

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

JOSÉ GERALDO DE GOUVEIA

**AS CHAVES DO REINO EM MATEUS 16,19 À LUZ DE GÊNESIS 12,3: ABERTURA
SALVÍFICA PARA AS NAÇÕES**

Goiânia

2024

JOSÉ GERALDO DE GOUVEIA

**AS CHAVES DO REINO EM MATEUS 16,19 À LUZ DE GÊNESIS 12,3: ABERTURA
SALVÍFICA PARA AS NAÇÕES**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Ciências da Religião do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira

Goiânia

2024

Catologação na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás

G719c Gouveia, José Geraldo de 1969-.

As chaves do reino em Mateus 16,19 à luz de Gênesis 12,3 : abertura salvífica para as nações / Jose Geraldo de Gouveia.-- 2024.

128 f.

Texto em português, com resumo em inglês.

Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira.

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2024.

Inclui referências: f. 117-128.

1. Abraão - (Patriarca hebreu). 2. Bíblia - N.T - Mateus. 3. Reino de Deus. 4. Pedro - Apóstolo, Santo. 5. Fechaduras e chaves. I. Ferreira, Joel Antonio - 1948. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 03/06/2024. III. Título.

CDU: 27-175.7(043)

Página de assinaturas



Danilo Guerra
982.601.541-53
Signatário



Joel Ferreira
122.798.111-20
Signatário



Valmor Silva
354.738.869-49
Signatário



Thais Marinho
719.161.301-78
Signatário



Pietro Sassatelli
077.447.731-87
Signatário



Clóvis Ecco
575.546.929-68
Signatário



Mariosan Marques
031.628.099-24
Signatário

HISTÓRICO

03 jun 2024



Escaneie a imagem para verificar a autenticidade do documento
Hash SHA256 do PDF original #2ae0a75795ee0f53f07f85abc804d47127c569226fb9fa66be1c0e142356f16e
<https://valida.ae/b739513f60b3accbb25824dbd4949cf736cd039f99f9b8911>



Dedico:

À minha família. Meus pais, João e Maria; meus irmãos, Anilce e Itamar; minhas sobrinhas, Virgínia e Yasmim; meus cunhados, Wilson e Cida. À minha prima e Professora Ilma, pela paciente leitura e orientações preciosas.

AGRADECIMENTO

Agradecer! Esta é a palavra que desejo externar com todo meu coração. Primeiro a Deus, o grande mistério, que mesmo insondável nos impulsiona para o que temos de maior, a capacidade de amar. Agradeço com especial reverência à Pontifícia Universidade Católica de Goiás, que desde o primeiro contato me acolheu cordialmente, demonstrando sempre profissionalismo e delicadeza. Agradecimento fraterno à Arquidiocese de Goiânia, que me acolheu de modo afável, especialmente aos salesianos de Dom Bosco que abriram suas portas e me acolheram como irmão.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás, meu agradecimento pelas preciosíssimas orientações sem as quais essa pesquisa não teria se concretizado. Ao coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, Professor Dr. Clóvis Ecco por suas pacientes orientações diante de minhas inúmeras dúvidas. À equipe da Secretaria sempre atenta e competente, que tanto me auxiliou.

Ao meu Orientador, Professor Dr. Joel Antônio Ferreira, que durante a pesquisa demonstrou extrema competência acadêmica e paciência didática, virtudes próprias dos grandes Mestres. Ao Professor Dr. Valmor da Silva, com quem partilhei minhas ideias e recebi preciosas contribuições. Aos meus colegas doutorandos e doutorandas: cada turma tem suas particularidades e seus próprios desafios. O nosso grupo enfrentou um desafio a mais, tivemos uma caminhada marcada por uma pandemia. Algumas aulas aconteceram entre perdas e lágrimas; o mais importante, contudo, é que fizemos a travessia. A vocês meu grande abraço.

A minha Diocese de Caratinga, bem como ao seu bispo emérito, dom Emanuel Messias de Oliveira, sentimento de profunda gratidão. Ao senhor, dom Emanuel, meu cordial obrigado pelo incentivo e apoio. Deus lhe pague! A dom Juarez Delorto Secco, novo bispo diocesano de Caratinga, obrigado pela confiança nessa caminhada acadêmica! Aos meus irmãos do presbitério de Caratinga agradecimento e alegria pela caminhada fraterna. Às Irmãs Gracianas, verdadeiras cooperadoras no processo formativo de nosso clero diocesano, dizer muito obrigado não basta. Só Deus pode recompensá-las! Às senhoras meu abraço fraterno! Gratidão singular aos leigos e leigas dessa Igreja particular caratinguense, vocês sustentam a vida eclesial em todos os sentidos da caminhada sinodal.

Agradeço de modo especial a CAPES, pela bolsa que proveu a parte financeira dessa pesquisa. Por fim, seria impossível citar todos os nomes que colaboraram com esse trabalho. Contudo, mesmo sem grafá-los nesta página, sem dúvida estão gravados no meu coração. Deus o sabe.

“Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3b).

RESUMO

GOUVEIA, J. G. *As chaves do reino em Mateus 16,19 à luz de Gênesis 12,3: abertura salvífica para as nações*. Tese (doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2024.

Esta tese apresenta um estudo sobre o significado das chaves dadas a Simão Pedro em Mt 16,19 à luz da promessa que Deus fez a Abraão em Gn 12,3. Normalmente quando falamos sobre uma fechadura e sua correspondente chave, a imagem que se evoca é a do instrumento que serve para fechar e guardar algum bem que precisa ser protegido. Contudo, quando o evangelho de Mateus foi redigido, não existiam os modelos de chaves modernas tão comuns atualmente. Logo é preciso levantar a questão: que tipo de fechadura era usada no primeiro século para fechar as portas? E as chaves usadas nesse mecanismo, como eram? Esta pesquisa demonstra que as chaves usadas nesse tipo de fechadura eram normalmente feitas de madeira, cujo propósito era destrancar o ferrolho que mantinha a porta fechada. Inclusive a palavra usada em hebraico para descrever uma chave é *maptēah*. Esse vocábulo tem uma raiz etimológica cujo significado base é o de abertura, liberdade, rompimento etc. A palavra usada por Mt 16,19 para descrever as chaves dadas a Pedro é *kleis* (*kleidas*, plural feminino acusativo), que é um termo grego. Entretanto, Jesus certamente não teria usado essa palavra, já que sua língua mãe era o aramaico. Seus ouvintes no episódio em questão também eram de língua aramaica. Conclui-se, portanto, que o termo *kleidas* foi a tradução daquilo que Jesus teria proferido em língua semita, cuja etimologia está ligada à raiz *pṯh*, que supõe sempre abertura. Esse fato muda completamente a compreensão que se tem das chaves mateanas, e, conseqüentemente, aponta novas possibilidades hermenêuticas, pastorais e ecumênicas. Essa nova compreensão das chaves mateanas, enquanto instrumento de abertura, reflete a promessa abraâmica de Gn 12,3 quando o próprio Deus diz ao patriarca: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”.

Palavras-chave: Abraão; Mateus; Abertura; Chaves; Nações.

ABSTRACT

GOUVEIA, J. G. *The keys to the kingdom in Matthew 16:19 in the light of Genesis 12:3: salvific opening for the nations*. Thesis (Doctorate in Sciences of Religion) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2024.

This thesis presents a study on the meaning of the keys given to Simon Peter in Mt 16:19 in the light of the promise that God made to Abraham in Gen 12:3. Normally when we talk about a lock and its corresponding key, the image that is evoked is that of the instrument that serves to close and guard some good that needs to be protected. However, when Matthew's Gospel was written, the modern key models so common today did not exist. So, the question must be raised: what type of lock was used in the first century to close the doors? And the keys used in this mechanism, what were they like? This research shows that the keys used in this type of lock were usually made of wood, whose purpose was to unlock the bolt that kept the door closed. Even the word used in Hebrew to describe a key is *maptēah*. This word has an etymological root whose basic meaning is that of openness, freedom, brokenness, etc. The word used by Mt 16:19 to describe the keys given to Peter is *kleis* (*kleidas*, accusative feminine plural), which is a Greek term. However, Jesus would certainly not have used this word, since his mother tongue was Aramaic. His listeners in the episode in question were also Aramaic-speaking. It follows, therefore, that the term *kleidas* was the translation of what Jesus would have uttered in the Semitic language, whose etymology is linked to the root *pth*, which always presupposes openness. This fact completely changes the understanding we have of the Matthean keys, and consequently points to new hermeneutical, pastoral and ecumenical possibilities. This new understanding of the Matthean keys, as an instrument of openness, reflects the Abrahamic promise of Gen 12:3 when God himself says to the patriarch: "Through you all the clans of the earth shall be blessed".

Keywords: Abraham; Matthew; Opening; Keys; Nations.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AT – Antigo Testamento.

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

DV – *Dei Verbum*. Documento do Vaticano II sobre as Sagradas Escrituras e a Tradição.

LXX – Tradução da Bíblia que ficou conhecida como a Versão dos Setenta ou Septuaginta.

NT – Novo Testamento.

PD – *Providentissimus Deus*. Carta encíclica emitida pelo Papa Leão XIII.

VD – *Verbum Domini*. Exortação Apostólica pós-sinodal do Papa Bento XVI.

LISTA DE ABREVIATURAS DOS LIVROS BÍBLICOS NA SEQUÊNCIA DA BÍBLIA DE JERUSALÉM

Gn – Livro do Gênesis.

Ex – Livro do Êxodo.

Nm – Livro dos Números.

Dt – Livro do Deuteronômio.

Js – Livro de Josué.

Jz – Livro dos Juízes.

Rt – Livro de Rute.

1Sm – Primeiro livro de Samuel.

2Sm – Segundo livro de Samuel.

1Rs – Primeiro livro dos Reis.

2Rs – Segundo livro dos Reis.

1Cr – Primeiro livro de Crônicas.

2Cr – Segundo livro de Crônicas.

Ne – Livro de Neemias.

Jó – Livro de Jó.

Sl – Livro dos Salmos.

Pr – Livro de Provérbios.

Ct – Livro dos Cânticos dos Cânticos.

Eclo – Livro do Eclesiástico.

Is – Livro de Isaías.

Jr – Livro de Jeremias.

Ez – Livro de Ezequiel.

Dn – Livro de Daniel.

Os – Livro de Oséias.

Am – Livro de Amós.

Jn – Livro de Jonas.

Mq – Livro de Miquéias.

Zc – Livro de Zacarias.

Mt – Evangelho de Mateus.

Mc – Evangelho de Marcos.

Lc – Evangelho de Lucas.

Jo – Evangelho de João.

At – Livro dos Atos dos Apóstolos.

Rm – Carta aos Romanos.

1Cor – Primeira Carta aos Coríntios.

2Cor – Segunda Carta aos Coríntios.

Gl – Carta aos Gálatas.

1Ts – Primeira Carta aos Tessalonicenses

Hb – Carta aos Hebreus.

Tg – Carta de Tiago.

1Pd – Primeira Carta de Pedro.

1Jo – Primeira Carta de João.

Ap – Livro do Apocalipse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO JUDAÍSMO EM Gn 12,3	18
1.1 A ALIANÇA ABRAÂMICA: UM DEUS, UM POVO E UMA TERRA	24
1.2 ABRAÃO COMO REFERENCIAL PARA ‘TODOS OS CLÃS DA TERRA’	27
1.3 UM PACTO DE GRATUIDADE E DE SERVIÇO, NÃO DE PRIVILÉGIOS	30
1.4 ABRAÃO E O DEUS DA MONTANHA.....	32
1.5 DEUS OUVIU E LIBERTOU	36
1.6 O ‘SORRISO’ DE ABRAÃO	38
1.7 O SACRIFÍCIO GERADOR DE VIDA	41
1.8 A FÉ DE ABRAÃO E A BÊNÇÃO DAS NAÇÕES	43
2 AS CHAVES DO REINO EM Mt 16,19 À LUZ DE Gn 12,3	48
2.1 O ADVENTO JESUS COMO RESGATE DA ALIANÇA	52
2.2 O RESGATE DO ESPÍRITO DA LEI	54
2.3 AS CHAVES DO REINO EM Mt 16,19 E A PROMESSA FEITA A ABRAÃO	57
2.4 O PARALELO ENTRE Mt 16,19 E Mt 18,18 À LUZ DA ETIMOLOGIA SEMITA DA PALAVRA CHAVE.....	61
2.4.1 Chave dentro do campo etimológico da língua hebraica <i>maptēah</i>	66
2.4.2 <i>Maptēah</i> no Antigo Testamento e no contexto de Is 22,22.....	69
2.4.3 Chave segundo a etimologia grega do Novo Testamento <i>kleis</i>	70
2.4.4 Ap 3,7 e a releitura de Is 22,22	72
2.5 A REDESCOBERTA DA LÍNGUA HEBRAICA E SUA RELAÇÃO COM O NOVO TESTAMENTO	73
2.6 A SINTONIA ENTRE Gn 12,3 COM A PALAVRA <i>MAPTĒAH</i> E A CONCLUSÃO DE Mt 28,19-20.....	76
2.7 AS CHAVES DO REINO E O MINISTÉRIO PETRINO	77
2.8 A IGREJA COMO GUARDIÃ DAS CHAVES DE Mt 16,19 À LUZ DO VATICANO II.....	82
3 ABERTURA EM MATEUS A PARTIR DA MARGEM E DA MISSÃO DE PEDRO ...	87
3.1 AS MULHERES: DA MARGEM AO PROTAGONISMO EM MATEUS	88
3.1.1 Na genealogia Mt 1	90
3.1.2 Na relação judeus estrangeiros Mt 15,21-28.....	93
3.1.3 No anúncio da ressurreição Mt 28.....	95
3.2 OS MAGOS DO ORIENTE COMO ABERTURA PARA TODAS AS NAÇÕES	97

3.3 O DESERTO COMO ABERTURA DA NOVA ALIANÇA ABRAÂMICA	99
3.4 QUEDAS E REERGUMENTOS: O ITINERÁRIO DE PEDRO COMO ABERTURA SALVÍFICA.....	105
3.4.1 A partir da vocação	106
3.4.2 Ao caminhar sobre as águas com Jesus.....	107
3.4.3 Na profissão de fé.....	109
3.4.4 Como testemunha da transfiguração	110
3.4.5 No choro de arrependimento	112
CONCLUSÃO	114
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

Dentro do vasto campo de pesquisa das Ciências da Religião, este trabalho contempla uma linha de pesquisa da literatura sagrada, especificamente da literatura bíblica. O foco da pesquisa tem por base dois versículos bíblicos, a saber: Mt 16,19 e Gn 12,3. Os textos bíblicos em questão, à luz do método da Teologia Bíblica, percorrendo um fio condutor teológico pastoral, auxiliados pela leitura sociológica/conflitual abrem novas possibilidades acadêmicas no que se refere à interpretação dos mesmos. Para tanto, o presente estudo aborda Mt 16,19 a partir do substrato semita mesclado na redação do texto, e não apenas sob o prisma do grego *koiné*. Os comentários sobre Mt 16,19 partem normalmente do texto em língua grega, até porque essa é a língua usada para a redação do evangelho mateano.

O comentário de Ulrich Luz (2006), por exemplo, *El Evangelio Según San Mateo*, vol. II, demonstra a transição que ocorre entre os versículos 18 e 19; salienta o *hapax legomenon kleis* de Mt 16,19 como sendo uma transição redacional. Luz (2006) apresenta também o estado da questão com as várias propostas dadas sobre esse tema ao longo dos tempos. Contudo, o comentário de Luz investiga o texto mateano na sua forma grega atual. O mesmo vale para o comentário de D. A. Carson (2020), que faz uma análise exegética sobre os verbos *lyō* e *deō* presentes em Mt 16,19, ou seja, uma investigação que parte do texto grego. Joachim Jeremias (1981) ao comentar Mt 16,17-19, embora também o faça a partir do texto grego, indica uma reflexão mais ampla, pois afirma que esses versículos possuem um forte carácter semítico linguístico. Segundo Jeremias isto é provado tanto pelo vocabulário como pelo estilo quando se considera o substrato aramaico por trás do texto grego. Mas de modo geral, o estado da questão sobre Mt 16,19, pode-se dizer, tem um ponto em comum: as investigações partem do texto em língua grega. Esse fato é compreensivo e necessário, já que o texto ‘original’ foi redigido em grego.

A presente pesquisa propõe uma abordagem que amplia a investigação para além do texto grego. A partir de uma leitura conflitual, analisa o substrato semita presente em Mt 16,19, mais especificamente um estudo que suspeita da palavra *kleis* (chave). Tal suspeita parte do princípio que Jesus não teria usado esse termo. O contexto que envolve toda a perícopa de Mt 16,13-20 aponta para uma outra palavra. Mateus (e também Marcos) afirma que o episódio em questão se deu em Cesareia de Filipe. Informa ainda que o diálogo aconteceu entre Jesus e seus discípulos. Cesareia de Filipe é um território localizado ao norte do Lago de Genesaré. Ora, se

o local desse diálogo se encontra na Galileia e os interlocutores envolvidos são galileus, não faz sentido pensar que teriam usado a língua grega. Logo a palavra *kleis* deve ser lida com suspeita e vista como uma tradução daquilo que Jesus teria proferido em aramaico. Seria impreciso, portanto, analisar somente a palavra *kleis* para entender a afirmação de Jesus. É preciso levar em consideração o ambiente religioso semita mesclado na redação de Mateus, como salienta Joachim Jeremias.

Levando-se em consideração o ambiente galileu da perícopre de Mt 16,13-20, o presente estudo propõe uma relação entre Mt 16,19 e Gn 12,3 em termos de abertura e de acolhida. Em Gn 12,3 o redator usa o termo abençoar três vezes, sendo que na última o verbo *barak*, é um *nifal* na terceira pessoa do plural, seguido de *kōl*, o que expressa a universalidade da bênção: em Abraão todos serão abençoados. Mt 16,19 dentro da proposta de uma leitura que considera o contexto redacional semita, especificamente no que se refere à palavra *kleis*, expressa também universalidade enquanto abertura. Portanto, Mt 16,19 e Gn 12,3 se relacionam do ponto de vista de abertura religiosa.

Essa abordagem indica um caminho que possibilita novos desdobramentos no campo das Ciências da Religião, pois apresenta uma proposta de abertura religiosa. Aponta também novas possibilidades para a Teologia Bíblica, tanto no plano etimológico e exegetico, como especialmente no âmbito pastoral. Numa perspectiva bíblico-catequética, resgata-se em primeiro lugar, as raízes do judaísmo fincadas na promessa que Deus fez a Abraão estabelecida em Gn 12,3. O advento de Jesus se apresenta como uma proposta de resgate do espírito original da promessa/aliança feita a Abraão, fato expresso nas chaves de Mt 16,19 de modo prático e efetivo, quando se leva em conta o substrato etimológico semita presente no contexto. A proposta de Jesus em Mt 16,19, numa perspectiva pastoral, reflete ainda a pedagogia do Concílio do Vaticano II, onde se propõe exatamente o resgate do cristianismo como *aggiornamento* de uma Boa Nova para todas as famílias da terra, ideia central presente na aliança de Gn 12,3 quando o próprio Deus expressa seu projeto: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”.

Para fundamentar a presente pesquisa apontando novos desdobramentos para as Ciências da Religião, e conseqüentemente possibilitando novas reflexões para a Teologia Bíblica, este trabalho se desenvolve em três capítulos. O primeiro de cunho mais ‘histórico’, irá demonstrar que na promessa feita por Deus a Abraão em Gn 12,3 se encontram elementos fundamentais do judaísmo numa proposta de acolhimento para toda a humanidade. Em Abraão a religião era vivida de modo simples e não excludente. Abraão vivia em constante contato com

outros povos, até mesmo celebrava com eles (Gn 14,17-20). A ideia de uma religião sectária que separava judeus de ‘gentios’, não estava presente nos tempos de Abraão, mas foi desenvolvida sobretudo, a partir da reforma de Esdras.

O segundo capítulo é o centro da pesquisa. Será apresentado a ligação teológico pastoral existente entre Mt 16,19 e Gn 12,3 em termos de abertura. Noutras palavras, a ligação destes dois textos possibilita uma leitura que se fundamenta na acolhida. Para tanto, a pesquisa abordará não apenas o texto grego em si, mas evidenciará que a palavra *kleidas* usada em Mt 16,19 é na verdade a ‘tradução’ daquilo que Jesus teria dito em aramaico. Como já mencionado, Mateus escreveu seu evangelho em grego *koiné*, mas Jesus, bem como seus discípulos falavam a língua aramaica, logo a palavra *kleidas*, acusativo feminino plural de *kleis*, como se encontra em Mt 16,19 não poderia ter sido a palavra pronunciada por Jesus ao entregar as ‘chaves do reino’ a Pedro. Assim sendo, qual seria a palavra usada por Jesus? Esta pergunta norteia todo o capítulo segundo e a resposta da mesma estabelece um elo importante entre Mt 16,19 e Gn 12,3. Como consequência esse elo gera relevantes desdobramentos para a teologia, sobretudo, no que se refere ao entendimento do primado Petriano. Possibilita também novas reflexões sobre o ecumenismo religioso. De modo que esta pesquisa trará como contribuição acadêmica uma nova compreensão sobre o primado do Apóstolo Pedro, consequentemente uma nova visão sobre o poder papal e sua relação com outros setores religiosos e sociais. Isto possibilita também novas indagações para o cientista da religião.

Esta pesquisa aponta ainda no terceiro capítulo que o evangelho de Mateus desenvolveu uma reflexão religiosa a partir das margens, tanto no sentido geográfico como social. Desde a genealogia Mateus apresenta uma proposta de abertura religiosa e social. Portanto, uma indicação de abertura. Tal orientação perpassa toda a narrativa mateana, inclusive a conclusão do evangelho é uma afirmação nesse sentido: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos” (Mt 28,19a). De modo que, não só Mt 16,19 reflete a promessa/aliança abraâmica a partir de Gn 12,3, mas também toda a narrativa de Mateus resgata os elementos fundamentais dessa aliança, cuja base é de abertura e acolhimento para todas as nações da terra.

A pesquisa se fundamenta em literatura específica para evidenciar e resgatar o sentido original da promessa/aliança firmada entre Deus e Abraão em Gn 12,3, já que Abraão deveria ser uma referência para que todas as nações fossem abençoadas (incluídas). As chaves de Mt 16,19 têm exatamente este propósito de abertura religiosa e social quando analisadas na perspectiva dos ensinamentos de Jesus dentro de seu contexto religioso judaico.

1 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DO JUDAÍSMO EM Gn 12,3

Em Gênesis 12,3, especificamente na segunda parte do versículo, Deus faz a seguinte promessa a Abrão: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”. Essa declaração, na sua forma canônica, indica um projeto de salvação universal da parte de Deus. Abrão se torna o depositário de uma palavra divina e a esperança de bênçãos para todos os povos da terra. Devido à importância de declaração tão abrangente, é mister investigar a vida desse patriarca para se entender a promessa em questão e seus respectivos desdobramentos.

A saga do patriarca Abraão, especificamente sua vocação, inicia-se em Gn 12. A ‘história’ desse patriarca é composta por uma série de aventuras extraordinárias. Esta pesquisa apresenta neste primeiro capítulo partes dessa ‘história’, alguns pontos específicos que demonstram um personagem muito humano, sem a roupagem literária que acabou sendo criada em torno dele. Este estudo não entrará nos debates sobre as várias teorias relacionadas à redação do Livro do Gênesis. Adverte, contudo, que a ‘história’ abraâmica não pode ser lida de modo fundamentalista. Por exemplo, Gn 12,1-4a, ao que tudo indica é uma redação do período pós-exílico (SKA, 2014, p. 222). Contudo, o texto na sua forma atual canônica oferece uma reflexão que, em grande medida, possibilita um diálogo capaz de gerar relações de tolerância, de abertura para com o diferente. Ao mesmo tempo, seguindo o texto na sua forma atual, evidencia que os vocacionados por Deus foram agraciados, não receberam uma missão como sinônimo de *status*, ou por meritocracia. Abraão é um exemplo nesse sentido. Foi chamado por Deus para ser uma referência da proposta divina. Essa proposta, explanada neste capítulo chama a atenção para um projeto acolhedor que visa a acessibilidade de ‘todos os clãs da terra’.

Uma pesquisa que busca entender os elementos fundamentais do judaísmo precisa adentrar no mundo dos patriarcas e das matriarcas de Israel (Gn 12-50), cuja história teológica pode ser encontrada “nos primeiros seis livros da Bíblia” (BRIGHT, 1985, p. 81). Trata-se de uma história teológica, que nem sempre coincide com a realidade dos personagens, já que, não raro, personagens famosos, como é o caso dos patriarcas bíblicos, muitas vezes são apresentados com uma roupagem literária, cuja preocupação maior não é a historicidade científica. Abrão¹ é um desses personagens, e devido à sua importância na história bíblica, faz-se necessário e oportuno, antes de prosseguir, uma explicação sobre a mudança de nome deste patriarca e de sua esposa, a matriarca Sarai. “O nome ‘Abrão’ é uma frase composta de *ʿab* ‘pai’

¹ Nesta pesquisa os nomes Abrão e Abraão serão utilizados de modo equivalente, dependendo da citação, do autor e do contexto.

e da raiz verbal *rum* ‘erguer’. No caso, *ʿab* ‘pai’ é o título para uma divindade. *ʿab* + *ram* significa ‘o pai (divino) é/seja elevado/exaltado’” (SCHWANTES, 2012, p. 67-68). A partir de Gn 17,5 Abrão tem seu nome modificado pelo próprio Deus que o chama de Abraão. No contexto bíblico estas mudanças de nomes reforçam a história do personagem em questão. Praticamente é um indicativo de uma nova missão, como demonstra a citação em seguida, referindo-se ao primeiro dos patriarcas, que

É chamado Abrão (hebraico *ʿabrām*, Gn 11,26-17,5) até que Deus lhe impõe o nome de Abraão (hebraico *ʿabrāhām*: 17,5; Ne 9,7), que não é senão uma variante dialetal de Abrão, “o pai é exaltado”, mas no contexto é um nome novo: “pai de multidões” (BOUDART, 2013, p. 31).

Essas mudanças de nomes, embora sutis, são verdadeiras obras de arte no campo literário, pois além de uma mensagem à parte reforçando a narrativa bíblica, possibilitam novas reflexões teológicas, como é o caso da matriarca Sarai, cujo nome nas línguas semitas significa princesa (SCHWANTES, 2012, p. 68). “Ora o sufixo *i* indica o possessivo: assim Sara de esposa de Abraão torna-se uma esposa no sentido genérico, ou seja, aberta a todos, ou àqueles que derivarão dela” (BOSCHI, 2017, p. 7 – Tradução nossa). Percebe-se neste caso, que ao menos no contexto da narrativa, a mudança do nome é uma abertura para aquilo que, de fato, Sara se tornaria: “mãe de reis” ou “Mãe de Israel” (MERCIER, 2013, p. 1219). Além desse ‘detalhe’ literário, outro fato fica evidente: a importância das matriarcas como mães de Israel. Contudo, faz-se necessário acrescentar outras informações sobre o patriarca Abrão para se compreender certos elementos fundamentais do judaísmo.

Numa leitura corrida sem a devida atenção crítica, Abrão se apresenta como alguém com muitas posses e rico: “Abrão era muito rico em rebanhos, em prata e em ouro” (Gn 13,2). Contudo, o próprio texto bíblico deixa claro que Abrão era seminômade, era emigrante de Ur dos Caldeus, que migrou para Canaã estabelecendo-se antes em Harã (Gn 11,31).² Além disso, “a situação se agravará ainda mais a seguir: um período de fome obriga Abrão a ir com sua mulher para o Egito, o celeiro da Palestina” (EGO, 2013, p. 13). “A fome força Abraão e Sara a abandonar temporariamente a terra prometida” (CLIFFORD; MURPHY, 2007, p. 82). Suspeita-se, portanto, que a riqueza de Abrão é mais um recurso literário do que realidade. Abrão era um homem que vivia nas estepes, e “Quem vive nas estepes palestinas mal tem

² É importante ressaltar que a vocação de Abraão bem como sua viagem, ao que tudo indica, é uma construção da tradição sacerdotal. Grande número de exegetas atualmente olha para Gn 12,1-4a como um texto exílico ou pós-exílico, inserido no contexto atual. Tal inserção tem o propósito de atender a demanda do grupo de *gôlâ* (grupo dos exilados). “Os exilados se consideram herdeiros espirituais de Abraão, porque também eles vieram da Babilônia por chamado divino” (SKA, 2014, p. 103-104). Contudo, esta pesquisa irá considerar o texto atual na sua forma canônica dentro da reflexão proposta de abertura e acolhimento.

para alimentar-se a si” (SCHWANTES, 2012, p. 65). E ainda segundo Schwantes (2012, p. 65-66), as histórias de Abrão, bem como as de seu filho Isaac e seu neto Jacó se desenvolveram nas estepes (SILVA, 2004, p. 27-28). Isto implica dizer que uma pesquisa sobre os fundamentos do judaísmo tem que levar em conta todo esse processo que mescla história e literatura de valor simbólico, pois “De certo modo, a história patriarcal adquire, no texto bíblico, um valor simbólico e educativo que vai muito além da história em si” (MAZZINGHI, 2017, p. 31).

Além do mais, na história de Abrão são explicitados os temas centrais da narrativa bíblica, como a temática da terra e da descendência, onde Sara, esposa de Abraão, ocupa papel fundamental (EGO, 2013, p. 13), de modo que, “Dentro da obra histórica do javista o texto de Gn 12,1-3 ocupa uma posição chave, pois se trata aqui de um trecho de conexão teológica que une a proto-história do javista com a história dos patriarcas” (HOMBURG, 1973, p. 22). Mesmo diante da reviravolta no que se refere à teoria documentária, que após a década de 70 foi duramente questionada, esta pesquisa propõe uma reflexão que considera Gn 12,1-3 no seu conjunto atual e canônico. Pois mesmo “excluído considerar as narrativas bíblicas como fontes objetivas, nem por isso deixam de conter dados objetivos, que em parte, o historiador pode explorar sob condição de empreender uma leitura crítica a fim de depurá-los de sua ganga mítica e ideológica” (RÖMER, 2019, p. 15). Vale citar também que,

O cap. 12, acrescido dos últimos versículos do cap. 11, representa um todo. 11,27 até 12,20 formam um conjunto. [...] Portanto, este nosso conjunto – 11,27 até 12,20 – diz respeito ao todo da trajetória de filhas e filhos de Sarai e Abrão. Aponta para um todo maior (SCHWANTES, 2013, p 26-27).

Fica evidente que para o judaísmo, Abrão não é apenas uma lembrança, mas “é uma parte integrante não só do passado, mas também do futuro do povo de Deus” (EGO, 2013, p. 48). Pode-se dizer, portanto, que o fundamento do que mais tarde seria a religião de Israel, o judaísmo, tem suas raízes históricas/teológicas na promessa que Deus fez ao patriarca Abrão.

Os grupos abramícos ou abraâmicos pertencem aos primeiros que, no decorrer do 2º milênio, resistiram ao tributarismo cananeu [...] as narrações de Gênesis 12-25 e 25-36 chegam a nós através de um longo e demorado processo de surgimento. Foram transmitidas e determinadas por muitos e muitos contos e re-contos. Ainda assim, os atuais textos, que representam as diversas etapas finais da gradativa elaboração e fixação, têm encravados em si as marcas da vida nas estepes (SCHWANTES, 2012, p. 65-66).

Pode-se afirmar que a partir das estepes inicia-se um longo processo de formação do povo bíblico, e que a religião dos patriarcas, o futuro judaísmo, iria passar por um longo processo de evolução histórica com mudanças significativas devido às influências internas e também externas (FOHRER, 2006, p. 25) até se tornar a religião de Israel. Não obstante outras abordagens deste tema, a história da vida social e religiosa de Israel é um processo de tal modo

entrelaçado que seria uma afirmação imprecisa falar da história de Israel sem o dado religioso (DE VAUX, 2003, p. 309). De modo que o objetivo que se propõe aqui é ressaltar a figura do patriarca Abrão como ponto fundamental para se entender o judaísmo, sua evolução e em grande medida o distanciamento ocorrido entre sua proposta de origem e sua posterior organização enquanto religião de Israel.

A Bíblia considera Moisés como fundador da religião de Israel, e realmente ele o foi. Mas ela também começa a história de Israel e de sua fé com Abraão. Com efeito a história da redenção, que é o tema central de ambos os Testamentos, começa com ele. Sabemos que Abraão partiu de Harã por ordem de seu Deus, tendo-lhe ele prometido terra e posteridade no lugar que lhe seria mostrado (Gn 12,1-3). Essa promessa, repetidas vezes renovada (Gn 15,5.13-16; 18,18ss etc.) e selada por aliança (Gn 15,7-12.17-21ss etc.), foi feita também a Isaac (Gn 26, 2-4) e a Jacó (Gn 28,13-15; 35,11ss etc.) e a Moisés (Ex 3,6-8; 6,2-8 etc.) e começou a cumprir-se – embora não com um cumprimento completo – na doação da Terra Prometida. Visto deste ângulo, Abraão aparece como o primeiro antepassado da religião de Israel (BRIGHT, 1985, p. 122-123).

Na vocação de Abrão se encontram, portanto, elementos que darão suporte ao nascimento e desenvolvimento de um povo. Mesmo admitindo que a figura de Abraão não deve ser considerada histórica no sentido moderno, é inegável sua importância ‘histórica’ para Israel. “E, na verdade, a Bíblia Hebraica inteira peregrina nestes capítulos sobre os caminhos de Abraão, Sara e Hagar. Aqui nos situamos no cenário fundante!” (SCHWANTES, 2013, p. 26). Se por um lado não se poderia falar ainda de judaísmo nos tempos de Abraão, por outro na sua vocação (Gn 12,1-3) e na promessa feita por Deus se encontram as bases da religião do futuro Israel (HARRINGTON, 2006, p. 12). A história de Abraão se encontra dentro de uma grande unidade literária no livro do Gênesis. Além de descrever a vida de Abraão, essa unidade literária funciona dentro de um conjunto maior como uma espécie de ponte que liga o projeto da criação à promessa feita por Deus a Abraão. No relato da criação percebe-se um projeto universal: Deus cria o homem, não uma etnia específica. Na vocação de Abraão existe também uma promessa que resgata o sentido universal presente na proposta do Criador. Deus criou a espécie humana, não uma “raça” (Gn 1,26). Agora, em Abraão a ideia é que todos os povos tenham a mesma bênção (Gn 12,3), não apenas os seus descendentes, mas através dele serão benditos todos os clãs da terra. Existe, portanto, uma lógica literária que liga a narrativa da criação à história de Abraão. E assim,

O ciclo de Abraão (12,1-25,11) forma uma unidade literária em si, mas, além disso, faz parte de um conjunto maior. Segue a pré-história (Gn 1-11), com a qual se acha intimamente ligado. O relato da vocação de Abraão ocupa o papel de vínculo, ou ponte (12,1-9). Essa abertura do ciclo de Abraão é, assim, um texto chave (VOGELS, 2000, p. 55.65-66).

Na promessa que Deus fez a Abraão em Gn 12,1-3 percebe-se uma característica de universalidade. A tradição Javista “apresenta programaticamente o plano salvífico de Deus a respeito de Abraão e, por meio dele, a respeito de toda a humanidade” (SCHREINER, 2004, p. 106). Isso se torna muito evidente quando se lê especialmente o versículo 3b: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”. As traduções apresentam propostas diferentes para o vocábulo *mišpəhōt*, ora traduzido por clãs, ora por nações, outras vezes por famílias ou povos. De fato, são traduções possíveis (YARDEN; COMAY, 1970, p. 379). Alonso Schökel inclusive apresenta outras traduções possíveis para *mišpəhōt*, como casa, raça, etnia (SCHÖKEL, 1997, p. 410). Essas propostas diferentes de tradução não alteram o entendimento final da frase neste contexto redacional. O caráter aparentemente restrito da bênção dirigida a Abraão no verso 2 ganha amplitude universal no versículo 3, *Kōl mišpəhōt hā’ādāmāh* – “todos os clãs da terra” – (STUTTARTENSIA, 1997, p. 17). Inclusive a palavra *kōl* – “todos” – que é traduzida como um pronome indefinido plural, em hebraico é um substantivo masculino singular que significa “totalidade, integridade. Se se refere a uma pluralidade, a totalidade é todos” (SCHÖKEL, 1997, p. 313), que é exatamente o caso, pois aqui *kōl* se refere à palavra *mišpəhōt* que é um substantivo feminino plural. De modo que independente da palavra escolhida pelo tradutor no que se refere a *mišpəhōt* a ideia de universalidade permanece. A Bíblia de Jerusalém apresenta uma nota explicativa sobre esse verso.

A fórmula volta (com a palavra “clã” ou “nação”) em 18,18; 22,18; 26,4; 28,14. Em sentido estrito, ela significa (cf. v. 2 e 48,20; Jr 29,22): “os clãs dirão entre si: Bendito sejas tu como Abraão”. Mas Eclo 44,21, a tradução dos LXX e o NT entenderam: “Em ti serão benditas todas as nações” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1987, p. 47, nota g).

O que se percebe nesta nota explicativa é a confirmação da bênção abraâmica no sentido universal, pois mesmo numa perspectiva de uma leitura estrita, como observa a nota, ainda assim os clãs se reconhecerão benditos a partir de Abraão. Daí o entendimento da tradução dos LXX na nota acima: “Em ti serão benditas todas as nações”. Portanto, não se pode ignorar o fato de que Abraão é o personagem fundamental da aliança entre Deus e a humanidade, cujo teor diz respeito não somente aos descendentes ‘biológicos’ de Abraão, mas a todos os clãs da terra. Em última instância Abraão é chamado para ser uma fonte de salvação para todos os povos. Essa proposta de salvação universal presente no versículo 3 foi objeto de muita discussão.

Durante muito tempo se discutiu se a tradução dessa frase deveria ser “em ti se abençoarão” (sentido reflexivo) ou “em ti receberão a bênção” (sentido receptivo) ou “em ti serão abençoadas” (sentido passivo). Do ponto de vista filológico, a tradução reflexiva é a mais provável (cf. Sl 72,17) e a mais concreta (cf. Gn 48,20) e, por essa razão, deve ser preferida. A tradução “em ti se abençoarão” não diz menos que a receptiva ou a passiva. Se as “gerações da terra” desejarem a bênção umas às outras

fazendo menção do nome de Abraão, isso quer dizer que, nesse caso, elas também recebem a bênção. O efeito da bênção de Deus anunciado na promessa a Abraão só alcança seu objetivo com a inclusão de todas as gerações da terra (WESTERMANN, 2013, p. 128).

De modo que, “A consequência e a intenção últimas da missão de Abrão são de um universalismo notável: “Em ti todas as famílias da terra serão abençoadas”. Todos poderão encontrar a salvação em Abrão” (VOGELS, 2000, p. 62).

Esse aspecto universal da vocação de Abraão em sintonia com a narrativa precedente, Gn 1-11, pode-se dizer que é uma resposta ao fracasso que a humanidade está experimentando. Este relato anterior à história de Abraão termina de modo trágico, um verdadeiro impasse. A humanidade criada e abençoada por Deus está confusa e dispersa por toda a terra: “Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros. Iahweh os dispersou dali por toda a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade” (Gn 11,7-8). No contexto dessa história percebe-se que a razão da confusão e dispersão foi a arrogância do ser humano ao pretender chegar até o céu (Gn 11,4), ou seja, uma usurpação, tema recorrente em Gn 1-11. Portanto, em Abraão tem-se uma nova ‘criação’.

No momento da criação e no início do novo mundo após o dilúvio, Deus abençoara a humanidade, tendo em vista a procriação e a conquista do mundo: “Deus os abençoou e lhes disse: ‘Sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-a...’” (Gn 1,28; cf. 5,2; 9,1.7). A confusão, a esterilidade e o abandono haviam interrompido essa missão da humanidade. Deus oferece uma nova “bênção” à humanidade, por intermédio de Abrão. O termo “abençoar” ou “bênção”, sempre relacionado à salvação, encontra-se no centro da convocação de Abrão (VOGELS, 2000, p. 67).

Seguindo a lógica narrativa de Gn 1-11, percebe-se de fato que “O projeto da humanidade em Babel resultara na confusão e dispersão “sobre toda a superfície da terra” (Gn 1,9). Iahweh promete a Abrão que ele se tornará uma fonte de bênção para a humanidade” (VOGELS, 2000, p. 67). Portanto, o projeto inicial do Criador se faz novamente possível em Abraão. E ainda mais: essa reflexão coloca em evidência que a proposta de Deus em relação à humanidade continua válida. Não obstante a pretensão humana em ocupar o lugar do Criador (‘fato teológico’ presente nas histórias que se encontram em Gn 3-11), seu projeto está sendo restaurado em Abraão. “A história bíblica de Abraão na forma que já lhe foi dada pelo Javista marca o ponto de partida da ‘história da salvação’” (BOUDART, 2013, p. 32). Assim, no chamado ciclo dos patriarcas (Gn 12-50), encontram-se as bases que irão dar origem e fundamentar o judaísmo. Sem desconhecer os hiatos presentes nesta temática,

O quadro dos patriarcas apresentado pela Bíblia está profundamente fundamentado na história. Abraão, Isaac e Jacó permanecem, no mais verdadeiro sentido, no começo da história e da religião de Israel. Eles não representam apenas aquele movimento que trouxe os membros de Israel para a Palestina; também suas crenças peculiares ajudaram a dar forma à religião de Israel, como ela devia ser mais tarde (BRIGHT, 1985, p. 131).

Os fundamentos da religião de Israel, que mais tarde seria chamada de judaísmo, estão, portanto, alicerçados nos patriarcas (FOHRER, 2006, p. 50; DONNER, 1997, p. 87). A história dos patriarcas é antes de tudo uma história de seminômades “com um profundo senso familiar ou de clã” (HARRINGTON, 2006, p. 82). Sem o clã, a vida do seminômade “seria impossível. Sozinha, uma pessoa não teria condições de enfrentar as agruras do pastoreio palestinese. O grupo é parte essencial de sua existência” (SCHWANTES, 2013, p. 31). E mesmo com as dificuldades históricas que envolvem estes clãs patriarcais, “Os antepassados do povo de Israel, aqui descritos, não são figuras fictícias de uma pré-história imaginária” (SCHREINER, 2004, p. 107). E nesse contexto patriarcal Abraão recebe uma promessa tríplice, iniciando assim a história de Israel. Promessa de uma terra, de uma descendência (povo) e de uma bênção, que supõe a adoração de um Deus único (VOGELS, 2000, p. 68). Portanto, três elementos são especialmente importantes na formação do povo e da religião de Israel: Um Deus, um povo e uma terra.

1.1 A ALIANÇA ABRAÂMICA: UM DEUS, UM POVO E UMA TERRA

A missão de Abraão, e por consequência de seus descendentes, se fundamenta numa aliança estabelecida pelo próprio Deus, num breve discurso, “que contém uma ordem (12,1) e várias promessas (12,2-3)” (SICRE, 1995, p. 93). O chamado ou vocação de Abraão é uma atitude de iniciativa divina (SILVA FILHO; GONZAGA, 2024, p. 118). É Deus que escolhe, chama e faz uma promessa: “Iahweh disse a Abrão: “sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu Pai, para a terra que eu te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção!” (Gn 12,1-2). Essa iniciativa de Deus acontece não por méritos de Abraão, mas por uma vontade livre do Criador (VOGELS, 2000, p. 60). O versículo terceiro esclarece o porquê do chamado e da promessa: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3b).

Essa promessa será renovada e celebrada como aliança (em hebraico, *b^erît*) em Gn 15, que descreve inclusive um rito; em Gn 17, onde além da renovação fica claro que se trata de uma aliança eterna (SCHREINER, 2004, p. 101), ‘de geração em geração’; e ainda em Gn 22, onde a obediência de Abraão é destacada (não nega a Deus a vida de seu único filho, Isaac) e sua missão é confirmada com um caráter hereditário e perene: “Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra” (Gn 22,18). Percebe-se que este versículo confirma e

amplia o que fora dito em 12,3b e em 18,18. A bênção que Abraão deveria ser, agora acontecerá através de sua posteridade. Fica evidente, portanto, que a promessa feita a Abraão-Israel será uma bênção para as nações, mas “a realização desta é remetida à sua descendência, e a formulação é ligeiramente diferente: ‘É nela (na descendência) que se abençoarão todas as nações da terra’” (VOGELS, 2000, p. 157).

É importante ressaltar também que essa promessa-aliança acontece por gratuidade. É ato da vontade livre de Deus (EGO, 2013, p. 12). De sorte que, “Quanto a Abraão, deve-se dizer que ele não tinha nenhum direito para se tornar uma possibilidade de bênção para os povos da terra” (SCHREINER, 2004, p. 150). Pode-se dizer que a aliança foi uma dádiva de um Deus cuja essência é o amor.

A aliança revela que Deus é sensível a toda situação de dor, grito e morte. Com efeito, essa é a essência da percepção judaica de Deus, repercutida desde o Gênesis até o Apocalipse: Deus ama e, amando, ele sempre nos libertará. Deus está presente, em primeiro lugar, na vida de Abraão. Ele simplesmente lhe diz: “Não temas, Abrão! Eu sou o teu escudo” (Gn 15,1). Ele é um Deus pessoal, próximo, ao ponto de associar seu próprio nome ao nome desse homem: “o Deus de Abraão (DROLET, 2008, p. 125).

A origem da promessa-aliança acontece, portanto, num contexto de gratuidade, porque Deus assim o quis. Nesse ponto as tradições Javista, Eloísta e Sacerdotal³ possuem um denominador em comum, a iniciativa é sempre de Deus, que chama, promete e estabelece uma aliança (SCHREINER, 2004, p. 100-101). Contudo, era necessário que isso se tornasse realidade em um determinado momento da história humana, até porque para se revelar, Deus precisaria de tempo e de espaço. Assim originou-se uma história teológica patriarcal, que reúne os elementos familiares, populares e religiosos. Esses “fatos são introduzidos, explicados e agrupados a fim de demonstrar uma tese religiosa: há um Deus que formou um povo e lhe deu um País” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1987, p. 26). Essa ideia de um Deus,⁴ um povo e uma terra é um marco na vida e na religião de Israel, tanto que,

Desde que estes textos foram escritos, “três grandes ideias povoam o âmago da alma judia: um Deus, um povo, uma terra”. São as três promessas de Deus a Abraão. Essas três promessas extrapolam largamente a vida de Abraão, de modo que nela elas apenas tiveram início. Elas apontam para o futuro e compreendem perspectivas infinitas: são estabelecidas “para sempre” e dizem respeito a “todas as nações” (Gn 12,3; 17,7-8) (DROLET, 2008, p. 121).

³ Essa tese das tradições Javista, Eloísta e Sacerdotal, conhecida como ‘teoria documentarista’, embora defendida por alguns exegetas, já não goza mais de unanimidade, tanto que “as siglas J e E não mais são objeto de interpretação unânime e seu conteúdo necessita ser verificado” (AUNEAU, 2013, p. 1068).

⁴ É preciso ressaltar que a ideia de ‘um Deus’ nesse período não é referência ao monoteísmo, mas um tipo de monolatria ou henoteísmo. O monoteísmo foi um processo lento. Para se ter uma ideia, “o acontecimento decisivo para a transformação de Yhwh, Deus um, em Yhwh, Deus único, foi a destruição de Jerusalém em 537 e a dispersão geográfica dos judeus” (RÖMER, 2019, p. 243).

Nessa tese religiosa de um Deus, um povo e uma terra, programaticamente colocada em Gn 12,1-3, uma palavra chama a atenção: a palavra bênção.

Nesse contexto, a instrução de Deus a Abrão para ser uma bênção (Gn 12,2) experimenta uma ênfase totalmente específica. Num jogo de palavras o *midrash Bereshit Rabba* 39,11 diz que Abraão, tal qual um lago (*berekha*), “purifica” aqueles que estão longe do judaísmo (EGO, 2013, p. 31).

Basta observar que, estatisticamente, a palavra bênção aparece cinco vezes em apenas dois versículos (Gn 12,2.3), sendo uma vez como substantivo (o redator Javista diz que Abraão será uma *b^erākāh*, bênção, última palavra do versículo 2) e quatro vezes na forma verbal. Essa ênfase dada à palavra bênção destaca que o projeto de Deus é antes de tudo uma dádiva concedida a Abraão para que ele se tornasse uma referência para todas as nações. Pois de fato,

A história da salvação é a história da bênção de Deus que entrou no mundo com Abraão (Gn 12,2-3) e da qual, doravante, todos os homens participaram na fé em Cristo Jesus (Gl 3,9). Javé não abandona este mundo, que, embora criado bom (Gn 1,4.10.12.18.21.25.31) e certo de suas bênçãos (Gn 1,22.28; 5,2; 9,1: P), rompeu com ele, e a confusão das línguas que traz a separação das nações (Gn 11,1-9) não é sua última palavra. Javé abençoa Abraão, o crente (Gn 12,2-3; 22,17-18; 24,1.35) fazendo dele uma ‘bênção’ (*b^erākāh*: Gn 12,2), ‘por quem serão abençoadas todas as famílias da terra (Gn 12,3)’ (BOUDART, 2013, p. 228).

E assim, “em Abrão serão abençoadas todas as famílias da terra. A bênção dada a Abrão transborda, por assim dizer, e vale para todas as famílias da terra” (EGO, 2013, p. 12). Nesse caso, a bênção é expressão da gratuidade de Deus, basta observar que,

A expressão que volta sempre de novo é: “eu darei”; Deus vai dar a Abraão uma terra (Gn 12,7; 13,15ss; 15,18; 17,8); [...] Na verdade, as circunstâncias parecem contrárias a tais perspectivas: Abraão é um nômade, Sara não está mais na idade de ter filhos: tudo isso não faz senão aparecer tanto melhor a gratuidade das promessas divinas: o futuro de Abraão depende inteiramente do poder e da bondade de Deus. Abraão assim resume em si o povo de Deus, eleito sem nenhum mérito prévio (FEUILLET; VANHOYE, 1972, p. 3).

A tese, entretanto, de um Deus, um povo e uma terra, não é uma história romântica. É antes uma história de luta e resistência. A vida dos nômades, ou seminômades como salienta Schwantes (2012, p. 70) era uma realidade dura, dependente dentre outras coisas das condições climáticas. Além disso, os patriarcas, enquanto seminômades, viveram numa realidade marcada por grande variedade de elementos étnicos e tribais (THOMPSON, 2006, p. 41). Eram famílias que viviam num contexto de incertezas. A transumância, por exemplo, estava na base das migrações da Terra de Canaã. Abraão, Isaac e Jacó viveram nas estepes, eram famílias de pastores e pastoras de ovelhas, viviam nas periferias, afastados dos centros urbanos. A vida era marcada pelo ritmo da transumância anual ou “pela transmigração ocasional” (SCHWANTES, 2012, p. 71).

As muitas lacunas no que se refere à vida dos patriarcas e matriarcas de Israel, antes de ser um desafio histórico é um indício forte da pouca relevância que estes tinham na época que vagavam como seminômades nas periferias de Canaã. O período dos patriarcas, de acordo com a ‘opinião mais aceita’ é situado num arco temporal chamado ‘Bronze Médio II’, entre 1900 e 1550 a. C. Trata-se de uma época de pouca prosperidade na terra de Canaã (MAZZINGHI, 2017, p. 27). A grandeza dos pais e mães de Israel narrada nos textos bíblicos, pode-se dizer que é verdadeira enquanto mensagem de resistência, de luta e de exemplo de fé; não, porém, no que se refere às riquezas materiais. Essa leitura é fruto de uma redação muito posterior que visava exaltar a importância dos patriarcas e matriarcas de Israel.

1.2 ABRAÃO COMO REFERENCIAL PARA ‘TODOS OS CLÃS DA TERRA’

Abraão é uma referência não só para o judaísmo. “As três grandes religiões monoteístas, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, reivindicam todas, às vezes com certa rivalidade, o mesmo Abraão. Chamam-no de Pai” (VOGELS, 2000, p. 9). Quando se pesquisa sobre um personagem religioso de grande destaque, é mister, na medida do possível, separar a roupagem literária que o envolve daquilo que é razoável em termos de história. Sendo Abraão o pai de três grandes religiões, o cuidado deve ser ainda maior. A pesquisa deve acontecer dentro de parâmetros de suspeição e de crítica literária. A história dos patriarcas e matriarcas de Israel, portanto, deve ser lida à luz de uma metodologia crítica. O método histórico crítico é uma importante ferramenta nesse sentido, mas uma leitura sociológica é fundamental. Como as narrativas sobre Abraão foram redigidas com um propósito de enaltecer sua importância, faz-se necessário uma leitura sociológica, um tipo de abordagem crítica que vale para a Bíblia no seu conjunto, pois esta leitura “quer olhar ‘por trás’ dos acontecimentos narrados por pessoas ligadas a alguma situação de poder” (FERREIRA, 2016, p. 378). Esse modelo de leitura leva em conta que os textos bíblicos, para além do sentido religioso, são redigidos dentro de um ambiente histórico social, com interesses e conflitos comuns às sociedades humanas. No caso específico dos patriarcas e matriarcas de Israel, existe um longo período temporal que os separa daquilo que foi redigido sobre eles. De sorte que é preciso ler, não só o que o texto afirma sobre eles, mas investigar os fatores econômicos e políticos, a organização social e todo o contexto histórico possível sobre o período em que eles viveram. Em seguida examinar estes mesmos fatores sociais no período em que o texto foi redigido. As condições históricas e interesses vigentes na época dos pais de Israel eram bem distintos do contexto redacional que os descreve.

Isso porque, “Por ter surgido durante um longo período, a Bíblia reflete várias sociedades humanas, ambientes diferentes e condições sociais diversas. Assim, o texto bíblico tem traços do complexo social em que nasceu e requer análise sociológica acurada” (FITZMYER, 1997, p. 57).

Essa observação sobre a importância da abordagem sociológica ou leitura conflitual da Bíblia é, sobretudo necessária, no caso do patriarca Abraão. A narrativa sobre esse personagem o destaca de tal forma que o livro do Gênesis pode ser dividido em duas partes: de 1–9 e de 10–50. Pode-se dizer que, “No caso específico do Gênesis, passa-se, progressivamente, da história do mundo (Gn 1–9) à história de Abraão e de seus descendentes (12–50), com a ‘transição’ de Gn 9,20-11,26” (SKA, 2014, p. 37). As razões desse destaque são literárias. Para o redator era importante evidenciar a grandeza dos pais e mães de Israel, mas isso não encontra sustentação histórica no contexto vivido por Abraão. Como já mencionado, eram pessoas de pouca relevância, eram seminômades que resistiram e sustentaram um estilo de vida periférico, às margens dos centros urbanos (SCHWANTES, 2012, p. 71). Contudo, Abraão de fato, se tornou uma grande referência. Como entender esta referência abraâmica é o ponto crucial da questão. Os textos bíblicos não dizem, por exemplo, que Abraão teria recebido algum tipo de atributo divino que o teria transformado numa espécie de ‘um super humano’. Antes o contrário. Após a promessa divina (Gn 12,1-3), Abraão continuou tão humano quanto antes. Enfrentou adversidades comuns que todo ser humano poderia ter enfrentado: carestia e fome (Gn 12,10); medo de morrer e perder sua esposa (Gn 12,11-13); rivalidades familiares com seu sobrinho Ló (Gn 13,7-8); enfim, travou guerra contra reis (Gn 14,14-16). São exemplos para dizer que o destaque dado ao Patriarca Abraão não se deve aos seus atributos especiais. Era um homem comum, que foi escolhido por iniciativa de Deus, que lhe confiou uma missão. O que de fato a Bíblia narra sobre a vocação de Abraão que pudesse justificar sua escolha?

Ele não se dirigia a Deus; não é descrito como um homem mais justo do que os outros; não é o mais jovem dos três filhos de Térah, aquele que Deus às vezes prefere; pelo contrário, é o mais velho. A intervenção de Deus em sua vida não se explica por um mérito de sua parte, nem como uma recompensa (VOGELS, 2000, p. 60).

Pode-se afirmar, portanto, que a vocação de Abraão, sua missão e sua importância têm por base a gratuidade de Deus. Consequentemente, a promessa feita ao patriarca não poderia ser transmitida como uma herança meritória ‘racial’. Entretanto, esta ideia de pertença a uma ‘linhagem abraâmica’ como garantia de salvação estava presente entre uma elite contemporânea de Jesus. Essa elite religiosa era formada por fariseus e saduceus.

Eles, segundo Josefo (*Ant* 13,297; 18,17), representavam os ricos da Palestina, particularmente de Jerusalém, politicamente poderosos [...]. Os fariseus eram um

‘centrão’ político, favorável à Roma e à política de submissão [...]. Os saduceus eram os profissionais do culto. Eles eram os herdeiros perpétuos do sacerdócio de Aarão [...]. Os fariseus e saduceus queriam viver dos juros de Abraão; mas, na caminhada de fé, estes não existem (MAZZAROLO, 2005, p. 52-53).

Mas um olhar atento em Gn 12,1-3 revela que Abraão recebeu uma missão. Tal incumbência foi confiada a ele por graça divina e extensiva a todas as nações; não era exclusividade para uma ‘raça’, que a partir de então teria uma espécie de salvo conduto perpétuo. João Batista é categórico ao enfrentar os fariseus e saduceus que se vangloriavam por serem ‘filhos de Abraão’: “Pois eu vos digo que até mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos de Abraão” (Mt 3,9). Abraão é uma referência religiosa enquanto homem de fé, e, pela fé suscitar seus herdeiros, como explicitou o Apóstolo Paulo: “Foi assim que Abraão creu em Deus e isto lhe foi levado em conta de justiça. Sabei, portanto, que os que são pela fé são filhos de Abraão” (Gl 3,6-7). Fica evidente a referência abraâmica para todos os povos da terra, pois a fé é o pressuposto para ter Abraão por pai, como afirmou o apóstolo. Não se trata de uma condição hereditária biológica ou uma adesão através de ritualismos externos, como a circuncisão. “A verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra” (Rm 2,29). Ter Abraão como referência e pai é uma questão muito mais abrangente, não exclui ninguém.

A universalidade da salvação é incontestável na promessa feita a Abraão: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3b). A deturpação dessa promessa suscitou vozes proféticas para resgatá-la. O segundo canto do servo sofredor em Isaías 49 é um exemplo clássico nesse sentido. O profeta, enquanto arauto de Iahweh pronuncia a seguinte sentença: “Sim, ele disse: ‘Pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurares as tribos de Jacó e reconduzires os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra’” (Is 49,6). Esse texto deixa claro que mesmo no exílio Deus não se esqueceu de sua promessa, daí a missão de seu servo: ser luz das nações. “A afirmação permite concluir que o Servo foi um vocacionado de Deus que fez a experiência do Deus libertador no meio do povo, e deste meio foi chamado para realizar uma missão específica, a de reunir o povo de Israel e Judá para ser luz das nações” (SILVA, 2013, p. 86). Ser luz das nações é o imperativo que já se encontra na vocação de Abraão e que Isaías retoma para que o povo de Israel cumpra o que fora estabelecido por Deus na promessa/aliança feita ao patriarca: ser uma referência (luz) de bênçãos para todas as nações.

1.3 UM PACTO DE GRATUIDADE E DE SERVIÇO, NÃO DE PRIVILÉGIOS

Um pacto ou aliança supõe pelo menos duas partes que possuem interesses recíprocos. A palavra aliança (*b^e rît*) aparece na Bíblia pela primeira vez em Gn 6,18 no pacto pré-diluviano. Essa primeira referência bíblica sobre o termo aliança já estabelece uma característica própria da palavra quando esse pacto acontece entre Deus e a humanidade. Nesse caso, diferente dos pactos entre iguais com reciprocidade de interesses humanos, como o comércio (1Rs 5,26) e o matrimônio/político que muitas vezes terminou em desastre (1Rs 11,1-11), a aliança entre Deus e o ser humano é completamente diferente: “Trata-se de uma concessão soberana de graça por parte de Deus. É uma aliança de Deus, e ele é quem a estabelece” (MURRAY, 2007, p. 29). Esse tipo de pacto entre o divino e o humano, que se fundamenta na gratuidade de Deus, foi ‘preanunciado’ com Noé antes do dilúvio (Gn 6,18) e também após o dilúvio (Gn 9,9). Nos dois casos a graça de Deus é que tornou possível a aliança.

A gratuidade é o que fundamenta também a aliança abraâmica. Antes da aliança propriamente dita que Deus estabeleceu com Abraão (Gn 15; 17), acontece uma intervenção divina: Deus dirige a palavra a Abraão: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei” (Gn 12,1). Na vocação de Abraão percebe-se claramente a iniciativa de Deus. É um ato da vontade do Criador. Abraão é escolhido porque Deus assim o quis. Embora a tradição bíblica denomine Abraão como amigo de Deus (Is 41,8) e as narrativas judaicas o apresentem como sendo alguém muito especial, a verdade histórica tem pouco a oferecer. O que se sabe, de fato, é que

o mundo da vida de Abraão, como também o dos outros patriarcas e matriarcas, é o mundo dos nômades das montanhas, que viviam à margem e nas regiões menos férteis da terra cultivada e se nutriam dos produtos de suas ovelhas e cabras. Seu modo de vida, seus nomes e também seus costumes jurídicos se encaixam bem na imagem que podemos obter de outros textos acerca do mundo do Oriente Médio do final da Idade do Bronze. Desse modo, pode-se supor que na narrativa sobre Abraão — como também nas histórias em torno de Isaac e Jacó e suas mulheres — se espelhe a memória de que a confederação das tribos de Israel possui, ao menos em parte, um passado nômade (EGO, 2013, p. 10).

A realidade, portanto, sobre os patriarcas e as matriarcas de Israel, em termos de *status* social se apresenta de modo bastante modesto. O chamado que Deus fez a Abraão não pode ser justificado por características especiais do patriarca. O texto bíblico de Gn 12,1 não diz nada sobre as qualidades excepcionais de Abraão. Apresenta apenas a ordem direta de Deus, que no texto hebraico é assim apresentado: “wayyô’mer yhw’h (’āḏōnāy) ’el-’abrām leḳ-leḳā mē’arsəḳā ūmimmô, laḏtəḳā ūmibbêt ’ābîḳā ’el-hā’āres ’āšer ’ar’ekkā - E disse Yahweh para Abrão: vá

desde tua terra e desde tua parentela e desde a casa de teu pai para a terra que te mostrarei” (KIBUUKA, 2020, p. 126). Percebe-se no texto um imperativo divino. Deus toma a iniciativa e ordena Abraão a deixar a casa paterna. Assim, mesmo não aparecendo no texto em questão a palavra graça, até porque “No AT não há nenhuma palavra hebraica que exprima o sentido teológico da nossa palavra graça” (IMSCHOOT, 1977, p. 649); nas entrelinhas vê-se claramente a resolução da parte de Deus. Na aliança abraâmica encontra-se o sentido e o fundamento da história da salvação: a graça de Deus. Esse fato da gratuidade divina será desenvolvido na teologia neotestamentária, sobretudo, pelo Apóstolo Paulo.

Se na promessa abraâmica a palavra graça (em hebraico *hen*) não aparece de modo ostensivo, mas somente nas entrelinhas do texto, no Novo Testamento torna-se uma palavra fundamental. Em termos numéricos a palavra graça (*charis*) aparece 156 vezes no Novo Testamento (BERGER, 2004, p. 1879). Esse elevado uso do termo tem sua razão de ser. “Graça é um princípio de vida e ação cristã” (MCKENZIE, 1984, p. 393). Tanto que o Apóstolo Paulo, o grande divulgador da mensagem cristã, tem enorme apreço pela palavra graça. Pode ser porque *charis* retoma todos os sentidos de *hen* e *hesed* empregados no Antigo Testamento. De modo que, das 156 ocorrências deste vocábulo no Novo Testamento, cerca de cem vezes é usado nos escritos paulinos (SÉLIS, 2013, p. 596). É importante dizer também que a ideia da gratuidade como iniciativa da parte de Deus é um tema fundante não só para o Novo Testamento. A iniciativa é sempre de Deus: Ele quis criar tudo o que existe. Inclusive o ser humano (Gn 1,26). Pode-se dizer que,

A ação de Deus está, portanto, presente nas elaborações humanas: filosofia, antropologia, cultura, organização familiar ou social. Mas, também no agir de homens e mulheres, que nunca são apenas fruto da liberdade bem exercida, pois Deus está continuamente atraindo esta liberdade para si, inspirando-a, estimulando-a, capacitando-a e fortalecendo-a. Podemos afirmar que o ser humano está sempre envolvido pela graça de Deus, como oferta e convite de salvação (RUBIO, 2013, p. 40).

A elite judaica contemporânea a Jesus controlava de tal modo a vida religiosa das pessoas, que a graça de Deus se tornou de fato um ‘detalhe’ secundário no judaísmo. O que contava na prática era um legalismo hipócrita, onde o pobre, o estrangeiro, ou todos aqueles que não se enquadravam dentro de certos preceitos ficavam fora da aliança abraâmica. Desta forma a ‘evolução’ do judaísmo perdeu suas raízes fincadas nas estepes pobres da Palestina. O legalismo religioso passou a cobrar por aquilo que havia recebido na gratuidade da aliança abraâmica. Com isso os empobrecidos ficavam excluídos da promessa, fato que entrava em rota de colisão com as origens do povo de Israel, pois “Foram os mais empobrecidos e as mais

espoliadas da região que estão no berço da história das tribos de Israel naquelas montanhas” (SCHWANTES, 2012, p. 141).

1.4 ABRAÃO E O DEUS DA MONTANHA

A história dos patriarcas e matriarcas de Israel tem como referência geográfica o que ficou conhecido como Crescente Fértil (SCHULTZ, 1984, p. 29). A região chamada Crescente Fértil é uma “faixa de terra cultivável que se estende da Mesopotâmia ao Leste, aos montes da Anatólia ao Norte, até o Mar Mediterrâneo a Oeste. Ao Sul se estende uma região completamente desértica, o grande deserto arábico” (MAZZINGHI, 2017, p. 13). A história de Abraão se desenvolve nessa região.

Obedecendo às palavras de Deus, Abrão (como se chamava então) tomou sua esposa, Sarai e seu sobrinho Ló e partiu para Canaã. Ele migrou com seus rebanhos pelo meio da região montanhosa central, movendo-se principalmente entre Siquém no Norte, Betel (perto de Jerusalém) e Hebron no Sul, mas indo também até o Negueb, mais para o Sul” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 52).

Contudo, faz-se necessário observar que a história de Abraão relatada no livro do Gênesis, especificamente

o célebre texto de 12,1-4a é, na verdade, muito provavelmente um texto tardio que pretende reler toda a saga de Abraão como encorajamento aos hebreus exilados na Babilônia. Assim, não nos deve escandalizar o fato de que o itinerário que leva Abraão de Ur dos caldeus (povo que no séc. XVIII não mais existia, mas que significativamente estava presente quando o narrador escrevia, no séc. VI a.C.) até a terra de Canaã, é o mesmo que foi percorrido pelos exilados na Babilônia durante o seu retorno à pátria (MAZZINGHI, 2017, p. 31).

Não obstante a observação feita, o texto na sua redação final precisa ser considerado na sua totalidade, até porque não existe um consenso absoluto quanto à teoria documentária. A partir de 1970 aconteceu uma verdadeira crise no que se refere à teoria das fontes. A tese que via o Pentateuco como um conjunto de relatos Javista (época de Davi e Salomão), Eloísta (Reino do Norte, tempo de Amós e Oséias), Deuteronomista (época da reforma de Josias 622 a.C.) e Sacerdotal (época do exílio ou pós-exílio) não é mais aceita por um grande número de exegetas.

a datação tradicional das fontes sofreu uma reviravolta e a existência da fonte Javista é negada e poucos ainda a aceitam. A fonte Eloísta há muito tempo é negada e até mesmo a existência da fonte sacerdotal é colocada em questão. A investigação atual é marcada por um distanciamento da teoria documentária e por uma ruptura com a mesma. A tendência atual da investigação é a de retornar aos antigos modelos representados pelas hipóteses fragmentária e complementária. Estão em alta especialmente os métodos sincrônicos de análise, baseados nas ciências da linguagem (ARTUSO, 2012, p. 281).

Essas observações são importantes para deixar claro a complexidade redacional do Pentateuco.⁵ Esta pesquisa não entrará neste campo de investigação, até porque o objetivo desta é levantar informações sobre o patriarca Abraão, que independente da falta de consenso em torno do processo redacional do Pentateuco, continua sendo um personagem central na literatura bíblica. Isso é um fato. A maneira que o patriarca é apresentado reflete as necessidades das redações posteriores, mas não invalida sua importância enquanto referência e ponto de unidade religiosa.

As narrativas patriarcais visam inculcar uma convicção fundamental em Israel, depois do exílio: o Deus do êxodo e o Deus dos patriarcas é um Deus único. Quando o Senhor aparece pela primeira vez a Moisés, revela sua identidade assim: “Eu sou o Deus de teu pai, Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó” (Ex 3,6). Essa declaração não deixa dúvida alguma sobre o nexos entre a religião dos patriarcas e a do êxodo [...]. Por que identificar com tanta ênfase o Deus do êxodo com o Deus dos Patriarcas? De novo, a resposta reside em alguns dados do período pós-exílico. Quando a comunidade de Israel foi refeita, um grupo predominou – os exilados de volta da Babilônia. Eram mais fortes econômica, cultural e politicamente. Daí o conflito entre o “povo da terra” e os repatriados [...]. Durante o exílio, o povo que ficara em Israel pretendia ser o herdeiro exclusivo daquela terra e se baseava na figura de Abraão [...]. Os deportados, ao contrário, apoiavam-se sobretudo na pessoa de Moisés, na experiência do êxodo e do novo êxodo, para fazer valer seus direitos. Sem ir a fundo nessa discussão, podemos dizer que o livro do Gênesis quer responder a críticas e desfazer polêmicas. Israel só tem um Deus. O Deus dos patriarcas é o Deus do êxodo e o Deus do êxodo cumpre as promessas feitas aos patriarcas (SKA, 2014, p. 182-183).

Essa reflexão proposta por Jean-Louis Ska corrobora com uma leitura sincrônica. Não desconhecendo os desafios enfrentados pela leitura sincrônica, que precisa do auxílio de outras abordagens, o importante é perceber a coerência do texto bíblico na sua atual forma, enquanto mensagem de fé e de resistência. Nesse sentido a vida seminômada de Abraão vivendo nas estepes e nas periferias montanhosas se torna uma exortação para as futuras gerações de Israel, que também enfrentarão desertos e montanhas. Inclusive a contenda entre Abraão e Ló com um desfecho sem guerras ‘porque eram irmãos’, pode ser uma alusão aos repatriados do exílio com os remanescentes da terra; também estes são irmãos e não deve haver guerras entre eles. De modo que a contenda narrada no capítulo 13 se liga ao capítulo doze por redações “bastante recentes, certamente exílicas, senão pós-exílicas” (SCHWANTES, 2013, p. 49).

Sem desconhecer, portanto, a complexidade redacional que envolve o Pentateuco, inclusive a história de Abraão, esta pesquisa propõe uma abordagem de leitura considerando o texto em questão na sua estrutura redacional que se encontra atualmente. O objetivo deste trabalho é apresentar o Patriarca Abraão como figura singular no mundo bíblico, mas, ao mesmo

⁵ Um texto que aborda com muita clareza essa problemática redacional do Pentateuco, as teses anteriores à década de 1970, bem como as tendências atuais pode ser lido em: SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014, p. 145-174.

tempo, pelo prisma de uma leitura sociológica, revelar a universalidade da missão abraâmica: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”. Nesse sentido Abraão é um personagem universal. Não é pai de um povo, mas de todos os clãs da terra. Uma leitura conflitual permite enxergar nas entrelinhas do texto bíblico um Abraão despido da fama literária, um seminômade como tantos outros de seu tempo, cujas tendas eram fincadas nas estepes montanhosas. A escassez para quem vive nas montanhas é uma realidade. Esse fato pode ser lido no conflito que separou Abraão de seu sobrinho Ló (Gn 13). Diante das necessidades vitais “Abraão e seu povo permaneceram nas terras altas ocidentais enquanto Ló e sua família foram rumo ao Oriente até o Vale do Jordão e estabeleceram residência em Sodoma perto do Mar Morto” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2018, p. 54).

Com essa separação Abraão permaneceu nas montanhas. O capítulo treze, de acordo com Schwantes (2013, p. 48) e Arana (2003, p. 192) é uma redação tardia que se entrelaça com o capítulo 12. É uma redação final que procura realçar as qualidades de Abraão. “O próprio narrador, que em 12,10-20 deixa Abrão em má situação, aqui o apresenta como modelo: Iahweh premia o espírito fraternal e a generosidade de Abrão” (ARANA, 2003, p. 194). Assim, a desavença entre os pastores se transforma num pano de fundo para destacar o espírito magnânimo de Abraão, que para evitar uma briga aceita permanecer na região semiárida e montanhosa.

Ao contrário, Ló! Abandona a montanha. Desce ao vale. Aproxima-se do âmbito das cidades. Abrão continua, pois, seminômade de montanha. Ló passa à planície, e se aproxima à cidade. Portanto, para o nosso capítulo, montanha e planície, seminomadismo e cidade se opõem. Antagonizam (SCHWANTES, 2013, p. 50).

Dois fatos importantes são integrados nessa narrativa do capítulo treze. Um, como já citado, enfatiza as qualidades de Abraão, fato que segundo Arana (2003, p. 195) justificaria a escolha feita por Iahweh em 12,1-3.7, que não mencionava nenhuma qualidade de Abraão, mas agora acaba salientando que Deus fizera uma boa escolha. O outro fato é que existe uma tradição bíblica que apresenta a montanha como lugar especial. “Os montes têm grande significação na geografia e na história da Palestina [...]. Consequentemente são referidos com frequência nas Escrituras [...]. Os montes são igualmente um símbolo de continuação eterna” (HOUSTON, 2007, p. 896). De sorte que a permanência de Abraão na montanha já é uma leitura que indica a consolidação de sua amizade com Deus. O mesmo não acontece com Ló.

Ló, pelo contrário, deixa-se seduzir pela formosura da várzea do Jordão, descrita com gosto, tal como era vista da montanha, e a escolhe precipitadamente: não se preocupa em conhecer a vontade de Iahweh, nem lhe importa inteirar-se do tipo de gente que mora ali. Por um erro em escolher o que parecia o óbvio, Ló termina por se afastar da terra prometida e viver em Moab e Amon (ARANA, 2003, p. 194).

Assim, Gn 13 que está ligado tematicamente a 11,27-12,9, cujo horizonte atinge até o capítulo 19, destaca que “Abraão é padrão. Ló, o exemplo a não seguir. Abraão é o modelo, porque permanece fiel às raízes nas montanhas, no ‘sertão’, e porque ora a Javé e lhe constrói altares. Abraão é justo e é ‘crente!’” (SCHWANTES, 2013, p. 59). Não obstante as dificuldades presentes nas estepes montanhosas, a história de Abraão se consolidou na fé que depositou no projeto do Deus das montanhas. Certamente não o caminho mais fácil, mas, como diria bem mais tarde um rabino descendente de Abraão, “largo e espaçoso é o caminho que conduz à perdição. E muitos são os que entram por ele. Estreita, porém, é a porta e apertado o caminho que conduz à Vida” (Mt 7,13).

Outro aspecto interessante sobre a montanha na relação Deus/Abraão se encontra na palavra *Shadai*, citada seis vezes no livro do Gênesis (17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25). Essa palavra, normalmente precedida por *ʔēl* (Deus), é traduzida quase sempre por Todo-poderoso ou onipotente (SCHÖKEL, 1997, p. 659). Embora a tradução esteja correta, não expressa toda a carga de significados que essa palavra carrega. “A tradução está boa. Mas é por demais incompleta. Nem de longe revela toda a riqueza da palavra” (SOUZA, 1990, p. 92). Não obstante a falta de um consenso maior, *Shadai* parece estar ligado ao acádio e sugere a ideia de “montanhês” (LIPINSKI, 2013, p. 1246), ou “O Ente da Montanha” (MCKENZIE, p. 231). De sorte que a permanência de Abraão na montanha parece não ser uma coincidência, mas exatamente porque o seu Deus é um “Deus da montanha”. Mas o termo *Shadai* não se esgota com o sentido de montanha. De acordo com Albright, *apud* Niehr, 2008, existe a hipótese de um significado original de *Shadai* como ‘seio, mama’. Contudo, a interpretação de Albright é que o termo *Shadai* está fundamentado sobre *šaddāʔu/šaddûʔa*, o que leva a tradução de “aquele da montanha” (NIEHR, 2008, p. 1127).

Percebe-se, pois, a dificuldade para se traduzir o termo *Shadai*. Se for admitido que a origem etimológica da palavra está ligada à montanha, como defendeu Albright, cria-se uma harmonia redacional com a presença de Abraão nas montanhas. Se por outro lado prevalecer a hipótese etimológica que *Shadai* tem como base a palavra ‘seio’ (SOUZA, 1990, p. 92), isso corrobora com a bênção recebida por Abraão em Gn 17,1ss, já que seio expressa a ideia de fertilidade, abundância, ou o leite materno que alimenta uma criança. Exatamente o que a bênção abraâmica promete: “Eu sou El Shadai, anda na minha presença e sê perfeito. Eu instituo minha aliança entre mim e ti, e te multiplicarei extremamente” (Gn 17, 1-2).

Seja como for, a palavra *Shadai* enriquece a narrativa, pois ao que tudo indica, está ligada à fertilidade e à vida que se sobrepõe à aridez das estepes das montanhas. Revela ainda um Deus cheio de ternura, muito próximo do que bem mais tarde seria escrito na 1Jo: “Deus é amor” (1Jo 4,8). De acordo com Souza (1990, p. 92), *Shadai* revela um Deus dos seios maternos, “que tem leite em abundância para milhões de filhos”, sendo assim o mais belo nome de Deus, pois é um Deus gerador de vida.

1.5 DEUS OUVIU E LIBERTOU

Como salientado acima, Deus se manifestou a Abraão nas estepes montanhosas, periferia das planícies. Mas, no contexto redacional de Gênesis, “terra de planície é terra de perigos. Terra de promessas é terra de montanha” (SCHWANTES, 2013, p. 90). Percebe-se um contraste entre montanha e planície. Ló como teve a oportunidade de escolher primeiro, não escolheu habitar nas montanhas, fato que revela o desafio de se viver nas regiões áridas e montanhosas. As planícies na visão de Ló eram definitivamente mais interessantes. Contudo, Deus não age como o ser humano. O que é preterido pelos humanos muitas vezes é a escolha de *El Shadai*, o Deus da Montanha. Mas é preciso ter presente que essas narrativas, bem como todo o Pentateuco na sua forma final, refletem uma redação pós-exílica. Sua “forma atual e a disposição de suas várias partes remontam à época persa. Portanto, para captar o real objetivo da obra, é preciso estudar aquele período” (SKA, 2014, p. 199). Assim, se por um lado não se pode ignorar a importância da crítica literária e nem a história das formas literárias, por outro,

Uma interpretação teológica do Antigo Testamento não pode ser impedida, nem pela crítica literária nem pela história das formas, de ler os textos em suas conexões atuais. As observações feitas nos questionamentos da crítica literária e da história das formas devem ser levadas em conta, mas só podem ter uma função subordinada e devem servir, em última análise, para uma melhor compreensão do texto em sua forma final (RENDTORFF, 2004, p. 18).

Essas observações são oportunas, porque esta pesquisa não tem como propósito investigar as hipóteses sobre as camadas redacionais dos textos analisados, mas fazer uma reflexão que possibilite um entendimento do texto na sua forma atual. É uma proposta de leitura que “não nega que o texto atual tenha podido ter uma pré-história, não propõe tampouco que o texto seria de um só autor, que tê-lo-ia escrito sem fontes anteriores. Afirma, simplesmente, que o texto está aí” (VOGELS, 2000, p. 20). “A tarefa exegética consiste, portanto, em entender e interpretar o texto em sua forma final atual, ‘canônica’” (RENDTORFF, 2004, p. 16). Não se trata de fazer uma leitura fundamentalista, até porque “Estamos longe da época que se tomava

tudo ao pé da letra na Bíblia, sendo tudo considerado histórico” (VOGELS, 2000, p. 21). A proposta aqui é mostrar que,

Gn 12,1-3 visa focalizar Abraão como o precursor dos exilados, de retorno da Babilônia para Israel, e legitimar suas prerrogativas perante os que permaneceram no país e, por isso, se julgavam os únicos proprietários dessa terra [...]. Os exilados se consideram herdeiros espirituais de Abraão, porque também eles vieram da Babilônia por chamado divino, como se lê, por exemplo, em Is 40-55. O povo de Israel, no decurso da história, sempre procurou em sua tradição novas razões de viver e de esperar (SKA, 2014, p. 104).

Neste paralelo entre Abraão e os exilados da Babilônia, outros personagens serão analisados, sobretudo, para deixar claro que, apesar da complexidade redacional do Pentateuco, a história de Abraão tem uma grande mensagem de resistência, de libertação e, por consequência de salvação de toda a humanidade. Esta mensagem de libertação se aplica a todos, Deus ouve inclusive os que não têm voz e os abençoa. Esta é, por exemplo, a situação de Agar, escrava de Sarai, que era esposa de Abraão. Os capítulos 16 e 21 narram a história de Agar. “Entendo, pois, que os caps. 16 e 21 desejam ser lidos juntos. Os autores bíblicos não quiseram optar entre uma ou outra das duas estórias. Quiseram a ambas” (SCHWANTES, 2013, p. 87).

Agar é escrava. E “não é mais do que isso, uma serva. Mas para Iahweh, uma serva em apuros pela injustiça e a crueldade de seus amos é tão importante que ele sai ao seu encontro” (ARANA, 2003, p. 221). O redator de Gn 16 faz questão de ressaltar que Agar é uma serva. Em oito versículos a palavra escrava é empregada seis vezes. “A situação da mulher escrava, sempre foi diferente daquela do homem escravo; qualquer escrava podia ser violentada e deflorada por seu dono” (MCKENZIE, 1984, p. 289). Era apenas uma peça que podia ser usada por seus senhores. Entretanto, Agar “é a primeira pessoa na Bíblia a ser visitada pelo mensageiro de Javé” (VOGELS, 2000, p. 102). É oportuno notar que Agar é escrava, estrangeira e mulher. Portanto, seu silêncio é o que se espera em tal situação. Escrava, estrangeira e mulher, não tem voz e nem vez. Apenas cumpre seu papel de servidão. Mas é exatamente a essa mulher estrangeira e escrava que Deus envia seu mensageiro. Deus a ouviu no seu silêncio. A criança que Agar carrega no ventre é a prova que Deus ouve. “É o que diz o nome Ismael. ‘Deus ouve’. Deus ouve a escrava em suas ‘opressões’” (SCHWANTES, 2013, p. 94). E apesar de exigir sua volta e submissão, Deus faz a Agar uma promessa quase idêntica àquela feita a Abraão: “Eu multiplicarei grandemente a tua descendência, de tal modo que não se poderá contá-la” (Gn 16,10). É interessante observar que “É a única mulher a receber tal promessa” (VOGELS, 2000, p. 103).

A escrava Agar é a única mulher do Antigo Testamento que teve a experiência de uma teofania (manifestação de Deus), cap. 16. Isto é extremamente revelador. As teofanias

foram sempre experimentadas por grandes homens, como Abraão, Moisés, Jacó, os fundadores da fé hebreia. Porém uma mulher escrava? Egípcia? Como pode também ter o privilégio de conversar com o Senhor? Será só porque Deus se compadece dela no deserto? Agar experimenta essa teofania porque o Senhor quer mostrar que esses oprimidos são seus filhos e cocriadores da História (TAMEZ, 1985, p. 67).

Deus ouviu Agar uma segunda vez. Dessa vez ouviu o seu choro e seus gritos, que o redator misturou com os gritos de Ismael (Gn 21,16-17). Choro de uma escrava e uma criança. “Deus ouviu a voz do menino. Eis o que importa na Escritura: os ouvidos de Deus estão postos nos mais perseguidos [...]. Deus ouve – este é o coração da narrativa. E ouve onde já nem são ouvidos gritos, pois a estória lhe falta o ‘grito’” (SCHWANTES, 2013, p. 190-191). E assim, uma mulher estrangeira e escrava se torna livre e cria uma abertura de inserção para outras nações. Pois a promessa de Deus é que Ismael se tornará uma grande nação (Gn 21,18). O versículo 21 informa que Agar escolheu para Ismael uma esposa egípcia. Logo, “Ismael terá uma descendência, os ismaelitas, ligados a Abraão, assim como aos egípcios” (VOGELS, 2000, p. 147). Deus ouviu e libertou Agar, manifestando assim seu projeto de acolhimento, um desígnio libertador. “A maravilha destas tradições sobre Agar é luz de humanidade em nossas ‘genealogias de Terá’, é ‘luz para as nações’, como expressa Isaías 49,6” (SCHWANTES, 2013, p. 88). Agar se torna um símbolo de resistência e de esperança para todos, inclusive os marginalizados.

A aparição de Agar e Ismael na história patriarcal não é um simples truque para dar suspense e interesse ao relato ao retardar o cumprimento da promessa em Isaac. Poderá parecê-lo do ponto de vista literário, porém nunca em significado. Seu conteúdo é desafiante e dele não se pode fugir. Se esta história foi recolhida pela tradição e incluída na história bíblica é porque tem um sentido para os leitores: os marginalizados exigem ser incluídos na história da salvação, inclusive como primogênitos. Eles rompem nossos esquemas, complicam a nossa história (TAMEZ, 1985, p. 63).⁶

Fica evidente na história de Agar que Deus não segue os projetos humanos e que não despreza o que é rejeitado pelos padrões sociais. Agar sendo estrangeira, mulher e escrava vai receber de Deus o socorro necessário e uma promessa de descendência grandiosa, cujo teor significa abertura acessibilidade para todos.

1.6 O ‘SORRISO’ DE ABRAÃO

⁶ Este aspecto dos marginalizados que complicam a história da salvação, como salienta a teóloga Elsa Tamez é um tema que merece mais atenção. Todavia, não será aprofundado nesta pesquisa, tendo em vista que o propósito desta é colocar em evidência a importância de Abraão (Gn 12,1-3) como fundamento de abertura, em analogia com a proposta de Jesus em Mt 16,19.

As histórias de Abraão, narradas no livro do Gênesis, lidas na sequência atual do texto bíblico, deixam transparecer que Deus não faz acepção de pessoas.⁷ O mesmo Deus que escolheu Abraão por gratuidade, atendeu as preces de Sara, sua esposa, mas ouviu e libertou também a mulher estrangeira e escrava, a egípcia Agar. Contudo, além da ação libertadora presente na história de Agar, outra questão pode ser percebida nas entrelinhas do texto bíblico. Deus prometeu a Abraão descendentes e terra. O problema é que Abraão e sua esposa Sara se tornaram idosos. Sara não tinha mais condições de gerar filhos. Abraão chegou a cogitar na possibilidade de um servo se tornar seu herdeiro (Gn 15,3). Seria uma atitude prática da parte de Abraão. Afinal, “Um casal sem filhos adotar um herdeiro legal é uma prática do Oriente Médio conhecida a partir das tábuas Nuzi do século XV a.C. e a partir de um antigo texto babilônico de Larsa” (HAHN; MITCH, 2015, p. 71). Apesar de ser uma solução prevista no contexto abraâmico, a narrativa deixa transparecer que Abraão não sabia como Deus iria cumprir a promessa.

Numa perspectiva humana era compreensível a preocupação do patriarca Abraão. Ter um descendente, um herdeiro, era questão vital. A situação da matriarca Sara era mais delicada, ela era estéril, não tinha filhos (Gn 11,30). Esse fato era grave, pois “a falta de filhos coloca em risco a existência de Sara. No caso, nem a instituição do matrimônio garantia-lhe uma identidade” (GRENZER, 2006, p. 65). Nesse contexto de insegurança, Abraão procura uma solução viável: ter um servo como seu herdeiro. Deus não permitiu. Diante das negativas, Sara também procurou resolver a questão segundo os costumes vigentes, daria a Abraão sua escrava Agar, para que, através desta, um filho fosse gerado. “Era uma prática comum na região mediterrânea a esposa entregar uma de suas escravas ao esposo para garantir a descendência” (TAMEZ, 1985, p. 63). Essa solução pensada por Sara parecia promissora. Agar ficou grávida, Abraão teria seu herdeiro. Contudo, esse não seria o caminho. A resolução divina seria diferente das soluções humanas.

Assim que Agar ficou grávida, a aparente solução se transformou em problema. Sara se sentiu menosprezada e maltratou de tal modo a Agar que esta fugiu para o deserto. Como já mencionado acima, Deus veio em socorro de Agar e a orientou que voltasse para casa. Essa orientação divina foi acolhida e nasceu Ismael, filho de Abraão e Agar. A questão do herdeiro parecia estar resolvida. Mas, “treze anos depois disso, Abraão está com noventa e nove anos”

⁷ A afirmação que Deus não faz acepção de pessoas, implica dizer que Ele não segue os critérios humanos baseados em escolhas carregadas de limitações. Significa ainda que Deus muitas vezes escolhe o que é rejeitado, nesse sentido que Ele não faz acepção. Todavia, Deus também escolhe.

(KIBUUKA, 2020, p. 127) e Iahweh lhe apareceu no Carvalho de Mambré, renovou a promessa de uma descendência numerosa e disse a Abrão: “não mais te chamarás Abrão, mas teu nome será Abraão, pois eu te faço pai de uma multidão de nações” (Gn 17,5). Deus disse ainda: “A tua mulher Sarai, não mais a chamarás de Sarai, mas seu nome é Sara. Eu a abençoarei, e dela te darei um filho; eu a abençoarei, ela se tornará nações, e dela sairão reis de povos” (Gn 17,15-16). Esta afirmação de Deus foi motivo de riso. Primeiro Abraão riu, pois dizia a si mesmo: “Acaso nascerá um filho a um homem de cem anos, e Sara que tem noventa anos dará ainda à luz?” (Gn 17,17). Logo em seguida, no capítulo dezoito, ao tomar conhecimento dessa promessa de Deus, Sara também riu, pois pensava em seu íntimo: “Agora que estou velha e velho também está o meu senhor, terei ainda prazer?” (Gn 18,12). O riso de Sara foi repreendido por Deus, de tal sorte que Sara ficou com medo.

O sorriso de Abraão e também de Sara revela mais do que se percebe nas traduções. O motivo do riso de ambos é a revelação que seriam pais. É uma reação humana diante da situação inusitada. Abraão tem cem anos e Sara tem noventa, logo a ideia de gerar um filho parece brincadeira, daí o sorriso. Acontece que na língua hebraica sorrir, brincar/jogar, tem o mesmo radical, *ṣḥq* (ALLEN, 2011, p. 792), que forma também o nome Isaac, *yishaq*,

Com o significado de ‘ele riu’ (provavelmente, quem riu foi a criança ou seu pai, embora os poemas de Ugarit falem do ‘rir de El’, sinal de sua alegria e seu favor); filho de Abraão e de Sara (Gn 21,1-8). Seu nome é explicado pelo riso de Abraão (17,17), de Sara (18,12-15; 21,6) (BOUDART, 2013, p. 685).

As traduções não conseguem reproduzir o jogo de palavras que ligam o sorriso de Abraão com o nome Isaac. “Abraão caiu com o rosto por terra e *se pôs a rir*” - *yīṣḥāq* (Gn 17,17 – grifo nosso); em seguida Deus diz qual seria o nome do menino, filho de Abraão e de Sara, *Isaac* - *yīṣḥāq* (17,19 – grifo nosso). Uma particularidade presente na língua hebraica que se perde ao traduzir o texto para outras línguas. Esse fato, mesmo sendo uma explicação baseada numa etimologia popular, merece atenção, pois

Ao riso de Abraão corresponde o riso de Sara (18,12) e o de Ismael (21,9; ver ainda 21,6), outras tantas alusões ao nome Isaac, forma abreviada de *Yṣḥq-El*, que significa: “Que Deus sorria, seja favorável” ou “sorriu, mostrou-se favorável”. O riso de Abraão exprime menos a incredulidade do que seu espanto diante da enormidade da promessa (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1987, p. 53, nota s).

Independente de outras possibilidades o nome de Isaac está ligado à ideia do sorriso em suas variadas formas (BOSCHI, 2017, p. 8); por consequência pode expressar a alegria. É expressão também do prazer de Sara, que agora se tornou mãe e matriarca. O nome Isaac confirma também que Deus sempre cumpre sua promessa. Assim, em Isaac, o sorriso de Abraão

e de Sara se prolongaria através da história. A breve narrativa que trata do nascimento de Isaac evidencia a temática da descendência, mostra que Deus torna possível o que era considerado impossível, “o riso de dúvida se modifica, então, em riso de alegria” (VOGELS, 2000, p. 143). Este riso se transformará em abertura pois, na afirmação de Sara, “Deus me deu motivo de riso, todos os que o souberem rirão comigo” (Gn 21,6). “Até aqui não se respira nenhum ambiente de tragédia: alegria de Sara e do leitor, que vê aberto o caminho às promessas” (ARANA, 2003, p. 268). Mas em seguida acontecerá uma reviravolta e as dificuldades aparecerão.

1.7 O SACRIFÍCIO GERADOR DE VIDA

Após a alegria do nascimento de Isaac, uma nova alusão ao seu nome será feita (Gn 21,9). Só que agora a alegria se transformará em sofrimento. Como citado, a raiz da palavra *yishāq* (Isaac) significa ao mesmo tempo rir, brincar, jogar etc. Mas este termo está ligado também à ideia de insultar, ou até mesmo em determinado contexto, uma brincadeira maliciosa (MCKENZIE, 1984, p. 449). Inicia-se uma nova situação. Um conflito familiar se estabelece. “A ação começa porque ‘Sara percebeu o filho nascido a Abraão da egípcia Agar, que brincava (*metsaḥeq*: outra vez a etimologia de Isaac?) com seu filho Isaac’. As crianças desprezam a distinção de classes sociais e não fazem cálculos para o futuro” (ARANA, 2003, p. 271). Já os adultos têm uma outra visão nas relações sociais. Sara se preocupa com o futuro, tanto que ordena ao seu marido Abraão: “Expulsa esta serva e seu filho, para que o filho desta serva não seja herdeiro com meu filho Isaac” (Gn 21,10). Aqui tem início os ‘sacrifícios’ de Abraão. O primeiro sacrifício foi expulsar seu filho primogênito de casa. Esse fato, mesmo não sendo um sacrifício em termos específicos da palavra, não deixa de sê-lo num sentido amplo, pois em última instância, um sacrifício tem o escopo de “estabelecer ou manter a comunhão com a divindade” (MCKENZIE, 1984, p. 819). E Abraão aceitou a expulsão de Ismael precisamente em atenção à orientação divina que recebeu. Logo, o banimento de Ismael pode ser descrito sim como uma espécie de sacrifício.

Normalmente quando se fala sobre o sacrifício que Abraão foi incumbido de fazer, o nome de Isaac vem quase como consequência. Todavia, antes de Deus pedir que Isaac fosse sacrificado, Abraão teve que aceitar que seu primeiro filho, Ismael, fosse retirado do seu convívio paterno. Este fato aconteceu por exigência de Sara, esposa de Abraão. O que levou Sara a fazer tal exigência? O relato bíblico diz apenas que Sara viu Ismael brincando com seu

filho Isaac e prevendo que ele também seria herdeiro exigiu sua expulsão. Este fato “desagradou muito a Abraão” (21,11b). “O conflito em si não é descrito; ele de certo se estendeu por um período mais longo de tempo. O que põe fim a ele é uma orientação de Deus a Abraão no sentido de ceder à vontade de Sara, sua mulher” (WESTERMANN, 2013, p. 189). Diferente da primeira vez que Agar fora expulsa de casa sem que Abraão a defendesse, agora ele “não cede senão obedecendo à ordem divina e com a certeza de que Deus vai cuidar da mãe e do menino” (ARANA, 2003, p. 270). Pode-se dizer, portanto, que este episódio representou um sacrifício ao patriarca Abraão. Mas teria outro, ainda mais desafiador.

Deus fez um pedido extremamente estranho a Abraão. Sacrificar seu próprio filho, Isaac. Antes de continuar, é oportuno um comentário sobre o significado da palavra sacrifício. Nesse caso específico um sacrifício de holocausto. É difícil determinar o significado de sacrifício religioso em Israel. “O AT não dá nenhuma definição do s.; não tem sequer uma palavra para exprimir a noção de s. em geral” (IMSCHOOT, 1977, p. 1356). Existe ainda uma outra dificuldade na análise do termo sacrifício. Se por outro lado não existe uma palavra que expresse o sentido geral de sacrifício, por outro,

O estudo é complicado pelo fato de que os termos que designam os sacrifícios são bastante numerosos e seu sentido não é sempre claramente distinguido, um mesmo termo pode designar muitos tipos de sacrifícios e inversamente muitos termos podem se aplicar ao mesmo sacrifício (DE VAUX, 2003, p. 453).

Esta pesquisa não tem como propósito analisar os variados termos que expressam alguma forma de sacrifício. O objetivo aqui é abordar as implicações do sacrifício que Deus exigiu de Abraão em Gn 22,1-19. A narrativa começa dizendo que “Deus pôs Abraão à prova” (v. 1). “Uma prova serve para mostrar o verdadeiro valor de uma pessoa (Dt 8,2), e ela lhe é favorável, apesar do sofrimento que causa (Dt 8,16). Que o acontecimento é uma prova, o leitor já sabe, mas não Abraão” (VOGELS, 2000, p. 152). Esta expressão “Deus pôs Abraão à prova” colocada rapidamente no início da narrativa já é um indicativo do que acontecerá. Deus não permitirá o sacrifício de Isaac. O redator,

Talvez por escrúpulo teológico não quis que o leitor pensasse nem por um momento que Deus poderia exigir de Abraão um sacrifício tão horrível. Deus pôs à prova Abraão, quis submetê-lo a um teste; a ordem de Deus não haveria de ser levada a sério. Se o autor não nos tivesse revelado prematuramente o sentido de sua narração, teríamos seguido até o desenlace com o mesmo desconcerto e a mesma angústia de Abraão [...]. Porém o autor, ao adiantar que se trata de uma prova de Deus, nos converte em espectadores da prova que Deus submete Abraão (ARANA, 2003, p. 283).

O que ficou conhecido como sacrifício de Isaac, na verdade, não foi um sacrifício. Até porque o rito não se concretizou. Fica evidente que Deus não quer a morte, mas a vida. É

provável que a base dessa narrativa tenha como propósito salientar a oposição que Israel sempre fez em relação aos sacrifícios humanos. É uma forma de mostrar que “desde a origem, a religião de Israel rejeitou os sacrifícios humanos” (DE VAUX, 2003, p. 481). O desfecho do relato nos versículos 17 e 18 confirma a promessa de Deus feita em 12,1-3.

Eu te cumularei de bênçãos, eu te darei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que está na praia do mar, e tua posteridade conquistará a porta de seus inimigos. Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste (Gn 22,17-18).

A história do sacrifício de Isaac, pode-se dizer, não é um sacrifício, mas uma exortação ao valor da vida. Não é também uma louvação ao ser humano (Abraão). “A narrativa não visa elogiar o ser humano; ela chega a seu objetivo no louvor a Deus, que viu o sofrimento” (WESTERMANN, 2013, p. 198). Deus não quer sacrifícios e sim misericórdia. Tal exortação está em sintonia e faz eco às palavras do profeta Oséias: “porque é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos” (Os 6,6). Esse ensinamento fundamentado na misericórdia é ponto basilar na catequese de Jesus: “Ide, pois, e aprendei o que significa: Misericórdia é que eu quero, e não sacrifício” (Mt 9,13). Pode-se dizer, portanto, que o ‘sacrifício’ de Isaac foi um sacrifício gerador de vida.

1.8 A FÉ DE ABRAÃO E A BÊNÇÃO DAS NAÇÕES

A temática da fé é bastante complexa. Acreditar no que pode ser visto, mensurado, ou naquilo que a razão consegue entender sem reservas, não necessita de fé. A fé como ‘ato do intelecto’ definida por santo Tomás de Aquino não encontra na Bíblia um amparo tão estrito. A fé bíblica precede as especulações teológicas e embora comportando elementos racionais, não é algo que pode ser definida pela rigidez intelectual (MCKENZIE, 1984, p. 340). A raiz hebraica que está na base da palavra fé é *ʾmn*. Dessa raiz derivam várias palavras.

O verbo *ʾāmān* (uma centena de usos; em *niph'al*: “estar seguro”; em *hiph'il*: “confiar”, “crer”) e os substantivos *ʾēmet* (130 usos; a LXX: *alētheia*, “verdade”) e *ʾēmūnāh* (50 vezes; LXX: *pistis*, “confiança”, “fé”); o grego *amēn* (→ amém) provém da mesma raiz hebraica. Encontram-se também as raízes *bth*, “dar confiança” (sobretudo nos profetas), e *hsh*, “encontrar refúgio” etc. Em grego, o substantivo *pistis* e o verbo *pisteuō* na LXX vão determinar com um rigor, raro nela, os termos da raiz *ʾmn*. A LXX, portanto, viu em *ʾmn* a raiz específica que definia o melhor possível a originalidade da f. no AT e que ele devia, portanto, traduzir por um único verbo (MERCIER, 2013, p. 521).

Como visto, a raiz hebraica que fundamenta a palavra fé possibilita várias ramificações; contudo, a ideia básica de confiar, de crer, de estar firme etc., é uma característica desta raiz

²*mn.* Ter fé é confiar em Deus, mesmo quando tudo indica uma direção contrária, como foi o caso do patriarca Abraão. Deus disse que ele seria pai e que Sara seria mãe. Humanamente tal promessa não fazia sentido.

A fé, portanto, desde seus fundamentos no Antigo Testamento, os quais nos induzem à conexão elementar entre fé e confiança, como um binômio inseparável ou estrutura fundamental do ato de crer, tem seu conceito mais elaborado em São Paulo, que pode ser resumido numa frase curta, mas contundente: a fé é um ato de confiança pelo qual o homem se entrega a Deus (COSTA, 2013, p. 13).

Confiar em Deus, ter fé, é um dom recebido, não é uma virtude que se conquista por mérito. “Abraão, recebe de graça e não por mérito próprio a amizade de Deus como dom e tarefa” (KONINGS, 2021, p. 60-61). Como já mencionado, a história de Abraão narrada a partir de Gn 12, tem como ponto fundamental a gratuidade divina. A vocação de Abraão, bem como a promessa (missão) recebida, foram iniciativa de Deus.

A iniciativa é unicamente da parte do Senhor. É um chamado vocacional, um convite em vista de um projeto maior que o Senhor tem para ele. O verbo hebraico *halak* (sair, partir, caminhar, andar) é usado no imperativo: “Sai!”. Embora Abraão seja livre, a ele só restam duas opções: aceitar o chamado com todas as suas consequências ou renunciar e não escutar o convite divino (PERONDI, 2013, p. 329-330).

A iniciativa foi unicamente de Deus, mas a decisão de aceitar ou não a missão coube a Abraão. Mas o fato é que “Abraão obedece à ordem e toma o caminho de um pastor nômade; da futura grandeza e do futuro renome ainda não se percebe nada nesse caminho” (WESTERMANN, 2013, 128). Outro fato interessante que precisa ser acentuado é que até então pouca coisa se sabia a respeito do patriarca.

Chama a atenção a absoluta falta de dados concretos. Quem era Abrão? O leitor não sabe nada de sua vida anterior: seu nome só é conhecido pela genealogia do capítulo 11. Que tinha de especial para que Deus se fixasse nele? Nada que se saiba. Onde acontece a ação? O Javista não nos diz; o sacerdotal nos dirá, nos vv. 4b-5, que foi em Harã (ARANA, 2003, p. 182).

Apesar da falta de dados a respeito de Abraão, o próprio Deus garante a vocação e a missão do patriarca. Essa garantia se estende também a todos os que se relacionarem com Abraão. E aqui tem um dado muito interessante. A promessa de bênção está no plural e a ameaça de maldição está no singular. “Abençoarei os que te abençoarem” (os que te abençoarem – *māḇārkeykā* – verbo piel participio masculino plural, com o sufixo da segunda pessoa masculino singular); “E o que te amaldiçoa” (*ūmaqallelkā* – verbo piel participio masculino singular), “amaldiçoarei” (*ʿāʾōr* – verbo qal imperfeito primeira pessoa do singular).

A diferença é significativa e reconfortante. Há um plural para os que abençoarão, mas um singular para os que injuriar. Haverá mais a serem salvos do que a serem rejeitados [...]. A missão de Abrão não se limita à criação de Israel; é como uma recriação de toda a humanidade (VOGELS, 2000, p. 62).

A ênfase na universalidade da bênção é uma marca na vocação e na missão de Abraão. Basta observar que nos versículos 2-3 a raiz do verbo abençoar aparece cinco vezes (ARANA, 2003, p. 183). Esse destaque dado à palavra bênção tem sua razão de ser. “O abençoar de Deus não se realiza em atos individuais, mas num processo constante. A bênção é propriamente aistórica; especialmente o cap. 27 diz isso” (WESTERMANN, 2013, p. 128). De sorte que nestes dois versículos (Gn 12,2-3) a bênção é o fundamento da narrativa.

O texto divide-se em um mandamento tríplice e em uma promessa sêxtupla, onde cada parte está vinculada pela conjunção *waw*. Um dos aspectos, nesta promessa, é que a raiz *bārak* aparece como palavra-chave cinco vezes, cada vez numa forma diferente, e aqui a bênção aparece como objeto da promessa de Iavé e recebe uma perspectiva futura. A promessa de um filho, ou de uma posteridade, é continuada na história dos patriarcas. O filho não era a única bênção prometida: a bênção era a grande nação e o grande nome que esta nação obteria mais tarde. A bênção era vista como uma promessa parcialmente realizada na história de Israel, pois a cláusula ‘em ti serão benditas todas as famílias da terra’ abrangeria a totalidade da humanidade (KUNZ, 2012, p. 32).

Essa dimensão de universalidade salvadora é que faz a história de Abraão ter uma singularidade em relação a outros personagens bíblicos. Em Abraão todas as famílias da terra serão benditas. Vale lembrar aqui uma tradução proposta por Milton Schwantes ao abordar Gn 12,3. Para deixar claro que a salvação tem de fato um aspecto universal, mas ao mesmo tempo é uma prioridade para os que vivem à margem, como viviam os patriarcas e matriarcas, Schwantes faz a seguinte tradução de Gn 12,3b: “todas as famílias da roça”. E explica porque: “no original hebraico, as famílias em questão são precisamente as da ‘roça’, da ‘terra agricultável’ e não genericamente as da ‘terra’, do mundo” (SCHWANTES, 2013, p. 32). De fato, o texto hebraico, já citado anteriormente, traz a seguinte afirmação: *Kōl mišpāhōt hā’ādāmāh*. Além do contexto mencionado por Schwantes de gente que vivia na roça, na terra agricultável, a palavra *’ādāmāh* significa terra fértil. “Em muitos contextos, *’ādāmāh* significa terra/campo cultivável como oposto à terra estéril” (GRISANTI, 2011, p. 263). Essa abordagem não minimiza a salvação enquanto projeto universal, mas reforça a opção preferencial de Deus pelos mais necessitados. Na época dos patriarcas não havia a ideia de um Deus pai como seria desenvolvida no Novo Testamento. Contudo, na prática e nas entrelinhas do texto, percebe-se o cuidado de um Deus pai, e, enquanto pai, ama todos os filhos e filhas, mas socorre primeiro os que mais precisam. Essa é a lógica de um pai. É a lógica de Deus.

O patriarca Abraão, além de receber esta grande missão de ser referência para todas as nações da terra, ficou conhecido também como o modelo de fé. “Abraão é o pai da fé e é ele que dá início à grande aventura da inserção de Deus na história humana, por isso adquire uma dimensão diferente, tornando-se modelo dos chamados” (PERONDI, 2013, p. 329).

A gênese bíblica da fé está no ato de confiança do Patriarca Abraão, que obedeceu ao chamado de Deus, e deixando tudo, seguiu com um grupo de pessoas pelo deserto, sem ponto de chegada predefinido e sem plano de volta. Sabia apenas que Deus o chamara e o mandara iniciar a grande viagem da fé. Aí se manifesta o aspecto coletivo da fé: nunca se caminha sozinho, de forma isolada (COSTA, 2013, p. 15).

A fé foi uma condição requerida na vocação de Abraão. “Iahweh disse a Abrão: ‘Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei’ (Gn 12,1). ‘Sai’”. Esta ordem dada por Deus, no texto hebraico se lê: *Lekh lekhà*. Literalmente significa: ‘vai por ti mesmo’. Mas ir para onde? Abraão não sabe. Se Abraão soubesse significaria ter controle da situação, fazer planejamento. Mas aqui supõe confiar (CURTAZ, 2016, p. 18). Deus não fornece nenhum detalhe sobre o itinerário nem sobre a terra que Abraão deverá habitar. Deus ordena e Abraão obedece. “Abrão confia na palavra divina, e isso lhe “é imputado como justiça” (Gn 15,6). O caráter apropriado e correto de sua conduta é, portanto, reconhecido por Deus. Abrão se torna o “pai da fé” e o protótipo de uma existência que agrada a Deus” (EGO, 2013, p. 14). A fé de Abraão é uma questão existencial, não é uma teoria, mas uma atitude concreta de confiança em Deus.

Para Abraão, a promessa de uma posteridade que brotaria de si parecia cada vez mais distante, porque tanto ele como Sara, sua esposa, tinham idade avançada. Então como diz Paulo, era esperar contra toda a esperança (Rm 4,18). Mas Abraão creu e não deixou sua confiança ser abalada. Isso lhe foi levado em conta de justiça (Rm 4, 19). É a tese paulina da justificação pela fé. Portanto, Abraão foi justificado não porque cumpriu preceitos legais, mas porque creu contra toda a esperança de cunho racional (COSTA, 2013, p. 15-16).

De fato, a fé precisa ser razoável, mas não racional. Abraão, “esperando contra toda a esperança, creu e tornou-se assim pai de muitos povos, conforme lhe fora dito” (Rm 4,18). Portanto, no caso de Abraão existe uma razoabilidade no aparente absurdo exigido por Deus. Basta recordar que a concepção e o nascimento de Isaac foge do âmbito natural, racional. Sara não podia gerar filhos, se isso aconteceu foi por intervenção divina. Logo, por mais absurdo que fosse o pedido de Deus, Isaac é um testemunho eloquente de que para Deus nada é impossível (Gn 18,14). Sendo assim, ter fé implica confiança plena. Não basta a razão diante do pedido de Deus. O sacrifício de Isaac (e sem dúvida de Abraão), extrapola o racional, pois “a fé de Abraão também exigiu dele o sacrifício do seu intelecto - posto mortalmente ao lado de Isaac” (SUDARIO; LINS, 2016, p. 242-243). Essa atitude de Abraão faria dele um exemplo de confiança em Deus, ou um exemplo de fé.

Guardando capacidade de atingir a condição absoluta de obediência, confiança e amor, o ato de Abraão, envolvendo a disposição de sacrificar o seu filho em holocausto a Deus em um movimento que alcança a situação-limite da imolação no altar, converge para mostrar para Deus a realidade de sua fé em um processo que se sobrepõe a um exercício intelectual ou emocional e converge para a instituição de uma aliança cuja garantia

implica o juramento de Deus por Si mesmo e por Seu grande nome e que traz como conteúdo a promessa de transformação de sua posteridade em uma grande nação na medida em que a sua semente seria numerosa como as estrelas dos céus e a areia do mar em uma construção que encerra a posse da Palestina pela sua descendência, por intermédio da qual a bênção seria transmitida para todas as nações da terra, para o mundo inteiro (ROSA, 2018, p. 263).

O projeto de Deus exige fé, compromisso e obediência. Abraão teve uma obediência e uma fé excepcionais; sua fé alcançou a perfeição “e Abraão mereceu ser chamado de ‘amigo de Deus’ (Is 41,8; 2Cr 20,7; Dn 3,35; Tg 2,21-23)” (ARANA, 2003, p. 290). Essa amizade entre Deus e Abraão se deu por gratuidade, como aliás deve ser. Abraão não era cumpridor da Lei (essa ainda não existia), era um ser humano comum que acreditou no Deus da vida, que não faz distinção entre as pessoas.

Abraão foi justo para Deus sem a Lei. Se para Israel a eleição se configura em torno da Aliança do Sinai e da Lei de Moisés, os gentios, assim como Abraão, são chamados sem a Lei. Não podemos condicionar a graça de Deus à obra humana, nem nos (van)gloriar diante de Deus de nossas obras humanas, que também são um dom de Deus (Ef 2,10). (KONINGS, 2021, p. 47).

A vocação e a promessa que Deus fez a Abraão são fundamentais para a história da salvação. Fundamento enquanto origem da própria história, e fundamental para se compreender que em Abraão existe uma abertura capaz de acolher todas as nações da terra (Gn 12,3).

2 AS CHAVES DO REINO EM Mt 16,19 À LUZ DE Gn 12,3

Simão Pedro, segundo Mt 16,19 recebe a seguinte declaração proferida por Jesus: “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus”. Mas qual a razão para se propor uma leitura de Mt 16,19 à luz de Gn 12,3? Trata-se de uma questão basilar, pois na chamada vocação de Abraão (Gn 12,1-3) encontra-se uma ‘chave teológica’ através da qual a história da salvação se abre por um viés original e nele se fundamenta. Tanto que para os judeus como para os cristãos a história sagrada é compreendida a partir da escolha (ou vocação) de Abraão (GABEL; WHEELER, 1993, p. 224). A história de Abraão é de tal modo importante que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo nela se inspiram. Não obstante as divergências dessas três grandes religiões monoteístas, todas se reconhecem como “filhas de Abrão” (COLLIN, 1988, p. 7). As narrativas que contam a história dos grandes personagens bíblicos anteriores a Abraão (inclusive Adão, Gn 5,1) começam normalmente pela expressão ‘Eis o *tôlê dôt*’ (cuja tradução é “eis a história” ou “eis a descendência”).⁸ O mesmo acontece com os seus sucessores. Mas a história de Abraão começa com uma fala do próprio Deus. Em “Gn 12,1-3, a ‘vocação de Abraão’, faz um primeiro corte nas genealogias (*tôlê dôt*)” (SKA, 2014, p. 38). Existe claramente uma fala e uma intervenção direta de Deus, através de um ‘Eu’ que aparece seis vezes (Gn 12,1-3) e mais uma vez em Gn 12,7, após Abraão ter aceitado o convite de Deus (VOGELS, 2000, p. 59). Quem tem a iniciativa e conduz todo o evento é Deus, inclusive com esta promessa de alcance universal: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3). Percebe-se nessa afirmação que o projeto de Deus se abre a todos os povos. E a questão é que a vida de Jesus foi pautada sobre essa ideia fundamental. Mt 16,19 é expressão dessa realidade de abertura, conforme será demonstrado.

A teologia judaico-cristã se desenvolveria, portanto, tendo por fundamento essa promessa-aliança que Deus fez a Abraão. Esse evento da promessa-aliança seria um ponto comum e complementar entre Antigo e Novo Testamentos. Por exemplo, o autor do segundo Isaías falando de sua vocação enfatiza a salvação para todos os povos (que é a promessa feita em Gn 12,3) e diz: “Sim, ele disse: ‘Pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurares as tribos de Jacó e reconduzires os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das

⁸ Como o objetivo desta pesquisa é destacar a importância de Abraão, esta expressão *tôlê dôt* não será objeto de maiores indagações. Contudo, “a maioria dos exegetas identifica as fórmulas de *tôlê dôt* como o elemento que estrutura o livro do Gênesis” (SKA, p. 2014, p. 35).

nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra” (Is 49,6). “Até as extremidades da terra”. Essa é a proposta de Deus que ao escolher alguém como seu instrumento (Abraão, Moisés, Isaías, ou mais tarde quando Jesus escolhe seus discípulos) não é um privilégio ou algo esotérico, “Mas Deus dá a revelação a alguns, não para que a conservem para eles, mas a fim de que imitem a ação de Deus e a revelem para outros” (CARTER, 2021, p. 364).

Percebe-se que o projeto de Deus, desde o início, com a vocação de Abraão, tem uma amplitude universal, de modo que cada vocacionado por Deus deve ser uma referência d’Ele, cuja missão é divulgar Sua proposta, sem divisões, discriminações e guerras, como salienta o profeta Miquéias: “uma nação não levantará a espada contra a outra nação e não se prepararão mais para a guerra” (Mq 4,3b). A proposta de abertura e salvação de toda a humanidade está na base da promessa de Deus a Abraão (renovada em vários momentos da história, como nos profetas citados acima). Jesus confirma e comprova esta realidade que interliga os dois testamentos quando afirma: “Não penseis que vim revogar a Lei e os profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17). Pode-se dizer que o Novo Testamento é a interceção histórica entre Jesus e a aliança abraâmica, pois resgata exatamente o conceito de salvação universal, especialmente na perspectiva de Mateus que retorna às fontes e faz uma correção radical nos parâmetros implantados pela reforma de Esdras (MAZZAROLO, 2005, p. 19). Por isso, desde o início, a redação mateana quer demonstrar que, “como filho de Abraão, Cristo é também o dom inesperado para todos os povos. Abraão, pagão e primeiro depositário da promessa, é aquele em quem todo filho de Adão será abençoado” (FAUSTI, 2020, p. 14 – Tradução nossa). Para exemplificar, serão salientados alguns textos do Novo Testamento que demonstram esta proposta de salvação universal, ideia base presente na promessa abraâmica em Gn 12,3.

Começando por Mateus que “abre seu livro com a genealogia de Jesus. Ele se esforça para apresentar Jesus na linhagem de Abraão 1,1” (MAZZAROLO, 2005, p. 7); pois “com Abraão, o progenitor de Israel, [...] Jesus Cristo é introduzido na história do povo de Deus” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 91). “Jesus é identificado como filho de Davi e filho de Abraão, demonstrando que o Messias é, ao mesmo tempo, descendente da casa real, mas também da promessa abraâmica” (AGUIAR; KUHN, 2016, p. 12-13). Ao mostrar Jesus na linhagem abraâmica, Mateus atualiza a proposta universal da salvação (SILVA FILHO; GONZAGA, 2024, p. 146). “Assim, para Mateus, a designação ‘filho de Abraão’ indica que Jesus é o descendente de Abraão mediante o qual ‘serão abençoadas todas as famílias da terra’”

(BROWN, 2005, p. 82). Se em Abraão todas as nações são abençoadas (Gn 12,3) o Jesus mateano também traz um projeto de acolhida salvadora. “O pensamento de Mateus é étnico-cristão-universal. Sobre isso não deve pairar a menor dúvida” (SCHREINER; DAUTZENGERG, 1977, p. 283). De modo singular, as chaves de Mt 16,19 expressam essa ideia de abertura. Mas não só as chaves. Pode-se dizer que no seu conjunto, a universalidade é a proposta do evangelho mateano (VITÓRIO, 2017, p. 14). Inclusive a ideia de acolher todos os povos é o desfecho do evangelho: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos” (28,19). De modo que as últimas instruções mateanas são de um universalismo muito claro.

Em Marcos é evidente a universalidade da proposta de Jesus, quando por exemplo, um leproso é tocado e curado (1,41); uma siro-fenícia recebe uma cura para a filha (7,29) demonstrando que “Se o exorcismo de Jesus feito em benefício da filha da mulher siro-fenícia sugere que o reino raiou entre os gentios, a narrativa seguinte de cura confirma-o sem deixar sombra de dúvida” (MYERS, 1992, p. 253). O final do Evangelho de Marcos é ainda mais claro no que diz respeito a universalidade do Reino: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda Criatura” (16,15). Lucas no *Magnificat* já recorda a promessa feita a Abraão (1,55); no *Nunc Dimitis* fica claro que Jesus é luz para todas as nações (2,32), pois “Os olhos de Simeão são os olhos do mundo que veem as trevas do medo se afastarem e a luz da esperança se aproximar. Seu grito é o de um povo que entende a salvação preparada por Deus, em face a todos os povos” (MAZZAROLO, 2004, p. 70). No final do evangelho Lucas confirma ainda a remissão dos pecados a todas as nações (24,47). O evangelho joanino já no prólogo deixa claro o projeto universal de Deus, “o verbo era a luz verdadeira que ilumina todo homem” (1,9); ainda no quarto evangelho Jesus afirma que veio para salvar o mundo (3,17; 12,47) e que não existe discriminação da parte de Deus, mas dos homens (MATEOS; BARRETO, 1982, p. 543).

A proposta universal de Jesus é explicitada também pelo Apóstolo Paulo neste Hino Batismal: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa” (Gl 3,26-28). “O texto foi dirigido aos ‘judeus e gregos’, aos ‘escravos e livres’, aos ‘homens e mulheres’. É vista aí a universalidade do anúncio do Hino Batismal” (FERREIRA, 2021, p. 67). Com isso Paulo confirma o caráter universal da promessa abraâmica que perpassa toda a história da salvação, pois “a promessa que foi feita a Abraão, a herança do mundo, não se realiza pela Lei, mas pela justiça que vem da fé, por dom,

a fim de que ela possa atingir o conjunto dos filhos de Abraão, inclusive as nações” (CERFAUX, 1976, p. 256).

Percebe-se, portanto, a relação de complementariedade entre Antigo e Novo Testamentos naquilo que se refere a promessa-aliança, sob um aspecto de um relacionamento mútuo (HARRINGTON, 2006, p. 418). Inclusive os autores do Novo Testamento não apenas citaram, mas fizeram inúmeras alusões ao Antigo (promessa-aliança), reconhecendo uma intertextualidade entre eles, tendo no Antigo Testamento a fonte de revelação divina que se realizou com o advento de Cristo (FITZMYER, 1997, p. 86).

Com relação à história abraâmica, vale lembrar ainda, que “Muitos exegetas já observaram que os três primeiros versículos do capítulo 12, que abrem de certa maneira a história específica de Abraão, tem, para nosso redator, valor de programa teológico” (COLLIN, 1988, p. 50). Entretanto, em Gn 12,3 é que o ‘programa teológico’ do redator javista (“Por ti serão benditos todos os clãs da terra”) entrará em perfeita sintonia com Mt 16,19, pois as chaves dadas a Simão Pedro, pode-se dizer, confirmam a promessa abraâmica. Isto porque, Mateus começa seu evangelho afirmando que Jesus é filho de Abraão (1,1) e termina dizendo que “todas as nações se tornem discípulos” (28,19), mesma ideia de fundo presente em Gn 12,3: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”. Abraão forma, portanto, uma espécie de moldura no evangelho mateano, de tal modo que, “o título de ‘Filho de Abraão’, dado a Jesus no Prólogo (1,1), se relacionasse com a ordem dada aos apóstolos no epílogo – de “fazer que todas as nações se tornassem discípulos” (28,19)” (HARRINGTON, 2006, p. 466). Deste modo, “a história da salvação, tendo começado com Abraão e sendo destinada a realizar-se nos confins do mundo, se realiza em Jesus Cristo” (LÉON-DUFOUR, 1972, p. 150).

Assim sendo, as chaves dadas a Pedro em Mt 16,19, como será explicitado, são instrumentos cujo propósito é resgatar a abertura para todas as nações de acordo com o estabelecido em Gn 12,3. Embora Pedro tenha entrado para a cultura popular como o ‘porteiro’ do céu, tal imagem não corresponde ao sentido das chaves que ele recebeu de Jesus. Na linguagem bíblica e no judaísmo tardio, a entrega das chaves não é um ato pelo qual se atribui a função de porteiro (JEREMIAS, 1981, p. 750). É oportuno, porém, antes de esclarecer a ligação de Gn 12,3 com Mt 16,19 demonstrar como o advento de Jesus resgata o sentido da promessa feita a Abraão.

2.1 O ADVENTO JESUS COMO RESGATE DA ALIANÇA

Para se entender o advento de Jesus como resgate da aliança abraâmica, algumas considerações são necessárias. Primeiro, como já citado acima, Jesus não veio para “revogar a Lei e os profetas” (Mt 5,17). Isso significa que “A antiga aliança não é anulada: a nova aliança é uma continuação da aliança original estabelecida com Abraão (Gl 3,15ss)” (MCKENZIE, 1984, p. 27). De acordo com o apóstolo Paulo, Cristo é o cumprimento da promessa que Deus fez a Abraão, tanto que faz a seguinte afirmação: “Ora, as promessas foram asseguradas a Abraão e à sua descendência. Não diz: ‘e aos descendentes’, como referindo-se a muitos, mas como a um só: e à tua descendência, que é Cristo” (Gl 3,16). De modo que a aliança (o que implica diretamente a Lei), supõe um processo histórico iniciado com Abraão e realizado em Cristo. Por isso que Jesus afirma que não veio revogar a Lei, mas fazer com que ela seja cumprida. A Lei em si é santa, como diz ainda Paulo na Carta aos Romanos (7,12). O problema está na deturpação da promessa que Deus fez a Abraão e conseqüentemente no desvirtuamento da Lei.

Jesus assume todos os princípios da Lei (Mt 5,17-19), mas refuta a forma como a Lei era manipulada por interesses esdrúxulos das autoridades civis e religiosas, apresentando uma nova hermenêutica (Mt 5,20-48). A Lei antiga era boa, mas com o passar do tempo foi deturpada, dilapidada pelos interesses escusos do Templo, dos privilégios criados pela reforma de Esdras (MAZZAROLO, 2005, p. 1).

Em segundo lugar, a palavra aliança, como aconteceu com muitas outras palavras, acabou sofrendo um esvaziamento de seu sentido, ao menos no conceito bíblico. Basta lembrar que atualmente, por ocasião de um noivado, se fala em ‘comprar as alianças’, quando na verdade o que se pretende comprar são os anéis que a simbolizam. Na teologia bíblica aliança significa um pacto feito entre dois contratantes, este pacto é chamado em hebraico de *b^erît*.

O sentido primitivo deste termo parece ser “entre-dois”, e seu uso adverbial “entre dois” pode ser presumido por analogia com o acádio *barîtu/birîtu*. A evolução semântica de *b^erît* só pode ser compreendida a partir da expressão *Kārat b^erît*, “separar entre dois”, que marca a conclusão de uma aliança (Gn 15,18; 21,27.32 etc.). O mais antigo exemplo conhecido de uma fórmula semelhante se encontra em um documento de Mari, em que se trata de “matar um jumento (*birî*) entre os haneus e a gente de Idamaraz”, a fim de estabelecer a concórdia entre eles (LIPINSKI, 2013, p. 55).

A aliança estabelecida entre Deus e a humanidade, cujo rito foi celebrado com Abraão, difere em relação aos interesses entre as duas partes. Normalmente, um pacto para ser celebrado implicava interesses recíprocos entre as partes, como descrito acima. Se uma das partes não tivesse interesse em celebrar a aliança, nada feito. Era um acordo que supunha algum interesse. É exatamente nesse ponto que a aliança estabelecida entre Deus e a humanidade (tendo início

com Abraão e depois renovada em várias circunstâncias) tem uma singularidade. Se a aliança supõe acordo entre partes que visam interesses recíprocos, normalmente algum bem, o que a humanidade poderia oferecer a Deus nessa perspectiva de interesses? Qual bem ou coisa o homem poderia oferecer a Deus numa aliança? Supondo que alguém resolvesse oferecer a Deus todos os bens do mundo ou a sua própria vida, Deus poderia argumentar: ‘Tudo isso já me pertence. Eu criei todas as coisas’. De fato, tal argumento é confirmado no livro de Gênesis (Gn 1-2,4a). Nesse ponto entra em cena uma das palavras mais ricas da Bíblia, a palavra graça. Pode-se dizer que na raiz da aliança abraâmica está a vontade amorosa e benéfica de Deus, uma decisão de pura gratuidade da parte de Deus que quis estabelecer uma relação de proximidade com os homens (BONORA, 1989, p. 23). Se não fosse por gratuidade da parte de Deus a aliança estabelecida com a humanidade não seria possível. Até porque, no Antigo Testamento, mesmo não tendo uma palavra que corresponda ao sentido teológico da palavra graça (IMSCHOOT, 1977, p. 649), existem termos que expressam a ideia de gratuidade. Uma delas é *hēn*, que “é o favor imerecido de um superior a um subalterno” (RYRIE, 2010, p. 876), exatamente como na relação entre Deus e Abraão. Isso pode ser confirmado em Gn 18,3; 19,19, onde Abraão reconhece a graça (*hēn*) que foi concedida a ele. Além de *hēn*, outra palavra usada para descrever graça, misericórdia, no contexto de Abraão é a palavra *hesed* (19,19; 24,12.14.27.49). Entretanto, na versão dos LXX *hēn* é traduzido quase sempre por *charis* (graça) enquanto *hesed* é traduzido por *eleos* (misericórdia). Essa informação é importante porque o Novo Testamento, “retoma sob o termo *charis* (156 vezes), todos os sentidos testemunhados por *hēn* e *hesed* no AT” (SÉLIS, 2013, p. 595-596). Com isso, pode-se dizer que a aliança abraâmica foi possível porque Deus quis, a iniciativa foi d’Ele, foi pura graça.

Na literatura bíblica do Novo Testamento, graça (*charis*) é o evento cuja iniciativa se dá especificamente pela perspectiva de Deus; esse mesmo evento do ponto de vista do homem é descrito pela ótica da fé. Dizendo de outro modo, sob o aspecto da soberania de Deus, a graça é o bem salvador por excelência (BERGER, 2004, p. 1883-1884). Da mesma forma que no Antigo Testamento Deus quis estabelecer uma aliança com Abraão, por um ato de graça (*hēn*), como é descrito em Gn 18,3 e não por mérito do patriarca (VOGELS, 2000, p. 60), no Novo Testamento a encarnação de Jesus Cristo foi um ato supremo de gratuidade. Usando uma expressão do quarto evangelho, em Jesus “todos nós recebemos graça por graça” (Jo 1,16). Portanto, tem razão o apóstolo Paulo ao afirmar: “Por tudo dai graças, pois esta é a vontade de Deus a vosso respeito, em Cristo Jesus” (1Ts 5,18). Assim sendo, o advento de Jesus ao mundo

é pura graça (*charis*); é o grande resgate da aliança estabelecida por Deus em favor da humanidade.

A frequência da palavra *charis* e seus cognatos no NT está em contraste com a ideia simples e rudimentar de favor no AT. Ela está íntima e fundamentalmente identificada com o evangelho inteiro, e finalmente torna-se um termo técnico, uma palavra-chave. É verdade que não possui ainda todas as conotações que adquirirá no desenvolvimento da teologia cristã; mas já no NT, *charis* pode ser considerada uma descrição característica da própria mensagem do NT (MCKENZIE, 1984, p. 392).

Não sem razão os ensinamentos e ações de Jesus são pautados pela gratuidade, de modo que a aliança alicerçada na gratuidade estabelecida por Deus em favor de Abraão, em Jesus se torna mais evidente e efetiva, uma vez que no Cristo se resgatou o projeto original de Deus corrompido pelos limites humanos. Em Jesus se cumpre toda a história bíblica, pois n'Ele “os povos da terra encontram bênção e salvação, como Deus tinha prometido a Abraão (Gn 12,3)” (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 76). Bênção e salvação para todos os povos da terra, situação bem diferente daquela pregada pela elite religiosa judaica e também da opressão imposta pelo Império Romano nesse período. E assim, “como descendente de Abraão, Jesus, não o imperador, promulga a bênção de Deus (não de Júpiter) sobre todas as nações da terra” (CARTER, 2021, p. 88), resgatando um projeto amplo (para todos os povos) e original (fundado em Abraão), “isto significa que Deus não limita mais a Israel a sua graça salvadora, mas volve a sua misericórdia a todo o mundo gentio” (HARRINGTON, 2006, p. 469), como fora dito em Gn 12,3 “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”.

2.2 O RESGATE DO ESPÍRITO DA LEI

Quando Jesus afirma que não veio “revogar a Lei e os profetas” (Mt 5,17) é porque existe uma continuidade no projeto de Deus. “A lei e os profetas continuam; o que está escrito e foi profetizado está valendo no novo ensinamento, na nova lei. Jesus revela um espírito de continuidade na pedagogia do amor, do perdão e da justiça” (MAZZAROLO, 2005, p. 84). Só que, “A bênção de Abraão pode-se agora também estender às gentes – na pessoa de Cristo Jesus. Se até agora a maldição da Lei obstava a realização da bênção dada a Abraão, doravante esta bênção tem caminhos abertos, inclusive para os pagãos” (SCHNEIDER, 1984, p. 86). Contudo, segundo Mazzarolo (2005, p. 85), existe também no ensinamento de Jesus uma ruptura com as tradições rabínicas que haviam deteriorado o coração da lei, que no

entendimento de Jesus é o Decálogo, sintetizado num único mandamento: o mandamento do amor ao próximo.

O amor ao próximo foi sendo distorcido, ao longo dos tempos, dentro das tradições rabínicas, pois nestas, o próximo era outro judeu, classificado como “puro” e de classes superiores. Os doentes, pobres, mendigos e os que tinham profissões inferiores, mesmo sendo judeus, não tinham muitas chances de salvação (MAZZAROLO, 2005, p. 86).

A proposta de Jesus (o mandamento do amor), portanto, tem um aspecto de continuidade e outro de descontinuidade. Continuidade porque a essência da lei e dos profetas, o amor, continua valendo; como diria o apóstolo Paulo “o amor é a plenitude da lei” (Rm 13,10b). O *agápe*, de fato, é o que deve inspirar as relações dos cristãos em todos os âmbitos, porque é o cumprimento pleno da lei (FABRIS, 1999, p. 440). Descontinuidade porque a interpretação que Jesus faz de amar o próximo, até mesmo os inimigos (Mt 5,44; Lc 6,27), está na contramão das tradições rabínicas vigentes. E assim, se por um lado Jesus não se coloca contra a lei em si, por outro Ele não aceita a interpretação farisaica que faz da lei um instrumento excludente, onde o amor e a misericórdia são colocados de lado. “Jesus não quer que o povo fique escravo dos preceitos rabínicos que se perdiam nessas discussões e esqueciam a justiça e a misericórdia (Os 6,6)” (MAZZAROLO, 2005, p. 235).

Os vários embates entre Jesus e os fariseus aconteceram em razão da interpretação da lei e suas aplicações. Estes são censurados por Jesus porque criaram uma rede deformada de observâncias minuciosas, privilegiando as perspicácias da própria tradição (SAULNIER, 2013, p. 519). “Jesus não rejeita a lei, nem mesmo os anciãos (*presbyteroi*, 15,2), mas quer que a lei e as tradições colaborem na construção da justiça (5,20)” (MAZZAROLO, 2005, p. 233). Um bom exemplo nesse sentido é o preceito sabático, palco de muitas disputas entre Jesus e os doutores da lei. Os sinóticos todos relatam uma cura específica realizada por Jesus num dia de sábado. Trata-se de um homem da mão aleijada (Mt 12,10; Mc 3,4; Lc 6,9). Esse episódio é interessante como exemplo, porque revela a estreiteza de visão de alguns intérpretes da lei contemporâneos de Jesus. Tanto que Jesus faz uma pergunta retórica: “É permitido, no sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar a vida ou matar?” (Mc 3,4). Diante dessa pergunta os opositores de Jesus não apresentaram nenhuma resposta. Percebe-se nas entrelinhas do texto que a cura era uma provocação feita por Jesus para que seus interlocutores percebessem o verdadeiro sentido da lei. A lei deveria estar a serviço da vida, um instrumento pedagógico. “curar não era manifestação de poder, mas provocação à sensibilidade e à misericórdia na dinâmica da pedagogia da inclusão. As curas eram uma política inversa à empregada pelas autoridades constituídas” (MAZZAROLO, 2005, p. 231). O silêncio dos opositores de Jesus

revela também uma outra questão fundamental: a coerência entre o ensinamento contido nas Escrituras e a proposta apresentada por Jesus, que não somente ensina baseado nos textos sagrados, mas faz de sua própria vida um testemunho nesse sentido.

A vida de Jesus também demonstra uma completa consistência com as Escrituras: seu nascimento (1,23; 2,6.15.18), onde ele vive (2,23; 4,15-16); suas curas (8,17); seus métodos pedagógicos (parábolas, 13,35); sua ida a Jerusalém (21,5), sua prisão (26,56) e traição (27,9-10). Jesus interpreta essas tradições bíblicas (CARTER, 2021, p. 61).

Não obstante as posições diferentes com relação à lei dada pelos autores do Novo Testamento, pode-se dizer que “Jesus não aboliu a Lei, mas a aperfeiçoou (Mt 5,17-19). Na prática, ele a respeitou, no entanto lhe deu uma nova interpretação” (BUI, 2013, p. 799). Essa interpretação escriturística diferente que Jesus faz, torna-se na prática uma denúncia do grave distanciamento entre a promessa que Deus fez a Abraão em relação às tradições rabínicas. Como ensinaria o Apóstolo Paulo, a lei deveria ser um instrumento cujo propósito era levar o homem ao conhecimento de Deus. Nas palavras do próprio Paulo, “a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob o pedagogo” (Gl 3,24-25).

Paulo mostrou o lado positivo da Lei: era como um ‘educador’ (pedagogo). É interessante a figura do ‘pedagogo’. No mundo grego, referia-se a um empregado, muitas vezes, um escravo da confiança total do patrão e, muitas vezes, bem preparado. Sua missão era conduzir o filho da casa paterna à casa do mestre (escola) e, depois, trazê-lo de volta. O pedagogo exigia que o garoto levasse, com determinação, as ordens do pai até que atingisse a maioridade. Muitas vezes, ele cuidava da administração dos bens do menino (6-16 anos). Era um trabalho benéfico. Aí terminava o papel do pedagogo (educador). O, agora, jovem libertava-se da sua dependência (FERREIRA, 2021, p. 52-53).

Esta imagem do pedagogo reflete muito bem o papel da lei enquanto instrumento, pois, de fato, “o destino da lei não era o de salvar o homem, mas de conduzi-lo a Jesus, o salvador; a lei era o pedagogo que levava as crianças à escola. Quando a criança atinge a maioridade, o trabalho do pedagogo termina” (MCKENZIE, 1984, p. 542-543). De acordo ainda com Mckenzie (1984, p. 541), a lei preservada pelo judaísmo era usada como um guia para a vida, era identificada com a sabedoria. Portanto, dentro da dinâmica pedagógica ensinada pelo Apóstolo Paulo. O problema é que na dinâmica da história, inclusive a bíblica, as normas não são estáticas, sofrem alterações de acordo com o próprio dinamismo da vida. “Nessa perspectiva, vista a partir da história, a Lei poderá se enriquecer, se desenvolver em consequência de novas experiências” (BUI, 2013, p. 798). Isso aconteceu dentro do judaísmo. E assim,

surgiu no judaísmo uma escola de fé (cf. FARISEUS) que interpretava as obrigações da lei no sentido mais rigoroso. Para proteger a observância da lei, seus adeptos

‘construíram um muro’ em torno da lei; o muro consistia em pareceres ou normas legais que ampliavam as obrigações da lei muito além do sentido das palavras (MCKENZIE, 1984, p. 541).

De sorte que a lei dada por Deus numa dinâmica de gratuidade (porque Deus assim o quis), acabou sendo desvirtuada desse aspecto, base da relação proposta na promessa abraâmica. Isso se agravou a tal ponto que, na época de Jesus, “Os escribas e fariseus estavam intimamente ligados ao poder governamental de Herodes Antipas (na Galiléia) e ao poder romano instalado para supervisionar as atividades em todos os lugares” (MAZZAROLO, 2005, p. 232). Noutras palavras a lei não estava mais sendo usada segundo seu propósito original, o de levar todos os homens, através da graça, ao conhecimento de Deus. Nesse contexto é que se entende a expressão paulina “pois a letra mata, mas o espírito comunica a vida” (2Cor 3,6). Com isso Paulo traduz o ensinamento de Jesus com relação a observância da lei, que deve ser entendida e não temida; que deve ser usada como instrumento dado por Deus em favor de toda a humanidade (Gn 12,3; Mt 16,19; 28, 19-20).

2.3 AS CHAVES DO REINO EM Mt 16,19 E A PROMESSA FEITA A ABRAÃO

O texto de Mt 16,19 é conhecido sobretudo, quando o assunto em questão é o primado petrino. Vários debates acadêmicos foram travados em torno dessa citação mateana, especialmente devido às divergências teológicas confessionais (MONASTERIO; CARMONA, 1995, p. 211). Todavia, percebe-se também nos últimos tempos um esforço no sentido de superar tais divergências (PESCH, 2002, p. 20.26). O presente trabalho propõe uma reflexão cujo propósito é também colaborar na superação das divergências em torno do primado petrino. Esta pesquisa não pretende formar um juízo balizador do primado em si, mas demonstrar o significado específico de uma palavra de Mt 16,19, *kleidas*, substantivo acusativo feminino plural (FRIBERG; FRIBERG, 1987, p. 56) de *kleis*, como pode ser lido nos textos de língua grega atuais, como por exemplo, em Nestle-Aland 28ª edição e a partir daí criar uma reflexão que extrapola os âmbitos confessionais, pois será uma reflexão no campo etimológico. Para tanto, duas questões precisam ser respondidas. Primeira: quando Jesus afirmou para o Apóstolo Pedro “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus”, o que Ele pretendia com esta afirmação? Para responder essa pergunta é imprescindível fazer a segunda: como eram as fechaduras com suas respectivas chaves nos tempos de Jesus? Evidentemente, não existiam as

chaves modernas dos dias atuais. Para entender o que Jesus pretendia ao dar a Pedro as famosas chaves de Mt 16,19 é essencial o entendimento dessa segunda questão.

Normalmente as pesquisas bíblicas sobre Mt 16,19 no que se refere às chaves dadas a Pedro partem daquilo que o texto bíblico apresenta: “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus” (*dōsō soi tas kleidas tēs basileias tōn ouranōn*).⁹ *Kleidas*, como citado acima, é um substantivo plural acusativo feminino de *kleis* e significa, de fato, chaves (NOLLI, 1996, p. 460). Entretanto, o significado desta palavra no contexto mateano indica uma realidade muito mais ampla do que se pode perceber numa primeira leitura. Para se entender a dimensão desta afirmação de Jesus não basta a leitura a partir do texto grego, como normalmente acontece. E por que não? Por causa do contexto redacional. A redação do Novo Testamento aconteceu num ambiente greco-romano onde a influência da língua grega era muito acentuada (PAGOLA, 2014, p. 53); não é de se estranhar, portanto, ser essa a língua usada para grafar os ensinamentos e a doutrina do Rabi de Nazaré, Jesus Cristo. Assim, os escritos neotestamentários ganharam sua forma na chamada língua *koiné*, grego falado pelo povo. Por causa desse ambiente greco-romano a literatura do Novo Testamento foi durante muito tempo estudada quase que exclusivamente a partir da ótica do helenismo. Contudo, Jesus e grande parte da primeira geração dos seus seguidores eram judeus, incluindo os 12 apóstolos e Paulo de Tarso (BARRERA, 1996, p. 34-35). Sabe-se que Jesus tinha como língua mãe o aramaico (GARBINI, 2017, p. 265). “Na Galileia, o aramaico teria sido a língua falada tradicional da população durante os tempos helenísticos, continuando como tal depois que os asmoneus submeteram a região ao controle de Jerusalém” (HORSLEY, 2012, p. 146). É sabido ainda que na liturgia e nas orações públicas feitas na sinagoga a língua usada pelos judeus era o hebraico (PAGOLA, 2014, p. 54-56).

Nesse contexto é oportuno ressaltar a importância de se levar em conta nos estudos literários do Novo Testamento a carga inegável de substrato semita presente no texto, que, não obstante escrito em língua grega traz uma mentalidade judaica e não helênica. No caso específico de Mt 16,17-19 é preciso observar que o texto tem uma forte marca semítica, seja pelo vocabulário como pelo estilo, uma estrutura baseada em três linhas; a primeira apresenta o tema a segunda e a terceira linhas formam um paralelismo antitético (JEREMIAS, 1981, p. 749). Tal mescla envolvendo a língua grega com substrato semita se deve ao contexto redacional do Novo Testamento, que era uma encruzilhada de dois mundos, um de cultura

⁹ Mt 16,19a. Texto transliterado a partir de Nestle-Aland 28ª edição, 2012.

judaica e outro de cultura helenista (MONASTERIO; CARMONA, 1995, p. 19). Jesus assim como seus apóstolos eram judeus e não gregos. De sorte que os escritos do Novo Testamento, que comumente são chamados de originais, na verdade são ‘traduções’ de ensinamentos e comentários feitos em língua aramaica, redigidos em determinado momento para o grego *koiné*. É importante assinalar ainda que mesmo o judaísmo palestinese do século I era totalmente helenizado, de modo que o Novo Testamento deve ser relido na ótica do judaísmo do segundo Templo (BARRERA, 1996, p. 37-38). Sendo assim, esta afirmação de Jesus dirigida a Pedro, “Eu te darei as chaves do Reino dos Céus”, não poderia ter sido feita na língua grega. Não teria sentido, já que naquele contexto, como é claro na perícopes de Mt 13-20, Jesus está em Cesareia de Filipe dialogando com seus discípulos. Ora se Jesus e seus discípulos não tinham a língua grega como língua materna, por que então usá-la? Isso implica dizer, que o texto grego de Mateus já é uma tradução daquilo que Jesus teria dito em aramaico.

Um estudo que visa descobrir o que de fato Jesus teria dito é tarefa extremamente complexa. Às vezes uma comunidade colocava na boca de Jesus determinada atualização de sua mensagem, evidentemente além do historicamente dito por ele (MONASTERIO; CARMONA, 1995, p. 36). Todavia, nesse caso específico da palavra *kleidas* (chaves), alguns fatores são animadores. Primeiro, por exclusão, *kleidas* não poderia ter sido a palavra usada por Jesus, como já mencionado. Depois, como consequência da exclusão faz-se necessário indagar qual era a palavra usada no contexto bíblico semita (contexto de Jesus e de seus discípulos) para descrever o correspondente de *kleidas*. Por último, mas igualmente importante é descobrir que tipo de fechadura era usada no tempo de Jesus. Um estudo publicado em 2014, pela Revista *Origini*, apresenta informações sobre um modelo específico de fechadura que era usada no Oriente Médio desde a Idade do Bronze. O artigo afirma que essas fechaduras eram normalmente abertas por uma chave dentada de madeira que era inserida em um rasgo de chaveta retangular, que destravava vários pinos, permitindo que o ferrolho da porta fosse acionado ou liberado (BRANDL; OREN; NAHSHONI, 2014, p. 167).

No contexto bíblico judaico o vocábulo chave já era conhecido (Jz 3,25; 1Cr 9,27; Is 22,22). Contudo, a tradução dessa palavra para o grego criou uma grande barreira para a compreensão da mesma. Em hebraico chave é *maptēah* que foi traduzido para a língua grega como *kleis* (BORN; LEMAIRE, 2013, p. 301). A tradução está correta, mas a carga etimológica dessas palavras é quase antagônica. Apenas para adiantar o que será detalhado nos tópicos seguintes, a etimologia do substantivo chave para o mundo semita e também oriental está relacionado com a ideia de abertura, liberdade, enquanto que chave para o mundo grego e

ocidental expressa a ideia de fechamento (SOUZA, 1990, p. 252-253). Além desta questão etimológica, o modelo de fechadura usada no Oriente Médio no tempo de Jesus reforça aquilo que a etimologia da palavra chave em hebraico já indicava. No contexto de Jesus uma fechadura era feita normalmente de madeira, fato que encontra respaldo no estudo de Brandl, Oren e Nahshoni, acima citado. A chave nesse modelo de fechadura servia para destravar o ferrolho, não era necessária para travá-lo, como pode ser atestado no texto que segue.

O tipo antigo de fechadura e de chave ainda se encontra em uso em algumas partes do Oriente Médio. Ela consta de dois pedaços de madeira unidos em um ângulo reto. A parte vertical, pregada à porta, tem quatro ou cinco orifícios feitos na parte superior, onde se colocam pregos. A parte horizontal ou ferrolho encaixa-se numa fenda feita na tranca e possui um número de orifícios correspondente aos abertos na parte de cima. Quando se introduz o ferrolho na tranca, as peças de metal caem nos orifícios da fechadura e fecham a porta. A fechadura é preparada para receber a chave, que é uma peça de madeira com cerca de 23 cm de comprimento, provida de pregos numa das extremidades, colocados de maneira a corresponderem aos pregos da fechadura e da tranca. Quando a chave é puxada para cima, os pregos introduzidos na fechadura são levantados através dos orifícios e podem ser retirados. Uma chave nestas condições é incômoda e pode, com razão, ser carregada no ombro (Is 22,22). A chave, nesta passagem, é símbolo da autoridade do senhor do palácio. Além deste caso, mencionam-se chaves no AT somente em Jz 3,25; 1Cr 9,27 (MCKENZIE, 1984, p. 165).

Além dessa explicação detalhada de Mckenzie, outra explanação mais resumida, porém, com os mesmos detalhes básicos confirma o funcionamento e o tipo de fechadura que era utilizada no Antigo Testamento. Esse texto informa que as chaves

São mencionadas algumas vezes no AT: a da sala superior de Eglon (Jz 3,25), a do templo de Jerusalém (1Crôn 9,27), a da casa (= palácio) de Davi (Is 22,22). Esse último texto (alguém toma a c. no ombro) prova que a c. podia ser bastante grande. A c. consistia num pedaço de madeira, em cuja extremidade havia alguns pinos de ferro, que correspondiam aos orifícios da tranca. Assim podia-se, por meio da c., levantar os pinos da fechadura, e desta maneira a tranca podia ser retirada da porta (BORN, 1977, p. 269).

Outras informações importantes sobre modelos de fechaduras antigas e suas respectivas chaves podem ser encontradas no livro intitulado *On The Development And Distribution Of Primitive Locks And Keys*, do pioneiro em métodos de escavações arqueológicas modernas, Pitt Rivers. Nesse pequeno livro o autor apresenta vários esboços de chaves antigas, desenhadas cuidadosamente a partir de suas observações. Dentre os vários desenhos um merece especial atenção, trata-se de um esboço de uma chave egípcia usada na antiguidade e, segundo o autor, ainda podia ser encontrada nos seus dias de pesquisa (RIVERS, 1883, p. 38-39). As informações de Rivers estão de acordo com Mckenzie e confirmam ainda os dados etimológicos da palavra *maptēah* no que se refere à ideia de abertura, pois no esboço de Rivers percebe-se que o modelo de chave oriental apresentado tem o propósito de abrir a fechadura. Para o fechamento da mesma a chave não era necessária, o que muda completamente o entendimento que se tem sobre as chaves de Mt 16,19.

Assim, o presente estudo apresenta uma reflexão que possibilita novos desdobramentos no campo da Teologia Bíblica, tanto no campo etimológico e exegético, como especialmente no âmbito pastoral. Numa perspectiva bíblico-catequética, resgata-se as raízes do judaísmo fincadas na promessa que Deus fez a Abrão estabelecida em Gn 12,3: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra”. Isso porque as chaves dadas a Pedro têm o propósito de estabelecer abertura, já que o significado de *maptēah* expressa exatamente essa ideia. De modo que a incumbência conferida a Pedro no sentido de ‘abrir portas’, pode-se dizer que é uma atualização de Gn 12,3, pois abençoar todos os clãs da terra supõe acolhida; e sem a abertura advinda de *maptēah*, os não judeus, os considerados impuros segundo a tradição continuariam excluídos, uma vez que o judaísmo então vigente não permitia nem mesmo certos contatos com pessoas que não fossem judias. Era uma religião excludente, que segundo suas normas, “Para permanecer puro, ou seja, perto de Deus, era preciso evitar o contato com os doentes, com o povo simples (que não tinham meios de observar a Lei), e principalmente com os marginalizados. Preconceito de classe...” (STORNILO, 2020, p. 106). A postura de Jesus rompe com esses tabus e a missão de Pedro (simbolizada nas chaves) se apresenta como uma proposta de resgate da Aliança estabelecida com Abraão, que deveria ser bênção para todos os povos da terra, o que implica necessariamente acolher a todos, inclusive os pagãos. Tanto que, em Mateus, “o ministério de Jesus começa e se conclui na ‘Galileia dos pagãos’ (gr. *galilaía tón ethnón*; cf. Mt 4,12-17; 28,16), claro sinal da opção de ir além dos limites de Israel e estender os benefícios da salvação à humanidade inteira” (VITÓRIO, 2019, p. 12). Fato expresso nas chaves de Mt 16,19 de modo prático e efetivo, quando se leva em conta o substrato etimológico semita presente no contexto.

2.4 O PARALELO ENTRE Mt 16,19 E Mt 18,18 À LUZ DA ETIMOLOGIA SEMITA DA PALAVRA CHAVE

As chaves de Mt 16,19 fizeram com que o Apóstolo Pedro se tornasse uma espécie de porteiro do céu. De fato, de modo genérico, “A chave indica para a função do porteiro, daquele que tem uma certa autoridade, autonomia e poder de abrir e fechar” (MAZZAROLO, 2005, p. 252). Inclusive a arte retrata esta realidade. Contudo, analisando o fio condutor do ensinamento de Jesus, percebe-se uma abertura em relação ao ensinamento dado pelos mestres da lei, sobretudo, naquilo que se refere à acolhida do não judeu, do estrangeiro ou dos considerados impuros pela religião judaica vigente de então.

Dentro do universo judaico, especialmente, do pós-exílio, criou-se uma distinção entre os puros e os impuros, em outras palavras, dos que seriam eleitos e privilegiados por Deus e os que estavam destinados à condenação. Jesus, no entanto, mostra, na prática, que os conceitos originários e fundamentais do cristianismo se alicerçavam na certeza de que Deus não faz acepção de pessoas, culturas, raças, estratos sociais ou de gênero (MAZZAROLO, 2013, p. 141)

Esse fato pode ser comprovado em todos os evangelhos. Por exemplo, Jesus cura leprosos (Mt 8,2; Mc 1,40; Lc 5,12), cegos (Mt 12,22; Mc 8,22; Lc 18,35; Jo 9,1ss) e muitas outras pessoas enfermas que eram consideradas impuras (Mt 8,16; Mc 1,32; Lc 4,40; Jo 6,2). Ora, se Jesus ensina e age com tamanha abertura acolhendo a todos os que necessitavam, não faz sentido ele dar a Pedro (e também aos demais apóstolos em Mt 18,18) algum tipo de instrumento para controlar quem pode ou não entrar no céu. Tal mentalidade fazia parte da crença rabínica segundo a qual o tribunal celeste reconhecia as decisões dos tribunais rabínicos (LUZ, 2006, p. 610), fato que pode ter influenciado Mt 16,19, bem como Mt 18,18. Contudo, a abertura proposta por Jesus (acolhendo a todos sem exceção) mais a etimologia da palavra *maptēah* (chave = instrumento que abre), faz a reflexão se abrir a uma nova possibilidade.

Muito já foi proposto sobre a autoridade de Pedro a partir deste texto de Mt 16,19. Afinal, ter a posse de uma chave é um indicativo de poder, autoridade, como salientou Mazzarolo (2005, p. 252). Essa opinião sobre as chaves mateanas com significado de autoridade é o que defende também Pesch (2002, p. 41). Esse poder das chaves pode ser uma imagem plástica de uma realidade ainda mais ampla, onde “Pedro é constituído por Cristo superintendente máximo da sua comunidade messiânica” (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 254). Já o parecer de Luz (2006, p. 610) é que as chaves dadas a Pedro estão relacionadas com uma concepção rabínica de proibir ou permitir, de condenar ou absolver. Carter (2021, p. 425-426) salienta que Jesus conferiu a Pedro em Mt 16,19 um papel fundamental na comunidade, contudo, “O papel de Pedro parece ser continuar a tarefa (10,7-8). Usar a metáfora de ‘chave’ e ‘portas’, da mesma maneira que as portas do Inferno se abrem para deixar sair os demônios, a chave de Pedro mantém as portas do céu abertas”. Se por um lado o significado dessas chaves não encontra consenso entre os estudiosos, especialmente por razões teológicas confessionais, por outro, todos reconhecem a importância de Pedro no primeiro evangelho (MONASTERIO; CARMONA, 1995, p. 211). O Novo Testamento menciona o nome de Pedro (*Πετρος*) 156 vezes. Dos doze apóstolos é de longe o mais citado.¹⁰ Somente nos sinóticos Pedro é citado 62 vezes, das quais 23 se encontram no evangelho de

¹⁰ Apenas o nome do apóstolo Paulo é mais citado do que Pedro no Novo Testamento: 158 vezes. Contudo, Paulo não é mencionado nos evangelhos (NESTLE; ALAND, 1987, p. 1485-1489).

Mateus, o que já indica a importância desse apóstolo em relação aos demais (NESTLE; ALAND, 1987, p. 1520-1521).

A relevância de Pedro é, portanto, evidente (SCHNACKENBURG, 2002, p. 8). Contudo, a proposta de abertura é o ponto central da reflexão mateana e não uma figura isolada, ainda que seja Pedro. Essa tese que prima pela acolhida em detrimento à exclusão pode ser comprovada do início ao final do evangelho de Mateus.¹¹ Mas aqui é oportuno ressaltar essa abertura eclesial a partir do paralelo entre Mt 16,19 e Mt 18,18. Como já mencionado, Pedro é o primeiro a receber ‘as chaves do reino dos céus’, cujo propósito é o de abertura, como será demonstrado. Mas a incumbência de ser um instrumento salvífico não foi reservada somente a Pedro. A comunidade de Mateus tem em mente uma evangelização comunitária, a igreja (em grego *ekklesia*) toda é envolvida nesse processo salvador. Tanto para decidir sobre as advertências necessárias, como para resgatar os irmãos e irmãs desviados(as). Se em Mt 16,19 a fala de Jesus se dirige a Pedro (na segunda pessoa do singular), em Mt 18,18 a frase se encontra na segunda pessoa do plural: “Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu”. Além desse aspecto eclesial colegiado, fica claro que a autoridade de ligar e desligar não tem um fim escatológico de condenação definitiva. Não se trata de um tribunal implacável. Mt 18,17 ajuda no esclarecimento da questão: “Caso não lhes der ouvido, dize-o à Igreja. Se nem mesmo à Igreja der ouvido, trata-o como o gentio e o publicano”. Essa última advertência do verso 17, que diz respeito ao ligar e desligar do versículo 18, comporta uma questão que precisa ser mencionada.

Esse último trâmite comporta dois elementos dignos de nota. O primeiro refere-se ao fato de ser a comunidade a decidir a exclusão de um membro incorrigível, e não o líder agindo sozinho com poder sobre o irmão faltoso. O segundo esconde-se no modo como o indivíduo contumaz será tratado em caso de excomunhão. Ser considerado gentio ou cobrador de impostos significa voltar à condição de ‘multidão’, com a possibilidade de ser reconquistado para a comunidade. O juízo da comunidade nunca será escatológico, jamais estabelecerá a salvação ou condenação definitiva de alguém (cf. Mt 25,34.41). A decisão da comunidade será sempre histórica e pastoral. Ninguém tem o direito de definir a sorte eterna do próximo, pois isso compete exclusivamente ao Senhor do Reino (VITÓRIO, 2019, p. 206).

O paralelo de Mt 16,19 e 18,18 de ligar e desligar reforça a ideia presente nas chaves dadas a Pedro no sentido de abertura e acolhida, pois o foco da questão não é o ‘poder’ de quem detém as chaves, nem a autoridade de perdoar ou de condenar, mas de abrir possibilidades de

¹¹ Como já citado, Mateus começa sua narrativa, já no primeiro capítulo, resgatando a memória de algumas mulheres de Israel: Tamar, Raab, Rute e a mulher de Urias. Segundo o rigor da Lei, estas mulheres deveriam estar à margem da religião judaica, no entanto, são heroínas. No desenrolar do evangelho Jesus interage com outras mulheres quebrando esquemas injustos e patriarcais (Mt 9,20; 15,21); acolhe e cura pessoas consideradas impuras e não ‘dignas’ de Deus (Mt 4,23ss; 8,1ss; 9,10-13). E no último capítulo, Mt 28,19-20, Jesus deixa claro que a salvação é destinada a todas as nações.

salvação. O ‘poder’ de ligar e desligar confiado a Pedro e aos demais discípulos é muito mais uma advertência sobre a necessidade de romper com um sistema legalista judaico. “ligar ou desligar não significa uma autoridade casuística, no estilo rabínico, em determinar o que é permitido e o que é proibido, mas no sentido de orientar a comunidade para a justiça e o amor, na opção fundamental pela vida” (MAZZAROLO, 2005, p. 273). Dizendo de outro modo, “a ênfase continua na reconciliação [...]. o que é ratificado não é a exclusão permanente do ofensor” (CARTER, 2021, p. 464). Ligar e desligar é antes de tudo o ‘poder’ de acolher e o ‘poder’ de recuperar o que estava perdido. Isso porque as palavras usadas no contexto para exprimirem os atos de ligar e desligar são *deō*, que significa atar, amarrar, impedir, unir, impelir etc., e *lyō*, que expressa a ideia de soltar, desatar, libertar, livrar etc. (MOUNCE, 2013, p. 169.395). Entretanto, o contexto permite suspeitar que a comunidade mateana tem uma missão dupla: primeiro o múnus de ligar no sentido de unir, impelir e acolher; depois a missão de desligar, isto é, de perdoar e de se libertar do legalismo rabínico. Mesmo quando se leva em conta o legalismo jurista, como salienta Schneider (2004), a tônica final é o perdão, portanto abertura. Inclusive, a sentença mateana termina com ‘um desligar’ (*lyō*). A ordem das palavras, terminando com o desligar, em Mateus pode significar uma ênfase sobre esse desligar: Jesus veio para chamar os pecadores, não os justos (SCHNACKENBURG, 2002, p. 160).

Mateus 16,19 é frequentemente associado mais ao ‘poder magisterial’ e 18,18 mais ao ‘poder disciplinar’. Em todo caso, trata-se basicamente da utilização obrigatória das normas que Jesus ordenou no cumprimento da sua missão salvadora. A tradição do Novo Testamento, com o tema do ‘desligar’, sublinha particularmente a missão dada por Jesus à igreja para perdoar os pecados dos homens, seguindo o seu exemplo e de acordo com Ele (SCHNEIDER, 2004, p. 236 - Tradução nossa).

Mesmo que a tradição rabínica tenha influenciado de alguma forma as expressões ‘ligar’ e ‘desligar’, nesse contexto de Mt 16,19 e 18,18, a comunidade mateana apresenta uma nova concepção sobre o tema. De modo que ligar e desligar tem agora a força de um tribunal maior, que prima pela misericórdia, pelo perdão. Tanto que Mt 18,21-22 expressa exatamente a relação que deve ser estabelecida com o pecador. À pergunta de Pedro, “Senhor, quantas vezes devo perdoar ao meu irmão que pecar contra mim? Até sete vezes?” Jesus responde: “Não te digo até sete, mas até setenta e sete vezes”. Portanto, a possibilidade de acolher e de reabilitar o pecador é o ponto central da questão, assim como a abertura é o significado fundamental de *maptēah*. A missão de acolher, de ligar ou resgatar o que estava perdido é incumbência não só de Pedro (Mt 16,19), mas de toda a comunidade (Mt 18,12-18).

Notar que a comunidade recebe o mesmo poder que Pedro, o chefe da Igreja (conferir o v 18 com 16,19). Em sua vida, a comunidade terá que tomar decisões importantes, como a de expulsar o irmão do seu meio. Mas ela não poderá agir com leviandade. Não. Precisarà estar profundamente sintonizada como todos os irmãos e, acima de tudo,

sintonizada com o espírito de Jesus. E depois? Agir como Jesus, procurando e recuperando aquilo que se perdeu. A regra é o Pai, que não quer que ninguém se perca (STORNILO, 2020, p. 132).

Essa tese de acolhimento e abertura para todos, proposta pela comunidade mateana, está em sintonia com Gn 12,3 (como já demonstrado), mas também ecoa noutros textos bíblicos. O profeta Ezequiel, por exemplo, afirma com todas as letras: “Porventura tenho eu prazer na morte do ímpio? – oráculo do Senhor Iahweh. – Porventura não alcançará ele a vida se se converter de seus maus caminhos?” (Ez 18,23). O mesmo profeta continua: “Eu não tenho prazer na morte de quem quer que seja, oráculo do Senhor Iahweh. Convertedei-vos e vivereis!” (Ez 18,32). Também Isaías expressa de modo muito prático o amor de Deus por seus filhos: “Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem eu não me esqueceria de ti” (Is 49,15). Se Deus não deseja excluir ninguém, por que Jesus haveria de fazê-lo? De modo que ligar e desligar em Mt 16,19 e em Mt 18,18, dentro do contexto proposto por Jesus é um ensinamento pedagógico que implica a corresponsabilidade de toda a comunidade, cujo objetivo final é resgatar a ovelha extraviada (Mt 18,12-13; Lc 15,4-7). Ulrich Luz (2012) apresenta algumas propostas para esta questão de ligar e desligar, mas admite que a reconciliação da comunidade com o pecador através da oração é a finalidade última. No contexto o perdão é o ponto chave.

Ao princípio geral do v. 18, o evangelista acrescenta (*palin*) outro princípio solenemente formulado. Se duas pessoas estiverem de acordo sobre o que quer que rezem, isso acontecerá [...]. Neste sentido, a referência à oração não restringe o poder de ligar e desligar dado à comunidade, mas é a sua natureza e fundamento. O v. 19 indica assim onde se baseia o poder prometido à comunidade no v. 18. Esse poder emana de Deus, está enraizado na oração e está ligado a Deus. V. 19 implica a mudança do ‘reter’ para o ‘perdoar’, a precedência do ‘libertar’ sobre o ‘reter’ e, conseqüentemente, o acesso ao v. 21s, mas apenas enquanto a comunidade reza, não para a destruição, mas para a salvação e o regresso dos irmãos errantes (LUZ, 2012, p. 79-80 - Tradução nossa).

Percebe-se assim, que o poder de ligar e desligar, dado a Pedro e aos demais discípulos, é um poder a serviço da reconciliação. De modo que, a autoridade conferida à igreja nesse caso, não é como a dos líderes das nações, mas é a mesma do Senhor, que veio para servir e doar a vida. É um serviço baseado na fé e no amor, princípio de união e de vida (FAUSTI, 2020, p. 345). É também uma advertência para que a comunidade não aja de modo legalista, como faziam os escribas e fariseus (Mt 23,13). Inclusive quando o paralelo entre Mt 16,19 e Mt 18,18 é iluminado por Mt 23,13 percebe-se mais claramente a proposta de abertura e acolhida, contrária à casuística judaica de então. Trata-se de um dos embates entre Jesus, escribas e fariseus. Nesse versículo Jesus denuncia a hipocrisia dos seus opositores que bloqueavam o Reino dos Céus diante dos homens, de tal modo que nem eles entravam nem deixavam entrar os que desejavam. “Mateus diz que os escribas fecharam o reino dos céus aos homens (23,13),

o que obriga a interpretar a tarefa atribuída a Pedro de uma forma radicalmente positiva: ele tem de abrir o reino, para que todos possam entrar nele” (AGUIRRE, 1989, p. 351). “Os escribas e fariseus não entram porque têm uma conduta hipócrita e não praticam aquilo que é obrigação praticar (23,3-4)” (MAZZAROLO, 2005, p. 327). A etimologia da palavra chave em hebraico (*maptēah*) implica, portanto, o poder de ligar e desligar, não na perspectiva de fechamento, mas de liberdade e abertura, como será demonstrado no tópico seguinte.

2.4.1 Chave dentro do campo etimológico da língua hebraica *maptēah*

Existem inúmeros modelos de chaves que atualmente são utilizadas com o propósito de dar segurança a uma moradia, a uma casa comercial, ou a qualquer outro local que dela necessita. As chaves podem acionar fechaduras mecânicas, eletrônicas e, cada vez mais, também se tornaram ferramentas digitais. Porém, no contexto bíblico do Antigo Testamento, uma chave era um instrumento bem mais simples. A palavra hebraica que corresponde ao termo chave é *maptēah*. No Antigo Testamento,

Essa palavra, que ocorre somente 3x, é usada tanto em sentido literal (Jz 3,25; 1Cr 9,27) quanto metafórico. Em Isaías 22,22, a ‘chave da casa de Davi’ é um símbolo do poder e da autoridade de Eliaquim como o mordomo real do Rei Ezequias (2Rs 18.18) (AITKEN, 2011, p. 1057).

O que se propõe aqui, entretanto, é analisar a raiz etimológica dessa palavra para uma melhor compreensão da mesma. As três letras que estão na base de *maptēah* formam a palavra *pth*, que significa abrir, descobrir, revelar, mostrar (YARDEN; COMAY, 1970, p. 482; ZORELL, 1989, p. 675-676). Schökel (1997, p. 552) apresenta outras possíveis traduções como, entreabrir, destrancar, fender, destapar, soltar etc., contudo, a ideia básica de abrir ou de abertura permanece. Daí que a palavra *maptēah* às vezes é traduzida como abridor (DOUGLAS, 2007, p. 228); ou às vezes como instrumento para abrir (STRONG, 2002, p. 1005). A fechadura correspondente a esse tipo de chave já foi descrita acima, no tópico 2.3, mas é oportuno citar mais uma obra que explica e confirma esse mecanismo, cuja chave no contexto do Antigo Testamento foi assim descrita:

Os textos do AT mencionam c. algumas vezes: as do quarto de cima de Eglon (Jz 3,25), do Templo de Jerusalém (1Cr 9,27), da casa de Davi (seu palácio; Is 22,22). Esse último texto (punha-se a c. sobre os ombros) mostra que a c. podia ser bastante grande e que ela era um atributo do chefe do palácio, sinal de sua responsabilidade. Consistia num pedaço de madeira, munido no fim por certo número de pontas de ferro: estas eram enfiadas nos buracos correspondentes do ferrolho e levantavam as pontas da fechadura, o que permitia fazer deslizar o ferrolho da porta (BORN; LEMAIRE, 2013, p. 301).

Essa afirmação sobre o modelo de chave acima descrito, encontra respaldo em Potts, que demonstra também a proximidade entre o vocábulo chave escrito em egípcio (*muftah*) com a grafia em hebraico bíblico (*maptēah*). Potts sugere ainda a ligação entre a chamada chave egípcia com o relato bíblico de Is 22,22 indicando que esse modelo era realmente grande, pois era carregado sobre os ombros.

Bonomi, impressionado com o fato de que os comerciantes do Cairo do século XIX carregavam suas chaves longas e com pinos (chamadas *muftah*) sobre os ombros, sugeriu que a conhecida referência em Isaías, 22, 22, "E porei a chave da casa de Davi sobre os ombros", também é uma alusão a esse tipo de chave usada para abrir uma fechadura egípcia, e apontou que a palavra para chave no hebraico bíblico e no árabe vernacular moderno eram idênticos (POTTS, 1990, p. 186-187 – Tradução nossa).

As explicações sobre o funcionamento desse tipo de fechadura/chave são importantes para se compreender as transformações que ocorreram não somente no mecanismo em si, mas também na tradução do termo *maptēah* (chave) para a língua grega. Nesse caso específico a tradução implicou num distanciamento praticamente antagônico entre a palavra hebraica e sua correspondente em língua grega. Como já exposto, a etimologia de *maptēah* tem sua raiz em *pṯh* (*pataḥ*, que significa abrir, destrancar, revelar, libertar etc.). Contudo, a força etimológica dessa palavra é mais ampla do que se imagina.

Chave (*MA.PTĒAH*) origina-se do verbo 'PATÁH' (= ABRIR). O hebreu possui uma série de sons paralelos: *PAT, PET, PIT, POT, PUT, FAT, FET, FIT, FOT, FUT, BAT, BET, BIT, BOT, BUT, PAD, PED, PID, POD, PUD, BAD, BED, BID, BOD, BUD, PAS, PES, PIS, POS, PUS, PATS, PETS, PITS, POTS, PUTS*. Estes sons todos significam basicamente 'ABRIR'. Temos então: *PATAH*: abrir, romper, tornar patente. *PATÁH*: livrar, soltar, manifestar, abrir, fender, começar. *PATÁT*: cortar, partir, romper, abrir. *PAT*: pedaço, fatia, migalha de pão. *PATAR*: quebrar, romper, abrir, livrar, soltar, cortar, fazer uma brecha, explicar, interpretar. *PĒTAH*: porta, abertura, entrada, declaração, explicação. *MA.PTĒAH*: CHAVE, instrumento que abre (SOUZA, 1990, p. 253).

O termo *pataḥ* enquanto raiz que implica a ideia de abertura (que está na base de *maptēah*) não é uma característica só da língua hebraica, mas também se encontra noutras ramificações de línguas semíticas. Inclusive textos extrabíblicos comprovam essa ocorrência.

pṯh é uma raiz do hebraico bíblico e do aramaico, cujas atestações também se encontram na maioria das outras línguas semíticas. A este respeito, pode-se notar uma surpreendente constância de significado: quase todas as ocorrências nos vários ramos das línguas semíticas podem ser interpretadas a partir do significado básico de 'abrir' [...]. Exemplos concretos fora do Antigo Testamento e dos escritos de Qumran encontram-se, por exemplo, em acádio (*petû/patû*, AHW 858b-861 b), aramaico antigo (KAI 224,8 f.; HSM 7,32,82; APN 923; ATDA 258), árabe (*fataḥa*, também 'conquistar'), Sud arábico (*ftḥ* 'conquistar, devastar', 'julgar', Biella 417; BGMR 47), etíope (*fataḥ* 'abrir, dissolver, julgar', Dillmann, *Lex. Ling. Aeth.* 1364 s.), Aramaico Egípcio (AP 5,14; 25,6; BMAP 9,13; 12,21; Ahiqar 178), Hebraico Epigráfico (IEJ 3 [1953] 143), Aramaico Judaico (LOT 2, 660; ATTM 320, v 45,4), Mandaico (*pṯh* [forma secundária *pla/pḥt*], MdD 384b [383b]), Nabateno (CIS 11 211, 226. 271), Palmireno (CIS 11 4218), fenício (DISO 238; KAI 10,4.5; 27,23), púnico (DISO 238), siríaco (*p^etaḥ*, *Lex. Syr.* 296b) e ugarítico (UT nr. 2130; RSP I 318, nr. 472). A raiz também aparece no Egípcio como um empréstimo semítico (WbÄS I 565). No AT a raiz ocorre

327 vezes em hebraico e 2 vezes em aramaico [...]. No uso do verbo na forma *qal*, expressa sempre uma questão de abertura de um objeto previamente fechado ou a 'abertura' de algo abstrato - como no sentido de resolver um enigma (BARTELMUS, 2007, p. 431-432 - Tradução nossa).

Como demonstrado, a etimologia de *maptēah* enquanto expressão de abertura é bem atestada não só na língua hebraica, mas é uma característica das línguas orientais. A raiz *pth* tem sua base etimológica no alto mesopotâmico. A partir de *petú*: 'abrir', origina-se os termos *naptú*, *neptú*, 'chave'; deste ainda, mais tarde, tem origem o termo *naptétu* (*na/epta*), também para designar 'chave'. A palavra *petú*, 'abrir' deu origem também, por volta do século X a.C., ao termo hebraico *patar* (IANNIELLO, 2004, p. 15), que significa resolver, solucionar, aclarar (YARDEN; COMAY, 1970, p. 482); daí a palavra latina *patens*, que significa aberto, claro, patente (IANNIELLO, 2004, p. 15). Inclusive "Em assírio-babilônio a ideia de 'abrir – romper' se expressa com o símbolo duma cunha" (SOUZA, 1990, p. 254). É interessante ainda observar que no contexto de Mt 16,18-19 quando Jesus fala que as portas do inferno não prevalecerão contra a igreja e entrega as chaves a Pedro, na língua hebraica é possível perceber um jogo de palavras entre porta e chave. Porta em hebraico é *petah* (SCHÖKEL, 1997, p. 552) e chave, como já mencionado é *maptēah*. Logo, duas palavras oriundas da mesma raiz *pth* e que se harmonizam no contexto de abertura que é a proposta de Jesus.¹²

Chave é uma parábola, uma imagem incomparável de liberdade [...]. Como a cunha assíria que rompe a dureza da pedra; como o terceiro filho de Noé denominado 'filho do espaço e da amplidão aberta ao céu; como o êxodo hebreu que fez um povo abrir passagem, atravessar fronteiras, marchar para a aventura do seu destino; como o 'éfeta' dirigido ao surdo-mudo. A primeira palavra que ele ouve não é 'papai – mamãe'; é 'abre-te', 'liberta-te' (SOUZA, 1990, p. 256).

A força etimológica presente em *maptēah* é a 'chave' para se compreender o que Jesus realmente quis dizer ao dar a Pedro as chaves do Reino dos céus. Além do mais, a etimologia dessa palavra forma uma verdadeira sintonia com toda a proposta de libertação ensinada e vivida por Jesus de Nazaré. Quando se resgata o sentido dessas 'chaves' de Mt 16,19, se resgata por consequência a promessa abraâmica feita em Gn 12,3, fundamento do judaísmo. Logo, pode-se dizer que *maptēah* à luz de sua etimologia é uma questão fundamental para o judaísmo, cujas raízes estão ancoradas em Abraão, instrumento de bênçãos e abertura para todas as nações.

¹² Embora num contexto diverso e mesmo não sendo o foco desta pesquisa, vale lembrar que a proposta de abertura e de libertação ensinada por Jesus usando a imagem da porta, se encontra também em Jo 10,9. Nesse texto Jesus se autointitula 'a porta'. A palavra usada em Mateus para designar a porta é *pylē* enquanto Jo usa o termo *thyra*. Mas levando-se em conta que Jesus não falava o grego como língua materna, e que estes dois termos podem ser usados como sinônimos (KRATZ, 2004, p. 1220), a ideia de porta enquanto abertura prevalece. O texto Joanino é de uma enorme clareza, Jesus afirma: "Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim será salvo; entrará e sairá e encontrará pastagem" (Jo 10,9). Primeiro Jesus coloca um 'se', portanto, não é uma imposição. Depois afirma que poderá entrar e poderá sair e encontrará pastagem. Isso significa que a proposta de Jesus é de liberdade, a decisão de entrar ou não compete ao ser humano.

Pois “A bênção de alcance mundial já era o propósito da primeira declaração em Gn 12,2-3 [...]. Era um relacionamento com um ser humano que serviria como base para os povos da terra receberem a bênção” (KUNZ, 2012, p. 34). Assim também o significado das ‘chaves’ mateanas quando analisadas dentro do contexto da língua hebraica (língua materna de Jesus), são instrumentos de abertura e de libertação para todos os povos da terra.

2.4.2 *Maptēah* no Antigo Testamento e no contexto de Is 22,22

Continuando a análise de *maptēah* dentro do campo etimológico da língua hebraica, será tratado neste tópico um texto específico de Is 22,22. A razão desta análise é demonstrar que a raiz da palavra *maptēah* (*pth*), conforme Bartelmus (2007, p. 431), tem, de fato, um significado base presente em quase todos os ramos das línguas semíticas que implica ‘abertura’. Inclusive com várias atestações no Antigo Testamento. Por exemplo, no sentido de abrir: Gn 8,6; Nm 16,32; Dt 20,11; Jz 3,25; 1Sm 3,15; 1Rs 8,29; Is 60,11; Ez 3,2; para descrever a libertação de prisioneiros: Jr 40,4; Is 14,17; 51,14; Sl 102,21; abrir a mão, ser generoso: Dt 15,8.11; abrir rios: Is 41,18; abrir o ventre, tornar fecunda: Gn 30,22; abrir os ouvidos: Is 35,5; 48,8; abrir as comportas do céu ou os céus: Gn 7,11; Ez 1,1 (SCHÖKEL, 1997, p. 552). Essas são apenas algumas das ocorrências para exemplificar, pois a raiz *pth* aparece 327 vezes em hebraico e 2 vezes em aramaico. Na forma verbal *qal* esta raiz expressa sempre alguma coisa que estava fechada e foi aberta (BARTELMUS, 2007, p. 432).

A perícope de Is 22,15-25 é um oráculo dirigido a uma pessoa em particular. “Único oráculo de Isaías concernente a um particular” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1987, p. 1393, nota q). Trata-se da destituição de *Sobna*, intendente do palácio, que será substituído por Eliacim. Essa pesquisa não tem como propósito analisar a perícope, mas apenas o versículo 22, onde existe a seguinte afirmação: “Porei sobre os seus ombros a chave da casa de Davi: quando ele abrir, ninguém fechará; quando ele fechar, ninguém abrirá”. O verbo abrir é usado duas vezes neste verso e o termo ‘chave’ (*maptēah*) uma vez. Tanto o verbo abrir (nas duas ocorrências) como o substantivo chave têm *pth* como raiz no texto hebraico, como pode ser verificado nos grifos da transliteração que se segue: “*wəṇāṭattî maptēah bêt-dāwīd ʿal-šikmô ūpātaḥ wəʿên sōgēr wəsāgar wəʿên pōtēh*” (BIBLE WORKS 7, WTT, Is 22,22). Os termos em negrito (*maptēah* - chave, substantivo masculino singular construto; *ūpātaḥ* - abrir, verbo *qal waw*

consecutivo perfeito, 3ª pessoa masculino singular; *pōtē^ah* - abrir, verbo *qal* participio masculino singular absoluto) confirmam a etimologia da raiz *pth* que expressa abertura.

Além de se confirmar a etimologia da palavra *maptēah* (chave) como instrumento de abertura, Is 22,22 apresenta outra informação digna de nota. Numa tradução mais literal o texto afirma na primeira parte: “E porei a chave da casa de Davi sobre o seu ombro”. Colocar uma chave sobre o ombro supõe um instrumento com dimensões bem maiores do que as chaves atuais, conforme já mencionado (MCKENZIE, 1984, p. 165; BORN, 1977, p. 269). De modo que tanto o instrumento ‘chave’ quanto a palavra *maptēah* foram transformados com o passar dos tempos. No que se refere à dimensão tecnológica, as chaves de madeira, grandes e incômodas, foram reduzidas aos modelos feitos de metal. Já a palavra *maptēah* ao ser traduzida para a língua grega foi completamente alterada no aspecto etimológico. Consequentemente, o significado base da palavra adquiriu um novo entendimento, como será exposto em seguida.

2.4.3 Chave segundo a etimologia grega do Novo Testamento *kleis*

Para se divulgar um determinado texto em outras línguas o caminho a ser percorrido é o da tradução. A princípio pode parecer uma tarefa exigente, mas que pode ser feita sem transtornos. No entanto, a realidade é bem mais complexa. Não basta conhecer as palavras das línguas envolvidas na tradução. Um termo traduzido para o seu correspondente em outra língua nem sempre expressa toda a sua carga original. Não sem razão dizem os italianos: “*traduttore traditore*, isto é, tradutor traidor” (GOUVEIA, 2015, p. 14). Pode parecer exagero, mas não é. “Nenhuma tradução substitui o original, mas, quando se traduz, já se fazem opções e interpretações, que podem, é claro, ser modificadas ao longo do trabalho” (SILVA, 2018, p. 30). Quando se faz a tradução de um texto, cuja língua não é mais falada (uma ‘língua morta’), como é o caso dos textos bíblicos, o desafio é maximizado.¹³

Neste tópico será abordado um exemplo concreto sobre a dificuldade de se fazer uma tradução. Já foi demonstrado o significado da palavra chave na língua hebraica, cuja etimologia se fundamenta na ideia base de ‘abertura’ ou abrir algo que estava fechado. O termo *maptēah* é mencionado somente três vezes no Antigo Testamento, a saber: Jz 3,25; 1Cr 9,27 e Is 22,22 (BORN; LEMAIRE, 2013, p. 301). Em Is 22,22, contudo, *maptēah* é usada no sentido

¹³ No Prólogo do Livro do Eclesiástico, nos versículos 21-22, o redator/tradutor reclama sobre a dificuldade de se traduzir para outra língua aquilo que tinha sido dito originariamente em hebraico.

metafórico, um símbolo para falar do poder conferido a Eliacim (AITKEN, 2011, p. 1057). Tanto que a *Septuaginta* ao traduzir este versículo fez uma interpretação e no lugar de *maptēah bêt-dāwīd* (chave da casa de Davi) usou as palavras *doxan David* (glória de Davi). Essa tradução/interpretação de Is 22,22 presente nos LXX é um claro exemplo das dificuldades que os tradutores enfrentam. Especialmente quando se traduz uma palavra usada no sentido metafórico, como é o caso. Com isso opta-se, às vezes, mais pela interpretação do que pela tradução. É difícil afirmar que a ‘tradução’ feita pela *Septuaginta* está errada, porém, modificou por completo o texto hebraico. Basta observar que a raiz *pth*, mencionada três vezes no texto hebraico simplesmente desapareceu no texto grego dos LXX. As outras duas ocorrências de *maptēah* (Jz 3,25; 1Cr 9,27), usadas no sentido literal, foram traduzidas por *kleis* no texto de língua grega da *Septuaginta*. Essa tradução foi assimilada pelos redatores do Novo Testamento. Aqui se inicia um grande problema exegético.

A palavra *maptēah* significa chave em hebraico. *Kleis* significa chave em língua grega. Logo traduzir *maptēah* por *kleis* parece ser a opção correta. São palavras sinônimas. O problema aparece quando a etimologia de ambas as palavras é analisada. Enquanto *maptēah* expressa a ideia de abertura, liberdade, *kleis* expressa exatamente o contrário. *Kleis* é a raiz etimológica do substantivo chave em inúmeras línguas ocidentais. Começando com a língua latina, chave é *clavis*, que provém de *claudere*, isto é, fechar, trancar, enclausurar. Essa é a mesma raiz presente em outras línguas herdeiras do latim. *Chiave* em italiano; *clef* em francês; *llave* em espanhol; chave em português; *key* em inglês. Inclusive a palavra *Schlüssel*, chave em alemão, também traz na etimologia a ideia de fechar (SOUZA, 1990, p. 253; PITT-RIVERS, 1883, p. 3). Traduzir, portanto, *maptēah* por *kleis* é gramaticalmente correto, são palavras sinônimas, mas como visto, *kleis*¹⁴ carrega uma carga etimológica oposta àquela presente em *maptēah*, fato com sérias implicações hermenêuticas.

O Novo Testamento usa várias vezes o vocábulo *kleis*: em Mt 16,19; em Lc 11,52; em Ap 1,18; 3,7; 9,1; 20,1 e na forma verbal *kleiete* em Mt 23,13. Todas essas ocorrências são usadas no sentido simbólico. Entretanto, diante do que já foi exposto sobre *maptēah* e *kleis*, é oportuno recordar que em termos bíblicos, *kleis* é tradução de *maptēah*, logo para abordar um texto do Novo Testamento que usa a palavra *kleis* é preciso levar em conta a etimologia dessas duas palavras. No caso de Mt 16,19, como demonstrado ao longo desta pesquisa, a palavra *kleis*

¹⁴ Enquanto a raiz de *maptēah*, *pth*, está ligada a ideia de abertura, liberdade, a raiz de *kleis* está ligada a *kleiō*, que significa fechar (PEREIRA, 1998, p. 322; RUSCONI, 1997, p. 195; UNTERGABMAIR, 2004, p. 45). Logo, são palavras equivalentes em termos de tradução, mas com um significado etimológico oposto.

está fundamentada no substrato semita *maptēah*, bem como em outras situações do Novo Testamento que ao citar o vocábulo chave o faz tendo por base a palavra do texto hebraico, como será salientado no próximo tema.

2.4.4 Ap 3,7 e a releitura de Is 22,22

Como mencionado, Is 22,22, na versão hebraica, usa uma vez a palavra *maptēah* e mais duas vezes o verbo abrir, que tem a mesma raiz *pth*. O texto na versão da *Septuaginta* não usa o vocábulo ‘chave’, mas a palavra *doxa*. Esse fato, por si, já indica que neste caso Ap 3,7 se inspira não no texto grego, mas na versão em língua hebraica, pois fala claramente sobre ‘a chave de Davi’ e não sobre a ‘glória de Davi. De todo modo, Ap 3,7 “busca sua inspiração no profeta Isaías (22,22) com um cântico messiânico para situar a realeza de Jerusalém” (MAZZAROLO, 2016, p. 74). Como já salientado, Is 22,22 usa a palavra *maptēah* como símbolo de autoridade. Contudo, não se pode esquecer que a sua etimologia implica abertura, liberdade. Por isso vale observar que Ap 3,7, mesmo usando a palavra *kleis* (que pode indicar fechamento), parece se inspirar no termo *maptēah* do texto hebraico, pois em seguida no versículo 8 fala de “uma porta aberta que ninguém pode fechar”. Essa ideia de uma porta aberta entra em sintonia com a etimologia de *maptēah*.

Qual é essa porta? É a perseverança no nome de Jesus (3,8) [...]. A porta, pois, é o amor que Jesus tem pela comunidade dos fracos. Esse amor se traduz em relações de amor fraterno, fraternidade (*filadelfia*). As relações fraternas são a base estável sobre a qual a comunidade construirá nova sociedade [...]. Diante das tribulações que virão sobre o mundo inteiro (3,10: as ‘portas fechadas’ do templo de Jano), ela fica firme (porta aberta) por causa da fraternidade, coroa da comunidade (3,11) (BORTOLINI, 2008, p. 44-45).

Seja como for, Ap 3,7 faz uma releitura de Is 22,22 como forma de salientar um cântico messiânico, mas também faz uma leitura com uma nova perspectiva de apostolado (a porta aberta, v. 8), sendo o amor de Cristo o conforto e o cuidado para a comunidade (VANNI, 2003, p. 35). Ap 3,7 retrata Jesus ressurreto simbolicamente como único mediador entre Deus e a humanidade (a chave de Davi). A porta aberta é continuidade do v. 7 e ninguém poderá privar os cristãos desse acesso (COLLINS, 20011, p. 848). Essa releitura é, portanto, uma condição de abertura para a comunidade cristã.

2.5 A REDESCOBERTA DA LÍNGUA HEBRAICA E SUA RELAÇÃO COM O NOVO TESTAMENTO

Considerando que a maior parte da Bíblia foi escrita em língua hebraica (quase todo o Antigo Testamento), não deveria ser novidade que essa língua fosse o ponto de partida para se estudar os textos bíblicos. Até porque a Bíblia Hebraica “Foi transmitida em sequência desde a antiguidade até o presente” (GOTTWALD, 1988, p. 88), sendo assim a base da Bíblia cristã. Sem a compreensão da língua hebraica, portanto, um estudo bíblico fica seriamente comprometido. Pois corre-se o risco de “impor categorias ocidentais a escritos tão distantes no tempo e no espaço” (ABADÍA, 2000, p. 22). O conhecimento da língua hebraica bíblica é importante para o estudo não somente do Antigo Testamento, mas também do Novo, uma vez que muitas expressões e palavras grafadas em grego *koiné* se fundamentam na língua hebraica. Para exemplificar, a palavra *kefas* usada nove vezes no Novo Testamento (Jo 1,42; 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gl 1,18; 2,9.11.14) é uma palavra hebraica escrita com caracteres gregos (LIMA, 1994, p. 95), cujo real significado depende de sua etimologia hebraica.¹⁵ Outros exemplos nesse sentido são as palavras *geenna* (Mc 9,43; Lc 12,5), *satanas* (Mc 3,26; Lc 22,3), *ōsanna* (Mt 21,9; Mc 11,10), *sabbaton* (Lc 18,12) etc., que embora escritas em língua grega se fundamentam no hebraico. Também expressões como *amēn amēn legō hymin*, usada no evangelho de João vinte e cinco vezes, se fundamenta num costume judaico (Nm 5,22) em duplicar o amém para confirmar ou responder, especialmente na oração (BROWN, 1999, p. 111). Ou ainda a expressão ‘filho de’ que “é uma maneira semítica para indicar que alguém pertence a determinado âmbito ou categoria” (KONINGS, 2005, p. 98).

Existem também algumas afirmações no Novo Testamento, que na sua forma atual, não conseguem expressar o que teria sido dito tanto no hebraico como no aramaico. Um exemplo nesse sentido é a afirmação de João Batista, presente em Mateus e em Lucas quando este adverte aos fariseus e saduceus: “não penseis que basta dizer: ‘Temos por pai a Abraão’. Pois eu vos digo que mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos de Abraão” (Mt 3,9; Lc 3,8). Tem um jogo de palavras nesta frase que só pode ser percebida em aramaico ou hebraico. O trocadilho acontece entre as palavras ‘filhos’ (*banin*) e pedras (*'abnin*). Isso aponta para um texto

¹⁵ Uma importante pesquisa sobre o significado da palavra *Kefas* pode ser lida em: LIMA, J. T. “*Tu serás chamado ΚΗΦΑΣ*”. Estudo exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994. Este trabalho mostra a missão do Apóstolo Pedro a partir de uma releitura da palavra *Kefas* à luz de sua etimologia hebraica.

aramaico, “não necessariamente escrito” (GARBINI, 2017, p. 267). De fato, entre o Novo Testamento e o Antigo existe uma estreita relação e os autores neotestamentários sabiam disso.

As relações intertextuais assumem uma densidade extrema nos escritos do Novo Testamento, todo formado de alusões ao Antigo Testamento e de citações explícitas. Os autores do Novo Testamento reconhecem no Antigo um valor de revelação divina [...]. Foi à luz dos acontecimentos da Páscoa que os autores do Novo Testamento releeram o Antigo Testamento (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2010, p. 107.109).

Essa estreita relação entre Antigo e Novo Testamento supõe, evidentemente, a língua hebraica. Mesmo para quem não concorda com a afirmação de São Jerônimo ao declarar que “o hebraico era a *matrix omnium linguarum*” (BARRERA, 1996, p. 422), ao menos uma coisa é certa: “O cristianismo nasceu, portanto, no interior do judaísmo do primeiro século. Depois foi progressivamente se separando, mas a Igreja não pôde jamais esquecer as suas raízes judaicas, atestadas claramente no Novo Testamento” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2002, n. 2).

O mundo judaico intertestamentário foi o lar de Jesus na encarnação. Sua geografia, seu povo, seus costumes e suas controvérsias formavam o ambiente em que ele nasceu, cresceu, realizou seu ministério e morreu. Ele conhecia intimamente esse mundo. Jesus, com os escribas, fariseus e judeus comuns de seus dias, aceitaram sem questionamento o monoteísmo, a aliança, a lei e a autoridade das Escrituras hebraicas. Jesus questionou ou rejeitou alguns adendos feitos às tradições, interpretações e costumes sobre os quais os próprios judeus mantinham controvérsias (SCOTT, 2017, p. 384).

Essa ideia do cristianismo que se fundamenta numa base judaica (o que supõe a língua hebraica) tem sido reafirmada inclusive por documentos recentes: “a raiz do cristianismo encontra-se no Antigo Testamento e sempre se nutre desta raiz” (VD, n. 40). É oportuno ainda salientar que,

Antigo e Novo Testamento têm em comum não somente o mesmo Deus, mas também o mesmo povo: Jesus era judeu e nunca deixou de ser; seus discípulos eram judeus; os autores do Novo Testamento (se não todos, a sua grande maioria) eram judeus; o principal evento do Novo Testamento (vida-morte-ressurreição de Cristo) aconteceu entre judeus; a Igreja começou com os judeus (SILVA, 2015, p. 232).

Essa é a razão pela qual, no meio católico, desde Leão XIII, com a *Providentíssimus Deus* (1893), vários documentos demonstraram a importância de se resgatar nos estudos bíblicos suas raízes semitas. Nesse sentido a *Providentíssimus Deus* foi um marco, pois mesmo de maneira muito modesta, já sinalizou e encorajou a buscar nos textos hebraicos o esclarecimento necessário para algum texto obscuro.¹⁶ Usou ainda uma expressão que se tornaria uma marca nos estudos bíblicos católicos: “o uso da Sagrada Escritura seja como que a alma de todas as ações da teologia” (PD, n. 22). O Concílio do Vaticano II fez eco a essa

¹⁶ Mesmo fazendo uma pequena alusão à língua hebraica (Leão XIII, 1893, n. 14), esta encíclica foi um indicativo de que os textos latinos não continham as respostas satisfatórias para muitas questões dos textos bíblicos.

afirmação: “As Sagradas Escrituras contêm a palavra de Deus, e, pelo fato de serem inspiradas, são verdadeiramente a palavra de Deus; e por isso, o estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia” (DV, n. 24). O Papa Bento XVI também recordou a importância dessa máxima: “O estudo destes sagrados livros deve ser como que a alma da sagrada teologia” (VD, n. 31). Daí a importância de se conhecer as línguas bíblicas ditas ‘originais’, pois de uma forma ou de outra, “os tradutores são traidores dos textos que traduzem, pela incapacidade de repetir na tradução, exatamente, a semântica do texto traduzido” (VITÓRIO, 2018, p. 381). Para exemplificar, como traduzir as palavras hebraicas ʔiṣ e ʔiṣṣā^h (homem e mulher) sem perder a assonância e o jogo dessas palavras? “É possível que, ao usar a assonância $\text{ʔiṣ} / \text{ʔiṣṣā}^h$, o escritor bíblico quisesse chamar a atenção para “a diferenciação de funções e, ao mesmo tempo, a unidade homem-mulher” (HAMILTON, 2011, p. 524). Contudo, um exemplo efetivo nesse sentido encontra-se na primeira tradução do Antigo Testamento em hebraico para a língua grega, a *Septuaginta*.

Sem desmerecer a importância da tradução dos LXX para os estudos bíblicos, basta mencionar que “oitenta por cento das citações do Antigo Testamento no Novo Testamento são extraídos da *Septuaginta* (SCOTT, 2017, p. 143), sua tradução tornou evidente a complexidade enfrentada pelos tradutores. Especialmente porque, nesse caso, a tradução implicava expressar ideias e conceitos orientais para o mundo ocidental. E assim,

Os tradutores alexandrinos, no século III a.C., tendo diante de si vocábulos cujo sentido desconheciam ou não tendo palavras que retratassem, com perfeição, o sentido original, optaram por palavras gregas que lhes pareciam convenientes, dando origem a traduções mancas [...]. Os múltiplos exemplos de traduções distorcidas da *Septuaginta* permitem-nos considerá-la uma espécie de paráfrase do texto original hebraico, mais que tradução fiel (VITÓRIO, 2018, p. 381-382).

Para exemplificar de modo concreto o distanciamento ocorrido entre o texto hebraico bíblico e aquele dos LXX, basta lembrar que no livro do Gênesis a segunda palavra do texto hebraico, *bará*, já foi completamente alterada pelos tradutores. O texto grego da *Septuaginta* ou dos LXX, “traduziu *bará* pelo verbo grego *poiéô*, ‘fazer’, o qual é utilizado indistintamente, para 118 verbos hebraicos diferentes. Essa tradução altera o sentido do texto original e expõe algo significativo: o pensamento grego ignora a noção de criação *ex nihilo*” (FERREIRA, 2008, p. 40). De modo que, “A natureza das diferenças entre a *Septuaginta* e o hebraico é complexa e levou a intensos estudos” (SCOTT, 2017, p. 143). Esse fato serve para salientar a importância de se conhecer a língua hebraica para não trazer prejuízo às traduções feitas. Inclusive para evidenciar a estreita ligação entre a proposta teológica contida no Antigo Testamento em relação ao Novo, objeto da reflexão do próximo tópico.

2.6 A SINTONIA ENTRE Gn 12,3 COM A PALAVRA *MAPTEĀH* E A CONCLUSÃO DE Mt 28,19-20

Numa primeira leitura pode parecer estranho falar de sintonia entre Gn 12,3 e Mt 28, 19-20. Mas é exatamente a proposta desta subdivisão. Como já demonstrado nos tópicos precedentes, em Gn 12,3 existe uma proposta de salvação universal: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (v. 3b). Aqui é oportuno ressaltar que a interpretação de “sê uma bênção” (v. 2), e “por ti serão benditos” (v. 3) tem uma dificuldade no que se refere à tradução.

Poder-se-ia tratar apenas de que o nome de Abrão seja usado nas fórmulas de bênçãos; isto é, que quando alguém quer abençoar outro, diga: ‘Que sejas abençoado por Deus como Abrão’, ou ‘Faça-te Deus como a Abrão’ (veja 48,20 e Zc 8,13). Essa interpretação é permitida pelo verbo *nibreku*, que pode ser reflexivo (‘se abençoarão’). Mas também pode ser passivo (‘serão abençoados’); assim entendeu a interpretação tradicional: Abrão é o mediador da salvação para todos os povos. Assim entenderam os tradutores gregos, que traduzem pelo passivo, e Eclo 44,21 [...]. Assim se entende no Novo Testamento (At 3,25; Gl 3,8) (ARANA, 2003, 183-184).

Mas de qualquer modo, se a forma reflexiva ‘em ti se abençoarão’ for a mais correta, isso não diz menos do que a forma passiva. Afinal, “O efeito da bênção de Deus anunciado na promessa a Abraão só alcança seu objetivo com a abertura para todas as gerações da terra” (WESTERMANN, 2013, p. 128). A admissão de todos os povos como herdeiros da promessa é o que de fato interessa, daí o entendimento do Novo Testamento nesse sentido.

Para exemplificar o entendimento de abertura que o Novo Testamento assimilou da promessa abraâmica (além do que já foi exposto no capítulo segundo dessa pesquisa), agora será objeto de reflexão o texto de Mt 28,19-20. Para tanto faz-se necessário um olhar mais amplo envolvendo o perícopo de Mt 28,16-20. No v. 16 tem uma informação relevante: “os onze discípulos caminharam para a Galileia, à montanha que Jesus lhes determinara”. Ora a Galileia era uma terra considerada pagã. Mas por que Jesus ressurreto quer encontrar seus discípulos na Galileia?

Porque foi nessa região que Jesus começou e desenvolveu toda a sua atividade, inteiramente voltada para o anúncio da justiça que Deus quer [...]. Aqui a Galileia se torna um novo ponto de partida. A região ficava na fronteira com os povos pagãos. Agora o anúncio e a prática de Jesus vão ser propostos a todo o resto da humanidade (STORNILO, 2020, p. 209).

Jesus ao encontrar seus discípulos na Galileia enfatiza uma abertura sem precedentes. Os excluídos, os pagãos, têm precedência no projeto de Jesus. O reencontro de Jesus (agora ressurreto) com seus discípulos na Galileia retoma o início do evangelho (Mt 3,13), onde cumprindo uma profecia de Is 8,23b-9,6, os habitantes das regiões que outrora pertenciam às tribos de *Zabulão* e *Neftali*, que foram as primeiras conquistadas e reduzidas ao paganismo

pelos assírios (2Rs 15,29; 17,24), foram os primeiros que receberam o anúncio do evangelho. De modo que, os habitantes da Galileia,

a ‘Galileia das nações pagãs’, seriam os primeiros a verem brilhar a luz da salvação. Os primeiros a serem contaminados pela idolatria teriam precedência na evangelização. O evangelista viu cumprir-se esta profecia na escolha da Galileia como lugar onde teria início a proclamação da Boa-Nova. O gesto de Jesus é carregado de sentido. Colocou-se exatamente entre aqueles a quem veio salvar, os pecadores. Com eles, começa a articular o novo Israel, não limitado a determinado povo, mas com dimensões universais. A conclusão do evangelho retoma esse tema, quando o Ressuscitado, na Galileia, envia apóstolos com a missão de fazer discípulos todos os povos (Mt 28,16.19). (VITÓRIO, 2017, p. 35).

Não há dúvida que a missão dos discípulos em Mateus é universal. O ‘Ide’ a todas as nações é um comando, uma ordem. Existe aqui um movimento de saída e de um começo. Os discípulos estão numa montanha na Galileia (Mt 28,16). Isso significa que eles irão começar a missão pela periferia. Contudo, irão também aos grandes centros, pois “todas as nações são destinatárias da Boa Nova, por isso nenhuma pode ficar de fora” (MAZZAROLO, 2005, p. 388-389). “Mateus consegue, assim, uma concentração na última grande cena reveladora, que retrata o caminho do evangelho a todas as nações, a difusão universal da boa nova da salvação, segundo as diretivas de Jesus” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 94). Fica evidenciado assim, a sintonia entre Gn 12,3, *maptēah* e a conclusão de Mt 28,19-20 enquanto promessa de salvação universal. Mateus confirma nos últimos versículos, que “os projetos de Deus são universais e prometem bênção a ‘todas as famílias da terra’ (Gn 12,3). Esta bênção é tornada disponível por meio da comunidade de discípulos de Jesus, filho de Abraão (1,1)” (CARTER, 2021, p. 680).

2.7 AS CHAVES DO REINO E O MINISTÉRIO PETRINO

Quando Jesus chamou e formou discípulos (e discípulas) ele o fez a partir de seres humanos absolutamente comuns. Basta uma olhada nos textos dos evangelhos para se constatar esse fato.

A maioria esmagadora dos membros do seguimento de Jesus é oriunda do estrato inferior rural: trabalhadores braçais, diaristas do campo, pescadores, gente de pequenos vilarejos da Galileia. Apenas o cobrador de impostos Levi / Mateus deve ser incluído no grupo logo abaixo (séquito) do estrato superior. Membros do estrato superior, porém, não constavam do círculo dos seguidores, mas, no máximo, do círculo dos simpatizantes (CORREIA JÚNIOR, 2006, p. 388).

Em Marcos o chamado acontece por etapas, primeiro são chamados quatro discípulos: Simão e André, que são irmãos; depois outros dois irmãos, Tiago e João, filhos de Zebedeu (Mc 1,16.19). Depois é chamado Levi, filho de Alfeu. Em seguida Marcos narra a instituição

dos doze apóstolos (Mc 3,16-19). Por fim, Marcos informa que também algumas mulheres seguiam a Jesus: “Entre elas, Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago, o Menor, e de Joset, e Salomé (Mc 15,40). O evangelista Mateus apresenta a vocação dos discípulos na mesma ordem de Marcos. Primeiro Pedro, André, Tiago e João; em seguida apresenta uma diferença em relação ao quinto da lista, que é chamado de Mateus em vez de Levi, como acontece em Marcos e também em Lucas. Ao que tudo indica, trata-se da mesma pessoa, pois “Como não era incomum os judeus terem dois ou mais nomes, a simples igualação de Levi e Mateus é o curso mais óbvio a seguir” (CARSON, 2020, p. 269). Mateus também apresenta a lista dos doze (Mt 10,2-4)¹⁷ e menciona as mulheres como seguidoras de Jesus desde a Galileia (Mt 27,55-56). Lucas mostra a vocação dos primeiros discípulos de forma agrupada, contudo, Simão é o primeiro da lista. Tem também a vocação de Levi separadamente, como em Marcos e Mateus. Lucas deixa claro ainda que algumas mulheres seguiam Jesus desde a Galileia (Lc 23,49).

Enquanto Simão aparece como primeiro na lista vocacional dos sinóticos, no quarto evangelho ele é o último. O evangelho de João tem uma maneira particular para mostrar a vocação e a importância de Simão Pedro. Existe todo um processo pedagógico para descrever o itinerário de Pedro no evangelho joanino. De modo que, também em João, Pedro é destacado como discípulo. Não porque é o primeiro da lista, mas justamente porque é o último a ouvir de Jesus: “Segue-me” (Jo 21, 19ss).

Contudo, este chamamento tardio não representa uma contradição com os demais evangelistas, apenas tem uma maneira própria de abordar a pedagogia de Jesus na formação de um líder ideal. Quer demonstrar também que neste processo formativo, o líder precisa ser provocado, provado, e suas potencialidades precisam ser desenvolvidas. E mais, o processo vocacional de Pedro neste evangelho (que comumente chamamos evangelho de João), representa uma exortação à mais genuína pedagogia catequética de Jesus, a pedagogia da inclusão (GOUVEIA, 2020, p. 536).

Seja como for, tanto nos sinóticos como no evangelho Joanino, Pedro se destaca e é citado muito mais do qualquer outro discípulo (MCKENZIE, 1984, p. 710). Esse destaque que Pedro tem em relação ao grupo fez dele uma figura controversa. Pedro em Mateus é ao mesmo tempo paradigma de fé e de dúvida (SCHNACKENBURG, 2002, p. 8). Por um lado, é inegável sua liderança, fato evidente não só nos evangelhos, mas também noutros textos do Novo Testamento. Por exemplo, 1Cor 15,5 diz que Jesus ressurreto apareceu a Cefas e depois aos doze. At 15,7-12, mostra o discurso decisivo de Pedro em favor dos gentios, e toda a assembleia ficou em silêncio. Gl 2,9 reconhece Cefas como uma das colunas da comunidade. De modo que

¹⁷ A lista dos apóstolos convocados por Jesus nos sinóticos apresenta um grupo de doze. Mateus, contudo, oferece um detalhe em relação a Simão Pedro. Todos mencionam que Pedro é o primeiro da lista, entretanto, Mateus faz a seguinte afirmação: “*prōtos Simōn*, também chamado Pedro”.

a liderança petrina é um fato aceito não só no meio católico. No meio protestante Pedro é visto como o protótipo do discípulo, um discipulado colocado ao serviço da Igreja (PESCH, 2002, p. 22-25); é reconhecido ainda como porta-voz dos discípulos; paradigma da conduta cristã; é visto também como a principal figura apostólica da era pós-apostólica, devido à sua ligação com Jesus e comprometimento com o ensinamento do mestre (LUZ, 2006, p. 615-618). Por outro lado, a figura de Pedro não goza de unanimidade quando o assunto é o chamado ‘primado petrino’. Não tanto pela primazia do apóstolo em si, mas pelo que acabou se tornando uma monarquia totalmente estranha à Igreja primitiva. De fato,

Não se pode procurar em Pedro ou na Igreja primitiva a concepção desenvolvida do primado como aparece não antes do século III. O NT não apresenta Pedro exercendo uma autoridade monárquica. O desenvolvimento do poder possuído pela Igreja e por Pedro numa forma de tipo monárquico é estranho à teologia bíblica (MCKENZIE, 1984, p. 713).

O primado de Pedro passa a ser melhor entendido e aceito quando este é vinculado ao seu ministério, isto é, ao serviço. Aliás, “Ter um ministério significa, biblicamente, assumir a responsabilidade servicial perante os demais. E se elimina o entendimento comum de posição privilegiada” (FELIPE, 2018, p. 75). Nesse ponto as ‘chaves’ mateanas dentro da perspectiva de abertura e acolhida, como foi evidenciado nessa pesquisa, podem oferecer uma reflexão singular para um diálogo ecumênico. Passa a ter mais sentido um ministério Petrino colegiado, próximo à tese protestante e à afirmação dos exegetas católicos J. Mateos e F. Camacho, segundo os quais existe uma relação de interdependência entre os crentes e Pedro, que os representaria. Esse fato parece ser o “mais provável, como atesta Mt 18,18, que Jesus tenha estendido tal ofício a todos os discípulos, o que corrobora a tese protestante do sacerdócio universal de todos os cristãos” (PORTELLA, 2018, p. 57). Essa tese encontra respaldo nas chaves de Mt 16,19 que são metáforas baseadas num instrumento concreto, *maptēah*, um tipo de chave conhecida na literatura bíblica. Como já demonstrado, a particularidade desse modelo de chave é que seu uso tinha sentido para abrir uma fechadura específica. Para o fechamento da mesma a chave não era necessária, uma vez que os pinos que trancariam o ferrolho caíam por gravidade, como na descrição que segue:

Chave (Hebr., *mafteah*, ‘abridor’; gr., *kleis*, ‘chave’) – em seu sentido literal, a palavra se encontra apenas em Jz 3,25; uma chave era ‘uma peça chata fornecida com pinos correspondendo a perfurações numa cavilha oca. A cavilha ficava pelo lado de dentro, colocada numa cavidade nas vergas das portas por pinos que caíam nas perfurações de uma peça vertical de madeira (a tranca) segura pelo lado de dentro da porta. Para destrancar a porta, punha-se a mão por um buraco feito na porta (cf. Ct 5,4) e levantava os pinos na cavilha por meio dos pinos correspondentes na chave (DOUGLAS, 2007, p. 228).

Descrição semelhante sobre esse modelo de chave (e com mais detalhes) é apresentada também no artigo de Dan T. Potts, intitulado, “*Locky and key in ancient Mesopotamia*”. Esse artigo descreve do seguinte modo uma chave usada no antigo Oriente, conhecida como chave egípcia.

A chave é uma grande barra de madeira, com o formato de uma escova de dentes; em vez de cerdas, ela tem pinos verticais que combinam com os furos e os pinos. Inserida no grande buraco da fechadura abaixo dos pinos verticais, ela é simplesmente levantada, deixando os pinos livres e permitindo que o ferrolho, com a chave nele, seja deslizado para trás (POTTS, 1990, p. 186 – Tradução nossa).

A partir das considerações sobre a palavra *maptēah*, as chaves do Reino em Mt 16,19 ganham um sentido novo. Por consequência o ministério Petrino se abre para buscar nas origens do cristianismo o verdadeiro sentido das chaves mateanas. Até porque o modelo artístico dessas chaves, que pode ser contemplado atualmente em muitas instituições pontifícias, até Celestino V (1294) não fazia parte do Brasão papal. “Parece que o primeiro papa a anexar as chaves ao seu brasão foi Bonifácio VIII” (ALDRIGHETTI, 2016 - Tradução nossa), cujo pontificado foi exercido de 1294-1303. Era um emblema de identificação do cavaleiro medieval, bem como símbolo de poder familiar com seus respectivos exércitos (IANNIELLO, 2004, p. 43-44). Esse modelo artístico definitivamente não expressa a missão que Jesus confiou a Pedro. Jesus é a porta (a abertura – Jo 10,9). Logo, ao receber a *maptēah*, Pedro recebeu também a missão de manter essa abertura proposta pelo Cristo, “o filho de Deus vivo” (Mt 16,16b).

Dito isso, uma reflexão que precisa ser contemplada a partir da compreensão de *maptēah* enquanto instrumento de abertura, toca diretamente o fenômeno religioso: a questão da religião enquanto instituição e poder. Pois “a religião é considerada como um fenômeno humano, não só individual, mas em grupo e em sociedade” (ALMEIDA, 2021, p. 137). Esse fenômeno, não raro, se transforma em instituição adquirindo poder. No caso do cristianismo, o fenômeno religioso que surgiu nas periferias da Galileia, “movimento de renovação israelita baseado nas aldeias, as unidades fundamentais da vida social” (HORSLEY, 2012, p. 166) se espalhou rapidamente, floresceu nos centros urbanos. “O grupo dos seguidores e seguidoras de Jesus na Palestina se expandiu no primeiro século, chegando aos grandes centros urbanos do Império Romano: Filipos, Tessalônica, Corinto, Atenas, Éfeso, Roma, entre outros” (PERONDI; ARTUSO; SOUZA, 2021, p. 672). Em poucos séculos o movimento virou instituição e conquistou prestígio e poder. “A consolidação da identidade cristã ocorre no século IV devido à capacidade dessa religião de ter resistido e superado as pressões do Império, ao mesmo tempo em que se reconhecia como herdeira das Escrituras e da Revelação em oposição à estrutura pagã” (RAIMUNDO, 2015, p. 138). O foco dessa pesquisa não é analisar como se deu essa

consolidação do cristianismo enquanto instituição e poder. Contudo, esse fato ocorreu. Nesse ponto as chaves mateanas, dentro da ótica que esta pesquisa aponta, abre o leque da reflexão interagindo teologia bíblica e Ciências da Religião.

Como demonstrado até aqui, as chaves de Mt 16,19 carregam uma carga etimológica que apontam inegavelmente para a abertura, para a acolhida, rompendo assim com o sectarismo religioso vigente nos tempos de Jesus. De modo que, ao entregar a Pedro as chaves do reino, Jesus estava propondo uma prática religiosa capaz de acolher a todos que desejassem. Tal proposta reflete a abertura religiosa vivida por Abraão. Nos tempos abraâmico a Lei (Torah) ainda não existia. “De fato, não foi através da Lei que se fez a promessa a Abraão” (Rm 4,13a). Agora, nos tempos de Jesus, a Lei existe, contudo, deve ser vista como um instrumento libertador, algo que conduz para uma finalidade maior. A imagem usada por Paulo expressa muito bem essa realidade: “Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo” (Gl 3,24). O pedagogo faz parte de um processo libertador, ele não tem um fim em si mesmo. As chaves mateanas dentro do conceito de *maptēah*, também são instrumentos de abertura. De fato, a palavra *maptēah*, pode ser traduzida por ‘abridor’ (CHAMPLIN, 2013, p. 714). Logo a finalidade dessas chaves não é gerar *status* ou poder, mas proporcionar acolhimento e abertura.

O contexto religioso judaico no tempo de Jesus era marcado pela exclusão. “O judaísmo oficial da época de Jesus era marcado por muitas separações, como puro - impuro; judeu - estrangeiro; homem - mulher; escravo - livre” (PERONDI, 2018, p. 134). Jesus apresenta uma interpretação diferente da Lei. “O que é decisivo para Jesus não é observar a lei, mas sim ouvir o chamado de Deus a ‘entrar’ em seu reino” (PAGOLA, 2014, p. 403).

As inovações que Jesus propõe o tornam uma pessoa perigosa, porque contrapõe a estrutura socio-econômica-religiosa de seu tempo consolidada pelo sistema opressor do império romano e pelos dirigentes judeus, por isso era visto pelas autoridades religiosas e políticas como um subversivo. O fundamento para a salvação para Jesus vem das Sagradas Escrituras. No entanto, a novidade que ele apresenta provém do fato de que ele não as utiliza como os mestres da época (PERONDI, 2018, p. 141).

Essa abordagem proposta por Jesus teria um desfecho dramático. Se no campo religioso Jesus era visto sob suspeita, não menos no campo social, pois “a aristocracia de Jerusalém era formada por uma minoria de cidadãos ricos e importantes, muitos deles sacerdotes” (PAGOLA, 2014, p. 405). Além disso, “a Palestina era uma sociedade sob um sistema tributário que reduzira o campesinato à subsistência. A elite nativa, sacerdotal e imperial, era sustentada pelo campesinato” (SOUZA, 2011, p. 554). Tudo isso colocaria Jesus em rota de colisão com essa elite que queria a todo custo manter seu *status quo*. As chaves mateanas entendidas como *maptēah*, indicam uma ruptura com esse sistema, pois o ensinamento de Jesus rompe com as

tradições que haviam deteriorado o espírito da lei (MAZZAROLO, 2005, p. 85). “O movimento de Jesus pregava o reinado de Deus aberto às outras etnias, enquanto os demais esperavam uma vitória de Israel sobre os gentios” (SOUZA, 2011, p. 555). As chaves de Mt 16,19 expressam, portanto, ministério a serviço de todos os povos, aberto a todas as etnias.

Todo esse contexto social enfrentado por Jesus é um campo fértil para as Ciências da Religião, pois evidencia que por trás da literatura sagrada existe uma mescla de interesses, onde a religião, a política e a luta pelo poder se interagem constantemente. Portanto, o contexto religioso, político e social vivido por Jesus e pelas comunidades cristãs originárias deve ser analisado levando-se em consideração toda essa amalgama de textura social. Tudo isso colocado sob o prisma das Ciências da Religião, a partir das considerações de *maptēah*, torna possível olhar o movimento iniciado por Jesus de Nazaré antes de ser institucionalizado. A institucionalização religiosa do cristianismo, em grande medida entrou na contramão de suas propostas originais. As chaves mateanas são expressões de ministério sem o peso institucional. O poder de *maptēah* deve ser entendido, portanto, na dimensão do serviço ministerial.

2.8 A IGREJA COMO GUARDIÃ DAS CHAVES DE Mt 16,19 À LUZ DO VATICANO II

Depois de refletir sobre o ministério de Pedro à luz da palavra *maptēah*, outras reflexões se tornam oportunas e necessárias. Sobretudo, no que se refere à missão da Igreja a partir de Mt 16,19. Muitos debates acalorados já foram travados sobre este texto. “O texto de Mt 16,13-20 sempre foi motivo de controvérsias no debate entre protestantes e católicos durante a história” (PORTELLA, 2018, p. 50). Afinal, é uma das principais citações quando o assunto é o ‘poder’ da Igreja católica enquanto guardiã da doutrina cristã. Existe a ideia que

A entrega das chaves do Reino dos Céus (16,19) significa uma atribuição de autoridade. Precisamente porque lhe foi confiada a doutrina, a *Torah*, tal como foi explicada por Jesus, aquela ‘justiça maior’ que ele exigiu, Pedro terá de ‘ligar e desligar’, noutras palavras, ensinar e guiar, transmitir e explicar com autoridade, para que na *ekklēsia* a *basiléia* possa ser alcançada (PESCH, 2002, p. 41- Tradução nossa).

Essa afirmação de Pesch, pode ser ‘salva’ se alguns conceitos citados forem devidamente adequados ao significado da palavra *maptēah*. Primeiro é preciso fazer uma releitura do significado de autoridade. Levando-se em conta que o ensinamento de Jesus foi no sentido de acolher a todos, de abertura para todos os povos (Mt 28,19-20; Mc 16,15; Lc 24,47; Jo 12,47; At 15, 7-9; Gl 3,28-29) e que a palavra *maptēah* entregue a Pedro faz eco ao ensinamento de Jesus (liberdade, abertura, acolhida), logo a palavra ‘autoridade’ citada acima

tem sentido enquanto autoridade serviço, jamais autoridade monárquica. O mesmo vale para a palavra doutrina, que dentro da perspectiva de Jesus significa instrução libertadora. Por fim, a expressão ligar e desligar deve ser também reinterpretada à luz de *maptēah*. Ligar implica uma conexão com a promessa abraâmica. Fato que encontra sustentação na afirmação de Jesus: “Não penseis que vim revogar a Lei e os Profetas, não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17). Portanto, Jesus veio para ligar ou restabelecer a promessa que Deus fez a Abraão. Desligar, dentro dos possíveis significados da palavra *lyō*, que significa desamarrar, soltar, libertar etc. (SCHNEIDER, 2004, p. 233-234), supõe no contexto citado, libertar as pessoas das amarras e pesos impostos pelo legalismo religioso vigente. Mesmo que a expressão ‘ligar e desligar’ tenha uma inspiração jurídica oriunda dos tribunais rabínicos, como já citado antes (LUZ, 2006, p. 610), também mencionado por Carter (2021, p. 426), no contexto de Mt 16,19 à luz do termo *maptēah*, essa expressão ganha uma conotação libertadora.

Durante muito tempo a ideia de autoridade (poder monárquico) exercida pela Igreja católica (como guardiã dos ensinamentos cristãos), a partir de Mt 16,19, evidentemente acrescida de outros textos e argumentos, deixou muito a desejar quando esse tema é colocado à luz dos ensinamentos de Jesus. O conceito de um poder monárquico não encontra nenhuma sustentação nos textos do Novo Testamento enquanto organização comunitária. Também a ideia de poder jurídico nos moldes dos tribunais rabínicos é igualmente insustentável. O poder apresentado por Jesus como ideal comunitário tem por base o serviço fraterno, o perdão, a partilha, ou numa única palavra, o poder *ágape*. Tanto que bem no início do cristianismo, a ideia de uma igreja serviçal, que preside um ‘poder’ *ágape* já era um fato declarado. “Santo Inácio de Antioquia escreve, por volta do ano 110, que a Igreja de Roma preside à caridade, preside o *ágape*; o *ágape* pode ser entendido como a vocação universal da comunidade, da igreja” (PARLATO, 2015, p. 17 – Tradução nossa). A lógica de Jesus em relação aos que detêm algum tipo de poder ensina que aqueles que têm mais possuem maior responsabilidade e não privilégios. “O maior dentre vós será aquele que vos serve” (Mt 23,11). Também em Mt 20,24ss Jesus já havia falado sobre as relações que deveriam acontecer na comunidade em detrimento dos poderosos que tiranizavam os pequenos.

O maior (*meizon*) seja o diácono (*diáconos* = aquele que serve as mesas). Esta lição já havia sido dada em 20,24-28 quando Jesus contrapôs o exemplo da comunidade em serviço com a postura dos reis e nobres que tiranizavam o povo. Essa exortação da arrogância dos rabinos pode não ser apenas para os rabinos, mas uma realidade provável dentro de algumas comunidades cristãs já no tempo do evangelista, em virtude de Jesus acentuar tão claramente a necessidade de um único Mestre (MAZZAROLO, 2005, p. 325-326).

As chaves de Mt 16,19 expressam abertura e fraternidade comunitária. Fato que se ajusta perfeitamente com os ensinamentos de Jesus. A Igreja recebeu, portanto, em Mt 16,19, através de Pedro, a missão de abrir as portas e resgatar a bênção que Deus conferiu a Abraão. Todos são convidados e herdeiros da promessa abraâmica. Entretanto, a Igreja é feita de seres humanos, limitados e frágeis. Com isso, nem sempre a história do cristianismo conseguiu cultivar e divulgar a proposta libertadora de Jesus. Antes o contrário! Não foram poucos os episódios que marcaram de maneira lamentável a caminhada da Igreja. Apesar da fragilidade humana e seus muitos desvios, Jesus prometeu que não deixaria a comunidade caminhar desamparada: “E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28,20b).

Essa promessa de Jesus sempre atuou na história do cristianismo. Às vezes por caminhos inesperados, através de instrumentos ‘rebeldes’, homens e mulheres, limitados como todos os seres humanos. Contudo, de alguma forma agentes de Deus. De forma que,

O messianismo abraâmico, que pensa o Messias como portador de bênçãos para toda a humanidade (Gn 12,2-3; 15,5), faz-se presente no conjunto do evangelho com a ação humanizadora de Jesus que atualiza a promessa de outrora: “por ti serão abençoados todos os povos da terra”. Os apóstolos levarão tal bênção “a todas as nações” (Mt 28,19) (VITÓRIO, 2020, p. 563).

Devido às limitações humanas, quando as chaves mateanas deixavam de cumprir seu papel, vozes corajosas se faziam ouvir. Assim aconteceu no Concílio de Jerusalém ao restabelecer essa abertura, tanto para gentios como para os Judeus (At 15,22-29). Séculos mais tarde outras vozes fizeram ecoar o evangelho de Cristo: Francisco e Clara de Assis; Catarina de Sena; Teresa de Ávila; Martinho Lutero; João XXIII, e tantos outros e outras, cada qual a seu modo, instrumentos de Deus no processo de libertação. Especificamente, dentro da Igreja católica, um fato resgataria de maneira singular o sentido das chaves dadas a Pedro (Mt 16,19) e aos demais apóstolos (18,18): o Concílio do Vaticano II.

O Concílio do Vaticano II foi um acontecimento que surpreendeu a Igreja. O Papa que anunciou e convocou o Concílio, João XXIII, foi eleito com quase oitenta anos; a expectativa era então de um pontificado de transição (BURIGANA; PACOMIO, 2002, p. 17). De fato o pontificado de João XXIII foi breve. Todavia, representou, nas suas próprias palavras um ‘*aggiornamento*’ da Igreja.¹⁸ O Concílio Vaticano II, para a surpresa do mundo, foi um concílio

¹⁸ “Apesar da dificuldade de uma rigorosa determinação conceitual do termo, *aggiornamento* não foi entendido apenas como atualização doutrinal e reforma institucional, mas, sobretudo, como disponibilidade e ‘empenho global de busca de uma renovada inculturação da revelação nas novas culturas’ (PASSOS; SANCHEZ, 2015, p. 9).

pastoral. “Sua constituição era totalmente diferente dos concílios anteriores – sua característica ‘pastoralidade’ e a categoria que o embalava de ‘*aggiornamento*’ –, impedindo que se recorresse aos modelos precedentes de interpretação” (CALDEIRA, 2015, p. 61). Foi uma abertura ao diálogo e um retorno às origens do cristianismo. Foi um concílio de otimismo e de abertura.

Portanto estamos diante de um Concílio que não pretende, diferentemente de todos os anteriores, assumir posições dogmáticas definitórias nem condenatórias, mas intensificar o diálogo com o homem e a mulher de hoje, lançando ponte para o mundo contemporâneo (LIBANIO, 1995, p. 299-300).

Um concílio que desejava criar pontes, dialogar. De fato, em grande medida o Vaticano II resgatou o espírito cristão dos primeiros tempos da Igreja. Em vez de dogmas a proposta agora é possibilitar um diálogo ecumênico, portanto abertura. As chaves dadas a Pedro começaram reencontrar o seu propósito. A Igreja, povo de Deus, através da abertura pastoral proposta pelo concílio inicia um processo restaurador de sua missão. Uma guardiã dos valores cristãos, porém, com um espírito renovado, cujo objetivo maior é proteger a vida e abrir as portas do Reino na perspectiva de Mt 16,19. A história tem ensinado que as mudanças não acontecem sem algum tipo de resistência. A abertura proposta pelo Vaticano II gerou bastante resistência (e ainda gera). Sem falar que as orientações desse concílio não conseguiram dar respostas satisfatórias a todos os segmentos do cristianismo. Nem poderia.

Mas é através dele que pode ser realizado o projeto de *aggiornamento*/atualização que a igreja necessita sempre. Isso inclui reforma, renovação, mudança, como condição indispensável para que a igreja cumpra com fidelidade a sua missão em nossos dias [...]. O atual momento do pontificado do Papa Francisco aponta para mudanças na igreja católica [...]. Terá o pontificado de Francisco condições para concretizar na igreja as propostas de reforma do Vaticano II? Em que medida se pode estabelecer alguma sintonia entre a reforma luterana, o Vaticano II e o atual contexto de expectativas por reformas no catolicismo? (WOLFF, 2014, p. 536).

Independente das respostas diante das interrogações levantadas, “pode-se afirmar que o Vaticano II traz em seu bojo dimensões de continuidade e de descontinuidade, bastando o historiador atento ir à procura dessas inflexões” (CALDEIRA, 2015, p. 72). O propósito desta pesquisa é contribuir para que as chaves dadas a Pedro e aos demais apóstolos sejam instrumentos úteis para abrir as portas que foram fechadas por vaidades e por outras limitações humanas, possibilitando assim, um movimento de continuidade e outro de descontinuidade. No primeiro caso, resgatar o que é essencial ao cristianismo, observando sua proposta mais original possível; no segundo romper com as barreiras que desvirtuaram sua mensagem. Nas palavras de João XXIII, fazer um *aggiornamento* do evangelho. À luz de *maptēah* provocar uma reflexão que possa resgatar a proposta do cristianismo primitivo. Para tanto, faz-se necessário abrir mentes e corações, dar voz e vez aos que foram colocados à margem das decisões. Não se

esquecer que Jesus nasceu, viveu e morreu como marginalizado. Por fim, observar que para Mateus Jesus é ‘Filho’ de Abraão (1,1). Abraão viveu nas estepes, nas montanhas e nas periferias (SCHWANTES, 2012, p. 65-66). Para restaurar e cumprir a promessa que Deus fez a Abraão, Mateus salienta que Jesus também é um homem das periferias e das montanhas. “As montanhas são importantes neste evangelho” (STORNILO, 2020, p. 209). Jesus vence as tentações numa montanha (Mt 4,8); proclama as bem-aventuranças também numa montanha; se transfigura “sobre uma alta montanha” (Mt 17,1); finalmente, envia seus discípulos a todos os povos da terra do alto de uma montanha da Galileia (Mt 28, 16-19). É preciso, portanto, que a Igreja suba a montanha com Jesus, que caminhe com Ele nas periferias para ser a guardiã das chaves mateanas no *aggiornamento* proposto pelo Vaticano II.

3 ABERTURA EM MATEUS A PARTIR DA MARGEM E DA MISSÃO DE PEDRO

Não sem razão o evangelista Mateus salienta no início do seu evangelho que Jesus é descendente de Abraão (1,1). Essa ênfase vai muito além da questão hereditária. Como mencionado, Abraão começou sua história a partir das margens. Viveu como nômade, com privações e fome (Gn 12,10); experimentou o sacrifício no sentido exato da palavra, oferecer um filho em holocausto (Gn 22,2). Para Mateus, Jesus além de ‘filho’ de Abraão é aquele que resgatará e cumprirá a aliança estabelecida com o patriarca. Por isso, assim como Abraão, Jesus também inicia sua história a partir das margens. Mateus

É um judeu convertido ao cristianismo e se dirige ao mesmo tipo de pessoas. Primeiro ele quer mostrar que Jesus e sua ação realizam tudo o que o Antigo Testamento anunciava, pedia e prometia. Depois, que o cristianismo também é ruptura com a religião judaica oficial, cristalizada em formas e vivências que já estavam muito distantes do projeto de Deus revelado e realizado em Jesus. Finalmente, quer mostrar que as comunidades não devem ficar fechadas em si mesmas, um olhando para o outro, mas se abrir para todos, levando a todos os tempos e lugares a palavra e a ação que libertam para uma vida nova (STORNILO, 2020, p. 9).

Essa abertura acolhedora proposta por Deus a partir dos que vivem à margem, característica assumida por Jesus, não é uma particularidade só de Mateus. De modo geral, pode-se dizer que é uma constante na história da salvação. Abraão, Isaac e Jacó foram pastores nômades, viveram às margens das cidades (SCHWANTES, 2012, p. 67). Moisés teve que se refugiar em Madiã e foi no deserto que Deus o escolheu para ser o libertador do povo hebreu (Ex 2,15; 3,10). Moisés viveu como marginalizado. O profeta Elias também conheceu o rigor do deserto e a vida de quem é colocado à margem (1Rs 19,3-4). Não foi diferente com os demais profetas, amigos e amigas de Deus que foram marginalizados. Jesus e o cristianismo primitivo também enfrentaram a marginalização. Contudo, essa pesquisa quer destacar a proposta de Mateus enquanto eclesiologia da margem. Tanto que Jesus começa sua atividade pública (após a prisão de João Batista – Mt 4,12) e conclui sua história na ‘Galileia dos pagãos’ (Mt 28,16-20). De modo que o prólogo de Mateus já antecipa a conclusão da caminhada que será feita por Jesus. Seu itinerário vai levá-lo para fora de Israel; irá ao Egito, passará pelo deserto, onde há aquele que anuncia que das pedras Deus pode criar filhos para Abraão (3,9); depois a inimizade dos líderes de Israel vai levá-lo para a Galileia, para o Norte pagão (LUZ, 2010, p. 150).

O ensinamento de uma teologia que se constrói a partir dos marginalizados não é uma apologia ao sofrimento daqueles e daquelas que vivem nessas condições, antes é uma proposta de esperança. Mateus apresenta um projeto que rompe com a estrutura do poder romano e com o controle religioso judaico. Pode-se dizer, que o evangelho de Mateus, “constrói uma

cosmovisão e uma comunidade alternativas. Afirma um modo de vida marginal às estruturas dominantes. Desafia sua audiência a viver esta forma de vida resistente fielmente em suas condições presentes” (CARTER, 2021, p. 15). Esse modo alternativo de vida que rompe com o centro e trabalha a partir da margem não é uma ruptura com os princípios da Lei (Mt 5,17-19).

A rejeição de Jesus ao ‘centro’ se manifesta em sua opção preferencial pela periferia (opção feita por João, o batizador) [...]. Jesus não era contra a higiene de lavar as mãos antes das refeições, mas ao comer como os homens e mulheres indigentes comiam, ele está rejeitando a falsa pureza dos fariseus. Ao se aproximar das mulheres, ele refuta o direito de compra da mulher e a opressão criada pelo ato de compra, colocando a mulher entre os pertences do marido (MAZZAROLO, 2005, p. 1-2).

A salvação em Mateus, portanto, está vinculada à promessa abraâmica e como tal resgata a experiência dos patriarcas e matriarcas de Israel, que também viveram à margem das cidades e dos centros corrompidos pelo poder. Essa é a razão do embate de Jesus com as autoridades religiosas e políticas de seu tempo, também centralizadoras e corrompidas. Por isso “o conflito de Jesus com os escribas e fariseus perpassa toda a catequese mateana. Nela Jesus é apresentado em contraposição a eles ao interpretar a Lei com muita liberdade, com o foco em seu espírito em aberto detrimento da materialidade da letra” (VITÓRIO, 2019, p. 8). Mateus quer mostrar que Jesus faz uma leitura hermenêutica que prima pela libertação de todo tipo de escravidão. Ao agir assim, não é Jesus quem se coloca contra o centro do poder, mas é esse que o rejeita e não aceita sua proposta de abertura.

Jesus não toma como proposta o caminho da oposição, pois ele não vai contra o Império, nem contra o Templo, mas são estes que se sentem ameaçados pelo caminho de Jesus, que é trilhado entre os pobres, nos campos, nas periferias e depois nas praças das cidades (MAZZAROLO, 2005, p. 6).

O caminho trilhado por Jesus em Mateus, claramente feito a partir da margem, denuncia os que hipocritamente gritam contra os sintomas das assimetrias sociais, mas não têm a honestidade de apontar suas causas. “Não adianta pensar em curar os sintomas. Precisa curar a sua causa” (STORNILO, 2020, p. 14). Nesse sentido, Mateus tem muito a ensinar, pois sua narrativa aponta as causas e indica o caminho a ser trilhado, como será objeto de reflexão nos próximos tópicos.

3.1 AS MULHERES: DA MARGEM AO PROTAGONISMO EM MATEUS

Mateus no seu evangelho, além de apontar as assimetrias sociais ele demonstra também suas causas. Um ensinamento válido para as comunidades cristãs primitivas e, de modo análogo, para as atuais. Indica ainda uma alternativa na superação dessas disparidades. A

narrativa mateana evidencia para seus ouvintes que a desigualdade social então vigente tem como causa um jogo de interesses que beneficia a elite religiosa e política em detrimento ao povo. O evangelho de Mateus propõe um movimento de resistência.

Este processo de leitura desmascara e resiste ao centro composto pela poderosa elite religiosa e política. O ponto de vista divino do evangelho expõe e avalia este centro negativamente como um mundo que domina, oprime, marginaliza e destrói. Este eleva o homem sobre a mulher, o rei sobre o povo, o governante sobre os governados, o rico sobre o pobre, os líderes religiosos sobre o povo, a violência sobre a compaixão, o centro sobre as margens (CARTER, 2021, p. 18).

Mateus deixa evidente as causas da assimetria social e mostra ao mesmo tempo um conflito que se estabelece entre Jesus e seus opositores (elite religiosa e política) que o rejeitam por causa da justiça. “O Jesus de Mateus é, portanto, o Mestre da justiça. Com sua presença, palavra e ação, ele vai ensinando a comunidade a lutar pela justiça que liberta a todos para uma vida digna” (STORNILO, 2020, p. 15).

A luta pela justiça já é abordada no primeiro capítulo do evangelho. O redator apresenta uma genealogia de Jesus, que é ao mesmo tempo denúncia e resgate de pessoas marginalizadas (injustiçadas). Nesse caso específico, o resgate do protagonismo feminino na história da salvação e a denúncia da assimetria existente entre homens e mulheres, evidentemente, em desfavor delas. De modo que Mateus começa seu evangelho resgatando a dignidade das mulheres. Tal fato não é específico de Mateus, pois “o Cristo da literatura neotestamentária é apresentado em relações de diálogo e proximidade com mulheres, a tal ponto que, até mesmo uma de suas interlocutoras questiona tal postura (Jo 5,9)” (SERIQUE, 2011, p. 130). Realmente no contexto do Oriente Médio antigo, de modo geral a mulher não tinha os direitos de uma pessoa livre, ora dependente do pai, ora do marido. O Antigo Testamento expressa também a subordinação da mulher em relação ao homem como propriedade dele (MCKENZIE, 1984, p. 634-635). Contudo, esse tratamento recebido pelas mulheres era injusto e, tal conduta tinha uma única explicação: o preconceito. Tirando o preconceito da equação, o mesmo Antigo Testamento mostra a capacidade e o protagonismo de muitas mulheres. Por exemplo, Débora é juíza e profetiza de Israel (Jz 4,4); Jael, mulher do quenita Héber, que matou Sísara e livrou Israel das tropas do rei Jabin (Jz 4,17-24; 5,24-26); Betsabeia consegue fazer rei seu filho Salomão (1Rs 1); Atalia ocupou por vários anos o trono de Judá (2Rs 11); a profetisa Hulda é consultada por emissários reais (2Rs 22,14); Judite e Ester são heroínas que salvaram o povo de Israel. Sem mencionar que Deus criou o homem e a mulher à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-27). A mulher é imagem de Deus tanto quanto o homem. Mateus com muita perspicácia, na sua genealogia já evidencia a importância e o protagonismo feminino na história.

Embora também Lucas tenha construído uma genealogia de Jesus, a narrativa mateana apresenta na sua ‘árvore genealógica’ algumas características distintas. Uma questão específica nesse caso, é justamente a presença de algumas mulheres entre os antepassados de Jesus, fato ausente no evangelho lucano. As genealogias bíblicas eram normalmente androcêntricas. “Não é comum, em registros genealógicos judaicos, a inclusão de mulheres (como Tamar, Raab, Rute e aquela que foi mulher de Urias), mas isso não é totalmente sem precedentes (1Cr 1,32.39.50 e 2,4)” (HAHN; MITCH, 2015, p. 28). Outra citação genealógica que menciona mulheres na Bíblia ocorre em Nm 26,33, que nomeia as cinco filhas de Salfaad: Maala, Noa, Hegla, Melca e Tersa. São revolucionárias do AT, porque conseguiram derrubar a lei da patrilinearidade. Elas conseguiram o direito da ‘herança da propriedade’ da terra para as mulheres (Nm 27,1-11). De modo que Mateus tinha base bíblica para colocar mulheres na sua árvore genealógica. Além da genealogia, em Mateus as mulheres ocupam um papel decisivo em vários momentos de sua narrativa, como será demonstrado a seguir.

3.1.1 Na genealogia Mt 1

Além de narrar os fatos sobre a vida pública de Jesus, como fazia a pregação cristã primitiva, Mateus descreve também a origem e a infância do Salvador. Daí a elaboração de uma longa lista genealógica¹⁹ que visa mostrar a filiação davídica e abraâmica de Jesus Cristo, “filho de Davi e filho de Abraão” (VITÓRIO, 2017, p. 17). O problema é que

A Igreja mateana estava às voltas com um judaísmo muito forte, que contestava e negava resolutamente a messianidade de Jesus. Sobretudo, o fato de provir de Nazaré, pequeno e obscuro vilarejo da desprezada Galileia, de modo algum o favorecia [...]. O messias devia ser um descendente de Davi e ser originário da tribo de Judá. A defesa da fé cristã tornava-se, assim, uma necessidade e não podia mais eludir a exigência de esclarecer as origens do Senhor (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 74).

Era preciso então que a genealogia de Jesus, segundo o evangelho de Mateus, confirmasse a sua messianidade. Uma narrativa, contudo, que contextualizava o Messias na região da Galileia e filho de uma mulher que ficou grávida antes do casamento (Mt 1,18), soaria como um escândalo para seus ouvintes de origem judaica. O redator mateano encontra uma solução genuína. Enquanto Lucas na sua ‘árvore genealógica’ não cita nenhuma mulher, a não

¹⁹ A questão da genealogia era fator muito importante para a história hebraico/israelita. “As relações entre diferentes clãs e tribos, [...] exprimiam-se por meio de genealogias que, por vezes, enumeravam indistintamente chefes de família, clãs, localidades, oásis. Cada tribo tinha suas tradições sobre o ancestral do qual ela pretendia descender [...] as relações entre as diferentes tribos se expressavam por relações de parentesco” (LIPINSKI, 2013, p. 579).

ser a mãe de Jesus, Mateus faz menção a outras quatro mulheres na sua genealogia: Tamar (v.3), Raab (v. 5), Rute (v. 5) e a mulher de Urias (v. 6). São “como tipos de Maria, na medida em que o poder de Deus se manifestou a elas” (JEREMIAS, 2010, p. 391). Quem foram essas mulheres e por que Mateus faz questão de citá-las em sua genealogia? Ao nomear essas mulheres como ancestrais de Jesus o evangelista deixa claro que a justiça supõe a abertura, “tanto do universo estrangeiro como o mundo feminino, de igual para igual” (FERREIRA, 2023, p. 142). Além disso, a presença dessas quatro mulheres tem um motivo prático e pedagógico na genealogia mateana.

A razão de tal citação, pode-se dizer, é pragmática e revolucionária. A comunidade mateana certamente conhecia uma norma presente no livro do Deuteronômio, capítulo vinte e dois, que descreve a sentença a ser aplicada às mulheres que estavam prometidas em casamento e que não conseguiam manter a fidelidade ao compromisso assumido por seus pais. Uma vez assumido um compromisso matrimonial era exigido a fidelidade conjugal (VITÓRIO, 2017, p. 19). Se a fidelidade fosse quebrada a pena era o apedrejamento: “levarão a jovem até à porta da casa do seu pai e os homens da cidade a apedrejarão até que morra, pois ela cometeu uma infâmia em Israel, desonrando a casa do seu pai” (Dt 22,21). Diante de norma tão radical, pode-se suspeitar que o redator mateano sabia que colocaria em descrédito a messianidade de Jesus ao descrever que sua concepção ocorreu antes do casamento. Para evitar essa acusação, que certamente aconteceria, Mateus apresenta na sua genealogia quatro mulheres que foram heroínas conhecidas no judaísmo e que, no entanto, tiveram uma história que não correspondia às normas da tradição judaica.

Tamar é sedutora; Raab é prostituta; Rute é sedutora; Betsabeia seria uma adúltera (ainda que tenha sido forçada por Davi), e Maria se casa grávida. Nessa inclusão das mulheres, Mateus aponta a direção revolucionária de sua obra e da missão de Jesus, a partir do outro lado, a partir da margem (MAZZAROLO, 2005, p. 17).

A estratégia de Mateus ao citar essas quatro heroínas na sua genealogia²⁰ certamente teve como propósito quebrar as estruturas androcêntricas, patriarcais e demonstrar que a ação de Deus não pode ser amarrada por essas mesmas estruturas. Na verdade, “Deus as quebra pronto para trabalhar as margens. As margens não são esquecidas ou amaldiçoadas por Deus, mas decisivas para os seus propósitos” (CARTER, 2021, p. 91). De tal modo que essas “quatro mulheres revelam algo das estranhas e inesperadas obras da Providência que estão em preparação para o Messias e as que apontam para a inesperada, mas providencial, concepção de

²⁰ Maria também é uma mulher desafamada. Com isso todas as cinco vem da margem. Sobre a vida dessas mulheres heroínas, presentes na genealogia mateana, uma abordagem muito interessante encontra-se em: FERREIRA, J. A. Paulo, *Jesus e os marginalizados*. 2. ed. Goiânia: PUC Goiás, 2011, p. 179-198.

Jesus por Maria” (CARSON, 2020, p. 91). Assim, a narrativa de Mateus, após resgatar essas quatro personagens inesperadas, mas protagonistas e heroínas, prepara seus ouvintes para acolher uma outra situação também imprevista: a gravidez de Maria, a mãe do Messias.

Não é só a estranheza da inserção de algumas mulheres entre os antepassados que surpreende, mas o tipo de mulheres que Mateus escolheu. Por que, em vez de inserir entre as bisavós de Jesus as mulheres santas que deram tanto brilho a Israel, como as heroínas nacionais Ester e Judite, a profetisa Débora, ou a casta Susana, escolheu justamente as quatro mais discutíveis? Com efeito, aquilo que une as mulheres escolhidas por Mateus é a situação irregular da união delas com quem as tornou mães e a astúcia com a qual saíram de situações difíceis (MAGGI, 2023, p. 24).

Com isso Mateus deixa claro que se a concepção de Jesus não seguiu a tradição esperada é porque Deus age de modo imprevisível, que extrapola as estruturas fechadas pelo rigor da lei judaica. De fato, “A ação salvadora de Deus segue por vezes caminhos inesperados. A partir desta interpretação, poder-se-ia estabelecer uma relação com a Virgem Maria, na qual a irregularidade culminava” (LUZ, 2010, p. 163 – Tradução nossa). De modo que essas quatro mulheres são citadas não por serem estrangeiras, mas porque juntas, através da providência de Deus, introduzem um elemento irregular na genealogia. Acontece assim, a intervenção extraordinária de Deus (SCHNACKENBURG, 2002, p. 17). A aparente irregularidade que essas mulheres provocam na genealogia mateana é uma chave de abertura que antecipa e prepara os ouvintes para um contexto também irregular: a gravidez de Maria, “da qual nasceu Jesus chamado Cristo” (Mt 1,16). Aqui acontece também uma ruptura na genealogia, até então são os homens que geram seus descendentes.

A lista dos antepassados de Jesus prossegue, com a monótona cadência do verbo *gerar*, que por trinta e nove vezes, marca a sucessão de pai para filho, atravessando todas as fases da história de Israel. Chegando ao trigésimo nono gerou – Jacó *gerou* José (Mt 1,16) –, quando o autor espera ler que ‘José *gerou* Jesus’, a transmissão de vida, iniciada com Abraão, é truncada para sempre (MAGGI, 2023, p. 26).

Mateus descreve José como esposo de Maria, mas é através dela que “nasceu Jesus”. Assim, essa aparente ‘irregularidade’ na vida de Maria, que originou a concepção de Jesus, deixa de ser um escândalo à luz da história das quatro mulheres que a precederam na genealogia. A gravidez atípica de Maria passa a fazer parte dos desígnios inesperados de Deus. Percebe-se assim, que “um fio importante da catequese mateana será a valorização das mulheres, num contexto social e religioso que as excluía e marginalizava” (VITÓRIO, 2019, p. 41). Sem falar que a temática da valorização das mulheres na genealogia mateana vai além da questão de gênero. Aqui acontece também a inclusão dos não judeus.

Raab era cananeia (Js 2) como provavelmente o era Tamar (Gn 38, 1-6). Rute era moabita (Rt 1,4). Mas Betsabeia era israelita. Seu pai era Eliam (2Sm 11,3) de Gilo nas montanhas da Judeia ao sul de Hebron (2Sm 23,34). Porém, seu matrimônio com o hitita Urias a une pelo menos com um pagão (2Sm 11,3). A inclusão de pagãos como também

judeus nos propósitos de Deus e no povo da aliança é enfatizado por Abraão (1,1-2) (CARTER, 2021, p. 90).

A presença dessas quatro heroínas na genealogia mateana é, portanto, uma catequese pragmática e revolucionária. Por um lado, quebra os tabus preconceituosos da lei judaica e por outro deixa claro que os desígnios de Deus não podem ser manipulados ou controlados por normas humanas. É também um resgate da aliança abraâmica que inclui judeus e não judeus, fazendo eco à promessa de Gn 12,3: “Por ti serão benditos todos os clãs da Terra”.

Não é por acaso que o Evangelho de Mateus terá uma carga interessante de abertura aos estrangeiros, no início ao fim. Além da genealogia (Mt 1,1-17), logo após o nascimento do menino, a comunidade mateana ‘brinda’ o mundo ‘das nações’ com o relato universal do Evangelho: a vinda dos magos do Oriente a Belém (Mt 2,1-12). Se a comunidade mateana era formada por judeus convertidos e escreve para outros judeus, é muito importante perceber como os redatores finais não têm nada do ‘espírito de Esdras’ que estava forte em alguns partidos do tempo de Jesus. É muita abertura para as nações (FERREIRA, 2011, p. 194-195).

A comunidade mateana encontrou um modo eficaz para romper as barreiras religiosas, impostas a partir de Esdras, sem agredir os ouvintes judeus. Para conseguir tal intento, os redatores de Mateus usaram a própria história judaica, resgatando os nomes de heroínas já conhecidas, que, no entanto, não se enquadravam nas imposições legalistas de Esdras. Assim, foi possível anunciar o Messias, a partir de judeus convertidos, resgatando a aliança abraâmica numa abertura sem precedentes para todas as nações.

3.1.2 Na relação judeus estrangeiros Mt 15,21-28

A relação dos judeus com os povos estrangeiros era marcada por muitos desafios. De modo geral “na mentalidade dos judeus todos os estrangeiros eram impuros” (MAZZAROLO, 2005, p. 237). Entretanto, essa mentalidade eugênica não era um problema nos tempos dos patriarcas e das matriarcas de Israel. Abraão convivía com outros povos, ele era um seminômade, até celebrava com eles (Gn 14,17-20). A mentalidade que julgava os estrangeiros como impuros em relação ao povo judeu surgiu bem mais tarde, no tempo de Esdras. De fato,

Os conflitos se agravam a partir das missões de Esdras e Neemias que vinham para Jerusalém com propósito claramente separatista [...]. Não eram excluídos somente os camponeses que não se adaptaram às regras impostas pelos que vieram do exílio. Mulheres, estrangeiros, mutilados e portadores de qualquer sinal de impureza estavam impedidos de ampla participação no culto e atividades do templo (BAILÃO, 2021, p. 46).

Mas quando o estrangeiro era uma mulher a situação se agravava. Não sem razão, o primeiro capítulo do evangelho de Mateus já indica uma abertura em relação ao estrangeiro e,

sobretudo, ao protagonismo feminino. Além disso, a presença de mulheres estrangeiras não se restringe à genealogia mateana.

Para exemplificar o protagonismo feminino em Mateus, será abordado aqui a perícopre 15,21-28. Trata-se do episódio da mulher cananeia que vai ao encontro de Jesus para pedir a cura de sua filha. Percebe-se nas entrelinhas que essa mulher é possuidora de grandes virtudes: tem iniciativa, tem coragem e é persistente. Em relação aos discípulos que se demonstraram ‘fracos na fé’ (Mt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8), essa mulher tem grande fé: *gynai, megalē sou hē pistis* (Mt 15,28). O início da perícopre informa que Jesus “retirou-se para a região de Tiro e Sidônia” (Mt 15,21). É interessante observar que,

Da mesma forma que Jesus ‘saiu’ ou deixou um lugar (15,21), a mulher também ‘saiu’. Eles se encontram num lugar não especificado, ‘em nenhum lugar’, na região limítrofe de Galileia e Tiro-Sidônia, a interface do território judeu pagão. É um lugar de tensão e preconceito [...]. Ela é anônima. Não é apresentada em relação a um homem (marido, irmão, pai). É ela uma viúva, uma órfã, nunca casada, ou alienada da sua família por alguma razão? Como cananeia (cf. Raab em 1,3-5, que também cruzou linhas étnicas para achar um lugar nos propósitos de Deus), ela é pagã (CARTER, 2021, p. 408).

A atitude de uma mulher cananeia ir ao encontro de Jesus já revela uma mulher protagonista, à frente de seu tempo. Sua etnia a tornava exposta, pois era “uma descendente dos antigos inimigos de Israel” (CARSON, 2020, p. 416). Entretanto, ela não se intimida. “A determinação da mulher em alcançar seu objetivo impressiona [...]. A mulher não se dá por vencida. Antes, serve-se das palavras do Mestre para contestá-lo” (VITÓRIO, 2019, p. 180-181). E assim uma mulher estrangeira, sem nome, insiste a tal ponto que sua persistência “ultrapassa e supera aqueles que, além de ficar fora, tentam impedir que os outros entrem no Reino dos céus” (MAZZAROLO, 2005, p. 239).

O protagonismo dessa mulher cananeia é uma catequese de resistência e de abertura para com o diferente. Ensina que o Reino dos céus não é uma possibilidade apenas para um povo eleito em detrimento dos pagãos. Na verdade, “Este episódio deu à comunidade mateana, separada de Israel, a possibilidade de procurar um novo espaço de vida e um novo campo de trabalho entre os pagãos, seguindo o exemplo de Jesus” (LUZ, 2006, p. 574 – Tradução nossa). Assim a comunidade mateana é convocada a estabelecer uma nova relação entre judeus e estrangeiros. O protagonismo de uma mulher cananeia e seu diálogo persistente com Jesus consegue romper as barreiras étnicas, religiosas, de gênero, políticas e religiosas. Ela “se move além destas barreiras para as possibilidades que permanecem firmes às promessas de Deus de abençoar todas as nações da terra” (Gn 12,1-3) (CARTER, 2021, p. 411). Além de indicar uma

nova possibilidade na relação entre judeus e estrangeiros, o protagonismo feminino em Mateus se faz presente no principal evento do evangelho: na ressurreição de Jesus.

3.1.3 No anúncio da ressurreição Mt 28

O destaque feminino no evangelho mateano salta aos olhos. Contudo, vale observar que existe uma espécie de moldura literária que valoriza a presença feminina em Mateus. No primeiro capítulo são evidentes os nomes femininos, a primeira parte da moldura; no último, para fechar o quadro, evidencia-se também a presença das mulheres como protagonistas da ressurreição de Jesus. São elas as primeiras ouvintes e também as primeiras apóstolas daquilo que se tornaria a base do querigma cristão: “Ele ressuscitou, como havia dito! Logo percebemos que este é o anúncio fundamental da fé, repetido por todos os que se comprometeram com Jesus e seu projeto” (STORNILO, 2020, p. 205). Se na hora da cruz, o momento mais difícil da vida de Jesus, elas não o abandonaram (Mt 27,55), agora são elas as apóstolas da Boa Nova: Jesus ressuscitou! A presença das mulheres é uma presença efetiva, de colaboradoras e protagonistas, não meras expectadoras. Recebem a missão de anunciar a ressurreição por duas vezes. Primeiro um anjo as envia; depois são enviadas pelo próprio Cristo ressurreto: “Não temais! Ide anunciar a meus irmãos que se dirijam para a Galileia; lá me verão” (Mt 28,10). São as primeiras apóstolas da ressurreição.

A presença efetiva das mulheres no ministério de Jesus mostra-se uma vez mais nos fatos sucessivos à sua morte. Após o repouso sabático, duas delas se dirigem ao local onde fora enterrado para ‘ver o sepulcro’ (v.1). ‘Ver o sepulcro’ supera o simples olhar curioso e se torna manifestação de afeto das colaboradoras fiéis ao Mestre a quem seguiram e serviram (VITÓRIO, 2019, p. 313).

Essa presença das mulheres no sepulcro vazio de Jesus confirma a importância que a comunidade mateana confere ao apostolado feminino. Em sintonia nesse ponto com os outros evangelhos, as mulheres em Mateus são as primeiras testemunhas da ressurreição. É oportuno observar que “As mulheres não são somente as primeiras ouvintes e receptoras da notícia da ressurreição, mas também são as primeiras a ver Jesus ressuscitado” (CARTER, 2021, p. 673). Levando-se em conta que a ressurreição é o centro da fé cristã, as mulheres, e não os apóstolos, são as testemunhas e as protagonistas do fato mais extraordinário do cristianismo: Jesus venceu a morte, está vivo!

Um detalhe chama a atenção. Na sociedade da época, o testemunho das mulheres era inválido, mesmo sendo duas em conformidade com a Lei mosaica. Confiar o testemunho da ressurreição a mulheres significava romper um esquema social

excludente e reconhecer o valor e a importância das mulheres, como se percebe ao longo de toda a catequese mateana (VITÓRIO, 2019, p. 314).

Pode-se dizer, portanto, que o redator mateano, através dessa precedência das mulheres, aponta para uma nova realidade. As pessoas que não tinham voz e não serviam sequer para testemunhas,²¹ agora são as emissárias de Jesus ressuscitado. A perseverança e a resistência feminina inverteram a estrutura social acerca do testemunho. São elas e não os homens as testemunhas do Senhor ressuscitado. Na dinâmica da catequese mateana, parece que “este fato da precedência das mulheres, indica uma espécie de mérito pela sua perseverança e resistência afetiva na assistência ao Mestre desde a Galileia e não se afastando nas horas mais duras de sua paixão” (MAZZAROLO, 2005, p. 387). Seja como for, as mulheres ocupam um lugar singular no evangelho de Mateus. Estão presentes na base genealógica de Jesus e também na base do anúncio mais importante do cristianismo: a ressurreição de Cristo. De modo que,

O tema das mulheres perpassará a catequese de Mateus para culminar com a presença feminina, explicitamente nomeada, por ocasião da crucifixão do Mestre, quando os discípulos fugiram e se dispersaram (cf. Mt 27,55-56). O ápice dessa questão acontece quando o Ressuscitado aparece às mulheres e lhes dá a missão de comunicar aos discípulos que se dirijam à Galileia para lá o encontrarem (cf. Mt 28,9-10). Tornaram-se, assim, as primeiras apóstolas! (VITÓRIO, 2019, p. 41-42).

Com isso pode-se afirmar que as mulheres foram decisivas para despertar os discípulos da letargia em que se encontravam. Basta imaginar, Por exemplo, que “Se na Igreja primitiva Madalena não tivesse agido dessa forma, comunicando o que sabia, e se as pessoas não se tivessem ajudado umas às outras, o sepulcro teria ficado ali e ninguém teria ido até ele; teria sido inútil a ressurreição de Jesus” (MARTINI, 1990, p. 109-110). Noutras palavras, sem a participação efetiva das mulheres, a ressurreição de Jesus teria um outro destino. Talvez o silêncio e o esquecimento.

É importante salientar que o acontecimento fundante do cristianismo, a ressurreição de Jesus, tem como registro principal em Mateus duas situações marginais: a presença das mulheres como testemunhas/apóstolas e o local da aparição aos discípulos, a Galileia. Mas por que um fato tão importante ter como testemunho as mulheres e ter como registro a região da Galileia? A resposta pode ser encontrada a partir de dois temas que perpassam toda a narrativa mateana.

O primeiro, o Messias surge de uma região desprezada [...] e derrama sua luz primeiro sobre o povo desprezado [...]; pois o reino dos céus pertence ao pobre de espírito (5,3). Por isso, o Jesus ressurreto também aparece primeiro para as mulheres, cujo valor, entre

²¹ Testemunha em hebraico se diz *‘ēd*, em grego *martys*. No Antigo Testamento a testemunha é quem testificava um ato jurídico de venda, de compra ou um compromisso assumido. Para uma acusação de pena capital eram necessárias ao menos duas testemunhas. Contudo, as mulheres, os escravos e os menores não podiam ser testemunhas (BARRIOS-AUSCHER, 2013, p. 1311).

os judeus, como testemunhas é nenhum [...]. O segundo, a ‘Galileia dos gentios’ (4,15) é compatível com o crescente tema nesse evangelho da missão para os gentios [...] e prepara para a grande missão (28, 18-20) (CARSON, 2020, p. 682).

É oportuno finalmente observar que “O narrador dá por suposto terem as mulheres cumprido as ordens do Senhor, pois mais adiante o leitor-ouvinte encontrará os discípulos na Galileia” (VITÓRIO, 2019, p. 315). Conclui-se que as mulheres foram protagonistas da ressurreição e foram igualmente competentes no anúncio da Boa Nova.

3.2 OS MAGOS DO ORIENTE COMO ABERTURA PARA TODAS AS NAÇÕES

Outro episódio de Mateus no que se refere à abertura aos gentios pode ser lido no capítulo segundo: a história dos magos que vieram do Oriente para homenagear Jesus. Mas antes de abordar a narrativa sobre os magos é oportuno contextualizar, ainda que de forma breve, a situação social e política de Israel nesse período. Desde que voltou do exílio babilônico com a promulgação do edito de Ciro em 538 a.C. (LESQUIVIT; VANHOYE, 1972, p. 326), Israel não tinha, com raras exceções, autonomia política. Na prática, após o exílio, as grandes potências estrangeiras se revezaram no domínio sobre Israel. Após a queda do Império Persa surgiu o de Alexandre Magno que impôs seu domínio, e mesmo após a morte deste, seus generais deram continuidade ao domínio grego. Com o enfraquecimento e queda dos gregos uma nova potência internacional se levantou: o Império Romano. Em 63 a.C. Pompeu atacou, conquistou Jerusalém e pôs fim à monarquia dos asmoneus (MCKENZIE, 1984, p. 84). De modo que foi sob a dominação romana que aconteceu o nascimento de Jesus, no tempo do Rei Herodes.

Nos dias em que Herodes, o Grande, governava a Palestina, sob a supervisão de Roma (37-04 a.C.), Jesus nasceu em Belém, da Judeia [...]. Para destacar o nascimento de Jesus, vinculado à tradição davídica, era preciso dizer que esta Belém de Davi estava situada na Judeia (10 km ao sul de Jerusalém, aproximadamente) (MAZZAROLO, 2005, p. 31-32).

Herodes, o Grande, ficou conhecido sobretudo, por sua perversidade. Foi nomeado rei por Roma e “era a autoridade romana em Jerusalém. O recém-nascido Jesus pobre e impotente ver-se-ia às voltas com o poderoso, violento e cruel” (VITÓRIO, 2019, p. 47). Foi sob o governo de Herodes que teve início a construção do novo templo de Jerusalém, começado em 20 a.C. (CARSON, 2020, p. 111). Por ironia, o novo e grandioso templo teve sua origem no governo de um rei nomeado por Roma e que nem era judeu, mas idumeu (BORN, 1977, p. 687-688). Herodes não era religioso, mas, estrategista e pragmático: “emprega recursos e estratégias

militares, religiosas e sociais para frustrar a obra de Deus. Suas ações sanguinárias, junto com a indolência da elite religiosa, demonstram as estruturas opressoras das quais Jesus deve libertar o mundo (1,21)” (CARTER, 2021, p. 107). Diante de tal situação, “Já se pode entrever o conflito que o Messias Jesus estabelecerá entre o Reino de Deus e os reinos mundanos” (VITÓRIO, 2019, p. 48). O inevitável embate entre Herodes e o Messias acabou sendo antecipado e maximizado com a chegada de uns ‘magos’ vindos do Oriente procurando o rei dos judeus (Mt 2,2).

A chegada dos magos da Anatólia (Oriente), gerou uma crise na corte de Herodes. A narrativa deixa transparecer que tal visita não era esperada, muito menos a razão dela, o nascimento de um rei dos judeus. “O rei Herodes ficou alarmado e com ele toda Jerusalém” (Mt 2,3). “Os magos não são astrólogos ou adivinhos no conceito pejorativo do termo, em uso até nossos dias” (MAZZAROLO, 2005, p. 32). Eram pessoas cultas e influentes.

Durante o período helenístico, os magos desenvolveram uma reputação de praticantes eruditos de magia e de vários tipos de adivinhação, especialmente astrologia. Como tal, eles eram estimados ou criticados de acordo com as várias visões de tais práticas por escritores greco-romanos (HEGEDUS, 2003, p. 82-83 – Tradução nossa).

Daí que “Mateus compreende os Magos como astrônomos eruditos e experientes (provavelmente da Babilônia), que, mesmo sendo gentios, reconheceram os sinais do nascimento de Cristo e assim aprenderam e compreenderam também as Escrituras” (BALZ, 2004, p. 239 – Tradução nossa). Apesar das muitas lacunas em relação a esses magos, ao que tudo indica, “eram originariamente membros da classe sacerdotal persa que serviam o soberano” (CARTER, 2021, p. 109). É interessante observar que a partir do texto mateano os magos não podem ser identificados, a narrativa não diz quantos são e nem mesmo são nomeados. Apenas diz que são do Oriente.

Os ‘magos’ (*magoi*) não são fáceis de identificar com precisão. Diversos séculos antes, o termo era usado para uma casta sacerdotal dos medos que desfrutava de poder especial para interpretar sonhos. Daniel (1,20; 2,2; 4,7; s,7) refere-se aos *magoi* no Império Babilônico. Em séculos posteriores aos tempos do Novo Testamento, o termo cobria indistintamente uma ampla variedade de homens interessados em sonhos, astrologia, mágica, livros tidos como contendo referências misteriosas em relação ao futuro e semelhantes [...]. Mateus não fornece nomes. Seus *magoi* foram a Jerusalém (que, como Belém, tem fortes conexões davídicas [2Sm 5,5-9]), aparentemente vindos do Oriente (CARSON, 2020, p. 112).

Dificuldades à parte para identificá-los, uma coisa é clara: não são judeus, são gentios. Entretanto, mesmo sendo pagãos vieram de longe para homenagear Jesus. Já Herodes e os sacerdotes (elite e líderes religiosos), que geograficamente estavam pertos de Belém e que conheciam as profecias sobre o Messias não foram visitá-lo. “Eles eram escravos de seu próprio poder e segurança. Os Magos, por outro lado, que haviam seguido fielmente a estrela, mesmo

não entendendo como ela os levaria, chegaram à gruta onde encontraram o Menino com sua mãe” (PAGLIA, 2003, p. 16 – Tradução nossa). Os magos encontraram um rei singular, “fraco e despojado, muito diferente dos reis prepotentes, como era o caso de Herodes. Surgia, pois, um tipo novo de messianismo” (VITÓRIO, 2017, p. 23). De modo que a chegada dos magos, que representavam os gentios, é um sinal de esperança que o evangelho será divulgado entre todas as nações (SCHNACKENBURG, 2001, 91-92). Israel não possui exclusividade salvífica na relação com Deus.

No episódio dos magos, Mateus apresenta o fim da ilusão de Israel, que pensava ser o povo escolhido, a nação chamada a dominar as outras [...]. Israel não é o exclusivo povo do Senhor, também o são as nações que os judeus consideravam inimigas: ‘Bendito meu povo, o Egito e a Assíria, obra das minhas mãos (Is 19,25) (MAGGI, 2023, p. 34).

A presença singular desses magos no evangelho de Mateus é uma chave de leitura que reforça a proposta de Deus enquanto projeto inclusivo. Abraão recebeu uma bênção e uma promessa com amplitudes universais. Os magos, enquanto ‘gentios’, expressam a realização da promessa abraâmica, destinada a todas as nações e não somente a Israel. Os descendentes de Abraão não receberam privilégios divinos, mas a missão de mostrar para todas as nações a luz do único Deus e Senhor de todos os povos, que “não prefere um povo em detrimento de outro, mas está sempre pronto para se pôr do lado dos oprimidos contra seus exploradores” (MAGGI, 2023, p. 34).

3.3 O DESERTO COMO ABERTURA DA NOVA ALIANÇA ABRAÂMICA

O deserto é uma realidade que marcou profundamente a maneira de ser de Israel. Sobretudo, enquanto simbolismo religioso. “Foi no deserto que Israel encontrou Iahweh pela primeira vez: a história da caminhada através do deserto ficou como figura típica para se referir ao encontro do homem com Deus” (MCKENZIE, 1984, p. 229). Mas a história do povo de Deus foi marcada pela realidade do deserto bem antes de Moisés e do êxodo. Abraão ao deixar sua terra natal, Ur dos caldeus (Gn 15,7), iniciou uma grande aventura, uma caminhada no ‘deserto’, que não foi apenas uma situação geográfica. Abraão teve que romper laços. Foi preciso deixar a casa paterna (parentes); o convite divino exigiu renúncias. Abraão se tornou “um arameu errante”, na descrição de Dt 26,5. De fato, o patriarca Abraão viveu como nômade das montanhas e vagou pelas margens das terras cultiváveis (EGO, 2013, p. 10). Foi um homem que caminhou e experimentou os rigores do deserto: enfrentou a carestia e a fome (Gn 12,10);

às vezes não conseguia suprir nem mesmo as necessidades básicas para sua família, fato que o obrigou a se separar de seu sobrinho Ló para evitar discórdias (Gn 13,7). Teve que batalhar por água e viver por muito tempo como estrangeiro na terra dos filisteus (Gn 21,25.34). Entretanto, essa situação adversa enfrentada por Abraão, longe de ser um capricho divino, era na verdade um grande ensinamento: a pedagogia do deserto.

Quem vive e sobrevive nas condições marginais do deserto é desafiado a todo instante. Mas da mesma forma que o ouro é purificado no fogo (Pr 17,3; 1Pd 1,7), as provações do deserto fortalecem quem nele habita. E mais: no deserto não tem uma estrada pronta, definida. O itinerário no deserto é construído à medida das necessidades. É um caminho que precisa ser feito a cada dia. É preciso estar aberto diante dos desafios, das privações e provações. Na caminhada do deserto a certeza é que caminhar é preciso. É uma caminhada que se baseia na confiança, na fé. A vida nômade de Abraão foi feita nas periferias, nas estepes desérticas (SCHWANTES, 2012, p. 70), baseada na fé. Tanto que,

A gênese bíblica da fé está no ato de confiança do Patriarca Abraão, que obedeceu ao chamado de Deus, e deixando tudo, seguiu com um grupo de pessoas pelo deserto, sem ponto de chegada predefinido e sem plano de volta. Sabia apenas que Deus o chamara e o mandara iniciar a grande viagem da fé. Aí se manifesta o aspecto coletivo da fé: nunca se caminha sozinho, de forma isolada (COSTA, 2013. p. 15).

As lições do deserto comportam também a abertura ao outro. As dificuldades oriundas das estepes estimulam a solidariedade, a hospitalidade, a acolhida. É uma questão vital para o nômade a hospitalidade, o asilo e outras características que são formadas nesse contexto dos povos itinerantes. Daí a importância do deserto na vida de Abraão e de seus descendentes. No deserto existe uma abertura natural nas relações, seja pela geografia desprovida de cercas como também pelas necessidades de sobrevivência. Abraão e os demais patriarcas passaram por essa experiência geradora de abertura.

Os patriarcas foram seminômade em vias de sedentarização. Do ponto de vista sociológico e religioso diversas características da vida nômade fizeram sentir a sua influência: a organização tribal (tribo), a hospitalidade, o direito de asilo [...], a veneração do deus do céu e o santuário móvel (arca; tenda). Vestígios de um “ideal de nômade” encontram-se nos profetas (Jer 2,2; Os 2,16s; 12,10; 13,4-6; Am 2,10) (DOMMERSHAUSEN, 1977, p. 1.046).

A experiência itinerante de Abraão e dos demais patriarcas, bem como a caminhada de quarenta anos pelo deserto na época do êxodo, em muito contribuiu na formação do povo judeu. Os desafios da vida seminômade ensinaram aos patriarcas a importância do convívio com o estrangeiro, tanto que ecos desse ensinamento ressoaram bem mais tarde: “Não afligirás o estrangeiro nem o oprimido, pois vós mesmos fostes estrangeiros no país do Egito” (Ex 22,20). O autor da epístola aos hebreus também faz alusão à hospitalidade abraâmica e afirma: “Não

vos esqueçais da hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem saber, acolheram anjos” (Hb 13,2). Percebe-se que tanto na caminhada dos patriarcas como na experiência do êxodo, a vida itinerante foi dura, mas uma necessária lição que não deveria ser esquecida. Os desafios do deserto geravam a coesão do grupo nômade assegurando a sobrevivência e o sentimento de pertença. Sem falar que “o contato contínuo dos nômades com a civilização significava um constante intercâmbio entre as duas culturas” (MCKENZIE, 1984, p. 657). Intercâmbio implicava abertura nas relações. Todavia, com o passar dos tempos muito dessa herança hospitaleira e de abertura para o outro caiu no esquecimento. Vozes proféticas como a de Oséias clamaram pelo resgate dos valores adquiridos no deserto. “A influência nociva de uma sociedade materialista fizera Israel esquecer Iahweh (Os 13,6), e por isso Iahweh o trará de volta ao deserto e lhe falará ao coração” (HARRINGTON, 2006, p. 279). Era preciso um retorno às origens, refazer o caminho do deserto: “Por isso, eis que vou, eu mesmo, seduzi-la, conduzi-la ao deserto e falar-lhe ao coração” (Os 2,16). Oséias recorda ainda a experiência das tendas: “Eu te farei novamente morar em tendas como nos dias do encontro” (Os 12,10). Quem habita em tendas não tem muralhas fortificadas para separar os ‘de fora’ e os ‘de dentro’, como aconteceria mais tarde, quando o povo de Deus conquistou a terra prometida. O profeta Jeremias enfatiza o tempo do deserto como o tempo do amor de noivado entre Deus e o seu povo: “Assim disse Iahweh: Eu me lembro, em teu favor, do amor de tua juventude, do carinho do teu tempo de noivado, quando me seguias pelo deserto” (Jr 2,2). Amós também recorda que no deserto não havia nem mesmo sacrifícios e oferendas (Am 5,25). Entretanto, não havia também as injustiças praticadas contra o indigente e contra os pobres da terra; nem balanças fraudulentas (Am 8,4-6). “Amós atacou de maneira violenta o fervor religioso superaquecido como uma ‘cobertura’ ou ‘disfarce’ fraudulento e desprezível para o grosseiro egoísmo e ateísmo prático dos líderes” (GOTTWALD, 1988, p. 338). De modo que também Amós procura resgatar os valores do deserto.

Esses profetas concebem o período nômade da história primitiva como um período ideal em que Israel ainda não tinha sido corrompido pela religião e civilização cananeias; e eles não veem esperança para a salvação de Israel a não ser através de uma reversão cultural e religiosa à vida do deserto (MCKENZIE, 1984, p. 657).

O deserto não representa um ideal de vida enquanto sofrimento, provações e privações. Todavia, as provações do deserto geram aprendizado. O deserto é um pedagogo e Deus mesmo é o educador. “No deserto Israel aprendeu que uma existência humana não é possível se não for nutrida por Deus” (BONORA, 1988, p. 389 – Tradução nossa).

O deserto ocupa um lugar relevante também no Novo Testamento. A palavra *erēmos* (deserto) é usada quarenta e oito vezes nos textos neotestamentários, desse total oito vezes recorre no evangelho de Mateus (NESTLE; ALAND, 1987, p. 687-688). Os quatro evangelistas usam o termo *erēmos* como preparação para o ministério de Jesus. Todos falam de João Batista como precursor do Messias, fazendo alusão a Is 40,3 que evoca o deserto como imagem libertadora, um novo êxodo.²² Se Abraão viveu nas periferias, enfrentou as estepes e Moisés conduziu o povo pelo deserto, a missão de Jesus também passará por uma experiência análoga. Jesus, além de nascer à margem da sociedade, iniciará sua missão também à margem do centro religioso e político. O deserto representa um lugar marginal, fora do centro controlador de Jerusalém. A imagem de João Batista no deserto anunciando o Messias confronta exatamente o centro, a elite religiosa e política. Em Mateus, por exemplo,

O profeta João ocupa um lugar liminar. A narrativa o localiza no deserto, um lugar marginal aos centros de poder. Seu chamado para o arrependimento (3,2) e a denúncia mordaz da elite religiosa (3,7-10) indica um papel antitético para os interesses do centro. Ele interage tanto com o centro religioso (3,7-10) quanto como político (14,1-12) [...]. A proclamação de João também prepara e dá testemunho do ministério de Jesus (CARTER, 2021, p. 128-129).

O fato é que João Batista atua no deserto como um resgate das antigas profecias. “A expectativa de salvação messiânica a partir do deserto (cf. também Ap 12,6,14) está ligada às promessas proféticas (Is 40,3; Jr 31,2; Ez 34,25; Os 2,16) (RADL, 2004, p. 1377 – Tradução nossa). Assim como os profetas denunciavam as injustiças, agora João também clama por conversão e por arrependimento (gr. *metanoía*), propõe uma revolução espiritual capaz de superar o egoísmo. Ele próprio

renuncia aos privilégios sacerdotais, sociais e políticos para assumir uma forma de vida de beduíno, na pobreza e na austeridade, trocando a segurança econômica, o bem-estar pela insegurança de subsistência e pelas agruras do ambiente. Ele muda de vocação, do sacerdócio, ao qual fazia jus por direito, para o estilo de vida profética, assumida por opção e consciência crítica (MAZZAROLO, 2005, p. 45).

O deserto contrasta com o templo de Jerusalém. Enquanto no templo os sacerdotes usam paramentos finos, João veste roupas artesanais. Come o que encontra no deserto, gafanhotos e mel silvestre (VITÓRIO, 2017, p. 29). Isso mostra sua independência dos grandes centros, que produzem coisas mais atrativas, porém, às custas da injustiça. “Atentemos: o reinado de Deus começa no deserto, e não na cidade” (STORNILO, 2020, p. 36). João chama os fariseus e saduceus de “raça de víboras” (Mt 3,7). Deixa claro que não basta alegar uma filiação abraâmica. Para João,

²² A Bíblia de Jerusalém faz o seguinte comentário sobre Is 40,3: “Trata-se aqui do caminho pelo qual Iahweh conduzirá seu povo através do deserto, em um novo Êxodo” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1987, p. 1421, nota p).

era insuficiente apresentar-se para o batismo desprovidos da disposição de produzir ‘fruto que comprove o arrependimento’. De nada vale pensar: ‘Temos Abraão por pai!’ e não dar mostras de ser verdadeiros filhos do patriarca fiel e obediente (v. 9); cf. Gn 12,1-3) (VITÓRIO, 2019, p. 57).

A proposta de João ao assumir o deserto como lugar de sua pregação resgata, portanto, os profetas, mas também, a espiritualidade de quem vive na simplicidade das estepes, longe dos centros controladores. Em Jerusalém os saduceus e os fariseus se vangloriavam dizendo que eram filhos de Abraão. Mas a pregação de João Batista propõe que “todos podem se tornar filhos de Abrão, desde que, pela fé, se comprometam com Deus e com o projeto que ele realiza em Jesus” (STORNILO, 2020, p. 37). Com isso João evoca a tradição espiritual do deserto desde os patriarcas e matriarcas, passando pelo êxodo e, ao mesmo tempo, aponta a missão que Jesus irá desenvolver. Ele não só prepara os caminhos do Senhor (Lc 1,76), como irá batizá-lo e apontá-lo como o “Cordeiro de Deus” (Jo 1,36). João “entendia que ele era menor e estava cumprindo uma missão preparatória, enquanto Jesus realizaria uma missão definitiva” (MAZZAROLO, 2005, p. 58). Assim, “Aquele para quem João prepara, e aquele acerca de quem ele testemunha, vem a João para o batismo” (CARTER, 2021, p. 141).

Após o batismo Jesus também faz a experiência do deserto. Mas por que o deserto?²³ Exatamente porque “É o lugar das dificuldades e necessidades, onde aparece a cada momento a tentação de voltar atrás, achando que nenhuma transformação é possível. Jesus retoma essa parte da história do seu povo” (STORNILO, 2020, p. 43). É uma atitude que demonstra a solidariedade absoluta de Jesus com o ser humano. Não é uma mera recordação da história vivida pelo povo. Ao entrar no deserto Jesus coloca sua humanidade à prova. “O Espírito conduz Jesus ao deserto, como no passado Deus conduziu seu povo [...]. Significa a provação da humanidade de Jesus em relação à lealdade ao querer do Pai” (VITÓRIO, 2019, p. 61). Jesus se deixa conduzir pelo Espírito de Deus. “O fato de ser conduzido revela obediência e confiança. Jesus crê que o Espírito sabe por onde o conduz, assim como Deus conduzia o povo no deserto, desviando os seus inimigos (Ex 13, 20-21)” (MAZZAROLO, 2005, p. 61).

A confiança que Jesus demonstra ao caminhar pelo deserto conduzido pelo Espírito, faz eco à peregrinação de Abraão quando este também depositou toda sua confiança em Deus e seguiu sua ordem: “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei” (Gn 12,1). De fato, Abraão partiu conforme a ordem recebida. Não tinha nenhuma garantia senão a palavra de Deus. Interessante é observar que Abraão não pede nenhum sinal no momento de sua vocação; apesar da promessa divina parecer tão desproporcional (ARANA,

²³ Todos os sinóticos citam esse episódio (Mt 4,1; Mc 1,12; Lc 4,1).

2003, p. 182), Abraão começa sua aventura, peregrinando por estepes e desertos (SCHWANTES, 2012, p. 71). De sorte que, tanto Abraão como Jesus demonstram abertura à palavra de Deus, pois são conduzidos por Ele. Não oferecem resistência, se deixam conduzir. Além disso, Abraão e Jesus durante suas respectivas peregrinações enfrentaram batalhas e até mesmo a fome (Gn 12,10; Mt 4,2). Apesar disso, ambos triunfaram.

A imagem de Jesus caminhando pelo deserto depois de ser batizado evoca certamente o êxodo. “O batismo corresponde à passagem do Mar Vermelho. Conduzido pelo Espírito ao deserto, Jesus refaz a experiência do povo de Israel” (VITÓRIO, 2017, p. 32). Além do êxodo, o deserto aponta também para a liberdade religiosa vivida pelos patriarcas e matriarcas, quando Israel não tinha uma religião institucionalizada. Abraão não dispunha de templo e nem de lei escrita. Vivia sua fé caminhando na presença de Deus, confiando na sua palavra. De modo análogo, a caminhada de Jesus no deserto é conduzida pelo Espírito e iluminada pela palavra. É um exercício espiritual no sentido mais original do termo. No deserto não tem sinagogas, não tem templo, nem liturgia institucionalizada.

No entanto, o deserto é o lugar da solidariedade, da justiça e das pessoas de bem. A cidade é símbolo do deserto da justiça, da presença da morte, assassinatos, adultérios, traições e ruptura com Deus. Os loucos estão na cidade e vivem digladiando-se para ocupar o lugar melhor e a posição de comando. Os justos, os profetas e os santos de mente estão no deserto, vivem a simplicidade, o desprendimento total e procuram alternativas dignas para todos (MAZZAROLO, 2005, p. 46).

Foi como seminômade, caminhando pelas periferias que Abraão fez sua experiência de fé. A espiritualidade abraâmica era itinerante, simples e livre. Nessa forma simples de celebrar, “palavra e ato fazem parte do culto divino; nessa forma inicial, são os próprios patriarcas que o celebram; ainda não há sacerdotes” (WESTERMANN, 2013, p. 130). Nessa forma simples de celebrar não existe o peso e o fechamento institucional religioso. Abraão se relaciona com várias pessoas e celebra com elas. Abraão celebrou com um rei sacerdote, Melquisedec, personagem misterioso, “rei cananeu de Salém e sacerdote de El-Eliôn. Após a vitória de Abraão sobre os reis coligados de Gênesis 14, Melquisedec foi ao seu encontro, ‘trouxe pão e vinho’ e abençoou Abraão, invocando El-Eliôn” (BORN; LACOCQUE, 2013, p. 874). Percebe-se nessa celebração a abertura de Abraão no sentido religioso. O rito acontece num vale (Gn 14,17b). Melquisedec, um cananeu, preside a celebração. “E Abraão lhe deu o dízimo de tudo” (Gn 14, 20b).

O deserto proporciona, portanto, abertura para o outro, para Deus. Abraão e Jesus fizeram essa experiência. “No deserto, consolação e desolação se alternam, numa aparente contradição, pois, somente quando nos deparamos com o nada, com o vazio, com a aridez, com

o que, de fato, é essencial, decidimo-nos por outra Pessoa: Deus” (FRANÇA, 2019, p. 53). De sorte que, Jesus após a experiência do deserto inicia sua missão pública, acolhendo os pobres, os estrangeiros, as mulheres. Assim, o deserto como nova abertura da aliança abraâmica encontra em Jesus a sua realização.

3.4 QUEDAS E REERGUIMENTOS: O ITINERÁRIO DE PEDRO COMO ABERTURA SALVÍFICA

Dentre os vários personagens neotestamentários, neste tópico, será objeto de reflexão, o Apóstolo Pedro. A razão dessa escolha é que Simão Pedro ocupa um lugar especial nessa pesquisa, uma vez que foi a ele que Jesus ‘entregou as chaves do reino dos céus’ (*dōsō soi tas kleidas tēs basileias tōn ouranōn* – “Eu te darei as chaves do reino dos céus”, Mt 16,19a). Além disso, Pedro expressa de modo singular aspectos antropológicos, virtudes e fragilidades comuns aos seres humanos. O itinerário Petrino em Mateus de certo modo é uma espécie de chave que ajuda na compreensão do projeto de Jesus. Se por um lado quase todos os autores concordam que Pedro em Mateus é o protótipo dos discípulos (MONASTERIO; CARMONA, 1995, p. 212), por outro, salta aos olhos a fragilidade do apóstolo. O itinerário de Simão Pedro em Mateus²⁴ está longe de ser uma caminhada exemplar de um discípulo ‘perfeito’. “Pedro será apresentado como discípulo real, com seus altos e baixos, como acontecerá com os discípulos de todos os tempos” (VITÓRIO, 2019, p. 66).

O que se percebe nos evangelhos é que Pedro foi uma figura proeminente, mas ao mesmo tempo inconstante. “Várias vezes na história do Evangelho, Pedro se torna o porta-voz do grupo dos doze” (FABRIS, 1989, p. 1.152 – Tradução nossa). Às vezes fez afirmações como o discípulo ideal, cheio de autoconfiança: “Ainda que todos se escandalizem por tua causa, eu jamais me escandalizarei” (Mt 26,33. Com paralelo em Mc 14,29). Pedro afirmou que estava pronto para ir ‘à prisão e à morte’ com Jesus (Mt 26,35; Lc 22,33). Entretanto, a autoconfiança de Pedro é jogada por terra em várias situações. Ao caminhar sobre as águas tem medo e se afunda (Mt 14,30). Não aceita a proposta de Jesus de sofrer a paixão e a morte e é repreendido por este (Mt 16,22-23). Não foi capaz de estar em vigília nem uma hora com Jesus (Mt 26,40).

²⁴ Também Marcos e Lucas deixam claro a instabilidade de Pedro enquanto ser humano e apóstolo. Ele professa a fé em Jesus (Mc 8,29; Lc 9,20), mas não compreende o projeto do Messias (Mc 8,32) e é repreendido por isso (Mc 8,33). Acompanhou Jesus em momentos importantes, como na transfiguração (Mc 9,2; Lc 9,29), mas depois negou o mestre no momento da prisão (Mc 14,66-71; Lc 22,57-60). De sorte que os evangelhos deixam evidente a humanidade de Pedro, com virtudes e defeitos.

Por fim, mesmo tendo afirmado que daria a vida por Jesus, Pedro negou o mestre por três vezes sob juramento (Mt 26,70-74).

Fica evidente a humanidade de Pedro, com seus valores e limites. Percebe-se que embora esperasse o messias, Simão Pedro não queria um Cristo sofredor, “a opinião pública esperava um messias triunfante. O próprio Pedro não estava imune do contágio e uma esperança messiânica triunfalista” (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 190). Outros detalhes sobre o itinerário de Pedro, com suas quedas e reerguimentos serão abordados em momentos pontuais a seguir. Mas o que se pretende aqui é demonstrar que o Pedro chamado por Jesus, longe de ser um discípulo ideal, pronto para a missão, era um trabalhador comum e marginalizado, com qualidades e defeitos.

3.4.1 A partir da vocação

Já na vocação de Simão Pedro, alguns detalhes são reveladores: ele é galileu e pescador, portanto, não tinha boa fama. O fato de ser galileu já era um complicador, pois a Galileia “era mal vista pelos habitantes do sul, da Judeia, desde o Antigo Testamento” (STORNILO, 2020, p. 48). De sorte que, ao mencionar “junto ao mar da Galileia”, Mateus enfatiza que o chamado feito por Jesus acontece na margem, longe do centro poderoso (CARTER, 2021, p. 165). Além disso, no contexto em questão, mesmo tendo recursos econômicos para comprar barcos, redes e ter empregados, os pescadores eram considerados “uma classe de pessoas desprezadas” (MAZZAROLO, 2005, p. 69). Citando Cícero, Carter confirma que na hierarquia de ocupações, “os proprietários de terra cultivada aparecem primeiramente e pescadores por último [...]. Pescadores e vendedores de peixe estão em igualdade com agiotas e são socialmente desprezados como ladrões ávidos” (CARTER, 2021, p. 166). É provável que em contrapartida, devido ao desprezo sofrido, a “Lei mosaica fosse de pouca importância para um galileu vitimado pelos preconceitos dos habitantes da Judeia” (VITÓRIO, 2019, p. 65-66). Entretanto, é esse o primeiro discípulo chamado por Jesus: Simão Pedro, um pescador galileu de reputação duvidosa.

Apesar de ser galileu e pescador, portanto, da margem social, Pedro figura nos sinóticos como o primeiro a ser chamado por Jesus (Mt 4,18; Mc 1,16; Lc 5,10b). Em Mt 10,2 o chamado de Pedro como o primeiro ganha reforço: *prōtos Simōn ho legomenos Petros* (primeiro Simão, chamado Pedro). Apenas a narrativa de Mateus traz esse destaque colocando Pedro como ‘o

primeiro/ *prōtos*' (LEONEL, 2014, p. 173). Esse '*prōtos*' prepara os ouvintes para os passos sucessivos que destacam a figura de Pedro de modo particular (GRILLI, 1991, p. 203). De modo que, por iniciativa de Jesus, Pedro em Mateus é associado à missão de Jesus em primeiro plano (FABRIS, 1989, p. 1.152). A vocação de Pedro em Mateus apresenta também um pré-requisito para o seguimento de Jesus. De modo geral, o texto grego de Mt 4,19 (*kai legei autois: deute opisō mou, kai poiēsō hymas halieis anthrōpōn*) é assim traduzido: "Disse-lhes: Segui-me e eu vos farei pescadores de homens".²⁵ Não se pode dizer que a tradução está incorreta. Contudo, o texto grego diz um pouco mais. A expressão *opsisō mou* "indica que o discípulo estará sempre atrás do mestre e nunca à frente, e dá outro corte na dimensão da missão e obediência: troca o nome de pescadores de peixes para pescadores de homens" (MAZZAROLO, 2005, p. 69-70). Essa expressão *opsisō mou* será abordada ainda no momento da profissão de fé do apóstolo Pedro.

3.4.2 Ao caminhar sobre as águas com Jesus

Outro momento marcante e revelador da inconstância de Pedro enquanto discípulo se encontra em Mt 14,28-31. Este é o episódio em que Jesus caminha sobre o mar. Pedro também caminha sobre as águas com Jesus. Alguns detalhes dessa narrativa serão analisados. Primeiro fato digno de nota é que no início da perícopé o texto informa que Jesus "forçou os discípulos a embarcar e aguardá-lo na outra margem" (v. 22). Por que aguardá-lo na outra margem? "Jesus os envia 'para a outra margem', aonde tinham ido com ele (cf. 8,28), ou seja, país gentio. A missão deve-se fazer repartindo o pão com todos os povos, como acabam de fazer em terra judaica" (MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 169). Na outra margem, significa abertura para todos,

isto é, para a terra dos pagãos. Para que? Certamente para ensinar aos outros povos que a partilha é que constrói uma sociedade nova. Mas sair de casa para ir até os outros não é coisa fácil. O mar está agitado, cheio de ventos fortes e ondas. O que significa isso? Significa a resistência dos discípulos, e a resistência de todos nós em compreender que o projeto de Deus é para todos (STORNILO, 2020, p. 102).

A questão de forçar os discípulos é incomum. Nos evangelhos só uma vez (Mt 14,22 e seu paralelo Mc 6,45) é mencionado que Jesus forçou seus discípulos. "Isto pode refletir adequadamente uma situação decisiva na qual Jesus, durante sua atividade na Galileia, não poderia falhar em sua missão" (STROBEL, 2004, p. 206-207 – Tradução nossa). Forçar os

²⁵ Tradução conforme A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987.

discípulos pode ser um ensaio pedagógico. “As marés altas, os ventos e as tempestades do mar seriam uma metáfora dos acontecimentos da vida e da missão para a qual os discípulos estavam sendo preparados” (MAZZAROLO, 2005, p. 228). Contudo, seguindo o itinerário de Pedro, nesta perícopes acontece algo extraordinário e paradoxal. Depois de forçar seus discípulos a embarcar, Jesus despede a multidão e sobe a um monte a fim de orar a sós. Em seguida acontece uma teofania, pois Jesus caminha sobre o mar agitado pelo vento contrário. Caminhar sobre o mar é prerrogativa de Deus.

É importante observar que eles viram Jesus ‘caminhando sobre o mar’, não sobre a água. O mar é uma entidade essencialmente diferente da água. Andar sobre o mar é pisar um ser que pode submergir pessoas com suas ondas, engolindo-as em sua profundidade, e abriga todos os tipos de seres vivos. Dada a estrutura dos barcos naquela época, as pessoas que viajavam pelo mar ou nele trabalhavam punham literalmente suas vidas nas mãos do(s) espírito(s) ou divindade(s) que revelava(m) seus humores nos alternados movimentos do mar, de tempestuoso a furioso, a calmo e assim por diante (MALINA; ROHRBAUGH, 2018, p. 98).

Ao caminhar sobre o mar, Jesus dá uma amostra de sua divindade. Tanto que os discípulos ficaram amedrontados, pois pensavam estar vendo um fantasma. Então Jesus diz: *egō eimi* (literalmente: ‘Eu Sou’). ‘Eu sou’ acabou sendo traduzido por ‘sou eu’. Soa melhor em português. Todavia, “Sou eu: não se trata tanto da costumeira fórmula de identificação ou de reconhecimento, mas da fórmula de revelação reservada a Javé do AT (cf. Is 43,10; 46,49; 51,12) e atribuída a Jesus no NT (principalmente no quarto evangelho) (LANCELLOTTI, 1980, p. 143). Daí a reação dos discípulos de incredulidade. Não foram capazes de reconhecer Jesus como ‘Deus entre nós’ 1,23). Por isso ignoraram a presença de Jesus, considerando-o um fantasma (MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 169). Essa afirmação ‘Eu Sou’ “lembra imediatamente o Deus do êxodo, que se revelou a Moisés como sendo o ‘Eu Sou’” (STORNILO, 2020, 103; LUZ, 2006, p. 538).²⁶ Neste momento Pedro revela sua fé e ao mesmo tempo sua fragilidade. Ao convite de Jesus, ‘vem’, a caminhada sobre as águas se torna possível ao apóstolo,

Mas depois de um bom começo, Pedro hesita. Mas quando ele notou o vento forte (assim 14,24), ficou amedrontado (cf. 10,28;14,27), e começando a afundar (como uma pedra), clamou: ‘Deus salva-me’. O grito de Pedro cita o Sl 69,1, que também emprega linguagem de mares tempestuosos e águas ameaçadoras, e o mesmo verbo clamou (69,3; ver também 69,14-16). Os discípulos usam estas mesmas palavras em 8,25. Paradoxalmente, Pedro exhibe sua fé e falta de fé (CARTER, 2021, p. 396).

Ao caminhar sobre as águas com Jesus, Pedro, mais uma vez demonstra coragem, fé e ao mesmo tempo revela sua humanidade frágil, pois ao “prolongar a provação, descobre-se a

²⁶ Segundo Carson (2020, p. 404), “Embora a expressão grega *egō eimi* não possa ter mais força que isso, depois da ressurreição e ascensão, todo cristão também detectaria ecos do ‘Eu Sou’, a decisiva autorrevelação de Deus (Ex 3,14; Is 43,10; 51,12)”.

fraqueza da fé” (BOYER, 1969, p. 170), deixando claro que o discípulo de Jesus não nasce pronto, mas se faz na caminhada, com êxitos e fracassos. Além do mais, a caminhada de Pedro sobre as águas demonstra que de fato Jesus é o ‘Filho de Deus’, pois na mentalidade dos antigos israelitas, o mar tem um componente cosmológico-teológico: o mar é um monstro do caos, uma entidade aprisionada (Jó 38,8-11); contudo, Deus o criou e tem controle sobre ele: Ne 9,6; Sl 24,2; Jn 1,9; At 4,24; Ap 10,6 (MCKENZIE, 1984, p. 577). De modo que ao caminhar sobre o mar Jesus revela sua divindade, seu poder. Pedro só conseguiu caminhar sobre as águas por ordem de Jesus (Mt 14,29). Quando sentiu medo e ficou só afundou (Mt 14,30). A tempestade também só se acalmou depois que Jesus entrou no barco (Mt 14,32). Após caminhar sobre o mar Jesus recebe dos discípulos o título cristológico mais importante em Mateus: “Verdadeiramente, tu és o Filho de Deus!” (Mt 14,33), e provavelmente a profissão de fé central da comunidade mateana (LUZ, 2006, p. 541).

3.4.3 Na profissão de fé

A profissão de fé do apóstolo Pedro na perícopa mateana 16,13-20, especificamente os versículos 17-19 é um texto “de suma importância [...]. Com linguagem de pronunciamentos matizes semíticos (carne-sangue; portas do inferno: ligar-desligar), que lhe assegura a mais alta antiguidade” (LANCELLOTTI, 1980, p. 151). À pergunta de Jesus: “E vós quem dizeis que eu sou?”, “Em nome de todos, Pedro se adianta e faz a grande profissão de fé: ‘Tu és o Messias, o Filho do Deus vivo’” (STORNILO, 2020, p. 118). Diante da resposta de Pedro, Jesus o proclama bem-aventurado: “Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus” (v. 17). Não obstante a aparente segurança de Pedro, em seguida a narrativa revela mais uma vez a inconstância de Pedro diante da missão. Na época,

as esperanças messiânicas, assaz vivas, eram caracterizadas por sonhos de glória e de poder. O Messias era entendido em termos drasticamente políticos e triunfalistas. Esperava-se um rei potente e guerreiro, instaurador, pela força, do Reino de Deus em favor do domínio de Israel sobre todos os povos. Pedro, como filho do seu tempo, exprime aqui a mais difundida opinião pública” (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 259).

Diante da exposição de Jesus falando sobre a sorte que o esperava em Jerusalém, paixão, morte e ressurreição (Mt 16,21), “Pedro está em completo desacordo com o que Jesus expôs. Ele expressou a fé autêntica, mas não aceita a práxis que dela deriva. Chamando Jesus à parte, censura-o” (MATEOS; CAMACHO, 1993, p. 192). Portanto, Pedro é o típico ser humano

comum, que ora tem atitudes dignas de um discípulo ideal, professando a fé com firmeza, mas em seguida deixa transparecer toda a sua fragilidade. Tal atitude de Pedro é porque “a morte do ponto de vista antropológico, dos sentimentos e ambições, fala sempre mais alto que a vida. Pedro não queria que o mestre sofresse, pois sabia que a ‘derrota’ de Jesus seria também a sua derrota” (MAZZAROLO, 2005, p. 255). A profissão de fé de Pedro é ilusória.

No fundo, Pedro estava com a mesma ilusão que todos nós imaginamos. Pensamos que a luta pela justiça vai ser coroada pelo triunfo... Não, a luta pela justiça acaba no sacrifício da própria vida, e através disso é que vem a vitória, não pessoal, mas da justiça e do projeto de Deus (STORNILO, 2020, p. 119).

Embora Pedro tenha professado a fé em Jesus, ele ainda não compreendeu o alcance e nem as consequências da proposta do mestre. Daí as duríssimas expressões de Mateus: “Longe de mim satanás! E: não pensas como Deus, mas como os homens, acrescenta uma terceira, igualmente dura: tu és um obstáculo para mim” (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 259). A atitude de Pedro é de fato uma afronta na relação mestre discípulo. O discípulo é aquele que segue o mestre. E a repreensão de Jesus deixa isso muito claro, pois o texto grego diz literalmente: “Para trás de mim, satanás” (*hypage opisō mou, satana*). As traduções normalmente colocam “Afasta-te de mim, Satanás!”, ou “Longe de mim, Satanás!”. Entretanto, no contexto parece ser mais acertado seguir o texto grego literalmente, pois no fundo Jesus está dizendo a Pedro: O discípulo não deve passar na frente do mestre. Sobretudo, porque, naquele momento Pedro ainda não conseguiu compreender a grandeza do projeto de Jesus. Pedro está agindo como o diabo em Mt 4,10; está se colocando contra os propósitos de Deus, tanto que em Mt 4,10 a repreensão de Jesus ao diabo no texto grego diz exatamente a mesma coisa: *hypage opisō mou, satana*. De modo que a “resposta de Jesus mostra que não só Pedro compreendera mal, mas que se uniu aos oponentes dos propósitos de Deus” (CARTER, 2021, p. 433). A fé de Pedro, portanto, é verdadeira, mas comporta toda a fragilidade humana, não é uma fé madura, irá amadurecer durante a caminhada entre erros e acertos, ancorada na misericórdia do mestre.

3.4.4 Como testemunha da transfiguração

Ensinar e partilhar conhecimento é uma tarefa nobre. Entretanto, nem sempre é uma missão fácil. Em muitas situações os discípulos exigem muito do mestre. Com o discipulado de Jesus não foi diferente. Jesus teve muito trabalho! Seus seguidores eram pessoas comuns, com virtudes e fragilidades. Alguns deles com temperamento difícil. Destaca-se nesse quesito, Pedro, Tiago e João. Pedro chegou a ferir com espada o servo do sumo sacerdote, cortando-lhe

uma orelha por ocasião da prisão de Jesus (Mt 26,51; Mc 14,47; Lc 22,50; Jo 18,10). Tiago e João eram temperamentais, receberam de Jesus até um apelido, Boanerges, isto é, filhos do trovão, (Mc 3,17). “Boanerges, apelido que Jesus deu aos filhos de Zebedeu, Tiago e João, talvez por causa do seu caráter impetuoso” (BORN, 1977, p. 212). Curiosamente são estes três discípulos os mais próximos de Jesus em alguns momentos decisivos. Por exemplo, quando Jesus faz voltar à vida a filha de Jairo, apenas Pedro, Tiago e João tiveram permissão para acompanhá-lo (Mc 5,22.37; Lc 8,51); no momento da transfiguração, também estavam presentes, Pedro, Tiago e João. Por fim, no Getsêmani, quando Jesus fez vigília antes de ser preso, seus acompanhantes eram Pedro, Tiago e João (Mc 14,32-33). Percebe-se, portanto, nas entrelinhas, que estes três discípulos não receberam tratamento privilegiado, antes o contrário, eram os que mais precisavam de um ensinamento mais intenso. No caso da transfiguração, a presença dos três com Jesus na montanha pode ser uma alusão a Ex 24,1 (CARTER, 2021, p. 440), quando Moisés ao subir a montanha também levou três discípulos: Aarão, Nadab, Abiú. Contudo, é razoável suspeitar que Pedro, Tiago e João necessitavam de uma catequese mais efetiva. A transfiguração é, portanto, uma amostra que Jesus concedeu aos três discípulos a fim de fortalecê-los e prepará-los para enfrentar a paixão, tanto que “A colocação do episódio nos três evangelhos é depois do primeiro anúncio da paixão, e isto é significativo; a transfiguração dá aos anúncios da paixão a explicação necessária” (MCKENZIE, 1984, p. 944).

Os três discípulos escolhidos por Jesus puderam vislumbrar o que aconteceria mais tarde: a ressurreição do Senhor. Mas também aqui Pedro demonstra suas limitações.

E, Pedro, emocionado com o que contempla, dá uma outra sugestão errada: ‘...se queres, farei três tendas...’ (17,4). Pedro não poderia pensar algo pior, pois acontecem dois erros numa sugestão única: a. Pedro fala em nome pessoal, com autoridade e poder – eu farei, apontando para sua própria pessoa, sua autonomia e capacidade; b. Fazer tendas indicava apropriação, fechamento, enclausuramento da revelação. Moisés, Elias e Jesus poderiam morar tranquilamente sobre a montanha, mas a missão ficaria truncada, interrompida (MAZZAROLO, 2005, p. 260-261).

A proposta de Pedro em fazer três tendas revela sua incompreensão sobre a missão de Jesus. É preciso descer a montanha. Pedro, Tiago e João deverão testemunhar o que viram após a ressurreição (17,9). E, de fato, “Apenas à luz da ressurreição eles compreenderam a fundo, pela primeira vez, quem era Jesus e o sentido da sua morte trágica [...]. Parece, pois, provável que a transfiguração deva ser tomada como uma aparição pascal antecipada” (BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 264-265). Fica evidente, mais uma vez a humanidade frágil de Pedro. Seu apostolado e sua liderança demandaram um longo processo. O importante, contudo, não foram as quedas sofridas que o apóstolo enfrentou, mas seu aprendizado e reerguimento. Cair faz parte da condição humana, levantar-se é próprio de quem tem fé, que acredita que

recomeçar é possível, sobretudo no contexto cristão já que o próprio Cristo garante: “E eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mt 28,20).

3.4.5 No choro de arrependimento

Os quatro evangelistas narram que Pedro negou Jesus três vezes, contudo, as narrativas “contêm diferenças substanciais” (CARSON, 2020, p. 644). O objetivo aqui, entretanto, é analisar o comportamento de Pedro, o primeiro a ser chamado por Jesus (4,18). Isto porque, nesta cena, a infidelidade do apóstolo é o centro das atenções em relação ao Mestre. A narrativa retoma Mt 26,58, que descreve a presença de Pedro no pátio do sumo sacerdote juntamente com os criados. Uma mulher, que era uma criada, é a primeira que acusa o apóstolo de fazer parte do grupo de Jesus, o Galileu (v. 69). A acusação feita por uma mulher, sobretudo, sendo uma criada, evidencia a fraqueza de Pedro, já que a palavra de uma mulher não tinha credibilidade nessa época. Um homem de prestígio não se importaria com uma acusação feita por uma criada (VITÓRIO, 2019, p. 298). A acusação é feita por uma criada. Uma delação feita por uma mulher e criada não teria muito valor jurídico, mesmo assim Pedro nega a denúncia, revelando sua fraqueza e seu medo (MAZZAROLO, 2005, p. 372). De sorte que, a denúncia da mulher deixou Pedro bastante desconcertado.

Quando Jesus foi preso todos os discípulos abandonaram-no e fugiram (26,56). “Duas profecias já se haviam cumprido, uma sobre a traição de Judas (26,20-25.47-57) e a outra sobre a fuga de todos” (MAZZAROLO, 2005, p. 372). Segundo Mateus, Pedro foi o único discípulo que no momento da prisão seguiu Jesus, mas de longe (STORNILO, 2020, p. 193) e ficou fora do pátio (26,58.69). Mesmo ficando fora do pátio e à distância, não demorou para que Pedro fosse acusado de pertencer ao grupo de Jesus. O dialeto falado pelos galileus o denunciou (26,73). “O seu sotaque o denuncia” (VITÓRIO, 2019, p. 298; CARSON, 2020, p. 645). A primeira acusação “é feita por alguém que, em termos de gênero em uma sociedade androcêntrica, é inferior a Pedro” (CARTER, 2021, p. 641).

A segunda pessoa que acusou Pedro de pertencer ao grupo de Jesus também foi uma mulher; mais uma vez Pedro negou, agora sob juramento. Pedro “poderia ter ficado calado e tudo estaria de bom tamanho, por não estar obrigado a dar satisfação a uma mulher” (VITÓRIO, 2019, p. 298). Mas, além das mulheres, Pedro negou Jesus uma terceira vez, só que desta vez diante de todos os presentes (26,73). Negou praguejando e jurando não conhecer Jesus. Nesse

momento o galo cantou. Pedro se lembrou do que Jesus dissera (v. 34); certamente uma amarga lembrança, pois a autoconfiança do apóstolo de se manter fiel (v. 33) não prevaleceu. A profecia de Jesus se cumpriu. Pedro falhou de forma terrível (CARSON, 2020, p. 646). Negou o Mestre por três vezes. Resta agora o canto do galo e o remorso de Pedro que chora amargamente (v. 75). “Esse choro é o começo da tomada de consciência e da conversão. Quem foi traído e quem foi traidor pode descobrir o que é o amor. Mas, para isso, o traidor deverá pedir perdão, e o traído deverá perdoar” (STORNILO, 2020, p. 193). Provavelmente, as lágrimas de “Pedro levaram-no mais a ser ‘pobre [...] em espírito’ pelo resto de seus dias [...]. Mateus não menciona mais Pedro” (CARSON, 2020, p. 646). É a morte do velho homem (Pedro) que vivia graças ao amor do Senhor (FAUSTI, 2020, p. 567).

O itinerário do apóstolo Pedro é uma chave para se entender o discipulado que Jesus deseja. O discípulo não nasce pronto, ele é formado na caminhada e o caminho nem sempre é fácil. “Largo e espaçoso é o caminho que leva à perdição” (Mt 7, 13). As estradas do Império Romano, por exemplo, eram famosas por serem espaçosas e pavimentadas, mas, construídas a partir do sangue e da miséria do povo pobre. “A tentação de entrar por estradas largas é escolher os caminhos dos poderosos, dos dominadores e pessoas que trocam a justiça pela prepotência” (MAZZAROLO, 2005, p. 121). A vereda proposta por Jesus é diferente, desafiadora: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me” (Mt 16,24). Pedro demorou para compreender o projeto proposto por Jesus. A cruz não deveria fazer parte do ‘messianismo’ pensado por Pedro. Daí as falhas no seguimento e a tríplice negação. Contudo, na escola de Jesus o mais importante não são as quedas, mas a capacidade de se levantar. Os erros cometidos na caminhada perdem a importância diante da conversão sincera. Parafrazeando o profeta Isaías, o itinerário de Pedro confirma a misericórdia de Deus, pois ainda que “os pecados sejam como escarlata, tornar-se-ão alvos como a neve” (Is 1,18); sobretudo, quando lavados por lágrimas amargas de arrependimento. Pode-se dizer que a profissão de fé mais autêntica de Pedro foi quando ele ‘chorou amargamente’, tanto que foi a última atitude do apóstolo em Mateus. E assim, o primeiro apóstolo escolhido no evangelho mateano descobriu que não era quem pensava ser. Não era tão forte como acreditava ser. Falhou (FAUSTI, 2020, p. 567). Enfim, Pedro está “com os pés no chão, de maneira realista. Finalmente ele se tornou discípulo!” (VITÓRIO, 2019, p. 299). Seu choro indica abertura à misericórdia. Agora, ele está pronto para ser o ‘guardião’ das chaves que resgataram a promessa feita a Abraão: “Em ti serão benditas todas as nações” (Gn 12,3); ou conforme expressou Mateus: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos” (Mt 28, 19).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa sobre as ‘chaves do reino’ conforme o texto de Mt 16,19 demonstrou a partir de questões históricas e literárias a incompreensão imagética e teológica que se criou sobre as mesmas. Para citar um exemplo clássico, as chaves cruzadas no Brasão de Armas do Vaticano são uma representação artística e plástica, mas não correspondem, de fato, às chaves citadas no evangelho de Mateus. Quando o texto mateano foi redigido o modelo usual de chave era normalmente de madeira e servia para destrancar o ferrolho de uma porta. Era um mecanismo simples. O fato mais importante, contudo, é que nas línguas semitas o vocábulo chave tem uma etimologia que é o oposto do termo correspondente em língua grega. Em grego *koiné*, língua usada na redação do texto mateano, chave é *kleis*, que foi traduzido para a língua latina como *clavis*, termo que está na base de muitas línguas modernas para descrever uma chave. O problema é que a etimologia de *kleis* e *clavis* evoca fechamento. Por exemplo, as palavras modernas *clausura* e *claustró* derivam exatamente de *kleis* e *clavis*. Já o vocábulo chave nas línguas semitas, por exemplo em hebraico, é *maptēah*, cuja raiz é *pth*, que literalmente evoca abertura. Como foi demonstrado nessa pesquisa, a língua mãe de Jesus era de origem semita (aramaico), logo a palavra *kleis* não foi a palavra usada por ele. Consequentemente, as chaves dadas a Pedro implicavam abertura e não fechamento.

Esses dados mencionados, acrescidos à promessa que Deus fez a Abraão em Gn 12,3 se ajustam numa dimensão pastoral, pois as duas situações são propostas de abertura para todas as nações. No primeiro caso a palavra semita (*pth*) que está por trás da palavra *kleis* usada por Mateus, é um apelo e uma incumbência que Jesus conferiu a Pedro a fim de que o apóstolo se tornasse um instrumento de abertura, capaz de acolher a todos, como fez o próprio Jesus. Já o texto de Gn 12,3, que é um dos pilares do que mais tarde seria o judaísmo, não deixa a menor dúvida sobre a universalidade da salvação proposta por Deus. Em Abraão todos os povos seriam abençoados. De modo que Mt 16,19 é confirmação daquilo que Deus determinou em Gn 12,3.

Outro ponto comum entre o texto mateano e a história de Abraão que este trabalho evidenciou diz respeito ao aspecto social daqueles que vivem à margem. Abraão, longe de ser um homem rico, era um seminômade que lutava para sobreviver nas estepes montanhosas e nas periferias dos centros urbanos. O contexto histórico de Abraão, para ser entendido, precisa ser despido da roupagem literária que foi criada em torno dele. Os próprios textos bíblicos oferecem informações que possibilitam questionar a suposta riqueza de Abraão, já que o patriarca chegou

até mesmo enfrentar carestia e fome (Gn 12,10). Pode-se dizer que Abraão era um homem marginalizado, tanto no sentido social como geográfico. Era um arameu errante como informa Dt 26,5. O evangelho de Mateus também é uma construção feita a partir da margem e dos marginalizados. Na genealogia Mateus evidencia a participação e o protagonismo das mulheres na história, todas de fama duvidosa segundo o judaísmo vigente, entretanto heroínas. As primeiras pessoas que souberam do nascimento de Jesus não foram as que faziam parte da elite de Jerusalém, mas estrangeiros, magos do Oriente. Na vocação dos discípulos os escolhidos são galileus, pescadores e cobradores de impostos. No episódio da ressurreição as mulheres foram as primeiras testemunhas e apóstolas do ressurreto. Por fim, no último capítulo do evangelho Mateus confirma a promessa abraâmica enquanto bênçãos para todos os povos e diz: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos”. Todas as nações são destinatárias da Boa Nova de Jesus da mesma forma que Abraão é referencial de bênçãos para todos os povos.

As chaves de Mt 16,19 são, portanto, instrumentos de abertura. Representam uma ruptura com o sectarismo religioso e refletem as raízes da espiritualidade religiosa de Abraão, baseadas na simplicidade, na convivência com o diferente, na acolhida e na bênção partilhada com todos os povos, como indica Gn 12,3. Ruptura com o sectarismo religioso e acolhida são temas caros às Ciências da Religião pois representam abertura e diálogo. De sorte que, se em Abraão todas as nações são abençoadas, fato desvirtuado sobretudo, depois da reforma de Esdras; em Mt 16,19 as chaves do reino são instrumentos que resgatam a bênção abraâmica com uma abertura de amplitude universal. A missão de Pedro (e também dos demais apóstolos) é, portanto, abrir (*patah*) a porta (*petah*) do reino com as chaves (*maptēah*) dadas pelo próprio Senhor.

Diante do exposto, mais do que chegar a uma conclusão, esta pesquisa abre vários questionamentos, tanto no contexto das Ciências da Religião como na campo teológico pastoral. Para o cientista religioso este estudo pode ser de grande valia diante dos desafios religiosos hodiernos, especificamente no mundo cristão tão dividido por questões ideológicas que deturpam desastrosamente os ensinamentos de Jesus, sempre pautados na unidade, no respeito para com o diferente, na acolhida fraterna e, sobretudo, no mandamento maior: “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros” (Jo 13,34). De modo que as chaves mateanas e também a promessa abraâmica podem auxiliar as Ciências da Religião como balizadoras de uma religiosidade capaz de agregar valores ao desenvolvimento social.

Já no campo teológico pastoral, a presente pesquisa indica caminhos ecumênicos que podem desatar entraves seculares, que fizeram das chaves dadas a Pedro não instrumentos de abertura salvífica, como de fato são, mas mecanismos de um poder monárquico, destoando por completo ao poder serviço ensinado por Cristo. É verdade que muitos sinais de abertura estão presentes nas reflexões cristãs atuais, resistindo profeticamente aos desafios impostos por grupos que se intitulam cristãos, mas que pregam e agem alheios aos ensinamentos de Jesus. Como ensina o Apóstolo Paulo, somos diversos como os membros de um corpo, mas somente a unidade respeitosa entre os membros possibilita o funcionamento do mesmo. Se um membro for excluído, o corpo todo sofrerá as consequências. Daí a relevância teológico dessa pesquisa em apontar nas chaves mateanas e na bênção dada a Abraão aquilo que de fato Deus prometeu ao patriarca e que Jesus confirmou com as chaves entregues a Pedro: todos os clãs da terra são herdeiros da promessa abraâmica.

REFERÊNCIAS

ABADÍA, J. P. T. *A Bíblia como literatura*. Petrópolis: Vozes, 2000.

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulinas, 1987.

AGUIAR, A. T.; KUHN, W. A encarnação de Cristo: mistério e modelo da missão. *Kerygma*, Engenheiro Coelho, SP, v. 12, n. 1, p. 09-36, de 2016. Disponível em: <https://www.revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/860/pdf>. Acesso em: 24/11/2022.

AGUIRRE, R. Pedro en el evangelio de Mateo. *Estudios Bíblicos*, Bilbao, n. 47, p. 343-361, 1989. Disponível em: [chrome-extension://efaidnbmnribpcajpcglclefindmkaj/https://repositorio.sandamaso.es/bitstream/123456789/5121/1/03-aguirre.pedro.57.75.pdf](https://repositorio.sandamaso.es/bitstream/123456789/5121/1/03-aguirre.pedro.57.75.pdf). Acesso em: 16/05/2023.

AITKEN, K. T. *maptēah*. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. v. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1057.

ALDRIGHETTI, G. L' Araldica Ecclesiastica. *Istituto Araldico Genealogico Italiano*, Bologna, Marzo. 2016. Disponível em: <http://www.iagi.info/l-araldica-ecclesiastica/>. Acesso em: 27 de jan. 2022.

ALLEN, L. C. *ṣḥq*. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 792-793.

ALMEIDA, F. A. O fenômeno religioso como objeto do Ensino Religioso visto sobre a perspectiva da ciência. In: ALMEIDA, F. A. (org.). *Ciências das Religiões: uma análise transdisciplinar - volume 2*. Guarujá – SP: Científica Digital, 2021. p. 135-147.

ARANA, A. I. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ARTUSO, V. A Teoria documentária do Pentateuco. Aplicação e limites na análise de Nm 16-17. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, ano XVI n. 41, p. 279-300, maio/ago. 2012. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21667/21667.PDF>. Acesso em: 06/06/2022.

AUNEAU, J. Pentateuco. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 1067-1069.

BAILÃO, M. P. Doença, Impureza e Sociedade. *Ribla*, São Paulo, v. 84, n. 2, p. 36-49, 2021. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/1036238>. Acesso em: 01/04/2022.

BALZ, H. *Μάγος*. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 238-239.

BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos (I)*. São Paulo: Loyola, 1990.

- BARRERA, J. T. *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*. Introdução à História da Bíblia. Petrópolis: Vozes, 1996.
- BARRIOS-AUSCHER, D. Testemunha. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 1.311.
- BARTELMUS, R. Pātaḥ. In: ANDERSON, G. W. et al. *Grande Lessico Dell' Antico Testamento*. v. VII. Tradução para o italiano de BIANCHI, F.; GATTI, V.; RONCHI, F. Brescia: Paideia, 2007. p. 431-432.
- BENTO XVI, PP. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BERGER, K. Χάρις. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 1879-1885.
- BIBLIA HEBRAICA. *Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BIBLE WORKS, LCC. *Bible Works*. Versão 7.0.1. Norfolk: Bible Works, 2007. 7 CDROM.
- BONORA, A. Alleanza. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (ed). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 3. ed. Milano: Paoline, 1989. p. 21-35.
- BONORA, A. Deserto. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (ed). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 3. ed. Milano: Paoline, 1989. p. 384-391.
- BORN, A. V. D.; LACOCQUE, A. Melquisedec. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 874-875.
- BORN, A. V. D.; LEMAIRE, André. Chave. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 301.
- BORN, A. V. D. Boanerges. In: BORN, A. V. D. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 269.
- BORN, A. V. D. Chave. In: BORN, A. V. D. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 269.
- BORN, A. V. D. Herodes. In: BORN, A. V. D. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 687-688.
- BORTOLINI, J. *Como ler o Apocalipse*. Resistir e denunciar. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- BOSCHI, B. G. *Il NOME nella Bibbia*. Il suo significato da Adamo a Cristo attraverso il Tetragramma sacro (IHWH). Roma: Angelicum University Press, 2017.
- BOUDART, A. Abraão. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 31-32.

BOUDART, A. Isaac. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 685.

BOYER, O. *Mateus o evangelho do rei*. 3. ed. Belo Horizonte: Emprevan, 1969.

BRANDL, B.; OREN, E.; NAHSHONI, P. A clay door-lock sealing from the Middle Bronze age III temple at Tel Haror, Israel. *Origini - Rivista di Preistoria e Protostoria delle Civiltà Antiche*, Roma, XXXVI, p. 157-180, 2014. Disponível em: chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglcfindmkaj/https://www.antichita.uniroma1.it/sites/default/files/riv/ind/2020/origini_xxxvi.pdf. Acesso em: 15/02/24.

BRIGHT, J. *História de Israel*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

BROWN, R. E. *O Nascimento do Messias*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BROWN, R. E. *Giovanni*. 5ª ed. Assisi: Cittadella Editrice, 1999.

BUIS, P. Lei. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 797-799.

BURIGANA, R.; PACOMIO, L. *Dei Verbum*. Per il 40º anniversario del Concilio Vaticano II. Casale Monferrato: Piemme, 2002.

CALDEIRA, R. C. O Concílio Vaticano II, sua hermenêutica e recepção. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo v. 55, n. 1, p. 60-75 jan./jun. 2015. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/676/2513. Acesso em: 04/05/2022.

CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. São Paulo: Shedd Publicações, 2020.

CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus. Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

CHAMPLIN, R. N. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia & Filosofia*. v. 1. 13. ed. São Paulo: Hagnos, 2013.

CERFAUX, L. *O Cristão na Teologia de São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1976.

CLIFFORD, R. J; MURPHY, R. E. Gênesis. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico – São Jerônimo: Antigo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2007. p. 62-127.

COLLIN, M. *Abraão*. São Paulo: Paulinas, 1988.

COLLINS, A. Y. Apocalipse. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico – São Jerônimo: Novo Testamento*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011. P. 835-874.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. *Constituição Dogmática Dei Verbum*. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições decretos e declarações. 23. ed. Petrópolis: 1994.

CORREIA JÚNIOR, J. L. Pluralismo religioso e o movimento de Jesus. *Kairós*, Fortaleza, v. 3, n. 2, p. 379-391, jul./dez. 2006. Disponível em: <https://ojs.catholicadefortaleza.edu.br/index.php/kairos/article/view/298>. Acesso em: 17/05/2023.

COSTA, V. S. A fé como porta da salvação. *Cultura Teológica*, São Paulo, ano XXI, n. 81, p. 11-29, jan./jun. 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15569/11606>. Acesso em: 06/05/2022.

CURTAZ, P. *Il Cercatore, lo scampato, l'astuto, il sognatore*. Storie di patriarchi e di matriarche. Milano: San Paolo, 2016.

DE VAUX, R. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

DOMMERSHAUSEN, W. Nômades. In: BORN, A. V. D. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1046.

DONNER, H. *História de Israel e dos Povos Vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. v.1.

DOUGLAS, J. D. Chave. In: DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 228.

DROLET, G. *Compreender o Antigo Testamento*. Um projeto que se tornou promessa. São Paulo: Paulus, 2008.

EGO, B. Abraão no judaísmo. In: BÖTTRICH, C.; EGO, B.; EISSLER, F. *Abraão no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo*. São Paulo: Loyola, 2013. p. 9-48.

FABRIS, R. Pietro. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (ed). *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. 3. ed. Milano: Paoline, 1989. p. 1.151-1.160).

FABRIS, R. *Pablo. El apóstol de las gentes*. Madrid: San Pablo, 1999.

FAUSTI, S. *Una comunità legge il vangelo di Matteo*. 2. ed. Bologna: EDB, 2020.

FELIPE, F. G. B. *Jesus, o rosto da religião, do culto e da moral: perspectiva cristológica de González Faus*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, Belo Horizonte. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/06/JESUS-O-ROSTO-DA-RELIGIAO-DO-CULTO-E-DA-MORAL-PERSPECTIVA-CRISTOLOGICA-DE-GONZALEZ-FAUS.pdf>. Acesso em: 17/05/2023.

FERREIRA, C. A. P. Poesia-palavra e narrativa bíblica. *Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 38-47, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/maaravi/issue/view/768>. Acesso em: 17/01/2022.

FERREIRA, J. A. *Mulheres que conquistaram espaço e voz na Bíblia: resistências ao patriarcalismo*. São Paulo: Paulus, 2023.

FERREIRA, J. A. *Mês da Bíblia*. Carta aos Gálatas. “Pois todos vós sois UM só em Cristo Jesus” (Gl 3,28d). Brasília: CNBB, 2021.

FERREIRA, J. A. Onésimo: um personagem silencioso no Bilhete a Filêmon? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 42, p. 377-401, abr./jun. 2016. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.21755841.2016v14n42p377/9582>. Acesso em: 12/01/2022.

FERREIRA, J. A. *Paulo, Jesus e os marginalizados*. 2. ed. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

FEUILLET, R.; VANHOYE, A. Abraão. In: LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 3-6.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia desenterrada*. A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens nos seus textos sagrados. Petrópolis: Vozes, 2018.

FITZMYER, J. A. *A Bíblia na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1997.

FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2006.

FRANÇA, C. A. Espiritualidade no deserto: uma proposta moderna para uma espiritualidade de exílio e encontro. *Reveleiteo*, São Paulo, v. 13, n. 23, p. 50-57, jan./jun. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleiteo/article/view/2177-952X.2018v13i23p50-57/29187>. Acesso em: 13/01/2022.

FRIBERG, B.; FRIBERG, T. *O Novo Testamento Grego Analítico*. São Paulo: Vida Nova, 1987.

GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. *A Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola, 1993.

GARBINI, G. *Il vangelo aramaico di Matteo*. Torino: Paideia, 2017.

GOUVEIA, J. G. A pedagogia da inclusão à luz do nome Cefas em João 1,42. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 30, n. 3, p. 534-543, 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/8438/5063>. Acesso em: 26/01/2022.

GOUVEIA, J. G. *Os filhos de Eva*. A teologia dos nomes bíblicos. Uberlândia: 2015.

GOTTWALD, N. K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1988.

GRENZER, M. Três visitantes (Gn 18,1-15). *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 14, n. 57, p. 61-73, out./dez. 2006. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15091/11272>. Acesso em: 09/02/2022.

GRILLI, M. *Comunità e Missione: le direttive di Matteo*. Indagine esegetica su Mt 9,35-11,1. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Lang, 1992.

GRISANTI, M. A. ʾādāmá. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 262-267.

HAHN, S.; MITCH, C. *O livro do Gênesis*. Campinas: Ecclesiae, 2015.

HAMILTON, V. P. ʾiššā^h. In: VANGEMEREN, W. A. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. v. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 523-526.

HARRINGTON, W. J. *Chave para a Bíblia*. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

HEGEDUS, T. The Magi and the Star in the Gospel of Matthew and Early Christian Tradition. *Laval théologique et philosophique*, Québec, v. 59 n. 1, p. 81-95, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.7202/000790ar>. Acesso em: 13/01/2024.

HOMBURG, K. O Javista em Gênesis 12,1-3. Teologia como pensamento concreto. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 13, n. 1, p. 21-32, 1973. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1441/1391. Acesso em: 25/02/2022.

HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galileia*. O contexto social de Jesus e dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2012.

HOUSTON, J. M. Monte, Montanha. In: DOUGLAS, J. D. *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 895-896.

IANNIELLO, F. *Le antiche chiavi aprono e chiudono un millennio*. Alessandria: I Grafismi Boccassi, 2004.

IMSCHOOT, P. V. Graça. In: BORN, A. V. D. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 649-653.

IMSCHOOT, P. V. Sacrifício. In: BORN, A. V. D. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 1356-1360.

JEREMIAS, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Santo André – SP: Academia Cristã; Paulus, 2010.

JEREMIAS, J. κλείς. In: KITTEL, G. (ed). *Theological Dictionary of the New Testament*. Vol III. Eighth ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1981. p. 744-753.

KIBUUKA, B. *A Torá Comentada*. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

KONINGS, J. Fé que salva, segundo Gálatas e Tiago. *ReBiblica*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 42-64, jan./jun. 2021. Disponível em: <http://revistarebiblica.teo.puc-rio.br/index.php/rebiblica/article/view/4/13>. Acesso em: 29/03/2022.

- KONINGS, J. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.
- KRATZ, R. πύλη. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 1220-1222.
- KUNZ, M. Z. A Bênção no Antigo Testamento. *Revista Batista Pioneira*, Ijuí, v. 1, n. 1, p. 23-40, jun. 2012. Disponível em: <http://revista.batistapioneira.edu.br/index.php/rbp/article/view/2/9>. Acesso em: 03/03/2022.
- LANCELLOTTI, A. *Comentário ao evangelho de Mateus*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- LÉON-DUFOUR, X. *Os Evangelhos e a História de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1972.
- LEONEL, J. Pedro como personagem no evangelho de Mateus: complexidade e inversão. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, p. 164-182, jan./mar. 2014. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n33p164/6270>. Acesso em: 05/02/2024.
- LESQUIVIT, C; VANHOYE, A. Exílio. In: LÉON-DUFOUR, X. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 324-326.
- LIBANIO, J. B. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 27, n. 73, p. 297-332, mar. 1995. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1021/1453>. Acesso em: 30/03/2022.
- LIMA, J. T. “*Tu serás chamado ΚΗΦΑΣ*”. Estudo exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1994.
- LIPINSKI, E. Aliança. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 55-59.
- LIPINSKI, E. Genealogia. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 579-580.
- LIPINSKI, E. Shaddai. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 1246-1247.
- LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo*. Mt 18-25. v. III. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.
- LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo*. Mt 1- 7. v. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.
- LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo*. Mt 8-17. v. II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- MAGGI, A. *Jesus, hebreu por parte de mãe*. O Cristo de Mateus. São Paulo: Paulus: 2023.
- MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. L. *Evangelhos sinóticos*. Comentário à luz das ciências sociais. São Paulo: Paulus, 2018.
- MARTINI, C. M. *O Evangelho Segundo João*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990.

- MATEOS, J.; CAMACHO F. *O Evangelho de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *Il Vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*. Assisi: Cittadella Editrice, 1982.
- MAZZAROLO, I. *O Apocalipse de São João*. Esoterismo, profecia ou resistência? 4. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2016.
- MAZZAROLO, I. Jesus e a Física Quântica. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, Recife, v. 3, n. 1, p. 139-159, dez. 2013. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/296/275>. Acesso em: 19/05/2023.
- MAZZAROLO, I. *Evangelho de São Mateus*. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2005.
- MAZZAROLO, I. *Lucas. A Antropologia da Salvação*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2004.
- MAZZINGHI, L. *História de Israel. Das origens ao período romano*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.
- MERCIER, J. Fé. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 521-536.
- MERCIER, J. Sara. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 1219.
- MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R. *Vangeli Sinottici e Atti degli Apostoli*. Brescia: Paideia, 1995.
- MURRAY, J. Aliança. In: DOUGLAS, J. D. (Org.). *O Novo Dicionário da Bíblia*. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 29-33.
- MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- NESTLE, E. – ALAND, K. *Novum Testamentum Graece*. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NESTLE, E. – ALAND, K. ἔρημος. In: NESTLE, E. – ALAND, K. *Concordance To The Novum Testamentum Graece*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987. p. 687-688.
- NESTLE, E. – ALAND, K. Παυλος. In: NESTLE, E. – ALAND, K. *Concordance To The Novum Testamentum Graece*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987. p. 1485-1489.
- NESTLE, E. – ALAND, K. Πετρος. In: NESTLE, E. – ALAND, K. *Concordance To The Novum Testamentum Graece*. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987. p. 1520-1521.
- NIEHR, H. šaddaj. In: BOTTERWECK, G. J. et al. *Grande Lessico Dell' Antico Testamento*. v. VIII. Brescia: Paideia Editrice, 2008. p. 1123-1130.

NOLLI, G. *Evangelo Secondo Matteo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.

PAGLIA, V. *Il Vangelo di Mateo*. Milano: Leonardo International, 2003.

PAGOLA, J. A. *Jesus Aproximação Histórica*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

PARLATO, V. Postulati teologici, diversità di interpretazioni e di norme nella chiesa d'Occidente e in quella d'Oriente, nel corso dei secoli. *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Milano, n. 27, p. 1-31, set. 2015. Disponível em: chrome-extension://efaidnbnmnibpcajpcglclefindmkaj/https://d1vbhhqv6ow083.cloudfront.net/contributi/v.parlato.m2_postulati.pdf. Acesso em: 16/05/2023.

PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.

PEREIRA, I. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 8. ed. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

PERONDI, I. Jesus de Nazaré e as separações do seu tempo. *Caminhos*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 134-147, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6696/3781>. Acesso em: 16/02/2022.

PERONDI, I. A vocação de Abraão. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 327-343, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/12887/12215>. Acesso em: 10/02/2022.

PERONDI, I.; ARTUSO, V.; SOUZA, W. Cristianismo primitivo na cidade: conflitos e resistências. *Pistis Praxis*, Curitiba, v. 13, n. 2, p. 672-681, maio/ago. 2021. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/28678/25183>. Acesso em: 31/10/2022.

PESCH, R. *I Fondamenti del Primato*. Brescia: Queriniana, 2002.

PITT-RIVERS, A. H. L. *On The Development And Distribution Of Primitive Locks And Keys*. London: Harrison And Sons, Printers in Ordinary To Her majesty, ST. Martin's Lane, 1883.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *O povo judeu e suas Escrituras Sagradas na Bíblia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2002.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *a interpretação da Bíblia na igreja*. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

PORTELLA, R. O múnus Petri em Mt 16, 18-19: ensaio para uma hermenêutica ecumênica. *Paralellus*, Recife, v. 9, n. 20, p. 49-65, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1133/pdf>. Acesso em: 24/03/2022.

POTTS, D. T. Locky and key in ancient Mesopotamia. *Rivista di Archeologia, Epigrafia e Storia Orientale Antica*, Torino, XXV, p. 185-192, 1990. Disponível em: file:///

C:/Users/Jose%20Gouveia/Downloads/Potts_1990_Lock_and_key_in_ancient_Mesop.pdf.
Acesso em 11/12/2023.

RADL, W. ἔρημος. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004, p. 1375-1377.

RAIMUNDO, M. M. P. A Consolidação da Identidade Cristã no Século IV. *Revista Cantareira*, Niterói – RJ, n. 22, p. 132-147, jan./jul. 2015.

RENDTORFF, R. A “*Fórmula da Aliança*”. São Paulo: Loyola, 2004.

RÖMER, T. *A origem de Javé*. O Deus de Israel e seu nome. São Paulo: Paulus, 2019.

ROSA, L. C. M. Abraão, “pai da fé” e “amigo de deus”, como protótipo de uma nova existência e a fé como relação absoluta com o absoluto em Kierkegaard. *Húmus*, São Luís, v. 8, n. 24, p. 243-265, 2018. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/8571/6494>. Acesso em: 28/03/2022.

RUBIO, A. G. *Antropologia*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

RUSCONI, C. *Vocabolario del Grego del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 1997.

RYRIE, C. C. Graça. In: PFEIFFER, C. F; VOS, H. F; REA, J. *Dicionário Bíblico Wycliffe*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010, p. 876.

SAULNIER, C. Fariseus. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 519.

SCHNACKENBURG, R. *Jesus Cristo nos Quatro Evangelhos*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SCHNACKENBURG, R. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans-Lightning Source, 2002.

SCHNEIDER, G. *A Epístola aos Gálatas*. Petrópolis: vozes, 1984.

SCHNEIDER, G. λύω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 233-236.

SCHÖKEL, L. A. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

SCHREINER, J. *Palavra e Mensagem do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Teológica, 2004.

SCHREINER, J.; DAUTZENGERG, G. *Forma e exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1977.

SCHULTZ, S. J. *História de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1984.

SCHWANTES, M. *Deus vê, Deus ouve!* São Leopoldo: Oikos, 2013.

SCHWANTES, M. *História de Israel. Vol. 1: Local e Origens*. 4. ed. São Leopoldo: Oikos, 2012.

SCOTT JR, J. J. *Origens Judaicas do Novo Testamento*. São Paulo: 2017.

SÉLIS, C. Graça. In: BOGAERT, P.-M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 595-597.

SERIQUE, I. Pax romana e a eirene do Cristo. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 1/3, p. 119-134, jan./mar. 2011. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1667/1057>. Acesso em: 20/05/2023.

SICRE, J. L. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2018.

SILVA, C. M. D. “NOVO” OU “SEGUNDO” TESTAMENTO? *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 32, n. 126, p. 225-244, abr./jun. 2015. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/190/190>. Acesso em: 05/04/2022.

SILVA FILHO, J. R.; GONZAGA, W. *Abraão, justificado pela fé e não pelas obras da lei (Gl 3,1-29)*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2024.

SILVA, R. F. N. Análise do segundo canto de servo de Yhwh. *Caminhos*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 85-106, jan./jun. 2013. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/2470/1529>. Acesso em: 07/03/2022.

SILVA, V. *Deus ouve o clamor do povo*. Teologia do êxodo. São Paulo: Paulinas, 2004.

SKA, J. L. *Introdução à leitura do Pentateuco*. Chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

SOUZA, C. B. Jesus na origem do cristianismo. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 10/12, p. 553-565, out./dez. 2011. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/2229/1380>. Acesso em: 10/11/2022.

SOUZA, R. C. *Palavra Parábola*. Uma aventura no mundo da linguagem. Aparecida - SP: Santuário, 1990.

STORNIOLO, I. *Como ler o evangelho de Mateus*. O caminho da justiça. São Paulo: Paulus, 2020.

STROBEL, A. ἀνάγκη. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 204-210.

STRONG, J. *Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong*. Barueri: SBB, 2002.

SUDARIO, J; LINS, R. C. Abraão e o Absurdo - Dos olhares da fé e da razão quedada. *Teoliterária*, São Paulo, v. 6, n. 11, p. 238-263, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp>.

br/index.php/teoliteraria/article/view/2236-9937.2016v6n11p238-263/20173. Acesso em: 24/11/2022.

TAMEZ, E. A mulher que complicou a história da salvação. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 7, p. 56-72, 1985.

THOMPSON, J. A. *A Bíblia e a Arqueologia*. Quando a Ciência descobre a fé. São Paulo: Vida Cristã, 2006.

UNTERGAßMAIR, F. G. κλείω. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 45-48.

VITÓRIO, J. Uma nova humanidade: o horizonte messiânico de Jesus de Nazaré no evangelho de Mateus. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 559-583, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4495/4502>. Acesso em: 28/09/2022.

VITÓRIO, J. *Lendo o evangelho segundo Mateus*. O caminho do discipulado do Reino. São Paulo: Paulus, 2019.

VITÓRIO, J. Um decálogo para ler a Bíblia. *Estudos Bíblicos*, São Paulo, v. 35, n. 140, p. 379-396, out./dez. 2018. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/42/43>. Acesso em: 24/11/2022.

VITÓRIO, J. *Mateus o evangelho eclesial*. São Paulo: Loyola, 2017.

VOGELS, W. *Abraão e sua lenda*. São Paulo: Loyola, 2000.

WOLFF, E. Reformas na Igreja: chegou a vez do catolicismo? Uma aproximação dos 50 anos do Vaticano II e os 500 anos da reforma luterana, no contexto do pontificado do Papa Francisco. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 12, n. 34, p. 534-567, abr./jun. 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n34p534/6707>. Acesso em: 24/11/2022.

YARDEN, D.; COMAY, A. *Diccionario Hebreo Español*. Tel-Aviv: Achiasaf Publishing House, 1970.

ZORELL, F. *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*. Roma: E.P.I.B., 1989.