

Teocomunicação

Revista de Teologia da PUCRS

Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola de Humanidades

Porto Alegre, v. 49, n. 2, julho-dezembro 2019 e35757

 <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2019.2.35757>

DOSSIÊ: *SANTIDADE E RESPONSABILIDADE PÚBLICA*

Perspectiva Bíblica da Santidade na Exortação Apostólica *Gaudete Et Exsultate* do Papa Francisco

Biblical Perspective Of The Holiness In Pope Francis' Apostolic Exhortation Gaudete Et Exsultate

Clodomiro de Sousa e Silva¹

RESUMO:

Gaudete et exsultate é o título da terceira exortação apostólica do Papa Francisco, assinada aos 19 de março de 2018, que trata do chamado à santidade no mundo atual. O título corresponde às primeiras palavras do versículo conclusivo do discurso das bem-aventuranças (Mt 5,12). Nessa passagem, diz o Papa, “está delineado o rosto do Mestre, que somos chamados a deixar transparecer no dia a dia da nossa vida” (GE 63). Em cinco breves capítulos, o texto procura motivar toda a Igreja, para que “se dedique a promover o desejo da santidade” (GE 177). Este estudo volta-se para a perspectiva bíblica da exortação, investigando as suas raízes escriturísticas e analisando duas perícopes evangélicas que exercem um influxo especial sobre ela: Mt 5,1-12 e 25,3s.

Palavras-chave: *Gaudete et exsultate*. Exortação. Santidade. Bíblia. Exegese.

ABSTRACT:

Gaudete et exsultate is the title of Pope Francis' third apostolic exhortation, signed on March 19, 2018, which deals with the call to holiness in today's world. The title corresponds to the first words of the concluding verse of the discourse of the Beatitudes (Mt 5:12). In this passage, says the Pope, “we find a portrait of the Master, which we are called to reflect in our daily lives” (GE 63). In five short chapters, the text seeks to motivate the whole Church “to devote herself anew to promoting the desire for holiness” (GE 177). This study turns to the biblical perspective of the exhortation, investigating its scriptural roots and analyzing two evangelical pericopes that exert a special influence upon it: Mt 5:1-12 and 25:3s.

Keywords: *Gaudete et exsultate*. Exhortation. Holiness. Bible. Exegesis.

¹ Instituto Católico de Estudos Superiores do Piauí (ICESPI), Teresina, Piauí, Brasil. E-mail: csilva220574@gmail.com – ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6360-9575>



INTRODUÇÃO

Depois de publicar as exortações apostólicas *Evangelii gaudium* e *Amoris laetitia*, a carta encíclica *Laudato si'* e a constituição apostólica *Veritatis gaudium*, o Papa Francisco retorna ao tema “forte” e “quente” da alegria cristã na exortação *Gaudete et exsultate* (*GE*). O documento – como outros do magistério de Francisco – possui um caráter eminentemente pastoral, no sentido que a expressão adquiriu a *partir* do Concílio Vaticano II. O texto é de fácil leitura e não necessita de explicações complexas. Não se está aqui, portanto, diante de um tratado teológico, mas de um discurso prático-espiritual que, segundo a própria *GE*, intenta “fazer ressoar mais uma vez o chamado à santidade, procurando encarná-la no contexto atual, com os seus riscos, desafios e oportunidades” (*GE* 2)².

Impacta positivamente a maneira como o Papa dirige-se diretamente ao leitor, “dando-lhe confidencialmente um ‘tu’, como que fazendo um raciocínio entre amigos que devem entender-se sobre coisas essenciais, muitas ou poucas que sejam”³. Utilizando-se uma metáfora, os cinco capítulos da obra são cinco painéis do afresco da santidade que o Papa Francisco pinta: o chamado à santidade (capítulo I), os dois inimigos sutis da santidade (capítulo II), à luz do Mestre (capítulo III), algumas características da santidade no mundo atual (capítulo IV) e luta, vigilância e discernimento (capítulo V). “Não estamos diante de um sistema fechado e completo em si mesmo, mas de um afresco cujas pinceladas pedem a cada um de nós intervir, colocar a própria mão e o próprio coração dentro da pintura”⁴.

Este estudo, que focaliza a perspectiva bíblica da santidade na *GE*, subdivide-se em duas partes principais. Na primeira parte, investiga-se o conceito de santidade na Bíblia, levando-se em conta o vocabulário próprio do tema e fazendo-se um confronto entre a teologia da santidade expressa no Novo e no Antigo Testamento. Não se pretende fazer uma investigação inovadora, mas apenas reunir algumas conclusões resultantes do rico contributo da teologia bíblica para a compreensão da matéria. A segunda parte é dedicada à exegese das duas perícopes mateanas comentadas no capítulo III da exortação: as bem-aventuranças (*Mt* 5,3-12) e a grande regra de comportamento (*Mt* 25,35s.). A exegese praticada ali restringe-se às análises sintática e semântica dos textos, deixando-se que ressoe a análise pragmática do Papa Francisco. O objetivo geral desta síntese exegético-teológica é oferecer a teólogos, pastores e demais fiéis um instrumento a mais que os auxilie na leitura da *GE*.

1 O TEMA DA SANTIDADE NA BÍBLIA

A santidade aparece na Bíblia como uma realidade complexa, que se refere ao mistério de Deus, mas também ao culto e à moral. Ela abrange noções diversas, tais como o sagrado e o puro, mas as transcende. Em sua essência, parece reservada a Deus, mas é constantemente atribuída às criaturas⁵. Esta primeira parte da pesquisa indaga acerca do significado da santidade na Bíblia, a partir de uma análise do vocabulário próprio do tema e da comparação entre textos bíblicos selecionados. A intenção aqui é chegar a uma síntese que contemple os principais elementos constitutivos do conceito bíblico de santidade.

² SARTORIO, U. *Santità per tutti*. p. 10- 11.

³ STAGLIANÒ, A. *Commento*, p. 5.

⁴ GRONCHI, M. *Introduzione*, p. 6.

⁵ DE VAULX, J. *Santo*, p. 947.

1.1 TERMINOLOGIA

Na *Bíblia Hebraica* (BH), a principal raiz lexical que denota a santidade é שָׁדַק , que aparece ali na forma de verbo (שָׁדַק), substantivo (שָׁדִיק) e adjetivo (שָׁדִיק) mais de 850 vezes⁶. Sua etimologia é bastante discutida pelos estudiosos e, da discussão, surgem diversas hipóteses. A mais comum delas associa שָׁדַק à ideia de “separação/corte” daquilo que é ordinário ou profano. De fato, na BH, a principal antítese ao vocabulário próprio da santidade é expressa pela raiz לָה , que alude àquilo que é “profano” ou “comum”. Em *Lv* 10,10; *1Sm* 21,5s.; *Ez* 22,26; 44,23, por exemplo, os termos שָׁדִיק , “santidade”, e לָה , “profanidade”, são apresentados como antônimos⁷. Em síntese, na opinião da maioria dos estudiosos, a raiz שָׁדַק tem o significado básico de “separação”⁸.

Na *Septuaginta* (LXX), a raiz שָׁדַק é quase invariavelmente traduzida pelo grupo lexical a que pertence o termo **ἅγιος, “santo”**⁹. Apenas em alguns casos, o adjetivo שָׁדִיק , “santo”, é traduzido como **καθαρός**, “puro” (somente em *Nm* 5,17) e o verbo שָׁדַק , “ser santo” ou “santificar”, como **δοξάζω**, “glorifico” (*Is* 5,16), **καθαρός εἰμί**, “sou puro” (*Is* 65,5), **καθαρίζω**, “purifico” (*Jó* 1,5) e outros¹⁰. Ademais, a terminologia da LXX difere daquela do mundo helenístico, que expressa a ideia do sagrado preferencialmente por meio de termos como **ἱερός**, “sagrado”, e **ὅσιος**, “santo”, utilizando parcamente o adjetivo **ἅγιος e seus cognatos**. Aliás, na cultura greco-romana, o conceito de santidade em si tem pouca relevância. O adjetivo **ὅσιος**, por exemplo, era mais comumente utilizado para descrever coisas e pessoas associadas ao culto, mas os deuses e as deusas eram raramente descritos como santos¹¹.

A terminologia do *Novo Testamento* (NT) referente à santidade é profundamente influenciada pela da LXX: dentre os vários termos empregados pelos antigos gregos para expressar a ideia do santo¹², predomina no NT o termo **ἅγιος**. No entanto, os outros vocábulos também se fazem presentes ali como, por exemplo, **ἱερός** (*2Tm* 3,15), **ὅσιος** (*At* 2,27;13,34; *Hb* 7,26), **σεμνός**, “honrado” (*1Tm* 3,8; *Tt* 2,2), **ἄγνός**, “puro” (*2Cor* 6,6; 7,11; *1Tm* 5,22). No entanto, é a palavra **ἅγιος e seus cognatos que ocorrem mais frequentemente e em maior variedade de associações sintáticas e semânticas** nos escritos neotestamentários¹³.

1.2 ANTIGO TESTAMENTO

No Antigo Testamento (AT), a santidade é uma condição positiva, moral ou cultural, de Deus, dos seres humanos, das coisas, dos lugares e dos momentos. Tal condição pode pertencer à natureza intrínseca do ser a que se refere – por exemplo, a natureza mesma de Deus – ou lhe pode ser comunicada por meios rituais – por exemplo, a consagração de um altar. A santidade define-se, por um lado, como aquilo que é consistente com Deus e seu caráter e, por outro, como aquilo que se opõe ao profano ou ao impuro¹⁴.

O uso do termo “santo” em sentido absoluto só ocorre no AT quando se faz alusão à majestade incriada e inteiramente inacessível de Deus, pelo que tudo o mais, comparado com Ele, é o absolutamente não-santo¹⁵. Em Deus, o atributo “santo” corresponde ao que

⁶ HODGSON JR., R. Holiness, 237.

⁷ MUILENBURG, J. Holiness, p. 617.

⁸ MACKENZIE, J. L. Santo, p. 847.

⁹ Exemplos: **ἀγιάζω, ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη**.

¹⁰ Uma sinopse do vocabulário da santidade na Bíblia, que paraleliza a terminologia da BH e da LXX, encontra-se em KORNFIELD, W.; RINGGREN, H. *π7σ*, p. 543-544.

¹¹ JOHNSON, A. Holy, holiness, p. 846.

¹² Exemplos: **ἱερός, ὅσιος, σεμνός, ἅγιος e ἄγνός**.

¹³ MUILENBURG, J. Holiness, p. 623.

¹⁴ HODGSON JR., R. Holiness, p. 237.

¹⁵ DE FRAINE, J. Santo, p. 1390.

a filosofia das religiões define como o “numinoso” na divindade, isto é, a sua qualidade misteriosa que consiste em ser “o totalmente outro”. Em termos bíblicos, aquilo que o ser humano percebe do Divino não é a sua “santidade”, mas a sua “glória”, que é manifestação da sua santidade¹⁶. Para que o ser humano conheça a santidade de Deus, é necessário, porém, que ele “se santifique” ou “se mostre santo”, revelando a sua glória (*Nm* 20,1-13; *Ez* 28,25s; 38,21ss.)¹⁷.

Manifestada a princípio no decurso das teofanias do Sinai (*Ex* 19,3-10), a santidade divina aparece como um poder aterrador, capaz de aniquilar quem se lhe aproxima de modo indevido (*2Sm* 6,7), mas especialmente benéfico, pronto a abençoar quem a acolhe até mesmo na intimidade do próprio lar (*2Sm* 6,11). A santidade de Deus, portanto, quando manifestada, não se confunde com transcendência nem com ira, mas se mostra, sobretudo, como amor e perdão: “Não executarei o ardor de minha ira [...], porque sou Deus e não homem, sou o Santo no meio de ti” (*Os* 11,9)¹⁸. Deus mesmo “é o amor que faz desaparecer o abismo existente entre o sagrado e o profano, revelando, assim, o núcleo mais íntimo do Santo, diante do qual o homem, tal como os anjos, só pode cair em adoração (*1Sm* 2,2; *Is* 6,1ss.)”¹⁹.

O profeta Isaías cunhou a expressão “O Santo de Israel” (שִׁשְׁרָאֵל קְדוֹשׁ), que é comum no seu livro (1,4; 5,19.24; 10,20; 12,6; 17,7; 29,19.23; 30,11-12.15) e rara em outras partes do AT. A força desse título faz-se sentir no triságio “Santo, Santo, Santo” (שִׁשְׁרָאֵל קְדוֹשׁ שִׁשְׁרָאֵל קְדוֹשׁ), situado no início do relato da vocação do profeta (6,3). A reação imediata de Isaías à santidade manifesta de Deus é de sentido do risco de sua integridade física, mas também de sentido da sua própria indignidade moral ante a proximidade do Santo (6,5). Também moralmente, o abismo entre o humano e o divino é tal que ninguém pode aproximar-se do Santo sem correr o risco de ser consumido por ele. O homem deve, pois, reconhecer que Deus é “santo” (“inteiramente outro”) em sua realidade física e em seu caráter moral, ao invés de reduzi-lo ao nível das criaturas (*Lv* 10,3; *Nm* 20,12; *Is* 8,13; 29,23)²⁰.

Só Deus santifica, isto é, faz participar da sua santidade: dele é que provém a santidade de Israel (*Ez* 20,12-37,28). Dessa concepção de santidade decorre diretamente o seu aspecto ético, que é realçado especialmente pelo contraste com a pecaminosidade humana²¹. O Santo habita no meio do seu povo e caminha com este (*Ex* 33,12-17), manifesta-se-lhe através da nuvem, da arca, do templo ou simplesmente por sua glória que acompanha o povo mesmo no exílio (*Ez* 1,1-28). Essa presença constante e atuante da santidade divina confere a Israel não apenas uma santidade ritual, mas também uma dignidade que o obriga à santidade moral. A ordem que lhe é dada para que seja santo, porque Deus é santo (*Lv* 19,2; 20,26) não é mera referência à pureza ritual, mas fundamentalmente um chamado à “santidade vivida” segundo numerosas prescrições familiares, sociais, econômicas e rituais contidas nos diversos códigos (por exemplo, a lei de santidade: *Lv* 17-26)²².

Israel deve ser um “povo santo”, porque se tornou “propriedade” de Deus (*Dt* 7,6; 26,19; *Is* 63,18; *Jr* 2,3). Nenhum membro do povo está isento dessa obrigação: Deus deseja que todo o Israel seja “um reino de sacerdotes e uma nação santa” (*Ex* 19,6). A santidade coletiva supõe, então, a santidade individual, pois os “piedosos” são chamados “santos” por causa da sua conduta pessoal (*Sl* 16,3; 34,10.18), também nos tempos messiânicos (*Is* 4,3; 6,13; *Dn* 7,18.27)²³. Toda a nação é escolhida por Deus e incluída nesse processo de santificação

¹⁶ MACKENZIE, J. L. Santo, p. 847.

¹⁷ DE VAULX, J. Santo, p. 948.

¹⁸ DE VAULX, J. Santo, p. 948.

¹⁹ PAX, E. Santo (sagrado), p. 1052.

²⁰ MACKENZIE, J. L. Santo, p. 848.

²¹ DE FRAINE, J. Santo, p. 1390.

²² DE VAULX, J. Santo, p. 950.

²³ DE FRAINE, J. Santo, p. 1391.

(Lv 20,26), ao qual pertence cada um dos inscritos entre os viventes (Is 4,3). Os líderes do povo são os precursores (Ex 19,14; Js 7,13), sobretudo os sacerdotes (Ex 29,1; Lv 21,7s.) e, dentre eles, o sumo sacerdote, em cuja frente está escrito: “santidade do Senhor” (Ex 28,36)²⁴.

Por contato particular com o divino, outros elementos são também reconhecidos como santos. Os lugares nos quais Deus habita ou se manifesta são santos: o céu (Sl 20,7), a sarça ardente (Ex 3,5), o país de Canaã (Sl 78,54; Zc 2,17), o monte Sião (Is 27,13; Jr 31,23), Jerusalém (Sl 46,4; Is 48,2; 52,1), o tabernáculo (Ex 28,43; Lv 6,26), o templo (1Rs 6,16; Sl 5,8), o adro (Ex 29,31) e, sobretudo, o Santo e o Santo dos Santos (Ex 26,33). Em geral, são designados santos os objetos destinados ao culto: a arca (2Cr 35,3), os sacrifícios (Ex 28,38; 29,33; Lv 2,3), os pães de proposição (1Sm 21,5), os perfumes (Ex 20,35), o óleo (Ex 30,25.31), as vestes (Ex 28,2.4) e, particularmente, os altares (Ex 29,37; 30,10). A santidade estende-se ainda aos momentos sagrados: o jubileu (Lv 25,12), o sábado (Gn 2,3; 35,2; Ex 20,8; Jr 17,22) e outros dias festivos (Ex 12,16; Lv 23,4.7.8.21).

Mackenzie observa que a santidade cultural é uma qualidade física que passa de um ser – pessoa ou objeto – a outro, por contato físico (Ex 29,37; 30,29; Lv 6,11; Is 65,5; Ag 2,12): o profano se santifica no contato com o santo e não o contrário²⁵. Vale notar, porém, que a santidade física serve, sobretudo, como símbolo e meio para se conservar a santidade interior. Deve-se, portanto, evitar atribuir à santidade física um papel próprio e independente, como se ela fosse uma qualidade comunicável simplesmente por contato físico²⁶. “Contra essa exteriorização, que provinha da exagerada materialização do sagrado, encetaram a luta os profetas (Is 1,11s.; Os 6,6) e o Novo Testamento a continuou”²⁷.

1.3 NOVO TESTAMENTO

O NT segue basicamente a noção veterotestamentária de santidade, mas alude à santidade de Deus em raras ocasiões como, por exemplo, no Pai-Nosso (Mt 6,9; Lc 11,2), na Oração Sacerdotal (Jo 17,1), na exortação petrina à santidade (1Pd 1,15s.; cf. Lv 19,2), ao denominar Deus “o Santo” (1Jo 2,20), ao aclamá-lo “regente e Santo” (Ap 6,10) e no paralelo do triságio de Isaías (Ap 4,8). A título de ilustração, note-se que o pedido da oração do Senhor para que o nome divino “seja santificado” (Mt 6,9; Lc 11,2) corresponde ao uso judaico contemporâneo da expressão, não apenas em sua fraseologia, mas também em sua associação com a oração pela chegada do reino. A prece, bem como toda a oração, possui, portanto, uma orientação escatológica. O sujeito aqui é Deus – não o ser humano – e o seu “nome” significa a sua pessoa, como ocorre no AT²⁸.

Também a santidade de Jesus é citada em poucas passagens do NT (exemplo: Mc 1,24; Lc 1,35; 4,34; Jo 6,69; At 3,14; 4,27.30; 1Jo 2,20; Ap 3,7). Ela se liga intimamente à filiação divina de Cristo e à presença do Espírito nele: concebido do Espírito Santo, ele “será santo, chamado Filho de Deus” (Lc 1,35; cf. Mt 1,18). No batismo, ele é ungido no Espírito e a voz vinda do céu o declara “meu Filho amado” (Lc 3,22; At 10,38). Nos exorcismos, os espíritos impuros o reconhecem como “o santo de Deus” ou “o Filho de Deus” (Mc 1,24; 3,11), sendo que ambas as expressões são agora equivalentes (Jo 6,69; cf. Mt 16,16). Os sinais que ele opera indicam para a sua santidade, de modo que as pessoas se sentem pecadoras diante dele, como diante de Deus (Lc 5,8; cf. Is 6,5). A santidade de Cristo é, portanto, de outra ordem que aquela dos santos personagens do AT e idêntica à de Deus,

²⁴ PAX, E. Santo (sagrado), p. 1051.

²⁵ MACKENZIE, J. L. Santo, p. 848.

²⁶ DE FRAINE, J. Santo, p. 1391.

²⁷ PAX, E. Santo (sagrado), p. 1052.

²⁸ MUILENBURG, J. Holiness, p. 623.

seu “Pai santo” (*Jo 17,11*): “mesmo poder espiritual, mesmas manifestações prodigiosas, mesma profundidade misteriosa; ela o faz amar os seus a ponto de lhes comunicar a sua glória recebida do Pai e de sacrificar-se por eles” (*Jo 17,19-24*)²⁹.

O Espírito de Deus é habitualmente chamado “santo” nos textos neotestamentários. Ele desempenha um papel especial de santificação, por exemplo, no nascimento (*Lc 1,35*) e no batismo de Jesus (*Mt 3,11* par.), a quem permanece particularmente unido³⁰. Ele também é o agente principal da santificação dos fiéis (*Rm 15,16*; *2Ts 2,13*); a sua presença é permanente e Paulo afirma que a inabitação do Espírito no cristão o torna templo santo de Deus (*1Cor 3,16s.*) e templo do Espírito Santo (*1Cor 6,19s.*). Na obra lucana, o Espírito é o poder de Deus (*Lc 1,35*) e o continuador do poder e da presença de Cristo, especialmente na origem da comunidade de Jerusalém (*At 1,5.8*; *2,4*). No epistolário paulino, ele é presença de Deus, que santifica e instrui (*Rm 15,13.16*; *1Cor 2,13*). No evangelho joanino, é o Paráclito, que desempenha um papel especial no fortalecimento e na condução da comunidade (*Jo 14,26*)³¹.

À Igreja e seus membros é que o NT aplica mais frequentemente o conceito de santidade: atribuído primeiramente aos fiéis da comunidade primitiva de Jerusalém, sobretudo ao grupo de Pentecostes (*At 9,13*; *1Cor 16,1*; *Ef 3,5*), estendeu-se aos irmãos da Judeia (*At 9,31-41*) e, depois, a todos os fiéis (*Rm 16,2*; *2Cor 1,1*; *13,12*). Os “santos”, isto é, os cristãos são aqueles que foram santificados (*At 20,32*; *26,18*), sendo Deus o autor primeiro dessa santificação (*1Ts 5,23*; cf. *4,5*). Os meios de santificação são a fé em Cristo (*At 26,18*; *Jd 3*; *2Ts 2,13*), o batismo (*1Cor 6,11*; *Ef 5,26*) e a união com Cristo, instituída mediante a fé e o batismo (*1Cor 1,2*). Tudo isso confere ao cristão “a unção vinda do Santo” (*1Jo 2,20*; cf. *1Cor 1,30*; *Ef 5,26*). A santidade do cristão é ainda o resultado de um chamado divino (*Rm 1,7*; *1Cor 1,2*), que exige dele ruptura com o pecado e a idolatria (*1Ts 4,3*)³².

A ideia de santidade, aplicada à Igreja e seus membros, refere-se explicitamente tanto à sua união com o Pai, através de Jesus Cristo, quando à qualidade do seu agir moral. Com efeito, a primeira carta de Pedro, recorrendo ao AT, chama a comunidade de “nação santa” (*2,9*) e lhe demanda a prática da santidade, porque Deus é santo (*1,15s.*; cf. *Lv 19,2*). Como ocorreu no antigo Israel, a Igreja experimenta a salvação de Deus (*1,3-12*) e é chamada a ser santa por sua conduta, assim como Deus é santo. Animada pelo Espírito, ela está apta a realizar a sua vocação de sacerdócio real e nação santa, que proclama os atos salvíficos de Deus (*1,9s.*), caminha na obediência (*1,14*) e se porta publicamente seguindo o exemplo de Cristo (exemplo: *2,21*)³³. Assim, o primeiro fruto da santidade na comunidade, e em cada fiel, é o empenho de viver a moral cristã, ou seja, o comportamento santo (*2Pd 3,11*)³⁴.

1.4 CONCLUSÃO

O conceito bíblico de santidade conjuga três aspectos que se encontram intimamente ligados. Primeiramente, a santidade em sentido absoluto, a sua razão mais profunda, consiste naquilo que se costuma denominar o “numinoso” em Deus, isto é, a sua inacessibilidade e majestade incriadas, cuja manifestação é a “glória” divina. Em segundo lugar, a santidade em sentido cultural refere-se à criatura, quando ela é subtraída ao uso profano e consagrada (“santificada”) a Deus. Em terceiro lugar, a santidade enquanto qualidade moral-religiosa só compete a Deus, aos anjos e aos seres humanos, manifestando-se no caráter moralmente irrepreensível e imaculado dos seus pensamentos e das suas ações³⁵.

²⁹ DE VAULX, J. Santo, p. 950-951.

³⁰ DE FRAINE, J. Santo, p. 1391-1392.

³¹ SALDARINI, A. J. Holiness, p. 432.

³² DE VAULX, J. Santo, p. 952.

³³ JOHNSON, A. Holy, holiness, p. 849.

³⁴ MACKENZIE, J. L. Santo, p. 849.

³⁵ DE FRAINE, J. Santo, p. 1389.

O NT apresenta certa peculiaridade em relação ao AT, sobretudo na ênfase dada à santidade da Igreja e de seus membros. Com efeito, nos escritos neotestamentários, fala-se menos da santidade divina – do Pai, do Filho e do Espírito Santo – e mais da santificação dos cristãos, como obra de Deus, realizada no Espírito Santo, mediante a fé em Cristo e o batismo. O fruto imediato dessa santificação é o empenho de se viver a moral cristã, que se traduz na vivência quotidiana da santidade ou num comportamento santo, que tem por paradigma a vida e o ensinamento de Jesus. Na teologia paulina, por exemplo, a santidade ou santificação inclui o *status* soteriológico e – mais importante – a perfeição ética e escatológica³⁶.

A *GE* fundamenta-se na noção bíblica de santidade, mas focaliza, sobretudo, o seu aspecto ético. As primeiras linhas da exortação confirmam isso: “Não se deve esperar aqui um tratado sobre a santidade, com muitas definições e distinções que poderiam enriquecer esse tema, ou com análises que se poderiam fazer acerca dos meios de santificação” (n. 2). A expressão é retomada exatamente no início do capítulo III (n. 63), que constitui o tema do próximo tópico deste estudo. O “humilde objetivo” do Papa Francisco é simplesmente “fazer ressoar mais uma vez o chamado à santidade, procurando encarná-la no contexto atual, com os seus riscos, desafios e oportunidades” (n. 2). Nesse sentido, ele espera que as páginas da sua exortação “sejam úteis para que toda a Igreja se dedique a promover o desejo da santidade” (n. 177). Tal desejo tem o seu coração pulsante no discernimento³⁷, um dom do Espírito a ser cultivado “com a oração, a reflexão, a leitura e o bom conselho” (n. 166).

2 TEXTOS BÍBLICOS COMENTADOS NA *GE*

A Palavra de Deus permeia a *GE*, de modo que as citações bíblicas são uma constante no texto. O título da obra corresponde ao *incipit* do versículo que segue imediatamente a versão mateana das bem-aventuranças (*Mt* 5,12). Já na introdução (n. 1), diz-se que o chamado à santidade está patente “desde as primeiras páginas da Bíblia” (*Gn* 17,1) e, na conclusão (n. 174), argumenta-se acerca da “paciência de Deus” com base no NT (*Mt* 13,29; *Lc* 9,54; *At* 20,35). No entanto, o testemunho mais incisivo do influxo exercido pela Escritura sobre a exortação encontra-se no capítulo III, intitulado “à luz do Mestre”. Ali, o Papa elabora um prático programa de santidade, comentando uma a uma as bem-aventuranças (*Mt* 5,3-10)³⁸ e o que chama de “a grande regra de comportamento” (*Mt* 25,35s.). Ambas as passagens constituem o tema central deste tópico de teor exegético.

2.1 O DISCURSO DAS BEM-AVENTURANÇAS (*MT* 5,3-12)

Nos comentários exegéticos, a perícopie correspondente a *Mt* 5,3-12 é comumente denominada “as bem-aventuranças”³⁹. O texto é o prólogo do sermão da montanha (cap. 5–7)⁴⁰, que é precedido por uma introdução narrativa (5,1s.). O sentido dessa introdução não é que Jesus, ao ver as “multidões”, retire-se ao monte para estar a sós com o grupo dos “discípulos”. A nota final, em 7,28, diz que as “multidões” se admiraram do “ensinamento” de Jesus, indicando, assim, o destinatário da mensagem. O sermão da montanha é um discurso que

³⁶ PORTER, S. E. Santidade, santificação, p. 1136.

³⁷ SPADARO, A. “Gaudete et exsultate”, p. 10.

³⁸ SPADARO, A. Una santità di lotta, p. 25.

³⁹ Um exemplo clássico é o comentário LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 184.

⁴⁰ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 39.

Jesus dirige aos seus discípulos, no sentido de que é válido para todos aqueles a quem chega o seu chamado a segui-lo. Uma solução mais precisa ao problema dos destinatários supõe que se leve em consideração mais o conteúdo da mensagem do que a sua introdução narrativa⁴¹.

2.1.1 TRADUÇÃO E ESTRUTURA DO TEXTO

^{3a}Bem-aventurados os pobres no espírito,

^bporque deles é o reino dos céus;

^{4a}Bem-aventurados os que choram,

^bporque eles *serão consolados*⁴²;

^{5a}Bem-aventurados os mansos,

^bporque eles herdarão a terra;

^{6a}Bem-aventurados os famintos e sedentos de **justiça**,

^bporque eles *serão saciados*;

^{7a}Bem-aventurados os misericordiosos,

^bporque eles *receberão misericórdia*;

^{8a}Bem-aventurados os puros no coração,

^bporque eles verão a Deus;

^{9a}Bem-aventurados os operadores de paz,

^bporque eles *serão chamados* filhos de Deus;

^{10a}Bem-aventurados os *perseguidos* por causa da **justiça**,

^bporque deles é o reino dos céus;

^{11a}Bem-aventurados sois,

^bquando vos censurarem e *perseguirem*

^ce [mentindo]⁴³ disserem todo o mal contra vós por causa de mim.

^{12a}Alegrai-vos e exultai,

^bporque [é]⁴⁴ grande a vossa recompensa nos céus;

^cpois assim *perseguiram* os profetas antes de vós.

Um detalhe que logo chama a atenção no discurso é a mudança repentina, a partir do v. 11, da terceira pessoa para a segunda, que destaca a nona bem-aventurança das demais. Soma-se a isso o fato de as oito primeiras bem-aventuranças (vv. 3-10) encontrarem-se emolduradas pela sentença “porque deles é o reino dos céus”, que também são as cláusulas conclusivas mais longas do conjunto. O comprimento e a composição dessa moldura

⁴¹ SCHMID, J. *El evangelio*, p. 111.

⁴² Se os vv. 3 e 5 tivessem existido originariamente juntos, com a sua antítese retórica de “céu” e “terra”, seria improvável que algum escriba inserisse entre eles o v. 4. O mais provável é que, ainda no segundo século, copistas invertem a ordem da segunda e da terceira bem-aventuranças, de modo a produzir tal antítese e colocar *πρωχοί* e *πραεῖς* em conexão mais próxima (METZGER, B. M. *A textual commentary*, p. 10).

⁴³ Não é possível dizer se *ψευδόμενοι* deve ou não ser incluído aqui. Por um lado, a ausência do termo na tradição ocidental pode ser explicada como resultado da acomodação da passagem, por parte de um escriba, para a forma lucana da bem-aventurança (*Lc* 6,22). Por outro lado, mais de um escriba poderia ter se sentido tentado a inserir a palavra para evitar generalização no ensinamento de Jesus e expressar especificamente o que parecia estar implícito na própria natureza do caso (cf. *1Pd* 4,15s.). Para representar o equilíbrio das probabilidades de transcrição, o Comitê decidiu incluir a palavra no texto, mas colocou-a entre colchetes (METZGER B. M. *A textual commentary*, p. 10).

⁴⁴ A elipse verbal do texto grego foi preenchida na tradução com o verbo conjugado no tempo presente.

demonstram que o tema do “reino dos céus” permanece importante no sermão da montanha. Mateus retoma, assim, a expressão central da pregação de Jesus no contexto anterior imediato (4,17.23) e, agora, começa a revelar em que consiste o “evangelho do reino”⁴⁵.

A alusão ao termo **δικαιοσύνη**, “justiça”, na primeira parte da quarta (v. 6a) e da oitava (v. 10a) bem-aventuranças, divide as oito primeiras bem-aventuranças em duas estrofes simétricas de quatro versos (vv. 3-6 e 7-10). Além disso, cada quarteto é composto por duas sentenças conclusivas que terminam com passivos divinos (vv. 4b.6b.7b.9b), intercaladas por uma que não termina na voz passiva (vv. 5b.8b). Outro detalhe importante relativo às oito primeiras bem-aventuranças é que, no primeiro quarteto, os “bem-aventurados” são descritos com palavras iniciadas pela letra π, gerando, assim, o fenômeno da aliteração: πτωχοί, πενθοῦντες, πραεῖς e πεινῶντες. A soma desses elementos indica que os vv. 3-10 possuem um plano literário centrado na temática do “reino dos céus” e da sua “justiça”.

A parte conclusiva do discurso das bem-aventuranças (vv. 11-12), proferida em segunda pessoa, conecta-se à primeira (vv. 3-10): a) diretamente, através do verbo **διώκω**, “**persigo**” (vv. 10a.11b.12c), **que forma a moldura desta seção, e b) indiretamente, por meio de οὐρανοί**, “céus” (vv. 3b.10b.12b). A perseguição aos bem-aventurados é a atitude dos que se opõem obstinadamente à justiça do reino dos céus. Esse motivo é especialmente caro a Mateus, que o retoma no v. 44, com a promessa da filiação divina (cf. v. 9b). Duas características dão o tom acentuadamente parenético aos dois últimos versículos do texto: o discurso direto em segunda pessoa e a interrupção da série de macarismos pelos imperativos χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, “alegrai-vos e exultai” (v. 12a). A estrutura geral da perícope pode ser sintetizada da seguinte forma:

O discurso das bem-aventuranças (vv. 3-12)

As bem-aventuranças: prática da justiça do reino dos céus (vv. 3-10)

Primeiro quarteto (vv. 3-6)

Segundo quarteto (vv. 7-10)

Conclusão parenética: convite à alegria em meio à perseguição (vv. 11-12)

2.1.2 GÊNERO LITERÁRIO

O texto pertence ao gênero da “bem-aventurança”, comum no AT (*Sl* 1,1; 32,1s.; 41,2; 112,1; 119,1) e utilizado especialmente na exortação sapiencial (*Pr* 3,13; 8,32.34; *Eclo* 14,1-2.20; 25,8.9; 34,17)⁴⁶, como expressão do vínculo entre as ações do sujeito e as suas consequências pessoais. A bem-aventurança é um gênero didático e instrutivo, comumente formulado em terceira pessoa, sem destinatários concretos. Com o surgimento do apocalipticismo, passaram a existir também apódoses no futuro, com sentido escatológico, quando foi possível formular as consequências das ações incluindo o *eschaton*. Ainda com a ascensão do apocalipticismo, surgiu a prótase nominal curta, que não descreve mais o comportamento dos bem-aventurados em estilo sapiencial. As bem-aventuranças de Jesus fazem parte dessa mudança do gênero sapiencial para o apocalíptico, mantendo-se, contudo, a sua característica de parênese⁴⁷.

⁴⁵ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 185.

⁴⁶ ZEILINGER F. *Entre o céu e a terra*, p. 41.

⁴⁷ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 187-188.

2.1.3 COMENTÁRIO

O discurso das bem-aventuranças apresenta, em essência, um fidelíssimo “autorretrato” de Jesus, através de seus ensinamentos diretos, incisivos e penetrantes. O refrão “bem-aventurados” une esta página do evangelho à literatura sapiencial bíblica. No entanto, apesar das semelhanças, as palavras de Jesus, mais do que máximas de sabedoria, são clamores proféticos que chamam e exortam o discípulo a fazer uma opção radical de vida⁴⁸. Além disso, as bem-aventuranças juntas dão o perfil do verdadeiro discípulo de Cristo, conforme se explica mais adiante no próprio sermão da montanha. Poderia servi-lhes de título o que se lê mais tarde em trecho destacado: “Sede vós, pois, perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito” (5,48)⁴⁹.

AS BEM-AVENTURANÇAS: PRÁTICA DA JUSTIÇA DO REINO DOS CÉUS (VV. 3-10)

O adjetivo **μακάριος** tem recebido diversas traduções como, por exemplo, “bem-aventurado”, “feliz” e “bendito”. Há também quem sustenta, para esta perícopa, que “Jesus declara certas pessoas não ‘benditos’ ou ‘felizes’, mas ‘honrados’”⁵⁰. Todavia, o adjetivo grego, originariamente reservado aos deuses, expressa no discurso a qualidade de quem é “feliz” no sentido pleno da palavra. O caráter escatológico das promessas feitas na segunda cláusula explica a razão de tal felicidade. Convém ressaltar ainda que as bem-aventuranças não têm a função de confortar o público ouvinte, ou o leitor implícito, por meio de promessas a se realizarem na vida futura. Elas possuem sim a autoridade de atos linguísticos que declaram pessoas felizes aqui e agora⁵¹.

A primeira bem-aventurança (v. 3) remete a *Is* 61,1s., que menciona o anúncio da boa nova “aos pobres” (LXX: *πτωχοῖς*). Entretanto, em toda a Bíblia, a designação *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* **só ocorre em Mt** 5,3. O texto bíblico mais próximo talvez seja o *Sl* 33,19 (LXX): *ταπεινὸς τῷ πνεύματι*, “humilde no espírito”. O único paralelo direto do versículo mateano é o aramaico ܩܘܡܪܐ ܩܘܡܪܐ de Qumrã (1QH 6,3; 1QM 14,7)⁵². Também aqui a referência ao pobre dá-se através do termo ܩܘܡܪܐ, não do correlato ܩܘܡܪܐ: o primeiro designa a pessoa humilde ou modesta e o segundo, a pessoa pobre. Além do mais, o termo “espírito”, em todas essas versões, não parece indicar o Espírito Santo, e sim a vida interior em sua totalidade. Considerando-se *πνεύματι* um dativo de relação (cf. v. 8a: *καρδίᾳ*), é provável que a pobreza citada aqui, mais do que uma condição da pessoa, seja uma atitude sua. Assim, bem-aventurados são os modestos no espírito, isto é, os humildes, sem alusão ao fato de serem pobres ou ricos⁵³.

Jesus constata que o “reino dos céus” faz-se presente na vida dos humildes e, por meio deles, no mundo. Os humildes, conscientes da sua radical dependência em relação a Deus, “confiam-se inteiramente ao ‘coração’ do Deus benevolente, isto é, deixam-se conduzir por Jesus ao coração de Deus”⁵⁴. O termo *βασιλεία*, nos lábios de Jesus, é um *nomen actionis* e designa a função de soberania, a condição de senhor, própria do rei. Não se trata, portanto, de um reino iminente ou a ser construído, mas do reinado de Deus que, de um modo novo, Cristo realiza na história⁵⁵. Mateus retoma aqui o título que deu à pregação de Jesus (4,17.23): o sermão da montanha é um desdobramento do “evangelho do reino”. Também as sete bem-aventuranças seguintes desdobram esta primeira: as cláusulas introdutórias dão os atributos dos “pobres no espírito” e as conclusivas dizem em que consiste o “reino dos céus”.

⁴⁸ ALDAY, S. C. *El evangelio*, p. 95.

⁴⁹ TRILLING, W. *O evangelho*, p. 101-102.

⁵⁰ NEYREY, J. H. *Honor y vergüenza*, p. 253.

⁵¹ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 190.

⁵² LORI, G. *Il discorso*, 2013, p. 25.

⁵³ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 191-192.

⁵⁴ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 46.

⁵⁵ RATZINGER, J. *Jesus*, p. 64.

A segunda bem-aventurança (v. 4) também remete a *Is* 61,1s., passagem na qual se promete consolo aos aflitos de Sião e da qual provêm os verbos utilizados por Mateus: **πενθέω**, “chorar”, e **παρακαλέω**, “consolar”. Ao mencionar “os que choram”, o profeta reporta-se à tristeza que aflige a pessoa neste mundo, contemplando a situação particular de Jerusalém. Esse deve ser também o significado da expressão neste versículo de Mateus e em 9,15: enquanto o noivo estiver presente, a tristeza estará fora de cogitação⁵⁶. Se o evangelista alude ao texto de Isaías é porque certamente interpreta a promessa do consolo e do auxílio aos aflitos à luz do horizonte escatológico que irrompeu com Jesus⁵⁷.

A terceira bem-aventurança (v. 5) é uma citação do *Sl* 36,11 da LXX (BH: *Sl* 37,11): o salmo grego traduz o hebraico **יִנְיָע** como **πραεῖς**, termo também utilizado por Mateus aqui. Nas regiões onde se falavam línguas semíticas, o adjetivo **πραύς** adquiriu o sentido de humilde e Mateus parece seguir essa tendência: em 11,9, o termo possui conotação de bondade e, em 21,5, de não-violência⁵⁸. Assim, o versículo em questão refere-se a uma humildade que se expressa em bondade e mansidão. Em *Nm* 12,3 (LXX), diz-se que Moisés era “extremamente manso (**πραύς**), mais do que todos os homens que há sobre a terra”, uma qualidade que o próprio Jesus atribui a si em *Mt* 11,29. O relacionamento entre Moisés e Jesus, que deriva disso, sugere uma conexão entre a herança da terra prometida entendida como Canaã e a terra entendida em sentido simbólico como a herança do reino (cf. *2Pd* 3,13)⁵⁹.

A quarta bem-aventurança (v. 6) apresenta a “justiça” como **necessidade básica** (fome e sede) do pobre no espírito. A LXX traduz a raiz **קדצ**, tanto através do grupo lexical da palavra **δικαιοσύνη**, que frequentemente descreve o justo relacionamento inter-humano, quanto através da família vocabular de **εὐσέβεια**, que indica o comportamento adequado diante de Deus (“piedade”). Parece que Mateus utiliza a ideia de justiça no sentido da “linguagem grega especial do judaísmo helenístico”, denotando “um ‘padrão de grandeza’ tanto vertical quanto horizontal, ou seja, tanto a justa obrigação e relação do ser humano com Deus quanto também com o semelhante”⁶⁰. O conteúdo dessa justiça é descrito mais detalhadamente em 5,20–7,27. A fome e a sede não caracterizam os que já alcançaram a meta da justiça, mas os que estão a caminho, esforçando-se cotidianamente para alcançá-la.

A quinta bem-aventurança (v. 7) formula a prótase e a apódose em paralelo exato: aborda-se aqui a “lei da ‘esfera na qual a ações determinam o destino’”, bem como o tema parenético da correspondência entre os comportamentos divino e humano⁶¹. O dever da misericórdia para com os pobres e fracos é bastante acentuado no judaísmo, a ponto de sua prática constituir uma marca distintiva entre Israel e o mundo não judaico, conforme ilustra a sentença: “A quem é misericordioso com os outros será mostrada misericórdia no céu” (Talmude Babilônico, **Šabb**. 151b; cf. *Pr* 14,21b; 17,5)⁶². Mateus fala também da precedência da misericórdia sobre o sacrifício (9,13; 12,7). A palavra usada pelo evangelista, **ἐλεήμων**, significa “misericordioso” ou “compassivo”: diferente de **οικτίρμων**, “ela não acentua tanto uma emoção quanto a ‘disposição e o agir’ da misericórdia”⁶³. A misericórdia divina precede, porém, tudo quanto o fiel é chamado a praticar para se conformar a essa conduta⁶⁴.

A sexta bem-aventurança (v. 8) vincula-se ao *Sl* 23,3-6 da LXX (BH: 24,3-6) que menciona o homem de mãos puras e “puro no coração” (**καθαρός τῆ καρδία**, v. 4). A referência ao salmo sugere que não se trata de pureza cultural, mas de um agir inequívoco, transparente e reto. Tal pureza ética é realçada pelo acréscimo da expressão **τῆ καρδία**

⁵⁶ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 194.

⁵⁷ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 49.

⁵⁸ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 194.

⁵⁹ LORI, G. *Il discorso*, p. 26.

⁶⁰ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 54.

⁶¹ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 196.

⁶² SCHMID, J. *El evangelio*, p. 121.

⁶³ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 57.

⁶⁴ LORI, G. *Il discorso*, p. 28.

que, em contexto semítico, designa a sede do conhecimento, da vontade e das decisões. A promessa da contemplação de Deus feita aos de coração puro assinala o impossível aos mortais, uma vez que, segundo *Ex* 33,20, homem nenhum pode ver Deus e continuar vivendo (cf. também o tópico 1.2)⁶⁵. A contemplação de Deus mencionada nesta bem-aventurança é primeiramente aquela que passa pela revelação do Filho (cf. *Jo* 1,18; 14,8-10). Por causa de Jesus, os puros no coração têm, nesta vida, o dom de perceber o agir de Deus e de discernir os seus sinais e, na vida futura, verão Deus face a face (*1Cor* 3,12; *1Jo* 3,20)⁶⁶.

A sétima bem-aventurança (v. 9) traz o adjetivo εἰρηνοποιός, um *hápax* na Bíblia⁶⁷, que caracteriza o agir em prol da paz, no campo da convivência humana. “*Shalom*/paz é, no AT, declaração e promessa [...], aquela ampla ‘condição da convivência na qual todos se sintam bem, no mais profundo sentido da palavra’”⁶⁸. Unida à bem-aventurança seguinte, esta bem-aventurança prepara o mandamento do amor aos inimigos em 5,44-48. Ali, a filiação divina é também prometida (5,45) e, assim como nos vv. 10-12, os perseguidores são citados. Já em 3,15-17, Jesus cumpre toda a “justiça” e o Pai declara a seu respeito: “Este é o meu Filho”. Logo a seguir, em 4,1-11, Jesus é tentado exatamente no aspecto da sua filiação divina, mas mantém-se obediente ao Pai. Tal deve ser a obediência do discípulo à vontade do Filho, de modo que também possa ser chamado pelo Pai de “meu filho”.

A oitava bem-aventurança (v. 10) não vai além daquilo que dizem os vv. 3 e 11-12, mas reforça os dois temas principais da série, isto é, o reino dos céus e a sua justiça. Ao mesmo tempo, este versículo conecta a seção das oito bem-aventuranças à seção conclusiva dos vv. 11-12, antecipando o tema da perseguição sofrida pelos bem-aventurados. Além do mais, a perseguição “por causa da justiça” (v. 10a) e “por causa de mim” (v. 11c) interpretam-se mutuamente. A “justiça”, por sua vez, caracteriza-se pela prática cristã e pela confissão da fé em Cristo. Ela implica atitude ou conduta humana: persegue-se o justo em razão da sua justa conduta, não pelo simples fato de ele desejar a justiça divina. Finalmente, a confissão da fé em Cristo manifesta-se por meio de ações⁶⁹, como sugere “a grande regra de comportamento” (25,35s.), que será tratada logo mais (cf. também 7,21-23).

CONCLUSÃO PARENÉTICA: CONVITE À ALEGRIA EM MEIO À PERSEGUIÇÃO (VV. 11-12)

Na parênese final, Jesus dirige-se diretamente aos seus interlocutores, alertando-os e encorajando-os. O alerta diz respeito à perseguição (διώκω) a que estão sujeitos os justos: ela se manifesta como censura (ὀνειδίζω) e maledicência (λέγω πονηρόν). A sentença “assim perseguiram os profetas” (v. 12c) não põe nenhuma ênfase sobre o sujeito perseguidor. Isso se exprime gramaticalmente pela ausência de αὐτοί, “eles”, que Jesus utiliza insistentemente nas oito primeiras bem-aventuranças, ao falar dos bem-aventurados. Deste modo, a referida sentença não pode levar à conclusão de que tal hostilidade provém dos judeus⁷⁰. Ao invés, a ênfase recai sobre a causa da perseguição, “por causa de mim” (v. 11c), e sobre a identidade profética dos perseguidos (v. 12c). Jesus alude, então, a um padrão válido para qualquer circunstância: viver a justiça do reino acarreta perseguição, isto é, censura e maledicência.

O encorajamento dá-se enfaticamente através do duplo convite à alegria: “Alegai-vos e exultai” (v. 12a). O convite é paradoxal, pois abraçar o reino implica adotar uma postura contrária à tendência do mundo. A alegria do justo redobra-se não por causa das penas terrenas que lhes são infligidas, mas porque ele possui um quinhão abundante “nos céus”.

⁶⁵ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 60-61.

⁶⁶ ALDAY, S. C. *El evangelio*, p. 99.

⁶⁷ O verbo correspondente encontra-se em *Pr* 10,10 (LXX); *Cl* 1,20.

⁶⁸ ZEILINGER, F. *Entre o céu e a terra*, p. 62.

⁶⁹ LUZ, U. *Matthew 1-7*, p. 199.

⁷⁰ Não há no texto dados suficientes que comprovem, por exemplo, a opinião de Zeilinger: “Que tais hostilidades são de origem judaica, atesta-o a frase conclusiva: ‘Pois foi assim que eles perseguiram os profetas’” (*Entre o céu e a terra*, p. 67).

Note-se que a frase “grande a vossa recompensa nos céus”, com a elipse verbal, combina melhor com o presente. Além disso, a expressão “céus” pode estar sendo utilizada aqui da mesma forma que é utilizada nos vv. 3b e 10b, isto é, como paráfrase de “Deus”. Assim, Jesus não estaria prometendo uma recompensa apenas futura, a ser recebida no outro mundo, mas um bem que se possui agora, neste mundo, e que se encontra custodiado em Deus.

2.2 A GRANDE REGRA DE COMPORTAMENTO (MT 25,35S.)

A passagem contextualiza-se no sermão escatológico de Jesus (cap. 24–25), o último do evangelho mateano, integrando a seção final do discurso, que narra o juízo universal presidido pelo Filho do Homem (25,31-46). A introdução da seção descreve o cenário do julgamento (vv. 31-33) e a conclusão relata o destino final dos julgados (v. 46). Há, entre ambas, duas cenas de diálogo travado entre o juiz, designado “rei”, e os julgados (vv. 34-40 e 41-45). As cenas têm o propósito de elucidar as duas sentenças proferidas pelo Juiz Universal (vv. 34 e 41). Os diálogos – que, no judaísmo, frequentemente compõem as cenas de juízo – apresentam a matéria do julgamento e a defesa dos que estão sendo julgados. O texto em discussão contém a matéria do julgamento do justo pronunciada pelo juiz.

2.2.1 TRADUÇÃO DO TEXTO

³⁵Porque tive fome e me destes de comer,
 tive sede e me destes de beber,
 era estrangeiro e me acolhestes,
³⁶nu e me vestistes,
 adoeci e me visitastes,
 estava na prisão e fostes até mim.

2.2.2 COMENTÁRIO

A exegese de *Mt 25,31-46* é marcada por três tendências principais de interpretação⁷¹. Segundo a interpretação universal – que se tornou importante desde o início do século XIX – os julgados, isto é, “todas as nações” são todas as pessoas indistintamente e o critério do julgamento é a caridade praticada para com todos os necessitados, “meus irmãos menores”. Na interpretação clássica – a mais aceita até cerca de 1800 – “todas as nações” geralmente tem sentido universal, mas a designação “meus irmãos menores” restringe-se aos cristãos: o critério de absolvição é, então, a atenção dispensada a estes. De acordo com a interpretação exclusiva – surgida no século XVIII e intensificada desde 1960 – “todas as nações” designa os não cristãos, cujo julgamento dá-se com base no seu procedimento em relação aos cristãos, “meus irmãos menores”. Atualmente, predominam a primeira e a terceira tendências.

Como motivo da acolhida dos “benditos” no reino menciona-se uma lista com seis obras de caridade, que eles realizaram em prol dos irmãos de Jesus mais pequeninos (vv. 35-36). Listas semelhantes a essa constam em textos bíblicos e do judaísmo antigo⁷², como sinal de uma prática religiosa realmente agradável a Deus. No judaísmo, as obras de caridade distinguem-se da esmola prescrita na Lei, considerada como auxílio econômico, e são tidas em mais alta estima do que esta. As palavras dirigidas pelo juiz aos benditos

⁷¹ O parágrafo é uma síntese de LUZ, U. *Matthew 21–28*, p. 267-274.

⁷² *Is 58,7; Ez 18,7.16; Jó 22,6-7; 31,17.19.21.31-32; Tb 1,16s.; 4,16; Eclo 7,34s.; 2Enoque 9,1; 42,8; 63,1.*

soam, portanto, de maneira familiar aos judeus. Talvez lhes possa surpreender o fato de o Filho do Homem/Messias dizer: “tive fome e me destes de comer...”. Jesus refere-se aqui conscientemente às obras de caridade mencionadas no AT e no judaísmo, porém declarando-as como obrigatórias a todas as pessoas e convertendo-as em norma segundo a qual a sentença final será pronunciada no dia do juízo⁷³.

A aparente insignificância dos mais pequeninos contrasta com a figura do rei glorioso (vv. 31.34) que se identifica com eles. Nos diálogos do julgamento, as declarações e os questionamentos estão formulados no aoristo, com um olhar retrospectivo para o presente do leitor. Através desse recurso, o leitor é provocado a examinar a própria conduta, sobretudo no relacionamento com os vulneráveis, confrontando-a com as palavras de Jesus. O texto acaba por ter indiretamente um caráter parenético, que se intensifica com a repetição do advérbio *πότε*, “quando” (vv. 37-39; cf. 44)⁷⁴. À primeira vista, causa certa estranheza que apenas as obras de caridade sejam citadas aqui, em detrimento de tantos outros ensinamentos do Mestre (como, por exemplo, o sermão da montanha). Contudo, são elas que comprovam a prática do mandamento supremo do amor, do qual dependem toda a Lei e os Profetas (22,40).

2.3 CONCLUSÃO

A estrutura literária do texto das bem-aventuranças revela a sua temática de fundo: as atitudes que caracterizam a prática da justiça do reino dos céus e as suas consequências. A forma do discurso, com a repetição do macarismo, significa uma exclamação que é, ao mesmo tempo, confirmação e apelo cordial⁷⁵. A primeira das oito bem-aventuranças, a pobreza no espírito, sumariza o conjunto das sete bem-aventuranças seguintes. Pela força evocativa da cifra sete, pode-se pensar que o pobre no espírito é o bem-aventurado em toda a sua perfeição. As bem-aventuranças são um apelo urgente a uma vida perfeita de santidade e constituem o programa de vida de todo cristão. Deste modo, elas adquirem um valor ético universal e permanente, que supera as circunstâncias de um tempo restrito, de um auditório concreto e de um lugar particular⁷⁶. A exultação dos justos perseguidos deve-se à mudança de mentalidade que a vinda do reino opera neles e ao fato já terem assegurada a sua recompensa em Deus.

A grande regra de comportamento garante, diante de Deus, igualdade de condições a todas as pessoas, inclusive àquelas que não conheceram o evangelho. As declarações do juiz escatológico, de matiz apocalíptico, são um convite à contemplação dos fatos da vida com o olhar de Deus, que distingue a verdade sob o véu das aparências. O cenário do juízo final contrasta o presente do leitor com o “quando” da vinda de Cristo, mostrando que esta trará mudanças profundas aos atuais modelos de relações interpessoais e de estruturas sócio-econômicas. Essa subversão da ordem vigente, que se espera para a *parousia*, já se encontra, porém, latente na vida dos bem-aventurados.

A estrutura geral do evangelho segundo Mateus é marcada pela alternância de blocos narrativos e blocos discursivos⁷⁷. O primeiro discurso de Jesus, o sermão da montanha (cap. 5–7), começa com as bem-aventuranças e o seu último discurso, o sermão escatológico (cap. 24–25), termina com o anúncio do juízo final. As passagens comentadas por Francisco e analisadas neste tópico correspondem, portanto, ao primeiro e ao último dos ensinamentos do Mestre, formando a moldura de todo o seu magistério. Ao “voltar às palavras de Jesus e recolher o seu modo de transmitir a verdade” (n. 63), o Papa aponta para um merismo que

⁷³ SCHMID, J. *El evangelio*, p. 509.

⁷⁴ LUZ, U. *Matthew 21–28*, p. 278.

⁷⁵ TRILLING, W. *O evangelho*, p.101.

⁷⁶ ALDAY, S. C. *El evangelio*, p. 95.

⁷⁷ Algumas traduções modernas, como a *Bíblia de Jerusalém* (4ª impressão, 2006), colocam o texto de Mateus num arcabouço que alterna narrativa e discurso.

exprime a totalidade do evangelho do reino. Nas bem-aventuranças, Jesus ensina que o reino dos céus é dos que são pobres no espírito como ele. Na grande regra de comportamento, ele afirma que esse reino é a herança dos que o ajudaram na pessoa dos seus irmãos menores.

CONCLUSÃO

Na introdução do último tópico, acenou-se ao fato de o Papa Francisco citar abundantemente a Escritura na *GE*. A própria escolha do tema do documento dá-se com base em um apelo divino que tem origem no AT: “o que quero recordar com esta Exortação é, sobretudo, o chamado à santidade, que o Senhor faz a cada um de nós [...]: ‘sede, pois, santos, porque eu sou santo’ (*Lv* 11,45; cf. *1Pd* 1,16)” (n. 10). Pode-se dizer também que o motivo da eleição divina expresso em *Ef* 1,4 (“para sermos santos e irrepreensíveis diante dele no amor”) é o princípio que norteia toda a *GE* (cf. n. 2)⁷⁸. Além disso, a relação que o Papa estabelece entre a santidade cristã e o chamado divino, no capítulo I, encontra um precedente neotestamentário nas palavras dirigidas pelo apóstolo Paulo aos romanos e aos coríntios, “chamados [a ser] santos” (*Rm* 1,7; *1Cor* 1,2)⁷⁹. Aliás, o apóstolo comumente designa os seus destinatários “santos”, como expressão da sua vocação (cf. *2Cor* 1,1; *Ef* 1,1; *Fl* 1,1; *Cl* 1,2.4).

Na crítica aos “dois inimigos sutis da santidade”, expressa no capítulo II, percebe-se a nuance de temas bíblicos tais como o conhecimento de Deus/Cristo, difundido na literatura joanina (*Jo* 17,3.25; *1Jo* 2,3-4.13; 3,1.6; 4,6-8), e a salvação pela graça, comum ao epistolário paulino (*2Cor* 4,15; *Ef* 2,5.8s.; *Cl* 1,5s.; *Tt* 2,11). O Papa diz que o verdadeiro conhecimento de Deus implica reconhecê-lo “misteriosamente presente na vida de toda pessoa” e que, “se nos deixarmos guiar mais pelo Espírito do que pelos nossos raciocínios, podemos e devemos buscar o Senhor em cada vida humana” (n. 42). Ele também observa que a salvação humana é, antes de tudo, fruto da graça divina: “não somos justificados pelas nossas obras ou por nossos esforços, mas pela graça do Senhor que toma a iniciativa” (n. 52) e “toda cooperação com ela é dom prévio da mesma graça: ‘até o desejo de ser puro se realiza em nós por infusão do Espírito Santo e com sua ação sobre nós’” (n. 53).

A alusão ao mandamento da caridade, no início e no final do argumento contra o gnosticismo e o pelagianismo atuais (n. 37 e 60), forma uma inclusão. Recorda-se aqui a teologia paulina concernente às “virtudes teológicas, que têm Deus como objeto e motivo. E, no centro, está a caridade” (cf. *1Cor* 13,13). Utilizam-se ainda algumas máximas paulinas (*Rm* 13,8.10; *Gl* 5.6.14), em vista de se confirmar a precedência da caridade em relação às demais virtudes e o seu *status* de “resumo da Lei” (n. 60). O final do capítulo II é um comentário que combina duas passagens do evangelho segundo Mateus (22,37-40 e 25,35s.): “no meio da densa selva de preceitos e prescrições, Jesus abre uma brecha que permite vislumbrar dois rostos: o do Pai e o do irmão [...]; entrega-nos dois rostos, ou melhor, um só: o de Deus que se reflete [...] especialmente no mais pequeno (*sic*), frágil e necessitado” (n. 61).

As “características da santidade” listadas no capítulo IV correspondem a “cinco grandes manifestações do amor a Deus e ao próximo” (n. 111). A “tolerância, paciência e mansidão” (n. 112-121) caracterizam primeiramente o agir de Deus e de Cristo (*Ex* 34,6-9; *Na* 1,3; *1Pd* 2,21) e se tornam o padrão comportamental da Igreja (*At* 5,41; *Rm* 12,17.19.21; *Ef* 4,26.31). Em relação à característica da “alegria” (n. 122-128), a exortação registra um amplo repertório de citações bíblicas (*Is* 12,6; 49,13; *Zc* 9,9; *Ne* 8,10; *Lc* 1,47; 10,21; 13,7). A característica da “ousadia e ardor” (129-138) insere-se no âmbito da *parresia*, “uma palavra com que a Bíblia expressa também a liberdade de uma existência aberta, porque está

⁷⁸ DELGADO, A. P. Santos e intachables, p. 248.

⁷⁹ κλητός, ή, όν é um adjetivo verbal do participio aoristo passivo de καλέω, “chamo”.

disponível para Deus e para os irmãos (*At* 4,29; 9,28; 28,31; *2Cor* 3,12; *Ef* 3,12; *Hb* 3,6; 10,19)” (n. 129). O estar “em comunidade” como característica da santidade (n. 140-146) permite que o cristão se identifique “com aquele desejo de Jesus: ‘que todos sejam um só, como tu, Pai, estás em mim e eu em ti’ (*Jo* 17,21)” (n. 146). A característica de estar “em oração constante” (147-157) contempla, entre outras atitudes, “a leitura orante da Palavra de Deus, mais doce do que o mel (*Sl* 119/118,103) e ‘espada de dois gumes’ (*Hb* 4,12) [...], farol para os nossos passos, luz para o nosso caminho (*Sl* 119/118,105)” (n. 156).

A “luta permanente [...] para resistir às tentações do demônio e anunciar o Evangelho”, referida no início do capítulo V (n. 158), remete à narrativa evangélica das tentações de Jesus (*Mt* 4,1-11; *Mc* 1,2s.; *Lc* 4,1-13). O relato da queda de *Gn* 3 está latente nas palavras do Papa, quando faz referência ao diabo dizendo que “a sua presença consta nas primeiras páginas da Sagrada Escritura”. O Pontífice alude expressamente à prece conclusiva da oração mateana do Pai-Nosso (*Mt* 6,13b), recordando que o termo usado ali “não se refere ao mal em abstrato; a sua tradução mais precisa é o Maligno. Indica um ser pessoal que nos atormenta” (n. 160). O ensinamento acerca do discernimento, que permite “saber se algo vem do Espírito Santo ou se deriva do espírito do mundo e do espírito maligno” (n. 166), segue a mesma linha de *1Cor* 12,10.

No entanto, é no capítulo III que se encontra a verdadeira síntese da perspectiva bíblica da santidade na *GE*. A resposta à pergunta sobre “como fazer para chegar a ser um bom cristão” é simples: “é necessário fazer – cada qual a seu modo – aquilo que Jesus disse no sermão das bem-aventuras” (*Mt* 5,3-12; *Lc* 6,20-23), no qual “Jesus explicou, com toda a simplicidade o que é ser santo” (n. 63). Na hermenêutica de Francisco, a palavra “feliz” ou “bem-aventurado” torna-se sinônimo de “santo”, “porque expressa que a pessoa fiel a Deus e que vive a sua Palavra alcança, na doação de si mesma, a verdadeira felicidade” (n. 64). Segundo essa mesma hermenêutica, “no capítulo 25 do Evangelho de Mateus (v. 31-46), Jesus volta a deter-se em uma destas bem-aventuras: a que declara felizes os misericordiosos” (n. 95). Francisco apresenta, assim, uma santidade essencialmente evangélica, *sine glossa* e sem desculpas (n. 97)⁸⁰.

REFERÊNCIAS

- ALDAY, Salvador Carrillo. *El evangelio según san Mateo*. Estella: Verbo Divino, 2010.
- DE FRAINE, J. Santo. In: BORN, A. Van Den (org.). *Dicionário enciclopédico da Bíblia*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 1389-1393.
- DE VAULX, Jules. Santo. In: LEÓN-DUFOUR, Xavier et al. *Vocabulário de teologia bíblica*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- DELGADO, Álvaro Pereira. Santos e intachables: Efesios 1,4 como fundamento de la *Gaudete et Exultate*. *Isidorianum*, Sevilla, v. 54, p. 247-263. 2018.
- GRONCHI, Maurizio. Introduzione. In: PAPA FRANCESCO. *Gaudete et Exultate*: sulla chiamata alla santità nel mondo contemporaneo. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018. p. 5-20.
- HODGSON JR., Robert. Holiness. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992. p. 237-254. v. 3.
- JOHNSON, Andy. Holy, holiness. In: SAKENFELD, Katharine Doob (ed.). *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 2009. p. 846-850. v. 2.

⁸⁰ SPADARO, A. *Una santità di lotta*, p. 25.

- KORNFELD, W.; RINGGREN, H. שָׁקַט. In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. *Theological dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013. p. 521-545. v. 12. <https://doi.org/10.1108/09504120710775327>
- LORI, Germano. *Il discorso della montagna, dono del Padre (Mt 5,1-8,1)*. Bologna: EDB, 2013.
- LUZ, Ulrich. *Matthew 1-7: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2007. (Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible).
- LUZ, Ulrich. *Matthew 21-28: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2005. (Hermeneia: A Critical & Historical Commentary on the Bible).
- MACKENZIE, John L. Santo. In: MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 847-850.
- MUILENBURG, J. Holiness. In: BUTTRICK, George Arthur (Ed.). *The Interpreter's Dictionary of the Bible: an illustrated Encyclopedia*. Nashville: Abingdon, 1962. p. 616-625. v. 2.
- NEYREY, Jerome H. *Honor y vergüenza: lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme, 2005.
- PAPA FRANCISCO. *Gaudete et exsultate: sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulus, 2018.
- PAX, E. Santo (sagrado). In: BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica*. São Paulo: Loyola, 1973. p. 1005-1054. v. 2.
- PORTER, S. E. Santidade, santificação. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. (org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2008. p. 1136-1141.
- RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaré: do batismo no Jordão à transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2007.
- SALDARINI, Anthony J. Holiness. In: ACHTEMEIER, Paul J. (ed.). *Bible dictionary*. New York: Harper Collins, 1996. p. 431-432.
- SARTORIO, Ugo. *Santità per tutti: una lettura dell'esortazione apostolica Gaudete et Exsultate*. Milano: Ancora, 2019.
- SCHMID, Josef. *El evangelio según San Mateo*. Barcelona: Herder, 1981.
- SPADARO, Antonio. "Gaudete et exsultate": radici, struttura e significato della esortazione apostolica di Papa Francesco. *La civiltà cattolica*, Roma, 2018, v. 2, n. 4028. p. 107-123. 21 apr./5 magg. 2018.
- SPADARO, Antonio. Una santità di lotta e discernimento. In: FRANCESCO. *Gaudete et exsultate: rallegratevi ed esultate*. Venezia: Marsilio, 2018.
- STAGLIANÒ, Antonio. Commento: la santità "misura alta" della vita "ordinaria" del cristiano. In: PAPA FRANCESCO. *Gaudete et Exsultate: esortazione apostolica sulla santità nel mondo contemporaneo*. Torino: Elledici, 2018.
- STERCAL, Claudio. Una lettura dell'esortazione apostolica Gaudete et exsultate. *Teologia*, Milano, v. 4, n. 43, p. 539-548. dic. 2018.
- TASKER, R. V. G. *O evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- TRILLING, Wolfgang. *O evangelho segundo Mateus: parte I*. Petrópolis: Vozes, 1968, (Novo Testamento: comentário e mensagem, 1).
- ZEILINGER, Franz. *Entre o céu e a terra: comentário ao sermão da montanha (Mt 5-7)*. São Paulo: Paulinas, 2008 (Bíblia e história).

Recebido: 18/09/2019
Aceito: 05/11/2019
Publicado: 29/12/2019

Endereço:

Clodomiro de Sousa e Silva
Rodovia Palmeirais PI-130 KM 08, 13524 - Angelim Sul - CEP 64034-070 – Teresina, Piauí, Brasil.