

Livra-nos do (Dinheiro) Maligno: A Demonização do Dinheiro no Evangelho de Mateus e na “Oração do Pai Nosso”

Anderson de Oliveira Lima*

RESUMO

Este artigo apresenta uma abordagem literária do Evangelho de Mateus, discute alguns de seus temas, descreve alguns de seus personagens e observa parcialmente seu contexto. Mas o objetivo principal do estudo é produzir uma leitura que destaque os recorrentes aspectos econômicos de sua linguagem, elementos geralmente negligenciados por seus leitores. Para isso, especial atenção será dedicada à análise da “Oração do Pai Nosso” (Mt 6.9-13), que ganha novas cores a partir do olhar proposto.

Palavras-Chave: Exegese Bíblica; Evangelho de Mateus; Oração do Pai Nosso; Novo Testamento; Cristianismo Primitivo.

ABSTRACT

This article presents a literary approach to the Gospel of Matthew, discusses some of his themes, describes some of his characters and observes part of its context. But the main objective of the study is to produce a reading that highlights the recurring economic aspects of their language, elements often overlooked by readers. For this, special attention will be devoted to the analysis of the "Lord's Prayer" (Mt 6.9-13), which takes on new colors from the proposed look.

Key-words: Biblical Exegesis; Gospel of Matthew; Lord's Prayer; New Testament; Primitive Christianity.

INTRODUÇÃO

Um dos grandes enfoques temáticos do Evangelho de Mateus é o conflito sócio-religioso e intrajudaico que aparentemente se dava entre os judeus que seguiam Jesus e

* O autor é doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, doutorando em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, especialista em Bíblia (Lato-Sensu) também pela Universidade Metodista, e bacharel em música (violão erudito) pela Universidade Cruzeiro do Sul. Este trabalho foi produzido com o apoio do CNPq. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0893915454622475>.

os judeus que não seguiam Jesus. Os primeiros, os seguidores de Jesus, são os “cristãos” ou protocristãos que constituíam a comunidade que deve ter idealizado o evangelho, e não estão inclusos nesta categoria os muitos outros tipos de seguidores de Jesus que já existiam na época noutras regiões e comunidades. Os outros, os adversários, geralmente tratados por títulos conhecidos como fariseus e escribas, são no texto personagens estereotipados, construídos com caracterizações pejorativas, para fazer com os leitores ou ouvintes relacionem estes personagens negativos com possíveis grupos sociais reais de seu próprio mundo e época e os rejeitem. Este conflito já foi abordado anteriormente e vários estudiosos fizeram dele o grande tema de suas pesquisas e obras (Garcia, 2010; Saldarini, 2000; Overman, 1997). Mesmo uma leitura superficial do texto mostra-nos que existe um grande embate entre o grupo que o evangelho pretensamente representa e o judaísmo legalista aqui representado pelos fariseus. Mateus sempre menciona as sinagogas como espécies de centros unificadores dos adversários, e exige uma “justiça” superior à dos fariseus e mestres da Lei (5.20), o que o faz radicalizar os mandamentos (5.21-48) para superar a ética das práticas religiosas e assistenciais deles.

Esse embate entre judaísmos do primeiro século não é exclusividade de Mateus, mas há outro tema que marca a linguagem deste evangelho completamente, e que faz com que este mesmo embate em Mateus apareça de maneira exclusiva. Esse outro tema é a questão econômica. Noutras palavras, todo o evangelho é marcado por uma linguagem que é definida pelas questões econômicas, como o ideal de pobreza que pregava o repúdio à riqueza, as constantes preocupações com os pequeninos, com os perseguidos, com os pobres... Estes pontos são exatamente os que queremos demonstrar neste trabalho.

MATEUS E OS OUTROS

Estudiosos das ciências sociais com o olhar voltado para os movimentos religiosos já constataram há muito que, no conflito entre diferentes grupos e crenças, um fenômeno comum é a “demonização” do outro (Silva, 2011, p. 127-128), que é uma espécie de depreciação aos rivais que hoje é considerada uma característica mais evidente nos movimentos religiosos chamados de “fundamentalistas” (Oro, 1996, p. 127-129). Para falar de como se dá esse processo de demonização de uma maneira geral, vamos começar tratando brevemente do problema do mal, que é um desafio para

qualquer teologia. Seguindo Paul Ricoeur (1988), poderíamos classificar o mal em duas categorias: a primeira é a do “mal-moral”, o mal que pode ser explicado como um sofrimento imputado, por exemplo, por um homem a outro homem. Este mal é do tipo que religiosamente (pelo menos nas religiosidades ligadas à tradição judaico-cristã) se convencionou chamar “pecado”. Sem grandes aprofundamentos, passamos à segunda categoria de mal, que é a do mal sofrido passivamente, o mal que surge ao acaso, sem que se possa identificar sua origem moralmente, e onde aquele que sobre sente-se vitimado. Ricoeur nos alerta aí para o fato de que geralmente estes diferentes tipos de mal são associados, discutidos e explicados por mitos ou teodiceias como se tivessem uma origem comum. Como resultado dessa falta de distinção, para muitos o sofrimento passivo (como as doenças, o envelhecimento ou a morte) acabam sendo atribuídos a agentes ativos. Em um mundo que se explica em termos mitológicos como era o mundo da Bíblia, era comum a aplicação de uma lógica retributiva aos diferentes tipos de sofrimento; deuses e demônios talvez estivessem punindo os homens por pecados que ignoramos, ou quem sabe tais dores seriam efeitos de batalhas celestiais (1988, p. 23-28).

Do campo das ideias, estas interpretações ou explicações sobre a origem do mal alcançam o mundo físico, especialmente quando se lida com conflitos sociais. Guiando-nos agora pelos termos empregados por Erving Goffman (1988, p. 7-15), o “outro” (que pode ser uma categoria individual ou coletiva) é reconhecido como diferente quando possui uma ou mais características (que formam sua identidade social real) que diferem das características esperadas ou tidas como ideais (que constituem a identidade social virtual). Por conta dessa diferença, que pode assumir inúmeras formas, o “outro” é rejeitado, impedido de ter um convívio social pleno, e pode passar a sofrer discriminação ganhando atributos depreciativos, como é o caso da identificação do adversário com o demônio. Dizemos que este “outro” é um indivíduo *estigmatizado*. Olhando por outro lado, os males sofridos por um grupo cujo vínculo interno é essencialmente religioso, podem, facilmente, ser atribuídos aos seus supostos inimigos, sejam eles físicos ou não, e no discurso deste grupo homens e demônios podem mesmo se misturar. Assim, para o “Nós”, resistir ao “Eles” pode ser o mesmo que resistir diabo.

Diante dessas constatações derivadas das ciências sociais que tentamos explanar em poucas linhas, era de se esperar que nas páginas do Evangelho de Mateus encontrássemos sinais da demonização dos fariseus e dos escribas, que como nos

revelam muitas passagens do texto, são os principais adversários do judaísmo-cristão que este evangelho representa; todavia, o discurso mateano é conduzido de outra maneira. Apesar da rivalidade evidente entre os grupos judaicos aí simbolizados, ainda se constata uma certa afinidade entre eles, uma espécie de ligação (talvez étnica) que as recentes desavenças ainda não puderam quebrar. Por diversas vezes, temos repetido que era comum os judeus dividirem o mundo etnicamente entre “Nós” e “Eles”, os judeus e os gentios, e as diferenças existentes entre cristãos e não-cristãos ainda eram diferenças internas. Daí, o texto mateano mostra que ainda não houve tempo para a criação daquelas fronteiras invisíveis que fossem capazes de afastar os judeus, mesmo os fariseus e os escribas, e colocá-los entre os gentios (Eles). Os vínculos étnicos entre estes grupos religiosamente antagônicos continuam sendo mais fortes, porém, estão no processo de desintegrar-se, até que a barreira religiosa entre cristãos e judeus se tornaria maior do que qualquer proximidade racial. Portanto, o mais evidente conflito constatável no Evangelho de Mateus ainda não pode ser enquadrado nos padrões de choques entre seitas em que a demonização do outro é um dos principais artifícios empregados para a deslegitimação alheia.

Mateus, a princípio, segue a maneira judaica tradicional de olhar para os gentios como “Eles”, e demonstra claramente que os gentios estão sob o domínio das trevas, possuídos por demônios, em um estado de lastimável miséria espiritual. As referências mais claras aos demônios e suas opressões estão relacionadas aos personagens não judeus, que são encontrados em rápidas excursões de Jesus ao território gentílico: Recordemos primeiro que no capítulo 8 Jesus decide atravessar o Mar da Galileia em direção ao território gentílico, e precisa “exorcizar” os ventos e mar para realizar tal travessia (Mt 8.23-27).¹ Do outro lado Jesus se defronta com dois endemoninhados gadarenos, cujos demônios são expulsos e entram em porcos (8.28-34). Outra vez atravessando o mar em direção a Genesaré, os discípulos enfrentam a força das trevas nas águas e Jesus demonstra sua autoridade sobre os demônios andando sobre o mar (14.22-36). Nesta mesma viagem, em outra cena que acontece fora da Palestina (na região de Tiro e Sidom), Jesus encontra uma mulher que sofre por ter a filha endemoninhada, e é convencido por esta mulher a agir também em favor dos gentios

¹ Seguimos nesta afirmação a ideia de que as relações entre os estranhos fenômenos naturais e as palavras “mágicas” de Jesus talvez se constituam em atos de exorcismos, ideia que foi desenvolvida na dissertação de Carlos Guilherme Magajewski, 2009, p. 119-121.

(15.21-28). Também passando pela região de Cesareia de Filipe (16.13) Jesus exorciza um menino que os seus discípulos não puderam exorcizar (17.14-18).

Nos exemplos citados acima fica clara a relação entre os territórios gentílicos e os personagens endemoninhados, mas há também menções à presença demoníaca na Palestina, embora nesses casos as narrativas sejam mais econômicas. Em Mateus 4.24, um texto importante que estudamos no capítulo 1, endemoninhados são trazidos a Jesus, mas talvez sejam provenientes da Síria. Outras referências rápidas a demônios em Israel estão em 8.16, na qual Cafarnaum é o local narrativo, em 9.32-33, e no envio e capacitação dos discípulos para a missão no capítulo 10, que prevê o confronto com demônios na atuação dos discípulos em Israel (v. 1, 5-6, 8).² Além destas passagens, vale mencionar mais duas, em que os adversários de Jesus seguem a prática de demonizar o outro e acusam Jesus de ter demônio (11.19). Em 12.22-28 Jesus exorciza um endemoninhado num sábado, e o texto mostra que na interpretação dos fariseus há uma incoerência entre o desrespeito ao sábado e o poder para expulsar os demônios, pelo que eles não hesitam em atribuir tal poder a Belzebu, o príncipe dos demônios (12.24). Obviamente Jesus se defende da acusação, mas não a devolve, não atribui qualquer inspiração demoníaca aos seus oponentes, e aí está a marca mais interessante deste conflito.

LIVRA-NOS DO (DINHEIRO) MALIGNO

A partir daqui, nosso trabalho passa a ser exegético. Vamos nos dedicar diretamente ao estudo do texto mateano, ou pelo menos, de uma parte dele, de uma perícopes que possa nos servir como amostra das peculiaridades de linguagem deste evangelho. O texto escolhido para esta aproximação é Mateus 6.9-13, a famosa “Oração do Pai Nosso”, de onde tiramos o título do trabalho.

Contexto Literário: Um Capítulo Econômico em Mateus 6

Começando, vamos tratar primeiro da delimitação e da análise da estrutura externa do texto, o que neste caso nos pareceu o melhor caminho. Nosso texto é parte de um longo discurso de Jesus que ocupa três capítulos do Evangelho de Mateus (5 a 7), e

² Veja ainda Mateus 12.43-45, que parece generalizar a possessão demoníaca entre os homens.

mais especificamente, ele é parte do capítulo 6, um capítulo que têm um tema subjacente que dá unidade às suas perícopes, que chamamos de “Recompensas de Deus”. Para demonstrar a coerência desta nossa leitura, vamos ter que nos debruçar com mais atenção às unidades textuais deste capítulo.

Dos versículos 1 a 18 temos um conjunto bastante coeso, que no versículo 1 traz uma introdução que já trata das “Recompensas de Deus”, defendendo a ideia de que para obtê-las, os narratários (que são os discípulos e a multidão que ouvem o discurso) de Jesus, deveriam praticar suas “obras de justiça” de maneira discreta, para que só Deus testemunhasse seus atos e os recompensasse. A partir do versículo 2, há um grupo de perícopes que servem de exemplos práticos dessa premissa. O ensino é dado fazendo oposição entre o comportamento “reprovável” dos fariseus, que buscam recompensas dos homens ou terrenas, e o comportamento esperado dos “justos”, que deveriam agir somente para agradar a Deus e por isso não recebem recompensas terrenas. Primeiro temos o exemplo da esmola (v. 2-4), depois o da oração (v. 5-15) que em seu interior traz nossa perícopes, e por fim o exemplo do jejum (v. 16-18).

Na sequência temos três pequenas perícopes que são a continuação do conjunto anterior. Agora o texto amarra pequenos ditos, arranjados com vários paralelismos que aqui não poderemos analisar com o devido cuidado. As perícopes são: a que traz o imperativo para se buscar os tesouros celestiais e não os terrenos (v. 19-21), a que usa o “olho” como uma metáfora para também falar (na versão de Mateus) da ganância (v. 22-23), a aquela famosa passagem que afirma ser impossível servir a Deus e a Mamom (v. 24). Portanto, temos dos versículos 19 a 24 uma tríade de perícopes que se aproximam tanto por características formais quanto pelo conteúdo.

O capítulo 6 de Mateus finalmente termina com uma colação de pequenas perícopes que ainda tratam do tema econômico das “Recompensas de Deus” (v. 25-34), mas agora a forma prosaica do texto dificulta a delimitação, que só pode ser feita observando atentamente o uso do verbo “preocupar-se”. Este verbo dá início a cada uma das perícopes, que aos poucos vão se destacando aos nossos olhos. Este conjunto de perícopes, após tantos pedidos para que se abduque dos tesouros terrenos, afirma que não é preciso se preocupar com a falta de comida, bebida ou de roupas; Deus promete suprir os seguidores do que eles necessitam.

Era essencial, segundo nosso ponto de vista, destacar a importância dos problemas econômicos no capítulo 6 para que durante a leitura do texto, tenhamos em mente que a “Oração do Pai Nosso” está inscrita num conjunto textual que é um verdadeiro estatuto econômico de Mateus. Este tema que perpassa todo o capítulo deve delinear nossa leitura, deve guiar a interpretação dos signos, evitar que façamos palpites muito distantes dessa linha temática que claramente determinou a redação deste capítulo. Ou seja, não podemos esquecer o problema das recompensas, as preocupações econômicas, e fazer uma leitura que se ocupe apenas do valor litúrgico ou religioso da oração. Mesmo que outros temas sejam colocados pelo texto, precisaremos nos perguntar como estes possíveis temas se encaixam dentro deste contexto econômico.

Falamos do discurso de Jesus no monte e das particularidades do capítulo 6, agora, podemos estreitar nossas observações a fim de chegar a uma melhor delimitação. Como vimos, a oração que nos importa faz parte de um bloco textual de 18 versículos. Dentre os três temas deste bloco (esmola, oração e jejum), nosso interesse se volta à seção sobre a oração (v. 5-15), que destoa significativamente das seções sobre a esmola e o jejum porque aqui, ao trazer a “Oração do Pai Nosso” como um enxerto feito no texto, fica evidente a quebra da linguagem discursiva. Podemos notar que a argumentação não precisava desse exemplo, e as perícopes até estariam mais padronizadas formalmente sem ela. A oração apresentada como um exemplo nos transporta para outro gênero literário, ela pede em vez de ensinar, é formada por frases breves e não se ocupa com a argumentação das seções anteriores, ou com a deslegitimação dos fariseus. E por tudo isso, é fácil imaginar que a oração possui vida própria, é completa em si mesma, embora na exegese não devamos jamais nos esquecer de seu contexto literário, o que no Evangelho de Mateus é essencial para sua leitura. Assim, nossa exegese se compromete apenas com a leitura de Mateus 6.9-13.

Tradução: Um Novo Olhar sobre um Texto Antigo

Agora vamos ler o texto, lembrando que aqui ele será apresentado segundo nossa própria tradução. Logo no início do versículo 9, o que temos é uma introdução, onde Jesus, o personagem que discursa no evangelho, propõe que seus ouvintes ouçam sua oração exemplar. Ele diz “Vós, portanto, orai assim:”. Esta frase costura a oração à

seção discursiva do capítulo 6 de Mateus, cumpre uma função importante para a ordem do discurso, mas ela ainda é externa à oração, motivo que nos leva a deixá-la de fora de nossa análise. A oração propriamente dita começa com esta frase, que é um vocativo que indica o narratário de nosso enunciado: “Pai nosso que estás nos céus”. Portanto, tudo o que for dito a partir daqui está sendo dirigido a Deus, mas a um Deus que é um personagem, um Deus imaginado por aquele que faz a oração. Quem ora, neste caso, é Jesus, ele é o narrador, mas como sua oração é um exemplo, já se espera que o mesmo seja repetido (de forma idêntica ou aproximada) pelos narratários (discípulos e multidão), com os quais se espera que o leitor se identifique. Assim, não são os ouvintes do discurso de Jesus que estão aprendendo a orar, mas os supostos leitores do texto, aqueles pretensos discípulos de Jesus para quem o evangelho estava sendo escrito.

A oração começa de verdade com “seja santificado o teu nome”. Nossa análise aqui deve estar voltada para os verbos, pois como não poderia deixar de ser, a oração é estruturada a partir de verbos no modo imperativo, o modo verbal adequado para se dar ordens e fazer pedidos. O primeiro desses pedidos está na segunda oração, quando o texto grego emprega o verbo *hagiádzō* (do infinitivo “santificar”) no aoristo imperativo passivo de terceira pessoa. Além de termos um pedido já caracterizado pelo modo imperativo, temos também o tempo aoristo, que no grego nos remete a uma ação realizada que já foi concluída; e temos ainda que considerar a voz passiva, que indica que o objeto (o nome do Pai) deveria ser santificado por outrem. Sem dúvida é difícil conciliar um verbo aoristo com o modo imperativo, não há como expressar tudo isso em uma única palavra da língua portuguesa, mas essa análise da complexidade verbal do texto mostrará sua funcionalidade logo adiante, como observamos outros verbos.

O versículo 10 começa com um novo pedido, o segundo de vários: “venha o teu reino”. O imperativo aoristo é mantido no verbo *érchomai* (do infinitivo “vir” ou “chegar”), mas agora a voz é ativa, pelo que a traduzimos por “venha”. Nossa sugestão para essas mudanças entre verbos ativos e passivos é a de que os ativos são os pedidos que tratam de uma ação que Deus mesmo deveria praticar, enquanto que os passivos estariam se referindo às ações cuja realização depende de outros agentes, ou seja, dos homens. Por isso, para pedir a vinda do Reino de Deus o texto usa a voz ativa do verbo, enquanto que para falar sobre a santificação do nome de Deus, usa a voz passiva, mostrando que são os homens que devem tratar o nome de Deus de maneira devida.

Esta hipótese para a interpretação dos verbos ainda poderá ser testada nas demais estrofes e na continuidade da exegese.

A terceira estrofe é a que traz o terceiro imperativo, e é composta por duas linhas: “seja realizada a tua vontade / como no céu também sobre a terra”. Como no primeiro caso, temos um imperativo aoristo passivo do verbo *gínomai* (que no imperfeito é “nascer”, “realizar”, “acontecer”), que traduzimos por “seja realizada”. Não seria esta “vontade” divina algo para os seres humanos executar? No próximo imperativo que é o do verbo *dídomi* (do verbo “dar”), o texto volta a usar a voz ativa, indicando que o pedido pelo pão do dia é algo que depende exclusivamente da ação divina: “O nosso pão necessário dá-nos hoje”.

Já estamos no versículo 12, e um novo imperativo ativo nos ajuda a identificar a quarta estrofe: “E perdoa as nossas dívidas / como também nós perdoamos os nossos devedores”. Aqui nessa estrofe convém dizer que o texto grego faz um jogo de palavras de mesma origem: temos o substantivo “dívida” (*ofeílema*), o adjetivo “devedor” (*ofeilétes*), e o verbo “eu perdoar” (*afíemi*). Julgamos ser um erro, portanto, traduzir “dívida” por “ofensas” a fim de facilitar a aplicação da oração a qualquer tipo de dívida, como fazem muitas das nossas Bíblias em língua portuguesa. Aqui, como já vimos no contexto literário, o objetivo é dirigir-se realmente ao problema econômico, e não faz sentido deixar de tratar da questão das dívidas nesses termos.

Há outra particularidade a mencionar. Seguindo o critério de identificar as estrofes dessa oração a partir dos seus imperativos, a frase “e não nos conduzas à tentação” não pode ser considerada uma estrofe independente, já que não há nenhum imperativo nela. Somente aqui o verbo é um aoristo no modo subjuntivo, e não no imperativo. Todavia, como a tradução já evidencia a união da conjunção “não” (*mé*) com o subjuntivo “conduzas” em segunda pessoa plural, têm a mesma função de um imperativo, isto é, funciona como um pedido, embora sua construção gramatical seja diferente. Mesmo assim, essa frase não possui independência na estrutura do texto, o que também se pode notar pela conjunção “mas” (*allá*) que liga a frase à seguinte.

Na segunda linha desta mesma estrofe temos, aí sim, o imperativo que procurávamos, mas ele também é diferente dos demais, pois é o único que se apresenta na voz média. O verbo é *ryómai*, cuja tradução foi “livra”. Neste último caso, está implícito no verbo, além da ideia de uma ação conclusa pelo emprego do tempo aoristo, e o pedido indicado pelo modo imperativo, a relação pessoal entre o sujeito e o objeto,

que é a peculiaridade do uso da voz média. Assim, parece que o pedido para “livrar”, ligado ao pronome “nós”, quer sugerir que Deus deveria livrar os cristãos para si mesmo. Isso, todavia, fica para a análise literária resolver.

Agora, temos que tratar da última frase, aquela “doxologia” que fecha a oração em muitas das nossas Bíblias: “Pois teu é o reino e o poder e a glória para sempre, amém”. Há muito tempo é sabido que esta doxologia que encerra a oração no Evangelho de Mateus é um acréscimo feito posteriormente ao texto. Esse final não consta na versão do Evangelho de Lucas, e embora possa ter sua origem ainda no século I por já constar na Didaqué, só foi citada por um pai da igreja em fins do século IV, e só encontra lugar no próprio evangelho em manuscritos que datam a partir do século V (Paroschi, 1999, p. 174-179). Este é um caso em que algumas Bíblias excluem a passagem para apresentar apenas o texto mais antigo, enquanto que outras a mantém por conta da força da tradição, muitas vezes fazendo ressalvas sobre o problema de crítica textual. Em nossa exegese não estamos buscando estudar apenas o texto “original” como se ele fosse divinamente inspirado, ao passo que qualquer acréscimo devesse ser eliminado por ser uma intervenção humana ao texto sagrado. Agora já sabemos do problema, e o que nos fará manter a frase no texto ou excluí-la é sua adequação à oração mais antiga, pois este acréscimo pode tanto ter complementado a oração e a tornada mais rica, como a pode ter prejudicado, desconfigurando sua forma original, e quem sabe, até desviando o leitor da leitura pretendida pelo autor. Por enquanto a doxologia final será mantida, e voltaremos a fazer observações quanto a ela nas seções seguintes da exegese.

Após toda esta análise, temos como esboçar a oração seguindo nossa própria segmentação, baseada principalmente na observação dos imperativos que nos deram seis estrofes ou pedidos individuais. Ficaria assim a oração:

Pai nosso que estás nos céus:

- 1) seja santificado o teu nome;
- 2) venha o teu reino;
- 3) seja realizada a tua vontade, como no céu também sobre a terra;
- 4) o nosso pão necessário dá-nos hoje;
- 5) e perdoa as nossas dívidas como também nós perdoamos os nossos devedores;

6) e não nos conduzas à tentação, mas livra-nos do maligno.

[Pois teu é o reino e o poder e a glória para sempre, amém.]

Enfim, notamos que a oração, segundo nossa segmentação, é formada por seis pedidos, e se contarmos com aquela doxologia, a oração fica devidamente emoldurada por duas linhas que relacionam fortemente o conteúdo do texto ao seu narratário exemplar, que é Deus. Outros pesquisadores sugeriram uma possível subdivisão interna ao texto, como fez John Dominic Crossan e Christian Dale Allison, que tentaram demonstrar que os três primeiros imperativos possuem estruturas gramaticais muito próximas (Crossan, 2010, p. 57; Allison, 1999, p. 114):

- 1) verbo + substantivo + pronome (seja santificado + o nome + teu)
- 2) verbo + substantivo + pronome (venha + o reino + teu)
- 3) verbo + substantivo + pronome (seja realizada + a vontade + tua)

Há mais para dizer sobre a similaridade dos três primeiros imperativos, mas vamos deixar isso também para a próxima seção. O que ainda convém dizer quanto à forma é que não se pode defender com tanta facilidade a unidade formal dos outros três imperativos. O comentário C. D. Allison, que costuma ser muito útil nesta análise formal, sugeriu que os três primeiros imperativos tratam do senhorio de Deus, e que os demais das necessidades humanas (1999, p. 113). Esta tentativa de dar uma unidade temática à oração, que poderia ser dividida em duas partes, uma dedicada ao céu e outra à terra (também defendida por Howard Clark, 2003, p. 83-84), não se sustentará em nossa exegese, e se insistirmos nela, acabaremos por reduzir nossas possibilidades interpretativas no futuro. Adiante faremos outra proposta própria.

O uso constante do tempo aoristo nos verbos nos induz à compreensão de que estas ações já estão concluídas, como se estes pedidos estivessem falando de dádivas que já foram concedidas, pelo menos numa dimensão metafísica ou celestial. Essa nova hipótese não é tão absurda, pois a oração gira em torno de temas já trabalhados na teologia do protocristianismo, no Evangelho de Mateus; independente da oração, já se sabia que o nome de Deus era santo, que o Reino viria, que a vontade de Deus seria realizada um dia, que Deus sempre supre as necessidades dos seus, etc. Mas apesar disso tudo, o leitor é instruído a orar, pedir pela realização dessas coisas que talvez já estejam previstas, o que em cada caso possui implicações próprias.

Conteúdo: A Esperança Apocalíptica e As Tentações da Fartura, do Poder e da Honra

A análise feita na seção anterior já nos legou grande número de informações interpretativas, nos deu um texto traduzido para o português que nos parece mais apropriado para se trabalhar, e uma estrutura que nos permitiu distinguir as partes que compõem a oração, o que facilitará a análise daqui por diante. Vamos seguir nosso estudo a partir da estrutura construída, tendo em mente a possibilidade de que a oração seja formada por duas partes de três imperativos cada, e vamos retomando as conclusões já alcançadas enquanto nos defrontamos com outras questões até então evitadas.

Partiremos do primeiro dos seis imperativos, o que diz: “seja santificado o teu nome”. São poucas as palavras, e muitos intérpretes já se dedicaram à pesquisa intertextual sobre a tradição judaica que exige grande reverência diante do “nome” de Deus (Carter, 2007, p. 256-257). Já vimos acima que o único verbo dentre estas palavras é um imperativo aoristo na voz passiva, o que nos levou a concluir que o pedido é dirigido a Deus, mas que o ato em si deve ser praticado por outrem. Aí a oração expõe um desejo de que esse Deus faça com seu nome seja devidamente tratado por outros. A questão exegética neste momento é encarar mais de perto o verbo santificar (do grego *hagiázo*), o significa fazer uma pesquisa extratextual. Isso pode parecer desnecessário à primeira vista, já que é evidente que o verbo “santificar” (*hagiázo*) possui relações estreitas com o adjetivo “santo” (*hágios*). Ou seja, santificar algo deve ser o modo de dizer que algo não-santo é feito santo. Mas o que é exatamente este estado chamado “santo”? E como relacionar a necessidade de santificar algo ao nome de Deus?

Sabemos que este verbo aparece poucas vezes no Novo Testamento, uma na mesma oração em sua versão de Lucas (Lc 11.2), e outras duas vezes em Mateus 23.17 e 19. Recorreremos então a esta outra passagem mateana (Mt 23.16-22), que fala que o santuário é que “santifica” o ouro empregado em sua construção (v. 17), e que o altar “santifica” a oferta nele depositada (v. 19). Não nos deteremos na leitura destes textos, apenas queremos usá-los para notar como a ideia mateana de “santificar” está ligada à ritualidade. O ouro e a oferta, as duas figuras empregadas como exemplo, independem do santuário e do altar para que existam; elas podem ser santificadas ou não, e seu estado depende principalmente de seu uso, de seu contato com aquilo que para o texto é

realmente “santo”. Se o mesmo sentido for aplicado à nossa leitura, o “nome” do Pai também deve possuir essa dupla aplicabilidade, e pode ser “santificado” quando em contato com o que é santo, e profanado quando o contato é profano.

Essa pesquisa intertextual poderia se estender a outros livros bíblicos e não-canônicos,³ mas nos limitaremos a estas poucas observações baseadas numa passagem do próprio Evangelho de Mateus que emprega o mesmo verbo. A razão dessa limitação é simples: sempre é mais confiável esta pesquisa interna, voltada para o mesmo livro, pois é provável que o entendimento de um mesmo autor sobre determinada expressão coincida em todas às vezes em que ele a emprega. Se passarmos a outros livros as possibilidades interpretativas podem ser bem maiores, contudo, diminui nossa segurança exegética, já que outro texto de outro lugar e época pode não empregar uma expressão com o mesmo significado, o que só nos atrapalharia.

Então, o primeiro pedido feito na oração, embora permaneça subjetivo, leva-nos a pensar que está implícita no texto uma crítica indireta ao uso profano que supostamente se faz do “nome” de Deus. É preciso sacralizar o uso deste nome, deixar de mencioná-lo em associação com atos profanos, pecaminosos. Se estivermos corretos, não seria demais supor que por trás destas palavras e na mente de seu autor chocavam-se sistemas religiosos cujos rituais e crenças são contrapostos aqui. Quiçá os fariseus, conhecidos adversários nas narrativas mateanas, representem o grupo religioso que usa o nome de Deus indignamente? Lembremos que são eles que estão sendo confrontados quando o mesmo verbo “santificar” é usado em Mateus 23.16-22, ocasião em que são chamados de “guias cegos” e “insensatos”. Se assim for, a religiosidade farisaica está sendo considerada profanadora do nome divino, e por isso a necessidade de pedir a Deus ajuda para a santificação do seu nome na terra, o que implica numa reforma religiosa. A proposta do Evangelho de Mateus é exatamente substituir o farisaísmo pela fé judaico-cristã.

Resumindo, “seja santificado o teu nome” é um pedido para que Deus intervenha no mundo e faça com que seu “nome” seja devidamente empregado, o que provavelmente só seria possível dentro de uma religiosidade que seguisse os moldes daqueles propostos pelo evangelista. Isso fará mais sentido na sequência da nossa leitura.

³ Sugerimos o trabalho que Ulrich Luz empreendeu neste sentido (1993, p. 479-483), pesquisa que não poderemos reproduzir aqui.

O segundo pedido é “venha o teu reino”, e da mesma forma exige de nós uma pesquisa. Desta vez é o substantivo “reino” que nos impõe tal necessidade. Poderíamos começar registrando nossos entendimentos iniciais sobre ele, dizendo que a palavra nos lembra da pregação de Jesus e de João Batista antes dele (Mt 3.2; 4.17), e que suas oposições semânticas nos fazem lembrar de uma estrutura política, do poder monárquico, do domínio territorial e coisas assim. Se Deus vai ter um reino, isso significa que ele vai estabelecer um domínio real sobre determinado espaço, o que implica naturalmente na queda de outros poderes que atualmente subsistem. Nas palavras de Bruce Malina:

A palavra “reino”, em qualquer avaliação, é uma palavra que descreve uma instituição política da sociedade. Ela é, em sua origem, um termo político, mesmo se um número de leitores da Bíblia, profissional e não profissional, tenha apropriado o termo metaforicamente [...] A proclamação do Reino de Deus significou, no mínimo, que o Deus de Israel tomaria o controle do país em breve. A expressão “Reino de Deus” é um modo descritivo e concreto de dizer “teocracia”. (2004, p. 11)

Essa é a perspectiva escatológica que o vocábulo “reino” evoca segundo moldes judaicos neste texto. Ao falar da vinda do reino de Deus, ele fala da esperança de que um dia as coisas seriam bem diferentes, e de que todo mal teria fim com a queda dos inimigos de Deus, fossem eles humanos ou não. Portanto, o segundo pedido que se faz ao Pai na oração é pela sua intervenção apocalíptica na história, que finalmente terminaria com todos os males, inclusive com a profanação do nome de Deus, conforme vimos no primeiro imperativo. Quer dizer que os dois primeiros pedidos têm muito a ver com a não conformidade do mundo real para com as expectativas utópicas do texto; no primeiro defendemos que há uma forte crítica às instituições religiosas, e agora, no segundo, talvez o problema seja mais político, o que nos levaria a pensar acima de tudo no domínio imperial romano sobre o Mundo Mediterrâneo daqueles dias. Estes dois inimigos de Mateus são bem conhecidos, os fariseus e os romanos, mas pode ser que apenas a questão religiosa importe ao texto, e o poder que ele quer ver ruir não seria o romano, mas o do grupo religioso rival. Em todo caso, Mateus espera uma transformação da realidade por um mundo melhor, uma expectativa profética, mas que vislumbra eventos apocalípticos que então simbolizavam o modo divino de operar esta transformação.

Vale a pena lembrar que esta oração que estamos estudando possui um paralelo sinótico com Lucas 11.1-4. Nestes casos, os estudiosos do Novo Testamento em sua maioria concordam que os textos possuem uma mesma origem, e que tanto o autor de Mateus quanto o autor de Lucas teriam se utilizado aqui de um outro documento escrito. Este documento é a chamada *Fonte Q*, que não existe materialmente, mas que funciona como hipótese para explicar as similaridades e diferenças constatáveis entre os evangelhos. Esta relação intertextual entre os Evangelhos Sinóticos se tornará cada vez mais importante para essa nossa análise.

Em Lucas facilmente constatamos que a Oração do Pai Nosso é mais breve do que em Mateus, mas os dois primeiros pedidos que já comentamos aparecem de maneira idêntica. Trouxemos o problema sinótico para a discussão porque aqui os dois evangelhos começam a destoar, já que o terceiro imperativo só se encontra na versão de Mateus. Quer dizer que aquele pedido (seja realizada a tua vontade, como no céu também sobre a terra), pode ser um acréscimo feito pelo autor de Mateus à versão mais antiga do texto. Não estamos dizendo que esta suposta versão mais antiga que não conhece o terceiro pedido é mais original ou próxima das verdadeiras palavras de Jesus, nosso interesse, como já dissemos, não está no mais antigo, e sim na versão que todos nós conhecemos, que é de Mateus. Mesmo assim, pode ser interessante observar que foi o autor do Evangelho de Mateus que incluiu esta frase no texto, o que talvez nos revele algo diretamente próprio da sua teologia, algo que de tão importante, o teria feito acrescentar palavras próprias à oração que recebera da tradição.

Sejam quais forem as razões para este terceiro imperativo só constar em Mateus, o certo é que ele realmente possui fortes ligações com os dois anteriores, e funciona perfeitamente como um detalhamento ou aperfeiçoamento deles. Essa relação já foi observada pelos comentaristas que citamos antes, que defendem a unidade temática dos três primeiros imperativos. Olhando para essas semelhanças de conteúdo mais de perto, vemos que este fala na voz passiva da realização da vontade de Deus na terra, o que nos remete ao primeiro imperativo; mas ele não deixa de evocar a ideia de uma renovação do mundo, desta vez, tratando de uma conformação desse mundo material para com o outro mundo, que para ele existe no céu. Então, falar do estabelecimento neste mundo de um modelo de organização social transcendente, onde a vontade de Deus é plenamente executada, parece ser mesmo apenas uma outra forma de dizer (talvez a forma mateana) que o Reino de Deus virá. Não é por acaso que no Evangelho de

Mateus, o “Reino de Deus” tão comum em Marcos e Lucas (e na *Fonte Q*) costuma ser substituído por “Reino dos Céus”.

Nós já observamos no item anterior que há uma grande similaridade formal entre estes três primeiros pedidos da oração, porém, não destacamos que há um problema nesta análise formal. Acontece que este terceiro imperativo também difere dos demais por trazer uma extensão. Ele é composto, e não podemos ignorar essa característica a fim de afirmar a perfeita simetria formal. Em suma, aqui temos um pedido que sem dúvida quer se aproximar dos anteriores no que diz respeito ao seu conteúdo escatológico, mas que difere deles por ser mais extenso. Talvez isso sirva como mais uma evidência de que se trata de um acréscimo mateano. Temos que mencionar novamente J. D. Crossan, que está correto quando diz que o texto grego dá ênfase à vinda do modelo celestial de reino até nosso mundo, e não à subida dos homens até a perfeição do lar celestial (2010, p. 118). Essa expectativa pela transformação deste mundo é realmente um acento bem mateano à escatologia judaico-cristã, pois em Mateus, são os pecadores que serão retirados do mundo, e não os justos (Mt 24.36-41). Lá no céu está o verdadeiro “Reino de Deus”, e é de se esperar que este “rei” divino trabalhe para estender seu domínio também até este mundo.

Já que chegamos à metade desta seção de comentários, vamos relembrar quais foram os destaques temáticos apresentados pelos primeiros imperativos: Eles falam da esperança de um mundo diferente, transformado, onde tudo estará em harmonia com os perfeitos padrões divinos, especialmente no que diz respeito à religiosidade. A esperança é por um tempo em o “Reino dos Céus” chegue até nós, e então não haverá a multiplicidade de “vontades” que caminham na direção oposta à de Deus. Um ponto a destacar é que esta esperança mateana insiste em ser passiva, e a princípio cabe ao discípulo apenas esperar por este dia, já que evento de tão grandes proporções não pode resultar de qualquer ação humana. E mais; infelizmente, a teocracia proposta segue um modelo ditatorial, onde só uma vontade pode existir, embora, é claro, o texto considere a vontade de Deus perfeita. É difícil unir este discurso à tentativa ecumênicas, aos apelos por tolerância e liberdade de expressão dos nossos dias.

Sigamos para a análise dos outros imperativos, que inclusive são os mais relevantes para este trabalho. O quarto imperativo que é o do “pão necessário” volta a ter seu paralelo em Lucas 11.3, embora com algumas pequenas diferenças. Está de volta a linguagem característica da primeira parte da oração, marcada pela brevidade. Aqui a

interpretação do texto é aparentemente mais simples, deve apenas o exegeta estar ciente de que o pedido pelo “pão necessário” é o pedido por algo já prometido (como já vimos, todos os imperativos são assim). Isso pode ser confirmado em outros textos como Mateus 6.33, que está no mesmo capítulo do evangelho; aquele é um pedido de sustento mínimo, condizente com o modo de vida itinerante dos primeiros seguidores de Jesus que tinham a pobreza como uma virtude. Noutras palavras, este pedido pelo pão necessário tem lugar entre pessoas que por sua fé enfrentavam uma vida de limitações econômicas que eram provocadas por forças externas como aquelas ligadas às pressões políticas que empurravam muitos à marginalidade durante a dominação romana, ou pela opção voluntária ao itinerantismo, ou quem sabe também pelas supostas “perseguições” religiosas que tinham efeitos econômicos (Mt 5.10). Para esses “pobres pelo espírito” (Mt 5.3), adeptos de uma “teologia do maná”, é que importava pedir o sustento diário para que seguissem em sua missão.

Não nos deteremos mais no quarto imperativo, mas a quem interessar, vale a pena voltar à leitura do capítulo 6 de Mateus para observar como o evangelho constrói um padrão ideal de pobreza para os discípulos de Jesus, o que contextualiza perfeitamente este pedido pelo “pão necessário”.

Prosseguindo, temos: “e perdoa as nossas dívidas como também nós perdoamos os nossos devedores”. É comum que os leitores não consigam casar o termo econômico “dívida” à sua leitura religiosa da Oração do Pai Nosso e acabem por entendê-lo apenas de maneira metafórica (Davies, 2009, p. 62). A versão de Lucas também induz o leitor neste sentido, pois lá Jesus realmente diz “perdoa os nossos pecados” (*hamartías*). Por fim, temos que considerar que o próprio Evangelho de Mateus também faz, ao final da oração, uma aplicação mais ampla do perdão dizendo: “Portanto, se perdoardes aos homens os seus erros, o vosso pai celestial também vos perdoará. Mas se não perdoardes aos homens, tampouco o vosso pai celestial vos perdoará os vossos erros” (Mt 6.14-15). Com essa conclusão o autor destaca aquele quinto imperativo, talvez nos mostrando que este é o mais importante dentre os seis. Porém, ele também substitui a “dívida” por “erro” (*paráptoma*), mostrando que até em Mateus a necessidade do perdão pode ganhar conotações mais amplas do que aquelas meramente econômicas. Mas nós já tínhamos observado que em Mateus há um jogo de palavras gregas entre “dívida” (*ofeílema*), “devedor” (*ofeilétes*), e “eu perdôo” (*afíemi*), e vimos que todo o capítulo 6 pode ser lido sob a ótica econômica. Então, por mais aberta que seja nossa

leitura, ignorar estas características do texto mateano pode nos conduzir a desvios não previstos pelo texto. Tentaremos seguir o caminho mais seguro, o de ler a “dívida” da maneira mais literal possível. Podemos até pensar que não estão em pauta somente o não pagamento de valores econômicos e físicos, mas também outras espécies de dívidas (até porque Deus não perdoa dívidas econômicas); todavia, não devemos perder de vista os aspectos jurídico e econômico, que são inevitáveis.

Os comentaristas do Evangelho de Mateus que não entendem a “dívida” de forma metafórica costumam pensar nela a partir da ideia tradicional de que o autor do evangelho é um rigoroso praticante da lei judaica, e por isso partem à descrição do perdão entre judeus no ano sabático da Torah e seus desenvolvimentos (Carter, 2007, p. 260-261; Crossan, 2010, p. 250-254). Para nós, o uso destas tradições para a interpretação do “perdão” parece ser um esforço grande e de poucos resultados, além do que, como método essa associação de uma única palavra a tantos textos é muito inseguro. Julgamos que as dúvidas quanto à interpretação desse quinto imperativo podem ser dissipadas se atentarmos somente para uma outra passagem que é exclusiva do Evangelho de Mateus, que está em Mt 18.23-35, cujo tema é especificamente o perdão de dívidas. Ali, a parábola também condiciona o perdão do rei/senhor (o patrono que é a figura para Deus na parábola) à boa vontade do homem devedor (personagem com o qual o leitor se identifica e se sente ameaçado diretamente para que corrija seus próprios atos) em perdoar as dívidas dos outros. Com isso, reafirmamos que não é prudente separar o aspecto econômico do religioso nestes textos, estas instâncias da vida se misturam no Evangelho de Mateus, e o modo como o leitor lida com os bens materiais também determina seu destino eterno.

Para terminar com esse imperativo, como antes, o tempo aoristo nos remete novamente ao perdão já concedido por Deus a todo discípulo que aprende a perdoar; o ato que motiva este perdão ilimitado é o perdão de Deus, que não possui restrições, porém, é condicional. Na prática, é verdade que todo tipo de ofensa deve ser perdoada pelo discípulo; não podemos pensar no cristianismo primitivo desenvolvendo uma doutrina do perdão exclusivo de dívidas, antes, o perdão deve ser como o perdão divino, que imaginamos ser abrangente. A ênfase no aspecto econômico que é tão evidente na linguagem mateana deve ter alguma relação com o momento que atravessavam os autores e leitores, e por isso, na exegese deste texto especificamente é possível falarmos

apenas da necessidade de perdoar dívidas, mandamento que pode estar em busca de algum tipo de igualitarismo utópico do cristianismo primitivo.

O último dos imperativos da oração mateana (e não nos conduzas à tentação, mas livra-nos do maligno), se lido conforme nossa tradução surpreende os leitores cristãos de hoje. Há alguns problemas bem evidentes, e um deles diz respeito à palavra tentação em si. Outro problema está ligado ao fato de no texto, ser de Deus a iniciativa de tentar os homens. Quanto ao primeiro problema, Ulrich Luz propôs que esta “tentação”, termo que no grego é *peirasmós*, trate das aflições da vida cotidiana (1993, p. 487-488). E esta é realmente uma leitura muito comum, mas com a qual discordamos. Sobre o segundo problema, outro comentarista, Howard Clark, testifica que desde sempre os leitores cristãos do Evangelho de Mateus preferiram lê-la como se dissesse “não nos deixe ceder à tentação” (2003, p. 86), mas literalmente não é isso o que o texto diz.

Agora que vimos os problemas e algumas respostas comuns, mas que nos parecem insatisfatórias, apresentaremos nossa própria proposta para a leitura desse problemático pedido. Esta talvez não satisfaça muitos dos leitores cujas expectativas serão decepcionadas, mas é a que nos parece mais segura. Nossa leitura está baseada numa análise intertextual que não é inédita (Crossan, 2010, p. 168-175; Allison, 1999, p. 130-131). Antes de ler os comentaristas, nos perguntamos por outras ocorrências dessa palavra “tentação”, especialmente no Evangelho de Mateus. Esta busca obviamente é mais proveitosa se feita diretamente no texto grego do Novo Testamento, e assim encontramos a sua forma verbal (*peirázo*) da tentação em Mateus 4.1. Trata-se da narrativa apocalíptica das tentações de Jesus no deserto.⁴

A perícopé das tentações de Jesus em Mateus começa dizendo: “Então Jesus foi *elevado* para o deserto pelo espírito para ser tentado pelo diabo”. O verbo *anágo* em português e no infinitivo poderia ser traduzido por “conduzir para cima”, “fazer subir”, ou “elevantar” como fizemos. Isso fica claro pela própria etimologia do verbo, que é formado pela união da preposição *aná* (que indica um movimento de baixo para cima) com o verbo *agó* (que no infinitivo traduzimos por “conduzir”) (Rusconi, 2005, p. 41).

⁴ A proposta de uma leitura apocalíptica dessa narrativa foi colocada por Luigi Schiavo em sua tese doutoral de 2003 que está devidamente citada em nossa bibliografia. Se a seguirmos, Jesus, ao ser conduzido ao deserto para ser tentado estaria na verdade vivendo uma experiência religiosa apocalíptica, um arrebatamento dos sentidos que o permitia ter visões como a de Satanás e de todos os reinos do mundo.

Esta tradução evidencia ainda mais o sentido apocalíptico que a viagem de Jesus possui.⁵ Nesta experiência visionária de Jesus, ele é “tentado” pelo Maligno, em grego, pelo adjetivo *ponerós*, que é traduzido por “mal” quando na interpretação segue o caminho da generalização das tentações (Clark, 2003, p. 86), mas que nos parece se referir ao mal personificado no Diabo aqui. E notemos que isso tudo acontece por uma iniciativa divina; foi o “espírito” quem o conduziu à tentação.

Façamos uma pausa para lembrar outra vez da *Teoria das Duas Fontes*, da hipótese de que esta oração em sua forma escrita tenha nascido antes dos evangelhos canônicos, num documento cristão primitivo que por convenção chamamos de *Fonte Q*. Temos motivos para acreditar que a oração de Mateus 6.9-13 tenha sido herdada de *Q*, primeiro porque ela claramente é estranha à forma discursiva empregada em Mateus 6.1-18, e segundo, porque ela possui um paralelo em Lucas que só se explica se aceitamos alguma fonte literária comum a ambos os evangelhos. O curioso é que também a narrativa das tentações de Jesus teria vindo da mesma fonte, sua origem também costuma ser atribuída a *Q*, e os paralelos entre Mateus e Lucas seguem os mesmos padrões. Assim como Lucas não viu as tentações de Jesus como uma experiência visionária, ele também não viu relações entre o “maligno” e o tentador daquela narrativa; isso talvez nos ajude a explicar porque o último imperativo não consta na versão lucana.

Nossa leitura intertextual então sempre se apoia no texto do capítulo 4 para resolver os problemas exegéticos de Mt 6.13. Assim solucionamos o problema do verbo “conduzir” (*eisféro*): pede-se a Deus que não nos conduza à tentação, porque foi exatamente isso o que ele fez com Jesus. De outro modo, julgamos a tentação de Jesus como evento particular, único, e não sabemos como explicar o pedido feito na oração. Esse é um daqueles problemas que tem conduzido os tradutores a procurar usos mais “cristãos” para o verbo grego. Com base em Mateus 4.1 também solucionamos o problema do “maligno” no texto, e agora também podemos resolver a questão sobre a “tentação”

⁵ Talvez seja importante saber que o Evangelho de Lucas em seu paralelo em 4.1-2a começa a mesma narrativa dizendo: “E Jesus, cheio do espírito santo, voltou do Jordão e foi *conduzido* pelo espírito no deserto sendo tentado pelo diabo quarenta dias...”. O autor de Lucas não usa o verbo *anagó* (inf. “elevar”), mas apenas *ago* (inf. “conduzir”), o que evidentemente dificulta para que o leitor entenda a narrativa como uma passagem visionária, como estamos fazendo ao ler Mateus.

Aí trata-se de um signo cujas relações não estão explícitas em nenhum ponto do texto, o que dá aos leitores a oportunidade de criar relações por conta própria. Todavia, quando limitamos nosso campo de observação às tentações de Jesus de 4.1-11, as únicas “tentações” da Bíblia que nos parecem fontes seguras para lermos essa expressão presente na oração, são aquelas que derivam da narrativa do capítulo 4. Lembremos quais são essas tentações: 1) Temos a tentação do pão “desnecessário” (4.3), ou seja, o Diabo sugere que Jesus deixe de esperar pelo suprimento de Deus e busque a própria satisfação com mais pães do que ele precisa, ou noutras palavras, ele oferece a abundância que Deus não dá em Mateus 6, e como já vimos, a aceitação dessa condição implica no abandono da vida itinerante e voluntariamente pobre que era considerada ideal. 2) O Diabo também sugere que Jesus induza os anjos a protegê-lo ou servi-lo (4.6); isso também é contra o ideal do reino apregoado por Jesus, pois noutros textos podemos ler que o discípulo deve abdicar de toda honra e se tornar o menor dentre os homens (semelhante a uma criança na linguagem do Novo Testamento). Diríamos para simplificar que esta segunda tentação é a de fazer de Deus um servo do homem. 3) Para finalizar o Diabo oferece a Jesus todos os reinos do mundo caso ele o adore (4.8-9), mas também já vimos que a oração ideal pede pelo estabelecimento do Reino de Deus, e qualquer pretensão ao poder político é contrária aos planos desse Deus.

Enfim, segundo nossa leitura, o último pedido a ser feito na oração didática de Jesus é para que Deus nos conduza o discípulo às tentações do Diabo, pois ele ataca o cristão exatamente nos pontos determinantes para o protocristianismo mateano. Nas mãos do Diabo, o discípulo pode aceitar a oferta pelo pão “desnecessário”, e abandonar a vida simples do itinerante, pode encantar-se com a honra deste mundo esquecendo-se de que no reino os últimos serão os primeiros, ou pode mesmo aceitar posições de poder e ignorar a promessa de que todos os poderes deste mundo serão banidos quando Deus mesmo implantar o seu reino no mundo. O último imperativo, portanto, confirma toda a oração feita, e nos ensina que para o texto quem se esquece dos princípios ensinados por Jesus está cedendo ao Diabo.

Temos a impressão de que o autor que “revisou” o Evangelho de Mateus e nele acrescentou a doxologia final entendera bem a Oração do Pai Nosso, ou ao menos interpretou-o de maneira semelhante a nossa. Ele parece ter visto a proximidade temática entre a oração (especialmente no seu sexto imperativo) e a narrativa das tentações de Jesus no deserto, e escreveu a doxologia como se fosse possível ao

discípulo, caindo nas tentações, tentar tirar de Deus aquilo que lhe pertence. Talvez por isso ele tenha feito a oração terminar falando do reino, do poder e da glória. O texto lembra que os homens que aceitam fartura, a segurança econômica, o poder sobre os outros, a glória deste mundo, estão caindo nas mesmas tentações pelas quais Jesus passou, e por isso ele faz questão de terminar a oração declarando a Deus: “são teus”. Assim, não vemos razão para ignorar essa doxologia por conta de sua autoria tardia, fingindo que ela não está em nossas Bíblias ou ignorando suas relações com o texto precedente.

Mas antes de terminar essa seção de análise literária, gostaríamos de lembrar que em nossa análise das formas, vimos que há motivos para acreditar que os três primeiros imperativos se relacionam, tanto formalmente, quanto em conteúdo. Todos eles falam de alguma maneira do estabelecimento do Reino dos Céus na terra, quando a vontade de Deus será a única vontade, e quando seu nome será santificado num culto legítimo. Naquela ocasião afirmamos que os pesquisadores não conseguiram encontrar elementos unificadores para a segunda parte da oração em seus três últimos imperativos. Agora, depois da nossa leitura, talvez possamos sugerir um tema unificador.

Diríamos que os três últimos imperativos (pão necessário, perdão das dívidas, não conduzir à tentação), em oposição aos três primeiros que se concentram na escatologia (santificação do nome, vinda do reino, ser feita a vontade de Deus), estão voltados para a vida presente dos discípulos, e não apenas isso, trata com maior ênfase do aspecto econômico dessa vida. Enquanto esperam pelo fim dos reinos do mundo, das atuais religiosidades e poderes, os discípulos convivem com a limitação de pão, que deve ser amenizada através de atos caridosos como o perdão das possíveis dívidas entre eles. Os discípulos, fossem sedentários ou itinerantes, deviam assumir o estado de pobreza voluntária que é o resultado natural do modelo igualitário que idealizavam, deviam vender o que tinham e dar aos pobres do reino (Mt 19.21), e neste convívio não fazia sentido alguém continuar contabilizando cada pão que ofereceu ao seu “irmão” mais pobre. As tentações do último imperativo são temidas porque ameaçam todo o projeto deste protocristianismo igualitário de Mateus, se alguém aceitar a fartura, a glória ou o poder, abandonará o convívio com os súditos do reino dos céus. Desta maneira colocamos nossa proposta, a de ver uma relação temática entre os três últimos imperativos da Oração do Pai Nosso, que estariam instruindo os seguidores de Jesus a

adequarem-se ao modo de vida que consideravam ideal, um modo de vida onde o fator econômico é o mais determinante, e para o qual se faz as mais urgentes advertências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É verdade que nalguns momentos o leitor pode ter pensado que nos esquecemos de nossos objetivos. Acontece que, por assumirmos o compromisso de analisarmos toda a oração, dedicamos páginas à análise da primeira parte que se ocupa muito mais com questões de escatologia e apocalítica do que com a economia. Porém, não nos pareceu correto deixar a exegese incompleta, e esta primeira parte também nos ajudou a dar maior ênfase à questão do conflito religioso que está presente em Mateus.

Mas foi na segunda parte da exegese que realmente encontramos os temas que desde o início deste trabalho anunciávamos. Defendemos a hipótese de que em Mateus o Diabo e suas tentações concentram-se principalmente nos aspectos econômicos da vida, o que é uma forma religiosa de interpretar os problemas da realidade. Hoje, com nossa tendência à racionalização, poderíamos eliminar o elemento religioso, o Diabo como sujeito responsável pelas nossas tentações, porém, ainda continuariam sendo relevantes as ideias de que nós somos tentados pelas ambições, pelo desejo de ter mais do que precisamos, pelo anseio pelo poder... Em Mateus, e esta é nossa maior descoberta, o imaginário religioso herdado de uma longa tradição judaica está sendo transformado de maneira muito peculiar, e podemos dizer que é o dinheiro e o demônio se fundem, como em Mateus 6.24. Exorcizar alguém, livrar-se do demônio e das tentações, é para este evangelho acima de tudo resistir ao dinheiro, ao poder, à honra. Só os últimos serão os primeiros, e por isso, o mandamento é lutar contra as riquezas, mesmo que as implicações deste mandamento não sejam apenas religiosas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, Dale C. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999.

CARTER, Warren. *Mateo y los Márgenes: Una Lectura Sociopolítica y Religiosa*. Estella: Verbo Divino, 2007.

CLARK, Howard. *The Gospel of Matthew and its Readers: An Historical Introduction to the First Gospel*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

COHEN, Shaye J. D. *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999.

CROSSAN, John Dominic. *The Greatest Prayer: Rediscovering the Revolutionary Message of the Lord's Prayer*. New York: HarperOne, 2010.

DAVIES, Margaret. *Matthew*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009.

GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: A Mensagem de Mateus e a Contribuição Judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

LIMA, Anderson de Oliveira. Empréstimo não é Caridade: O Perdão das Dívidas em Mateus 18.21-35. In. *Revista Âncora*, v. VI, ano 6, 2011, p. 1-29.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 1-7, vol. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

MAGAJEWSKI, Carlos Guilherme Fagundes da Silva. *“Quem é Este?”: Poder, Medo e Identidade Mística na Narrativa de Marcos 4.35-41*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Dissertação de Mestrado), 2009.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho Social de Jesus: O Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004.

ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio: Uma Análise Sociológica do Fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O Mundo Social da Comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

RICOEUR, Paul. *O Mal: Um Desafio à Filosofia e à Teologia*. Campinas: Papirus, 1988.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.

SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus: A Derrota de Satanás na Narrativa da Tentação (Q 4,1-13)*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (tese de doutorado), 2003.

SILVA, Valmor da. Os Poderes do Mal e as Máscaras do Diabo. In. *Pistis e Praxis*, v. 3, n. 1, 2011, p. 121-135.