadas pelo que possam ou não ter feito, em que por vezes são tratados com desumanidade e se tornam mais criminosos. No julgamento esse é um critério importante, o visitar o preso é um fazer em prol do Reino dos Céus, que valoriza a vida.

Toda e qualquer solução muito grandiosa para qualquer um desses problemas, soa semelhante a solução vista em um filme (Guerra Infinita³⁸), em que

³⁸ Em uma jornada cinematográfica sem precedentes que está sendo elaborada há dez anos e abrange todo o Universo Cinematográfico Marvel, " Vingadores: Guerra Infinita", da Marvel Studios, leva às telas o maior e mais mortal confronto de todos os tempos. "Super-heróis se unem para impedir o sociopata intergaláctico Thanos de reunir as Joias do Infinito e dizimar metade da vida no universo".

um personagem trazia como solução para o problema da escassez o extermínio de 50% da população, de maneira aleatória e imparcial, para ser justa. Porém, outros não concordaram, porque não se pode negociar nenhuma vida. O exemplo mostra que o fazer ao mais pequenino é uma ação cotidiana que o juiz espera de cada pessoa humana: faça em favor dos marginalizados ou dos que sofrem. A sua preocupação não é o que foi feito para resolver o todo, essa seria a responsabilidade de Deus, mas qual foi a sua contribuição particular para amenizar a vida e o sofrimento de algum pequenino? Essa participação pessoal e cotidiana contribui e edifica o Reino dos Céus.

O fazer é um projeto mateano de transformação e edificação do Reino dos Céus em favor dos que sofrem, dos excluídos e marginalizados de ontem, que sofreram a exploração violenta do Império Romano e de hoje, que sofrem as pressões explorações do capital e mercado que tentam aniquilar a vida humana. O fazer iluminado pela perícopes de Mateus 25, 31-46, é algo pessoal e comprometido com a solidariedade e com a vida, que busca afastar a indiferença do cotidiano humano. Assim, esse fazer, torna-se um meio de resistência a essa ordem caótica do consumo atual, como foi no passado, um modo de resistir ao patronato romano que aniquilava a vida dos mais pobres.

Por fim, essa análise do texto de Mt 25 na perspectiva conflitual pode abrir caminhos para várias compreensões do texto a partir de cada fazer especificamente que não foram explorados neste trabalho. Entre as perguntas que esse trabalho suscita para posteriores pesquisa, ressalta-se esta: Como a mensagem juízo apocalíptico pode oferecer alento e esperança a uma comunidade de marginalizados? Essa ideia está associada ao aprofundar em cada categoria de excluído de ontem de hoje, expandindo a sua atualização em pessoas que são marginalizadas pela sociedade do consumo. Esses são alguns apontamentos deixados em aberto para um posterior aprofundamento do texto mateano, analisado nesta tese.

REFERÊNCIAS

ALFÖLDY, Géza. *A História Social de Roma*. Tradução de Maria do Carmo Cary. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

ANDERSON, Ana Flora; Et al. *A história a palavra II: teologia bíblica: A Nova Aliança*. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2005.

ANDERSON, Ana Flora; GORGULHO, Gilberto. *Ovelhas e cabritos: discernimentos e julgamento (Mt 25,31-46)*. Estudo Bíblicos, 26, Petrópolis: Vozes, p. 51-60, 1990.

ANSLOW, Matthew. *The Prophetic Vocation of Jesus in the Gospel of Matthew: A Narrative and Socio-Historical Study*. Thesis (Doctoral Thesis Theology) - Charles Sturt University, Nova Gales do Sul, 2017.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menos nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para compreensão do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

ARISTÓTELES. *A Política*. Tradução de Nestor Silveira. São Paulo: Editora Folha de São Paulo, 2010.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sergio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 5ª ed. 2000.

AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. *Da desigualdade à indiferença, o samba de uma nota só nas penitenciárias brasileiras*. In: *Prisões brasileiras: O calabouço da modernidade*. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 31 de agosto de 2015, edição 471, p. 30-36.

BARROS, Marcelo. *Conversa com o Evangelho de Mateus: de onde se retiram coisas novas e velhas*. Aparecida: Editora Santuário, 2017.

BALZ, HORST. γυμνός (gymnos). In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen I*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª Ed. 2005. p. 803-805.

BALZ, HORST. πεινάω (peinaō). In: BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen II*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª Ed. 2005. p. 860-861.

BAUDER, Wolfgang. πεινάω. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). *Diccionario internacional de Teología do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2ª Ed., 2ª reimpr., 2004, p. 846-849.

BERGER, Peter. *Invitation to Sociology, a Humanistic Perspective*. New York: Anchor Books, 1963.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGOGLIO, Jorge Mario. *Carta Encíclica Laudato Si: Louvado sejas, sobre o Cuidado da Casa Comum*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

BERLEJUNG, Angelika; MERZ, Annette. Status social / Sociedade e instituição, In. BERLEJUNG, Angelika; FLEVEL, Christian. *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011, p. 76-84.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. impr. São Paulo: Paulus, 2006. (Coord.: José Bortolini).

BIETENHARD, Hans. Estrangeiro (ξένος). In. COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Volume I. Tradução de Gordon Chown. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 745-748.

BORNNARD, Pierre. *Evangelio Segun San Mateo*. Traducion de P. R. Santidrian. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

BRAUMANN, Georg. ποτίζω (Beber). In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2ª Ed., 2ª reimpr., 2004, p. 855-559.

CARCOPINO, Jérôme. *A vida quotidiana em Roma no apogeu do Império*. Tradução de António José Saraiva. Lisboa: Edição 'livros do Brasil' Lisboa, 1938.

CARNEIRO, Henrique. *Comida e Sociedade: Uma história da alimentação*. Rio Janeiro: Elsevier, 7ª reimpr., 2003.

CARTER, Warren. *O Evangelho de Mateus: Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

CARTER, Warren. *Matthew and Empire: initial explorations*. Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

CASTRO, Josué de. *Fome: um tema proibido; últimos escritos de Josué de Castro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CERFAUX Lucien. *O Tesouro das Parábolas*. Tradução desconhecida. São Paulo: Paulina, 1973.

CF-95. *Era tu, Senhor?! Vigília Eucarística e Celebração da Misericórdia*. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1995.

CHARPENTIER, Etienne. *Leitura do Evangelho de segundo Mateus*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985.

CHOW, John. Patronato na Corinto romana. In. HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2ª ed. 2011, p.111-129.

CIDREIRA, Renata Pitombo. O conhecimento de si: vestuário e adornos como extensões da identidade. In. *Hospitalidade – Moda. A segunda pele do self em movimento*. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 30 de maio de 2016, edição 486, p. 26-29.

CNBB. Campanha da fraternidade 2012: texto base. Brasília: Edições CNBB, 2011.

CNBB. *Ele está no meio de nós! O semeador do Reino, o Evangelho de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1998.

COENEN, Lothar. Bispo, presbítero, ancião, visitar (episkopos, *episkeptomai*). In. COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Volume I. Tradução de Gordon Chown. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 220-223.

COIMBRA, Cecília. A proteção do privado que desumaniza o outro. In. *Prisões brasileiras: O calabouço da modernidade*. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 31 de agosto de 2015, edição 471, p. 37-41.

COMBY, Jean; LEMONON, Jean-Pierre. *Roma em fase a Jerusalém: visão de autores gregos e latinos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1987.

CORSO, Marco Dal. A emergência de uma humanidade atravessada pela hospitalidade. In. *Hospitalidade – Desafio e paradoxo*. Por uma cidadania ativa e universal Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 19 de dezembro de 2016, Edição 499, p. 44-49.

COSMACINI, Giorgio. *Compassione: le opere di misericordia ieri e oggi*. Bologna: ilMulino, 2012.

CROSSAN, Jhon Dominic. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Tradução de André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994.

CROSSAN, Jhon Dominic. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004.

CUVILLER, Élian. O evangelho segundo Mateus. In. MARQUERAT, Daniel (org). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2009, p. 81-106.

DAVIS, Kingsley. *Human Society*. New York: Macmillan, 1949.

DIACOV, V.; COVALEV, S. *História da Antiguidade: Terceiro volume*, Roma. Tradução de João Cunha Andrade. São Paulo: Fulgor, 1965.

DULON, Günter. Determinar (ἀφορίζω), In. COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Volume I. Tradução de Gordon Chown. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 550-551.

DUPONT, Jacques. *Por que Parábolas? O método parabólico de Jesus*. Tradução do Monteiro da Virgem. Petrópolis: Vozes, 1980.

ECHEGARAY, J. González; Et al. *A Bíblia e seu contexto*. Tradução de Antônio Eduardo Quirino de Oliveira e Mário Gonçalves. São Paulo: Editora Ave Maria, 2ª Ed., 2000.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos*. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FERREIRA, Joel. *Paulo, Jesus e os marginalizados: Leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2ª ed., 2009.

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

FRANCISCO, Papa. *Audiência Geral*. Vaticano, 26 de outubro de 2016. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2016/documents/papa-francesco_20161026_udienza-generale.html>. Acesso em: 21 janeiro 2019. 08:35:32.

FRANCISCO, Papa. *Mensagem do Papa Francisco para o dia mundial do Migrante e do Refugiado – 2015: "Igreja sem fronteiras, mãe de todos"*. Vaticano, 3 de setembro de 2014. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20140903_world-migrants-day-2015.html>. Acesso em: 21 janeiro 2019. 08:38:22.

FRANKEMÖLLE, Hubert. συναγωγή (synagō). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen II*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: EdicionesSígueme, 3ª Ed. 2005. p. 1551-1554.

FREITAS, Maria do Carmo Soares de. O que dizem as teorias sobre a fome?. In: FREITAS, Maria do Carmo Soares de. *Agonia da fome*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; Salvador: EDUFBA, 2003, p. 29-59.

FRIEDRICH, Johannes H. ξένος (xenos). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen II*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: EdicionesSígueme, 3ª Ed. 2005. p. 457-460.

GALLAZZI, Sandro. *O evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequenininhos*. São Paulo: Fonte Editorial/ Aparecida: Editora Santuário, 2013.

GALIZZI, Mário. *A coragem de olhar para frente: Evangelho Segundo Mateus, Volume III*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Editora Salesiana Dom Bosco, 1987.

GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GARNSEY, Peter; SALLER, Richard. Relações patronais de poder. In. HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2ª ed. 2011, p.103-110.

GOMA, Isidro Civit. *El Evangelio Segun San Mateo: volumen segundo (14-28)*. Madrid: Ediciones Marova, 1976.

GOMES, João Batista. *O judaísmo de Jesus: O conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade Cristã*. São Paulo: Loyola, 2009.

GOODMAN, Martin. *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.* Tradução de Alexandre Lisovsky e Elisabeth Lisovsky. Rio de Janeiro: Imago ed., 1994.

GORDON Richard. O véu do poder. In. HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2ª ed., 2011, p.130-142.

GORGULHO, Frei Gilberto S.; ANDERSON, Ana Flora. *A justiça dos pobres: Mateus*. Círculos bíblicos. São Paulo: Paulinas, 2ª ed., 1990.

GOURGUES, Michel. *As Parábola de Jesus em Marcos e Mateus: das origens à atualidade*. Tradução de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2004.

GUINAN, Michael D. Jó. In: BERGANT, Dianne; KARRIS, Robert J (Org.). *Comentário Bíblico II*. 2 ed. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1999, p. 213-234.

GUNNEWEG, Antonius H. J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e de Theodor Herzl até os nossos dias*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Editora Teológica; Loyola, 2005.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*. Tradução de Hugo Pedro Boff. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 1984.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Onde dormirão os pobres?* Tradução Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 3ª ed., 2003.

HIEKE, Thomas. Juízo Final, In. BERLEJUNG, Angelika; FLEVEL, Christian. *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Paulus; Loyola, 2011, p. 76-84.

HOUAISS, Antônio. *Minidicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 3ª ed. rev. e aum., 2008.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2ª ed. 2011.

HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1982.

HOUTART, François. *Sociologia da religião*. Tradução de Mustafa Yasbek. São Paulo: Editora Ática, 1994.

JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 10ª ed., 2007.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: De Abraão à queda de Jerusalém*. Tradução de Vicente Pedroso. Rio de Janeiro: Editora CPAD, 8ª ed, 2008.

LEMGRUBER, Julita. Prisões do Brasil. Um pacote de equívocos que gera e mantém. In. *Prisões brasileiras: O calabouço da modernidade*. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 31 de agosto de 2015, edição 471, p. 42-46.

LENSKI, Gerhard E. *Poder y privilegio: teoria de la estratificación social*. Tradução de Roberto Bixio. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1969.

LEVINE, A. J. *Social and Ethnic DimensionsofMatthean Social History*. SBEC 14. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1988.

LIMA, Anderson de Oliveira. Debates sobre a origem do evangelho de Mateus: as antigas hipóteses excludentes e um novo caminho conciliatório. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. São Paulo, v. 11, n. 1, p. 89-114, 2013.

LINK, Hans-Georg. Fraqueza (ἀσθενέω). In. COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Volume I. Tradução de Gordon Chown. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 878-881.

LOUW, Johannes P.; NILDA, Eugene A. (Editores). *Léxico Grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 18-25, volume III*. Tradução de Manuel OlasagastiGatzelumendi. Salamanca: EdicionesSígueme, 2003.

KRATZ, Reinhard. φυλακῆ.(phylakē). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen II*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: EdicionesSígueme, 3ª Ed. 2005. p. 2003-2005.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, Volume 1: História, cultura e religião do período helenístico. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÖHLER, Wilhelm. περιβάλλω (periballō). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*; volumen II. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª Ed. 2005. p. 888-889.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da "Fonte Q"*. São Paulo: Loyola, 2005.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho Social de Jesus: O reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Evangelhos sinótico: comentário a luz das ciências sociais*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulus, 2018.

MALONEY, Elliott C. *Mensagem urgente de Jesus para hoje; o Reino de Deus no Evangelho de Marcos*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2008.

MAIER, Johann. *Entre os dois Testamentos: história da religião na época do Segundo Templo*. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2005.

MAINVILLE, Odete. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

MARCONCINI, Benito. *Os Evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 5ª ed., 2012.

MARGUERAT, Daniel. Jésus, le maître d'Israël, selon l'Évangile de Matthieu, In. BLANCHARD, Yves-Marie; FOCANT, Camille; GERBER, Daniel; MARGUERAT, Daniel; SEVRIN, Jean-Marie. *Jésus. Portraits évangéliques*. Bruxelles: Lumen Vitae, 2008, collection Trajectoires n° 18, p. 11-39.

MARGUERAT, Daniel. *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*. Genève: Éditions Labor et Fides. 2ª ed. 1995.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 4ª reimpr., 2005.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *O Evangelho de Mateus: Leitura Comentada*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de São Mateus: Ouvistes o que foi dito aos antigos...? Eu porém vos digo! Coisas velhas e coisas novas!* Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2005.

MINDE, Hans-Jürgen van der. ἐσθίω (esthio). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*; volumen I. Traducido por

Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª Ed. 2005. p. 1598-1606.

MINDE, Hans-Jürgen van der. *διψάω (dipsao)*. In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*; volumen I. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª Ed. 2005. p. 1022-1023.

MIRANDA, Evaristo Eduardo; MALCA, José Manuel Schorr. *Sábios Fariseus: Reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.

MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodríguez. *Evangelhos sinóticos e Atos do Apóstolos*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 4ª ed., 2006.

MONTANDON, Alain. A difícil e necessária dádiva da reciprocidade. In. *Hospitalidade – Desafio e paradoxo: Por uma cidadania ativa e universal*. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 19 de dezembro de 2016, Edição 499, p. 34-39.

MOUNCE, William D. *Léxico Analítico do Novo Testamento Grego*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MOXNES, Halvor. *A economia do Reino: Conflito sociais e relações econômicas no Evangelho de Lucas*. Tradução de Thereza Cristina F. Stummer. São Paulo: Paulus, 1995.

NADOLNY, Paul John. *“tive fome e me destes de comer...” o cuidado com os pobres a partir de Mateus 25, 31-46*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1999.

NESTLÉ-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 28ª ed., 2012.

NINOT, Salvador Pié. *As obras de Misericórdia corporais e espirituais: Jubileu da Misericórdia 2015-2016, Conselho Pontifício para a Promoção da Nova Evangelização*. Tradução de Mário José dos Santos. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2016.

OEMING, Manfred. Juízo, In. BAUER, Johannes B. *Dicionário Bíblico-Teológico*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2000, p. 218-221.

OLIVEIRA, Willian Kaizer. Hábitos alimentares contemporâneos e a elaboração de uma ética teológica em perspectiva. ANAIS DO CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, v. 1, São Leopoldo: EST, 2012, p. 1178-1194.

ORTIZ, Pedro. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Tradução de Cássio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade: a história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Tradução de Rosângela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja E comunidade em Crise: o Evangelho segundo Mateus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 1999.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: O mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.

PARMENTIER, Elisabeth. *A Escritura Viva*. Interpretações cristãs da Bíblia. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2009.

PAUL, André. *O judaísmo tardio: história política*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1983.

PEDRO, Enilda de Paula; NAKANOSE Shigeyuki. *Ele está no meio de nós! O semeador do Reino, o Evangelho Segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1998.

PEREIRA, Gustavo de Lima. O inimigo e o ladrão na figura do estrangeiro. In. *Hospitalidade – Desafio e paradoxo*. Por uma cidadania ativa e universal Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 19 de dezembro de 2016, Edição 499, p. 60-67.

PIKAZA, Xabier. *Hermanos de Jesús y servidores de los mas pequeños (Mt 25, 31-46): Juicio de Dios y compromiso histórico en Mateo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

PIXLEY, Jorge. O fim do Mundo – Mateus 24-25. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana: Evangelho de Mateus. A igreja de Jesus, utopia de uma igreja nova*. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, v. 2, n. 27, p. 236-249, 1997.

RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v.1, n. 17, p. 7-26, 1994.

RICHES, John. Introduction. In: RICHES, John; SIM, David C (EDITED). *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*. London; New York: T&T Clark International; A Continuum Imprint, 2005, p. 1-8.

RICHTER REIMER, Ivoni. Economia de Deus e diaconia – Estratégia de esperança para o mundo (Mt 25, 31-46). In: RICHTER REIMER, Ivoni. Org. *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006, p. 192-213.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Economia de Deus e diaconia: Estratégias de esperanças para o mundo (Mt 25,31-46)*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana: Evangelho de Mateus. A igreja de Jesus, utopia de uma igreja nova*. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, v. 2, n. 27, p. 301-318, 1997.

RICHTER REIMER, Ivoni. “Não temais... Ide ver... e anunciai!” – Mulheres no evangelho de Mateus. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana: Evangelho de Mateus*. A igreja de Jesus, utopia de uma igreja nova. Petrópolis: Vozes/ São Leopoldo: Sinodal, v. 2, n. 27, p. 301-318, 1997.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política: O jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni. Org. *Economia no mundo bíblico: enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006, p. 72-98.

ROHDE, HabilJoachím. ἐπισκέπτομαι (episkeptomai). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen I*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: EdicionesSígueme, 3ª Ed. 2005. p. 1521-1522.

ROSANELI; et al,. A fragilidade humana diante da pobreza e da fome. *Rev. bioet.(Impr.)*. 2015, 23 (1), 89-97.

ROUX, Patrick Le. *Império Romano*. Tradução de William Lagos.Porto Alegre: L&PM, 2013.

RUSCONI, Carlos. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. Tradução de Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003.

SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade judaico-cristã de Mateus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2000.

SALDARINI, Anthony J. *Fariseus, escribas e saduceus: na sociedade palestinese*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHÖKEL, Luís Alonso. *Bíblia do Peregrino*. Tradução de Ivo Stomiolo, José Bortolini e José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2002.

SEGUNDO, Juan Luis. *O caso Mateus: Os primórdios de uma ética Judaico-cristã*. Tradução de Magda Furtado Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1997.

SELLA, Adriano. *A justiça: novo rosto da paz*. Tradução de José Maria de Almeida. São Pulo: Paulus, 2006.

SERIQUE, Israel. Pax Romana e aEirene do Cristo. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 1/3, p. 119-134, jan./mar. 2011.

SIM, David C. *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*. London: Cambridge University Press, 2005.

SOUZA, Ricardo Luiz de. A ordem e a síntese: aspectos da sociologia de Auguste Comte. *Cronos*, Natal-RN, v. 9, n. 1, p. 137-155, jan./jun. 2008.

STARK, Rodney. Antioch as the Social Situation for Matthew's Gospel. In. BALCH, David L (editor). *Social History of the Matthean Community: Cross-disciplinary Approaches*. Minneapolis: Fortress Press, 1991, p. 189-211.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento: em seu ambiente social*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 2ª Ed., 2018.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STOPPINO, Mário. Poder. In. BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política I e II*. Tradução de Carmen C. Varriale, Gaetano Lo Monaco, João Ferreira, Luís Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 11ª ed., 1998, p. 933-943.

STORNILO, Ivo. *Como ler o Evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. São Paulo: Paulus, 11ª ed., 2011.

TEIXEIRA, Faustino. O sagrado dever da hospitalidade. In. *Hospitalidade – Desafio e paradoxo*. Por uma cidadania ativa e universal Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, 19 de dezembro de 2016, Edição 499, p. 57-59.

THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

TRILLING, Wolfgang. *O Evangelho Segundo Mateus: Parte II*. Traduzido por Frei Edmundo Binder, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 2ª ed., 1984.

TRITES, Alisson A. Reunir (συνάγω). In. COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Volume II. Tradução de Gordon Chown. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 2110-2111.

VASCONCELOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael Rodrigues da. *Feliz quem tem dome e sede de justiça: a Boa Notícia segundo a comunidade de Mateus*. São Leopoldo: CEBI, 2ª ed., 1999.

VERMEYLEN, Jacques. Exegese Histórico-Crítica. In. *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli e Frei Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola, Paulinas, Paulus; Santo André: Editora Academia Cristã, 2013, p. 635-641.

VITÓRIO, Jaldemir. “Vinde, benditos do meu Pai” (Mt 25, 34): A justiça do Reino, caminho de Santidade, no Evangelho de Mateus. In. COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da Costa; SILVA, Valmor da (Orgs). *Justiça e Santidade: entre o ideal humano e o divino*. Goiânia: Editora Espaço Acadêmico, 2018, p. 120-141.

VIVIANO, Benedito T. Evangelho segundo Mateus. In: BROW, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. Novo comentário de São Jerônimo:

Novos testamento e Artigos sistemáticos. Tradução coordenada por Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus / Santo André: Editora Academia Cristã, 2011, p. 131-216.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo: Uma leitura Sociológica de Marcos 11. 15-19*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992.

VOIGT, Emilio. *Contexto e surgimento do movimento de Jesus: as razões do seguimento*. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Loyola, 2014.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WEIGELT, Horst. Nu (γυμνός). In. COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Volume II. Tradução de Gordon Chown. 2ª Ed. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 2633-2635.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: Experiência e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução de Antônio M. Torres. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZEILINGER, Franz. *Entre o céu e a terra: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2008.

ZIEGLER, Jean. *Destruição massiva: Geopolítica da fome*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Cortez Editora, 2012.

ZMIJEWSKI, Josef. ἀσθενέω.(astheneō). In. BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard (Eds.). *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento; volumen I*. Traducido por Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 3ª Ed. 2005. p. 510-516.

ZUMSTEIN, Jean. *La condition du croyant dans l' évangile selon Matthieu*. Fribourg/ Göttingen: Éditions Universitaires / VandenhoeckRuprecht, 1977.