

**Intertextual and Interdiscourse Analysis
for the expression: 'Ye have heard that it
was said' in the Matthew 5:21-47**

EWGF Calado

 orcid.org/0000-0002-8463-2333

Dissertation accepted in fulfillment of the requirements for the
degree *Master of Theology in New Testament* at the North
West University

Supervisor: S Kürle

Graduation ceremony: May 2021

Student number: 28031989

FACULTY OF THEOLOGY

Unit for Reformed Theology and the Development of the South African Society

APPROVAL OF RESEARCH PROPOSAL, REGISTRATION, REVISION OF TITLES, APPOINTMENT OF EXAMINERS

Student name:	Eder Wilton Gustavo Felix Calado		
Student number:	28031989		
Degree & Field (subject):	Masters of Arts		
Sub-program	New Testament		
Programme code:	T822P		
Qualification code:	103159		
First year of registration:	2016		
Module code(s):	NTES 8 72		
Thesis / Dissertation:	Thesis		
TITLE:	Intertextual and Interdiscourse Analysis for the expression: 'Ye have heard that it was said' in the Matthew 5:21-47		
Promoter / Supervisor:	Name: Dr Stefan Kürle Employer: Evangelische Hochschule Tabor, Marburg, Germany Address: EHT, Dürerstr. 43, 35039 Marburg, Germany Email: stefan@ftsa.edu.br Cell number: +49 163 3018291		
Co-promoter / Co-supervisor:	Name: Dr Flávio Henrique de Oliveira Silva Employer: South American Theological Seminary, Brazil E-mail: flavio@ftsa.edu.br Phone: +55 43 3371-0200		
Assistant Promoter / Supervisor:			
Internal Examiner:	Name: NWU Employer: Address: E-mail: Phone:		
External Examiner 1:	Name: Employer: Address: E-mail: Phone: Agreed to accept to act as external examiner: Yes <input checked="" type="checkbox"/> No <input type="checkbox"/>		
External Examiner 2 (Only for PhD):	Name: Employer: Address: E-mail: Phone: Agreed to accept to act as external examiner: Yes <input type="checkbox"/> No <input type="checkbox"/>		
APPROVED BY:	Name	Date	Approval
Promoter / Supervisor	Stefan Kürle		Yes
Co-promoter / Co-supervisor			Yes
SPC Chairperson			Yes
CAD: M & D-Manager			

ETHICS COMMITTEE:	Risk	Name	Date	Ethics number from IRERC
Faculty Theology (Ethics Committee); Institutional Office	No risk	<input type="checkbox"/>		
	Minimal risk	<input type="checkbox"/>		
	Medium risk	<input type="checkbox"/>		
HREC (Health Research Ethics Committee); Institutional Office	Medium risk	<input type="checkbox"/>		
	High risk	<input type="checkbox"/>		
EMHS-REC (Education, Management, Humanities & Social Sciences Research Ethics Committee); Institutional Office	Medium risk	<input type="checkbox"/>		
	High risk	<input type="checkbox"/>		

ExCo Decision:

RP Procedure between study leader/promoter and student:

1. Students prepare a RP and ethics application in consultation with their supervisor/promoter*. (See Section 1.6 in "Guide for M & D Students in writing a research proposal" - <http://theology.nwu.ac.za/sites/theology.nwu.ac.za/files/files/M-D-Program/Documents/2017Guide-writingResearchProposal>)
2. Once the supervisor/promoter* are satisfied with the RP, this cover page must be completed by the supervisor/promoter* and submitted with the RP and ethics application to the **SPC** to guide the student in further revisions.
3. After **SPC** approval, the **SPC** chairperson sends the approved package electronically to the **SC** for approval.
4. When all possible comments by the **SC** have been considered to satisfaction, the whole package is submitted to the **CAD** for approval.
5. Once the **CAD** approves that all possible comments by all the committees have been considered to satisfaction, the whole package will be submitted to the **EC** for indication of the ethics clearance and number.
6. From the **EC** the cover page will be submitted to the **ExCo** for final approval and then the title can be registered.

*** If the student is enrolled with any of the distance teaching institutions, the responsibility rests on the NWU associate study leader/promoter.**

SPC: Sub-program Committee; **SC:** Scientific Committee; **CAD:** Committee for Advanced Degrees; **EC:** Ethics Committee; **ExCo:** Executive Committee

Sumário

Capítulo 1 - Introdução9

1.1 Contexto (pano de fundo) e afirmação problemática9

1.1.1 Contexto9

1.1.2 Problema de Pesquisa11

1.2 Alvo e objetivos11

1.3 O argumento teórico central12

1.4 Metodologia12

1.5 Esclarecimento dos Conceitos14

1.6 Contribuição e Significado do Estudo16

Capítulo 2 – As condições de produção (CPs) do Evangelho de Mateus e do Sermão do Monte18

2.1 A cidade de Antioquia e seu contexto sócio-político20

2.2 A comunidade judaica: o judaísmo formativo22

2.3 A segunda geração da igreja de Antioquia: a comunidade de Mateus25

2.4 Características do primeiro evangelho: síntese em uma comunidade plural27

2.5 O Sermão do monte32

Capítulo 3 - A intertextualidade/interdiscurso de Mateus 5:21-47 com o Antigo Testamento37

3.1 A polifonia de Bakhtin e sua influência para os conceitos de intertextualidade e interdiscurso38

3.2 A noção de intertextualidade e sua importância como pano de fundo para o interdiscurso39

3.3 O conceito de interdiscurso a partir da Análise do Discurso francesa41

Capítulo 4 – Análise da intertextualidade e do interdiscurso de Mateus 5:21-47: a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”46

4.1 Não matarás – Mt 5:21-26 – “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás”.49

4.2 O adultério – Mt 5:27-30 – “Ouvistes que foi dito: Não adulterarás”.50

4.3 O divórcio – Mt 5:31 – “Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio”.51

4.4 O falso juramento – Mt 5:33 – “Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos”.52

4.5 A lei de Talião – Mt 5:38 – “Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente”.53

4.6 O trato com os inimigos – Mt 5:43 – “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo”.54

Capítulo 5 – Releitura de Mateus 5:21-4756

5.1 Não matarás – Mt 5:21-26 – “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás”.58

5.2 O adultério – Mt 5:27-30 – “Ouvistes que foi dito: Não adulterarás”.61

5.3 O divórcio – Mt 5:31 – “Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio”.63

5.4 O falso juramento – Mt 5:33 – “Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos”.64

5.5 A lei de Talião – Mt 5:38 – “Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente”.67

5.6 O trato com os inimigos – Mt 5:43 – “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo”.69

Conclusão72

Bibliografia74

Resumo

Esse trabalho é baseado na convicção teológica de que a Bíblia é a palavra de Deus, por isso relevante em todas as épocas e lugares. Porém, Deus escolheu que sua palavra fosse escrita por mão humana, em épocas específicas, com seus conflitos, verdades e situação social. Não é diferente com Mateus 5:21-47. Esse trecho do Sermão do Monte apresenta ensinamentos do Antigo Testamento e sua aplicação por parte de Jesus, de forma diferente da feita pelos mestres fariseus. Por esse motivo, este trabalho pretende entender o processo de apropriação do discurso do Antigo Testamento e sua resignificação nas páginas de Mateus, sendo desenvolvido em três capítulos. O primeiro deles será sobre as condições de produção (CPs), pois, devido à filiação teórica à Análise do Discurso francesa (AD), faz-se necessário o entendimento das condições de produção (CPs) do texto de Mateus (Orlandi, 2007:30), isto é, analisar as condições sócio-históricas-ideológicas de sua escrita do evangelho, partindo da hipótese de alguns autores, entre eles Viviano (2011:133), de que Mateus teria sido confeccionado em Antioquia da Síria, por volta do ano 90 d.C. Contudo, somente a análise histórica do contexto de redação do evangelho não é suficiente para sua análise. Por isso, no segundo capítulo, faz-se necessário analisar o intertexto e o interdiscurso do trecho de Mateus 5:21-47, pois (para a AD) todo discurso é atravessado por outros discursos, os quais são constitutivos do discurso em questão. Neste ínterim, a análise intertextual é de suma importância, devido ao fato de ela evidenciar as relações entre o texto do evangelho e do Antigo Testamento, permitindo a observação do interdiscurso. E, no terceiro capítulo, será realizada a releitura do trecho analisado levando em consideração toda a análise discursiva feita, contrastando-a com as abordagens presentes em textos de teologia reformada. Além disto, ressaltando que o texto de Mateus, por ser de origem judaica, não faz distinção entre moral, cerimonial e social, ao contrário disto, trabalha todos os aspectos da vida de forma entrelaçada em sua concepção de mundo. Por fim, este trabalho não pretende esgotar o texto em análise, ao invés disto, seu objetivo é analisá-lo pelo prisma da AD, como uma alternativa de leitura e interpretação.

Palavras-chave: Sermão do Monte, intertextualidade, interdiscurso, ideologia, morte, adultério, divórcio, juramento, lei de Talião (olho por olho), inimigos.

Abstract

This research is based on the theological conviction that the Bible is the word of God, confirming that it is relevant in all times and places. However, God chose His word to be written by human hands in specific times, with people conflicts, truths and social situation. It is no different with Matthew 5:21-47. This passage from the Sermon on the Mount shows the Old Testament teachings and their application by Jesus, differently from the Pharisee masters. For this reason, this thesis intends to understand the process of appropriation of the Old Testament discourse and its resignification inside the pages of Matthew, developed in three chapters. The first chapter will be about the conditions of production (CPs), due to the theoretical affiliation to the French Discourse Analysis (AD), it is necessary to understand the conditions of production (CPs) of Matthew's text (Orlandi, 2007: 30), that is, to analyze the socio-historical-ideological conditions of his gospel writing, starting from the hypothesis of some authors, among them Viviano (2011: 133), stating Matthew would have been written in Antioch of Syria, around year 90 AD. However, only to know about the historical analysis of the gospel's writing context is not sufficient for its analysis. Therefore, in the second chapter, the intertext and interdiscourse of the passage from Matthew 5: 21-47 will be analyzed, since (for AD) every discourse is crossed by other discourses, and hence are constitutive issues for the discourse interpretation. In the meantime, intertextual analysis is of the utmost importance, because it reveals the relationships between the text of the Gospel and the Old Testament, and allows the interdiscourse to be observed. In the third chapter a re-lecture of the section in focus will be presented taking into account the previous discursive analysis and put into contact with the approaches present in texts of Reformed theology. It will become transparent, especially, that because of Matthew's text being rooted firmly in its first century Jewish context that the common distinction between moral, ceremonial and social cultures is not present. To the contrary, the Gospel intertwines all aspects of moral life with the general conception of the world. The final aim of this research is not to exhaust the text by means of classical exegesis but to analyze the text through the prism of the AD in order to present an alternative reading and interpretation of a well known and central biblical passage.

Keywords: Sermon of the Mountain, intertextuality, interdiscourse, ideology, death, adultery, divorce, oaths, Talion Law (eye for an eye), enemies.

Prefácio

Para mim, escrever sobre o Sermão do Monte, ensinamentos de Jesus para a vida de todos aqueles que o seguem, é sempre especial, pois se trata de uma das porções mais espetaculares da Bíblia. Isso se torna ainda mais prazeroso quando posso utilizar a Análise do Discurso francesa (AD), uma teoria que venho estudando desde 2013, e que me deu novos horizontes no estudo da Bíblia e de toda a teologia, porque não é apenas um ramo da linguística focado no texto, é, também, uma forma de analisar a realidade.

Para que este trabalho nascesse, algumas pessoas foram fundamentais. Em especial, agradeço ao meu supervisor, Dr. Stefan Kürle, o qual aceitou o desafio de orientar nesta empreitada, mesmo com eu propondo uma teoria de base estruturalista pouco usada nos centros de pesquisa bíblica. Dr. Kürle acompanhou-me, encorajou-me, orientou-me e foi extremamente paciente em cada etapa. Que nosso Senhor Jesus o abençoe grandemente.

Agradeço também ao professor Me. Flávio Henrique de Oliveira Silva, professor da Faculdade Teológica Sul Americana, e co-supervisor deste trabalho. Professor Flávio Henrique foi compreensivo também e me ajudou muito emprestando livros que só ele possuía próximo a mim.

Agradeço ao pastor Wilhan José Gomes, o responsável por fazer contato com a NWU, levando diversos brasileiros a estudarem nesta prestigiada instituição.

Agradeço, também, ao meu amigo e orientador de longa data, Me. Ênio Caldeira, o qual, na reta final deste trabalho, foi essencial, lendo meus escritos e dando dicas preciosas antes de eu enviar o trabalho para o Dr. Kürle.

Agradeço também, a senhora Sueli Silva, uma grande mãe dos alunos e funcionários da Faculdade Teológica Sul Americana. A senhora Sueli, por inúmeras vezes, foi meu canal, e de muitos outros alunos, com a NWU, traduzindo documentos, procurando entender procedimentos e sofrendo conosco em cada etapa.

Agradeço, por fim, à minha esposa Franciele e ao meu filho Davi, os quais, mais uma vez, foram pacientes com minha ausência para o cumprimento deste trabalho.

Finalizando, espero que este trabalho seja de grande valia para quem o ler. Que a teoria da AD seja uma ferramenta útil para o estudo da Bíblia, e que os resultados deste trabalho, de alguma forma, contribuam com as pregações, estudos e vida dos leitores.

Soli Deo Glória!

Capítulo 1 - Introdução

1.1 Contexto (pano de fundo) e afirmação problemática

1.1.1 Contexto

O estudo da Bíblia pode ser feito por meio de diversos ferramentais. A tradição religiosa, tanto católica como protestante, normalmente parte das línguas originais e de métodos exegéticos já consagrados para isso, sendo o método histórico-crítico de grande importância para a academia. Contudo, a Bíblia, como todo livro, é um fenômeno da linguagem, podendo ser estudada como tal. Este trabalho parte deste viés, da linguística, no caso, dos estudos do discurso, mais especificamente, da teoria da Análise do Discurso francesa (AD), corrente nascida na França, na década de 1960, fruto de diversas epistemologias, tendo como tripé a linguística estruturalista, o materialismo histórico e a psicanálise. Dessa forma, o que se pretende analisar é o discurso que está por trás do texto e que constitui o texto, pois, para a AD, o texto é a materialização do discurso. Esse interesse se deve à filiação teórica do pesquisador, o qual é estudioso de teologia e de AD, com formação em ambas as áreas.

Pensando no objeto de pesquisa em si, o Evangelho de Mateus consiste em um dos quatro livros do Novo Testamento que apresenta a vida de Jesus. Tal apresentação não é como uma biografia moderna, que traça uma vida do início ao fim para um determinado contexto, é uma escrita que possui seus próprios propósitos (cf. Overman, 1997; Kermode, 1997 e outros).

Conforme a maioria dos estudiosos, Mateus foi escrito após a destruição do Templo de Jerusalém no ano 70 da era cristã (Viviano, 2011:133), porém não há concordância geral sobre uma data específica. Muitos situam sua redação por volta da década de 90 d.C, talvez poucos anos antes. Quanto ao local de redação, parte dos estudiosos a localizam em Antioquia da Síria (Carter, 2002:11). Apesar deste trabalho se apegar a esta hipótese de data e local, Antioquia, por volta do ano 90, é preciso mencionar que as possibilidades de variação de local também interfere na afirmação de uma data exata, todavia as hipóteses são próximas, a saber, pós 80 d.C.

Segundo Viviano (2011:133), o texto de Mateus relata de forma criativa aquilo que chegou até o evangelista sobre Jesus. Neste evangelho, é enfatizado aquilo que seria mais útil para a comunidade que o recebeu, a fim de exortar, fornecer material para leituras litúrgicas e sermões, oferecer um discurso missionário aos não-cristãos, bem como fazer apologia contra os críticos e rivais: possivelmente os judeus que não aceitavam a revelação do Messias.

Uma leitura atenta de Mateus permite observar estas características, as quais são evidenciadas a partir da análise das CPs do Evangelho. As CPs são mais do que o contexto imediato de um texto, pois abarcam as relações sociais, as condições históricas e as relações ideológicas (nas quais se englobam as relações religiosas) vigentes e presentes no momento de produção de um discurso, o qual se materializará no texto,

como dito acima. Por isso, observar as CPs se faz tão importante para este trabalho, pois, no entendimento da teoria da AD, os discursos são fortemente influenciados por suas CPs (Orlandi, 2007:30). Isso posto, é possível afirmar que o Evangelho de Mateus traz o discurso de uma comunidade que visava afirmar seus valores, preservá-los e proteger-se dos opositores à sua fé. Algo não tão simples de ser delimitado, mas possível por meio da análise do interdiscurso, afinal a comunidade de Mateus era judaica, estava inserida em um mundo judaico e já enfrentava resistência, oposição, por parte do judaísmo “institucional”, o judaísmo aceito pelo Império Romano (Overman, 1997:46). É nesse pano de fundo que o livro de Mateus surgiu. Logo, essas condições foram determinantes para os contornos tomados por este evangelho.

Entretanto, este trabalho não focará no Evangelho de Mateus por inteiro, o que é impossível para este propósito acadêmico. O trecho escolhido para ser estudado neste trabalho consiste em parte do *Sermão do Monte* (ou *Sermão da Montanha*), o qual é uma compilação de ensinamentos de Jesus reunidos em Mateus entre os capítulos 5 e 7. Segundo Warren Carter (2002:176) – versando sobre todo o Sermão –, este retrata a atividade educativa de Jesus, a qual se baseia na boa nova do reinado de Deus. Este trabalho, no entanto, focará apenas em uma perícopa, Mateus 5:21-47 (os versos 5:18-20 e 5:48 são vistos como moldura do trecho analisado), no qual se vê Jesus remetendo a ensinamentos da Lei¹ e aplicando-os de uma forma que Kermode (1997:421) chama de retórica dos excessos (uma forma retórica que permeia todo o livro, não só o Sermão do Monte).

No trecho em questão está presente a fórmula “Ouviste o que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”, esta aparece por seis vezes no trecho de Mateus 5:21-47. Cada vez que a fórmula é expressa, ela apresenta uma observância da Lei que deve ser cumprida. A primeira parte da fórmula rememora, alude, ao trecho da Lei, a segunda, por sua vez, apresenta a interpretação, feita por Jesus de uma forma transcendente, isto é, o ensino é aplicado de maneira diferente da prática habitual dos mestres do judaísmo; por exemplo, não basta amar seu próximo, é preciso amar seus inimigos e orar por quem vos perseguem (Mateus 5:43-44). Essa fórmula é metodologicamente um indicador de grande importância para este trabalho, pois sua presença se dá em cada um dos ensinamentos presentes na perícopa, o que guiará os passos da análise, além disso, sua constituição expressa, de forma clara, o transcender (a retórica dos excessos) de cada ensino, principalmente pela presença da conjunção adversativa “porém”, a responsável por remeter ao ensino da Lei ressignificado por Jesus. Assim, é por meio da fórmula que se pode observar a intertextualidade (Kock, 1997:48) como a “relação de um texto com outros textos previamente existentes, isto é, efetivamente produzidos”, ou seja, neste ponto se poderá relacionar os ensinamentos da perícopa com seus pares presentes no Antigo Testamento.

Como dito acima, as relações intertextuais dadas pela fórmula guiarão a análise e servirão como ponte para a análise do interdiscurso (foco principal do trabalho), o qual pode ser definido, sucintamente, como “o

¹ A palavra Lei, neste trabalho, é grafada com a inicial maiúscula quando se referir a Lei mosaica, apenas para deixar clara a referência.

saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada” (Orlandi, 2007:31), ou seja, o interdiscurso é a presença de diversos discursos em um discurso específico. Estes outros discursos são constituintes do discurso em questão, eles não aparecem, mas estão na base do sentido, pois um discurso só é constituído face a outro ou outros. No caso do trecho de Mateus 5:21-47, os discursos que o constituem são o do judaísmo (judaísmo formativo) e, em menor escala, o discurso romano.

Em síntese, o sermão é um indicador de direção, não apenas um fornecedor de comandos. Para Carter (2002:176), diante de um mundo hostil e de opressão do Império Romano, o *Sermão do Monte* esboça um contexto alternativo, marcado por relacionamentos sociais estruturados, e por recursos acessíveis e redistribuídos, o que visa levar os discípulos de Jesus a viverem a vida de uma forma imitativa da presença da justiça do reinado de Deus, convidando a audiência para um tipo de vida voluntariamente marginal, uma comunidade minoritária.

1.1.2 Problema de Pesquisa

A questão fundamental desta pesquisa é saber como se dá o sentido das palavras da Lei remetidas por Jesus no trecho em análise para a comunidade de Mateus. Isso, pois o ponto fundamental da AD não é analisar o porquê dos sentido do discuso, mas entender como ele significa, por isso a importância das CPs, porque, como referido acima, os discursos são determinados por suas CPs.

Para responder a esta questão central, outras perguntas se fazem necessárias, são elas:

1. Quais foram as condições de produção (CPs) do Evangelho de Mateus, logo, do Sermão do Monte?
2. Como se dá o intertexto e interdiscurso do Antigo Testamento no Sermão do Monte a partir da fórmula "Ouviste que foi dito [...] Eu, porém, vos digo"?
3. Como a análise do texto a partir da AD ressignifica o texto para os cristãos atuais?

Responder as três perguntas acima encaminhará a resposta da questão central da pesquisa, como as palavras do trecho do Sermão (Mt 5:21-47) significaram para a comunidade de Mateus.

1.2 Alvo e objetivos

O alvo e objetivos da tese são justamente responder as questões de pesquisa. O alvo, ou objetivo principal, consiste em entender como se dão os sentidos das palavras de Jesus, interpretando a Lei, no trecho de Mateus 5:21-47.

Quanto aos demais objetivos, são eles:

- 1) Analisar as condições de produção do Evangelho de Mateus, logo, do Sermão do Monte, a fim de entender as determinações do momento no discurso;
- 2) Analisar os interdiscursos presentes no trecho de Mateus 5:21-47, a partir da fórmula "Ouviste que foi dito [...] Eu, porém, vos digo", a qual remete às passagens do Antigo Testamento e à interpretação feita pelos mestres do judaísmo formativo;
- 3) Este terceiro objetivo consiste em trazer à tona a relevância do trabalho, pois consiste em reler o texto de Mateus 5:21-47 a partir de toda análise feita.

1.3 O argumento teórico central

O argumento teórico central deste projeto consiste em afirmar que o discurso do Sermão do Monte apresenta um processo de ressignificação dos ensinamentos do Antigo Testamento, tanto o texto escrito quanto a prática comum ensinada pelo judaísmo formativo (tradição dos fariseus), feita a partir de condições específicas da comunidade de Mateus.

1.4 Metodologia

Metodologicamente, por se apoiar na teoria da AD, este trabalho segue sua metodologia, a qual mescla pesquisa bibliográfica com trabalho analítico. A pesquisa bibliográfica é a primeira parte e se faz necessária para a construção de um *corpus* prévio de análise. Após este estabelecimento, o analista levanta conceitos e, a partir deles, desenvolve um dispositivo analítico, por meio do qual o *corpus* é analisado. Por isso, para a AD, o dispositivo acaba, também, por recortar o objeto, sendo, então, fundamental para a construção do *corpus* (Maingueneau & Charadeau, 2014:138-139).

A constituição do *corpus*, então, passa a ser o primeiro passo da metodologia. Por *corpus* entende, comumente nas ciências humanas, o conjunto de dados que é utilizado para se descrever ou analisar um fenômeno. Para a AD, porém, ele não é algo estático, devido ao fato de o analista não poder fechá-lo nem quando o constrói nem quando o analisa. Isso, porque o receptor do discurso deve ser considerado na análise, o que o abre para o contexto no qual trabalha o intérprete e para as CPs. Esse movimento é necessário, pois consiste na análise do interdiscurso para as outras vozes no discurso. Com isso, e para dar conta dessas outras vozes, faz-se necessário “alargar a investigação em direção ao texto anterior, até esvaziar de seu sentido a noção de *corpus* fechado” (Maingueneau & Charadeau, 2014:140).

Por esse motivo, para análise do *corpus*, é preciso considerar a noção de arquivo, que consiste no *corpus* delimitado a partir de documentos referentes a um determinado assunto. Entretanto, o arquivo não é dado *a priori*, o que faz a investigação ser orientada pelo viés genealógico, isto é, deve-se, então, retomar os outros discursos presentes no que está sendo analisado. Logo, não há como permanecer fechado no *corpus* previamente dado (Maingueneau & Charadeau, 2014:140). Dessa forma, o *corpus* deste trabalho inicia-se com Mateus 5:21-47, mas se abre até os discursos da Lei, ressignificados por Jesus, e aos possíveis discursos encontrados no contexto de Mateus: o discurso do judaísmo formativo e o discurso romano,

além das possíveis contradições existentes na própria igreja de Antioquia. Tem-se, assim, o primeiro procedimento metodológico deste trabalho: a constituição do *corpus*.

O segundo procedimento metodológico, como dito acima, é a constituição de um dispositivo de análise, o qual consiste na definição dos conceitos e ferramentas que serão utilizados na análise do *corpus* (Orlandi, 2007:26). O dispositivo de análise é desenvolvido pelo analista, que é responsável por definir o recortar o que será analisado no *corpus*. No caso deste trabalho, será analisado o interdiscurso de Mateus 5:21-47 com os textos da Lei mosaica, isso no nível discursivo, pois, para análise dos paralelos entre o texto de Mateus 5:21-47 e os textos do Antigo Testamento, será feito um trabalho de análise da intertextualidade, algo que está no plano textual, na dimensão visível do texto.

Com as relações intertextuais definidas, o interdiscurso será trabalhado. Para isso, as CPs de Mateus, da igreja de Antioquia (hipótese adotada neste trabalho), serão fundamentais, pois é somente a partir delas que se poderá entender o processo de apropriação e ressignificação do discurso da Lei por parte do texto de Mateus. Isso se faz necessário, porque é a partir da CPs que se observa a historicidade do discurso, logo, é com esta análise que se pode entender a constituição dos sentidos (Orlandi, 2007:30).

Assim, tendo em vista os procedimentos metodológicos da AD, este trabalho se desenvolverá em quatro capítulos. O primeiro (chamado de Capítulo 2, pois o capítulo 1 é a introdução) versará sobre as CPs do Evangelho de Mateus, a fim de compreender o momento de sua escrita e como o momento em si influenciou na confecção do evangelho. Neste capítulo, é focado: 1) o contexto sócio político de Antioquia; 2) o que vem a ser o judaísmo formativo; 3) a comunidade de Mateus; 4) as características do Evangelho de Mateus; e 5) o Sermão do Monte. Para isso, serão pesquisados autores que relatam a história. Dentre eles estão Overman (1997), Weingst (1991), Horsley (2004) e dentre outros. Esses autores partem da hipótese de Mateus ser um evangelho escrito e destinado à igreja de Antioquia da Síria.

O segundo capítulo (capítulo 3) irá expor os conceitos de intertextualidade e interdiscurso e seus derivados. Para entendimento destes conceitos para AD, o capítulo apresenta três tópicos: 1) A polifonia de Bakhtin e sua influência para os conceitos de intertextualidade e interdiscurso; 2) A noção de intertextualidade e sua importância como pano de fundo para o interdiscurso; 3) O conceito de interdiscurso a partir da Análise do Discurso francesa.

O capítulo seguinte (capítulo 4) levanta as intertextualidades do texto de Mateus 5:21-47 com os textos do Antigo Testamento, de forma a visualizar os paralelos. Essa análise será feita a partir das vezes que aparece a fórmula “Ouviste o que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”, haja vista sua recorrência introduzir os ensinamentos de Jesus sobre os temas da morte, do adultério, do divórcio, juramento, do olho por olho (lei de Talião) e do trato com os inimigos, os quais remetem a textos da Lei mosaica. Com esta visualização, será apresentada a análise do interdiscurso do texto de Mateus, isto é, a presença de outros discursos como

constituintes dos discursos do texto de Mateus em análise. Isso é que se chama de processo de atualização, ou seja, sua apropriação e ressignificação do discurso do Antigo Testamento a partir de suas CPs e para sua realidade. Os referenciais para esta etapa são Kermode (1997); Overman (1997) e Aguirre 1987. Além deles, teóricos da AD serão necessários para conceituação de interdiscurso e intertextualidade. São eles: Maingueneau (2008), Charandeau & Maingueneau (2014) e Orlandi (2007). É importante ressaltar que não haverá trabalho exegético propriamente dito, mas observar como se dá sua apropriação no discurso encontrado em Mateus. Em termos epistemológicos, este trabalho adentra ao nível textual apenas para fazer os paralelos entre o texto de Mateus 5:21-47 com o Antigo Testamento. Após isso, toda a análise será de natureza discursiva, não requerendo o uso das ferramentas da exegese tradicional.

O capítulo 5, o último desta tese, consiste na releitura dos temas de Mateus 5:21-47. Trata-se de um trabalho de matriz teológica, uma reflexão sobre o texto a partir dos resultados da análise feita no capítulo anterior. É uma releitura com a finalidade de trazer à tona a relevância ou as possibilidades que a AD proporciona para o estudo da Bíblia, procurando trazer contribuições para a vida cristã hoje. A fim de incrementar a discussão, comentários bíblicos são consultados e expostos, com o propósito de trazer contribuições para a análise e releitura feita, não necessariamente para confrontá-la. O critério de escolha dos comentários bíblicos não foi definido por temporalidade nem por linha teológica, mas pelo acesso que os leitores brasileiros têm a eles, ou seja, a atualização deles, de certa forma, possibilita comparação da análise com o que se vê na teologia de muitas igrejas. (Uma ressalva, a maior parte dos líderes da igreja evangélica brasileira não possui formação, então, apesar dos comentários utilizados serem facilmente encontrados no Brasil, não significa que são muito usados, pois boa parte dos líderes não faz uso algum de ferramenta teológica). Diante disso, os autores consultados e utilizados neste último capítulo são: William Hendriksen (2001) e Rienecker (1998), ambos editados em coleções de boa aceitação e distribuição no Brasil; Lloyd-Jones (1984) e Stott (1981), tratados como referências por muitos teólogos brasileiros; Agostinho (2017), o qual, apesar da distância temporal, é basilar na teologia, além disso, seu comentário possui mais caráter prático do que muitos atuais.

1.5 Esclarecimento dos Conceitos

Para total compreensão do trabalho, faz-se necessário compreender os conceitos-chave abordados nele, a maioria dos conceitos são da AD, outros vêm de teóricos que trabalham o Sermão do Monte, os autores mencionados acima, na síntese de cada capítulo, são eles:

Discurso. Trata-se do conceito central de todo este trabalho, afinal, discursos constituem discursos, estão em interdiscursos. Conforme Orlandi (2007:21), “o discurso é efeito de sentidos entre locutores”, ou seja, não se trata simplesmente de transmissão de informação como o esquema de comunicação entende, neste caso seria a mensagem, pois o funcionamento da linguagem coloca em relação sujeitos e sentidos e esses são afetados pela língua e pela história. Assim, o que se tem é um completo processo de constituição dos

sujeitos e produção de sentidos, não somente transmissão de informação. Isso se dá, porque os discursos sustentam os dizeres, inscrevendo-os dentro de campos discursivos historicamente e linguisticamente situados, por exemplo, o discurso comunista, o discurso capitalista, o discurso cristão, o discurso nazista, entre outros. Esses discursos, e muitos outros, estão presentes na sociedade e constituem os sujeitos históricos, logo constituem seus dizeres. Assim, discursos são produtos de discursos, e é isso que produz os efeitos de sentido na relação entre os sujeitos. Para se analisar esses efeitos de sentidos presentes no interdiscurso, a AD se volta as CPs, pois é esta análise que revela os interdiscursos e, portanto, os efeitos de sentido do discurso.

Intertexto e interdiscurso. Um dos maiores expoentes da AD, atualmente, é Dominique Maingueneau, professor da Universidade de Paris IV Paris-Sorbonne. Seus escritos sobre interdiscurso são os mais relevantes dentro da AD atualmente, por isso será recorrido a ele a este respeito.

O conceito de interdiscurso está relacionado ao de intertexto, porém não são iguais. O intertexto consiste nos fragmentos (citações, alusões, paráfrases, dentre outros) que estão presentes em um determinado corpus e fazem referência ou pertencem a outro. Segundo Charandeau & Maingueneau (2014:288), “Todo texto é um intertexto; outros textos estão presentes nele, em níveis variáveis, sob formas mais ou menos reconhecíveis.”

O interdiscurso, por sua vez, parte de um princípio semelhante, ou seja, assim como intertexto está para o texto, o interdiscurso está para o discurso, logo, todo discurso é atravessado por outros discursos. Isto é, um discurso, para a AD, não é original jamais, ele sempre é perpassado por outros discursos, além de sempre ser influenciado pelas condições de produção de seu proferimento. O interdiscurso, para Maingueneau (2008:33) é o primado da AD, pois é nele que inscreve-se a heterogeneidade constitutiva que amarra o Mesmo do discurso e seu Outro, que nada mais é que a presença de outros discursos no interior de um discurso. No caso do *Sermão do Monte*, mesmo de antemão, pode-se afirmar que o discurso do texto possui em sua constituição o discurso da Lei e dos Profetas, bem como é fruto do período no qual surgiu, opressão romana e rivalidade com o judaísmo institucional.

Condições de produção. As condições de produção (CPs) não consistem apenas no contexto imediato de redação ou surgimento de um discurso. As CPs levam em consideração toda situação de produção do discurso, isto é, as relações sociais, históricas, ideológicas, religiosas e políticas. A AD as engloba na tríade das condições sócio-histórica-ideológicas. Para isso, o estudo do ambiente histórico é fundamental para que se possa observar as influências do entorno no discurso. Deve-se ressaltar que as CPs – na ótica da AD – não apenas determinam a produção do discurso, mas também a interpretação, ou seja, no momento de recebimento do discurso, as condições e os pressupostos do recebedor influem no processo de interpretação. Para contextualizar o conceito, pode-se observar que no meio evangélico há diversas tendências, todas baseadas na mesma Bíblia, contudo cada uma das correntes interpretativas se entende

como universais e eternas. Na conceituação das CPs será utilizada como referencial Orlandi (1994), por sua proeminência nos estudos da AD no Brasil e em diálogo com os teóricos franceses.

Ideologia. O conceito de ideologia foi empregado ao longo de história por diversos pensadores e com significados diferentes. Uma das concepções mais influentes no pensamento ocidental vem de Marx, que o entende como o conjunto de ideias da classe dominante que permitem a dominação sobre as outras classes. Sua teorização faz com que a ideologia seja entendida como um mascaramento da realidade, ou seja, são ideias que ocultam da classe dominada a verdade, fazendo com que ela entenda que as coisas são como são por deverem ser assim.

A AD recebe o conceito de ideologia como exposto acima, mas o define a partir da linguagem, afirmando que a interpretação atesta a presença da ideologia, pois as palavras fazem sentido devido ao fato do sentido já existir e ser determinado histórico-socialmente (Orlandi, 2007), ou seja, o sentido é determinado pelas condições de produção (CPs). Para a AD, a ideologia é um conceito central, pois interpela tanto o sujeito quanto os sentidos, essa constituição pode ser observada por meio da análise do interdiscurso. Apesar de parecer simplismo, pode-se dizer que a evidência da existência da ideologia é enxergada no fato de palavras terem sentidos diferentes em épocas diferentes, isto é, o entorno (o uso) atribui sentido as palavras.

Retórica dos excessos. A expressão “retórica dos excessos” foi cunhada pelo crítico literário britânico Frank Kermode (1997) em um ensaio que se encontra na obra *Guia literário da bíblia*, organizado por ele e por Robert Alter. A expressão designa o frequente uso de “exageros” em Mateus, vista na passagem que será analisada no uso da fórmula “Ouviste o que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”, recorrente por cinco vezes no texto. Com essa fórmula, Jesus retoma os ensinamentos da Lei e os aplica com ênfase à reflexão e atualização, ou seja, tal argumentação vai além da prática, baseia-se, antes, na motivação do querer fazer, decorrente da compreensão. A associação da teoria com a prática denomina-se a praxiologia.

1.6 Contribuição e Significado do Estudo

A AD possui ferramental próprio, metodologia e objetivos específicos. Por isso, um estudo da Bíblia a partir dela traz contribuições e resultados provenientes deles, todavia, não apresenta resultados e contribuições que outras ciências, técnicas e ferramentas ofereceriam.

Com isso, a contribuição do trabalho está na aplicação da AD ao estudo do trecho de Mateus 5:21-47, a fim de entender o como se dá a significação das palavras de Jesus para a comunidade.

Apesar deste propósito, a presente tese é submetida a um curso de teologia, o que exige dela reflexão teológica, a qual será apresentada no último capítulo, o qual reflete e atualiza o texto a partir dos resultados da análise. Contudo, como os resultados da análise são linguísticos e discursivos, questões que

seriam levantadas pela exegese tradicional não estarão presentes, deixando claro qual a limitação do estudo a uma perspectiva muito específica.

Por fim, pode-se argumentar, então, sobre a relevância do estudo para a teologia uma vez que aborda a Bíblia sem fazer uso de ferramentas da exegese – estudo dos originais, por exemplo. A AD traz algo diferente, ela remete a constituição dos sujeitos e dos sentidos como produtos da história, pois um discurso é sempre fruto de discursos que o precederam e sujeitos e sentidos são sempre produtos de discursos (entenda discursos como aquilo que constitui o sujeito, não como o falar simplesmente). Analisar estes aspectos é olhar para as entrelinhas, para aquilo que não é visível no texto. Entretanto, não se trata de uma análise melhor ou mais eficiente, mas sim de outro tipo de análise com outros objetivos, podendo ser utilizada em conjunto ou isoladamente por quem desejar. Este trabalho, por limitação metodológica, atém-se apenas a este caminho.

Capítulo 2 – As condições de produção (CPs) do Evangelho de Mateus e do Sermão do Monte

Dentro do escopo da Análise do Discurso (AD), o conceito denominado Condições de Produção (CPs) possui centralidade, pois se trata de algo maior do que o contexto imediato de produção de um discurso, sendo, então, as relações sociais, históricas e ideológicas existentes no entorno discursivo, as quais são determinantes dos dizeres e dos efeitos de sentido de um discurso. Dessa forma, o texto (entenda-se texto como a materialização de um discurso) do Evangelho de Mateus consiste em um produto de uma comunidade que estava situada em determinadas CPs. Em princípio, tratava-se de uma comunidade cristã nascida em uma importante cidade romana, logo, de cultura helênica, formada por cristãos convertidos do judaísmo, certamente judeus da diáspora, judeus-helenistas. Seu entorno fazia com que ela visasse afirmar seus valores, sua fé, além de se preservar e se proteger. Por este motivo, analisar as CPs de Mateus, do Sermão do Monte, para o intento deste trabalho, é fundamental, afinal, a partir disso é que se dará a observação dos intertextos e interdiscursos do Sermão, bem como a análise dos possíveis efeitos de sentido do trecho em questão (Mt 5:21-47).

Antes de tudo, é preciso observar que os historiadores e biblistas, de maneira geral, não estão em consenso quanto à existência de uma divisão marcada entre judeus, judeus-cristãos e cristãos (de origem gentílica) em Mateus, mas o texto deste evangelista mostra que havia divergências de diversas ordens na comunidade de Mateus. Por isso, devido às evidências encontradas no texto, pode-se afirmar a hipótese de um início de cisma entre os distintos grupos (Brown, 2004:312). Juntamente a isso, há outra evidência, encontrada na própria Bíblia, em Atos 11:26, o qual afirma que em Antioquia os discípulos foram, pela primeira vez, chamados de cristãos, fazendo menção, possivelmente, a todos os convertidos ao cristianismo, independentemente de serem judeus ou não.² Isto é, havia um grupo cristão e outro não cristão em Antioquia, ao mínimo, com o qual Aguirre (1987:70) concorda, conforme suas palavras:

Este nombre necesariamente tuvo que háberles sido dado por quienes veían al grupo de los creyentes en el Señor Jesús desde fuera y lo percibían con una identidad propia y diferenciada ya del judaísmo. Obviamente la decisión de admitir a paganos en la comunidad implicaba que los cristianos habían dejado de ser una secta judía y entraron en conflicto con el judaísmo.³

² As leituras de Brown (2004), Overman (1997), Kermode (1997) e Kümmel (1992) mostraram que um consenso geral sobre a divisão em cristianismo e judaísmo em Mateus é complicada. Contudo, os autores pesquisados partem de passagens de Mateus para afirmar a existência dessa divisão (mesmo que inicial). Além disso, Kümmel (1982), o único a fazer essa menção, remonta ao texto de Atos 11:26 para mostrar que, em Antioquia da Síria, os seguidores de Cristo foram, pela primeira vez, chamados de cristãos. Os textos de Mateus que trazem estas hipóteses são: Mateus 5:17ss, o qual mostra a obediência à Lei mosaica, porém interpretada a partir das palavras atribuídas a Jesus, e textos que tratam os judeus como sendo de outro grupo, de fora da comunidade de Mateus, por exemplo: Mateus 28:15 (sobre a compra dos soldados romanos para que esses dissessem que o corpo de Jesus havia sido roubado do sepulcro) e textos que chamam as sinagogas de “suas” (ou deles), isto é, não é o local da comunidade de Mateus (Mt 10,17; 23,34).

³ Tradução livre: Esse nome necessariamente tinha que ser dado a eles por aqueles que viam o grupo de crentes no Senhor Jesus de fora e o percebiam como uma identidade separada e distinta do judaísmo. Obviamente, a decisão de admitir pagãos à comunidade implicava que os cristãos haviam deixado de ser uma seita judaica e entraram em conflito com o judaísmo.

Para Overman (1997:13), este grupo constitui a chamada comunidade de Mateus e o evangelho de mesmo nome é produto desta comunidade. Dessa forma, o evangelho de Mateus teria o objetivo de servir a comunidade e protegê-la dos embates com seus opositores, isto é, consiste em um texto de caráter apologético frente ao que o próprio Overman (1997:14) denomina como judaísmo formativo, que consiste no movimento judaico pós ano 70 d.C. Seguem as palavras do autor citado a este respeito:

Na época da escritura do Evangelho de Mateus, os dois grupos, o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus, estavam evidentemente em competição e, ao que parece, o judaísmo formativo estava ganhando terreno. Isso tem um impacto significativo na forma e no conteúdo do Evangelho de Mateus. Muitos dos desenvolvimentos na vida da comunidade de Mateus ocorriam em resposta ao impacto que um judaísmo formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre seu mundo (Overman, 1997:14).

Esse período pós 70 foi de intensas modificações para os judeus e para os cristãos, as quais se deram após a execução de Pedro, em Roma, e de Tiago, em Jerusalém. Houve, também, a expulsão dos cristãos (todos que criam em Jesus, mesmo sendo judeus) da cidade de Jerusalém por parte dos judeus, devido a eles não apoiarem seus compatriotas na revolta contra Roma. Além disso, esse levante fez Roma reagir destruindo o Templo de Jerusalém no ano 70 d.C., algo que levou os judeus a dispersarem para outras localidades, foi neste momento que surgiu o judaísmo formativo mencionado anteriormente (Brown, 2004:313).

As CPs de Mateus não são simples de serem analisadas, pois os pesquisadores não são unânimes quando aos acontecimentos que rodeavam a escrita de Mateus. Porém Overman (1997:14) e Brown (2004:312-313) apresentam opiniões semelhantes quanto aos embates entre a comunidade de Mateus e o chamado judaísmo formativo, bem como sobre os problemas da própria comunidade, a qual tinha suas divisões internas, fruto das divergências entre cristãos de origem judaica-helenista, judeu-cristãos palestinos, além, é claro, dos cristãos de origem gentílica.

Além de todas essas questões, tanto a comunidade de Mateus quanto o judaísmo formativo se entendiam como o verdadeiro Israel, oposto ao falso povo da aliança, os quais seguiam líderes que iriam desencaminhar o povo (algo comum em uma época de muito sectarismo, quando cada comunidade judaica se considerava a verdadeira enquanto as demais não). Essas afirmações podem ser vistas em trechos do Evangelho de Mateus, conforme será exposto na sequência deste trabalho.

Todo esse emaranhado de possibilidades exige melhor explanação, por isso, abaixo seguem seções sobre 1) a cidade de Antioquia e sua configuração; 2) a comunidade judaica de Antioquia; 3) sobre a comunidade de Mateus (a igreja de Antioquia que deu origem ao Evangelho de Mateus). Entretanto, antes dessas seções, um parêntese deve ser feito: o embate entre o judaísmo formativo e a comunidade de Mateus não representa a totalidade dos fatos da época se for levado em consideração a imensidão do Império Romano. Ao contrário disso, havia diversos movimentos (baseados na crença judaica) de

revolução e resistência espalhados pelo império, esses contavam com apoio popular e tinham a crença de serem os verdadeiros representantes e intérpretes da Lei, assim como o judaísmo formativo e a própria comunidade de Mateus, porém esses são os que interessam à análise do Sermão do Monte e, além disso, baseado em Overman (1997:14-15), o judaísmo formativo foi quem fincou as bases do judaísmo rabínico, isto é, foi o judaísmo formativo o movimento que acabou influenciando os judeus posteriores.

Além desses tópicos, esta seção do trabalho apresenta um último sobre as características textuais do Sermão do Monte, a fim de situá-lo literariamente, o que traz maior entendimento dele para análise, bem como auxiliará no entendimento de seu conteúdo textual e discursivo. O Sermão do Monte consiste em um rico trecho de toda a Bíblia, entendido por Agostinho (2017:20) como “um programa perfeito de vida cristã destinado à direção dos costumes”, por isso, antes de buscar informações sobre o trecho que é corpus deste trabalho (Mt 5:21-47), é importante conhecer aspectos gerais de toda a passagem.

Em suma, abaixo estão expostas as hipóteses assumidas por este trabalho quanto às CPs do Evangelho de Mateus. Obviamente que há outras linhas, com autores assumindo outros locais de redação para o evangelho, mas esta tese segue pelo caminho de entender o evangelho como texto de uma comunidade cristã surgida dentro de uma comunidade judaica, por isso em embate com ela. Na cidade de Antioquia da Síria, após o ano 90 d.C.

2.1 A cidade de Antioquia e seu contexto sócio-político

A cidade de Antioquia foi fundada por Seleuco Nicanor I, rei do Império Seleucida, por volta do ano 300 a.C. O nome Antioquia vem de Antíoco, pai de Seleuco, logo, a cidade recebe este nome em sua homenagem. Antioquia foi estabelecida em uma localização estratégica, não distante do mar Mediterrâneo nem de Jerusalém. A cidade de Antioquia se tornou capital do reino seleucida, posteriormente, no ano de 64 a.C., passou para o controle romano, tornando-se capital da província romana da Síria, dessa forma, era sede da administração política e militar. Assim a cidade tinha todas as características para ser um centro cosmopolita e comercial, tanto é que certamente foi uma muito populosa, os historiadores chegam a afirmar que no período romano Antioquia teve em torno de meio milhão de habitantes. Seguem as palavras de Aguirre (1987:65) a este respeito:

Es difícil calcular el número de habitantes, pero los historiadores piensan que superaría el medio millón en el período romano. Procedían de las etnias más diversas. Predominaban los griegos y los sirios, pero también eran importantes los cretenses, chipriotas y la colonia judía. Las relaciones políticas y comerciales atraían a un cierto número de fenicios, árabes, persas, egipcios e indios. Se daban las condiciones óptimas para el encuentro primero y decisivo de la fe en Jesucristo con el mundo no judío y pagano.⁴

4 Tradução livre: É difícil calcular o número de habitantes, mas os historiadores pensam que superaria meio milhão no período romano. Procediam das etnias mais diversas. Predominavam os gregos e os sírios, mas também eram importantes os cretenses, cipriotas e a colônia judia. As relações políticas e comerciais atraíam a um certo número de fenícios, árabes, persas, egípcios e indianos. Havia ótimas condições para o encontro primeiro e decisivo da fé em Jesus Cristo com o mundo judaico e pagão.

Devido à diversidade cultural, a cultura helenista unia a população. Dessa forma, havia predomínio da língua grega nas classes média e alta da cidade, sendo o aramaico a língua das zonas rurais. A influência helênica também era visível na realização dos Jogos Olímpicos – os quais aconteciam a cada cinco anos e que incluíam manifestações artísticas e culturais, além das esportivas –, e principalmente, na arquitetura, possuindo uma via central com colunas que expressavam sua grandiosidade (Aguirre, 1987:66).

Apesar da unificação cultural trazida pelo helenismo, a situação religiosa de Antioquia refletia todo o sincretismo existente na região do Mediterrâneo. Havia introdução à mitologia grega, também existiam cultos autóctones, além disso, cada etnia residente na cidade trazia consigo suas tradições, este era o caso dos judeus, que carregavam consigo sua religião (Aguirre, 1987:66).

Como dito, Antioquia, a partir do ano 64 a.C. passou a pertencer a Roma e foi capital da província romana da Síria. Dessa forma, a redação de Mateus se deu dentro do contexto de uma colônia romana, o que exige uma abordagem da relação do Império Romano com suas províncias, o que é feito nas próximas linhas, mesmo que sucintamente.

Roma, durante alguns séculos, incluindo o início da era cristã, foi a grande potência do mundo, dominando as localidades ao seu redor, expandindo em todas as direções seu território, sem poupar esforços de seu grande poderio militar. Tratava-se de um perfeito modelo imperial sedento por poder e conquista, conforme escreve Le Roux (2010:8):

[...] o Império Romano representava uma forma institucional e territorial do exercício de um poder monárquico, mas ao qual eram associados os valores aristocráticos tradicionais, o direito público como fonte de legitimidade e uma dimensão religiosa que correspondia ao ponto de vista ideológico e à forma como raciocinavam as elites romanas e as de suas províncias.

O intento expansionista romano gerava altos custos para seus cofres, isso, obviamente era repassado para suas colônias, as quais deviam pagar tributos pesados para o Império. Entretanto, Roma justificava sua presença nos territórios ocupados alegando a garantia de tranquilidade para as pessoas e para o comércio, o que interessava mais a Roma do que as colônias. Consistia na afirmação de uma “nova ordem mundial”, um processo de pacificação e estabilização da ordem, entretanto, de forma mascarada (em alguns lugares mais, em outros menos), baseado na exploração dos povos conquistados. Essa “nova ordem mundial” era denominada de *Pax Romana*, período isento do ambiente de guerra civil, durou de 29 a.C. até 180 d.C. Seguem as palavras de Serique (2011:120) a este respeito:

[...] a pax romana deve ser considerada muito mais do que um mero período histórico. Existem nesta expressão, primeiramente, ações políticas e militares que procuraram garantir uma relativa estabilidade neste tão extenso Império; e, em segundo lugar, há um forte teor ideológico que procurava mascarar o sistema de perseguição, exploração, morte e assimetrias existentes no Império.

Assim, os povos conquistados por Roma deveriam construir suas vidas a partir das imposições do Império. Isso aconteceu de forma pacífica em diversas localidades, em outras não. Quando aconteciam revoltas dos subjugados, Roma os massacrava, escravizava, tomava suas terras e as dividia entre as elites do império e as elites locais que, em vários casos, estavam aliadas a ela, a fim de terem privilégios e direitos. Isso mostra que as diversas colônias romanas não estavam na mesma situação, pois Roma as tratava de maneira diferente, ou seja, quem se dobrava ao Império tinha direitos mantidos, aqueles que se rebelavam eram vitimados com altos impostos, feitos escravos ou mortos (Funari, 2001:86).

A *Pax Romana*, então, consistia em uma contradição, porque era implementada por meios militares, gerando discórdia por onde passava: além disso, havia discriminação e privilégios latentes em favor das classes superiores. “Esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de submissão” (Wengst, 1991:23).

Porém o discurso romano não era apenas de trazer a paz e a ordem, ele também se baseava na afirmação da chegada do progresso aos locais conquistados, o que realmente acontecia, pois Roma trazia infraestrutura às localidades, logicamente para facilitar a exploração do comércio, o descolamento e alojamento de suas tropas, entre outras coisas, isto é, o desenvolvimento favorecia mais a Roma do que aos conquistados. Entretanto, esse discurso ideológico de progresso, paz e ordem funcionava em algumas colônias. Quando isso acontecia e as colônias se submetiam, Roma as denominava como amigas, o que trazia privilégios para as elites locais. Essa ação atribuiu às elites locais o direito de explorar os recursos naturais; em troca, eles vigiavam qualquer tentativa rebelde de levante contra Roma, permitindo a diminuição dos gastos romanos com os exércitos (Le Roux, 2010:58).

Parece que este era o caso de Antioquia, uma cidade cosmopolita, logo, com diversas formas culturais e religiosas. Porém como capital da província síria, era sede administrativa e militar, ou seja, mesmo com suas características próprias, Antioquia pertencia a Roma e Roma se fazia presente ali. Assim, mesmo que de forma indireta, a ideologia e poder do Império se fez presente nas páginas do Evangelho de Mateus. Um aspecto que reforça esta afirmação é a relação do judaísmo com a comunidade de Mateus e com Roma, tema da seção seguinte.

2.2 A comunidade judaica: o judaísmo formativo

Conforme escreve Aguirre (1987:66), os judeus chegaram em Antioquia logo em sua fundação (300 a.C.), isso devido à sua proximidade com a Palestina e por sua importância administrativa e comercial, algo que os atraiu. Isso fez de Antioquia uma das cidades romanas com maior presença judia. Dessa forma, a relação dos judeus com esta importante cidade é bem anterior ao período cristão e, pelo menos durante muito tempo, foi positiva.

Mesmo com muitos problemas enfrentados pelos judeus por todo o Império Romano, a tranquilidade foi o que marcou, quase sempre, a vida dos judeus em Antioquia. Nem ocasiões conturbadoras, como o levante judeu contra Roma (ano 66 d.C.) e, antes disso, o projeto do imperador Calígula de erigir uma estátua sua dentro do templo de Jerusalém (ano 40 d.C.) causaram muitos problemas para os judeus de Antioquia (Aguirre, 1987:66). Essa tranquilidade durou pelo menos até o final do século I d.C., ou seja, os judeus de Antioquia possuíam prestígio durante muito tempo, inclusive na época de redação do Evangelho de Mateus, porém, por se tratar de um período de muitas mudanças no judaísmo, devido, principalmente, à destruição do templo de Jerusalém no ano 70 d.C., merece atenção especial, pois estas mudanças influenciaram as CPs de Mateus (Overman, 1997:15).

A destruição do Templo de Jerusalém (ano 70) e da própria cidade foi traumatizante para Israel, pois, devido ao fato de religião e sociedade estarem imbricados, o Templo representava a ordem sócio-política local. Assim, sua destruição significou “também a destruição do centro cultural e religioso do povo” (Overman, 1997:45). Dessa forma, os judeus precisavam de uma nova síntese cultural e religiosa para sobreviver de forma descentrada do Templo, essa nova síntese consiste naquilo que Overman (1997:45) chama de judaísmo formativo, o qual leva esse nome por não consistir em algo consolidado, mas na formação do judaísmo que veio a se firmar alguns séculos depois. Conforme este mesmo autor escreve:

Essa síntese e o processo de sua construção e emergência no período pós-70 são conhecidos como judaísmo formativo. Esse termo enfatiza a natureza fluida do judaísmo desse período e também o fato de que, por algum tempo, o judaísmo esteve no processo de vir a ser, isto é, de consolidar-se, organizar-se e obter uma estrutura para garantir sua existência (Overman, 1997:45).

Devido à natureza fluída existente dentro dos movimentos judaicos da época, não se pode afirmar que o judaísmo formativo seja fruto de um único ramo. Na realidade, acompanhando Overman (1997:47) em sua argumentação, o judaísmo formativo nasceu de uma coalizão, foi um movimento inicial para o processo de união de diversos grupos sectários judaicos, levando ao judaísmo rabínico, consolidado entre os séculos III e IV da era cristã.

Para consolidação do judaísmo formativo, o partido dos fariseus foi essencial. Trata-se de um grupo surgido no século II a.C. (no período helenístico, por isso foi influenciado por ele) e que foi ganhando força, estando bem posicionado por volta do ano 70 para assumir o espaço deixado após a destruição do Templo. Conforme Koester (2005:242), os fariseus eram um grupo de pessoas unidas por interesses em comum e tinham seu laço institucional na casa-escola (uma espécie de escola filosófica que instruía os jovens), forma herdada da influência helênica. Essa casa-escola foi fundamental para a reconstrução do judaísmo segundo a tradição após o conflito entre Roma e os judeus (destruição do Templo), sendo sua base até o judaísmo rabínico. Por esse motivo, os grupos judaicos olharam para os fariseus quando queriam encontrar um modo de vida para substituir aquele destruído por Roma e que pudesse ser aplicado a todo Israel (Overman, 1997:46-47).

Não se pode afirmar um evento fundador para o surgimento do judaísmo formativo, mas a tradição costuma estabelecer o concílio de Jâmnia (Jabne) como marco, cujas bases para o judaísmo teriam sido estabelecidas pós-70, marcando o início do fim do sectarismo. Tanto é que, possivelmente, a academia de Jâmnia tenha sido a responsável pela formulação final do cânon judaico (Sanchez, 2015:81).

Contudo, não se pode, de forma alguma, afirmar a reestruturação rápida da sociedade judaica, inclusive, provavelmente, os primeiros efeitos tenham demorado uma geração para aparecer. Sendo assim, a história de Jâmnia representa o início desse processo, de forma alguma sua conclusão. Conforme escreve Overman (1997:51): “Na época da comunidade de Mateus, encontramos um judaísmo formativo, nascente, que começava a se consolidar e tentava ganhar influência e controle em seu ambiente imediato”.

Portanto, foi um processo lento de institucionalização, que se deu em etapas, sendo a primeira delas o estabelecimento da função do rabino como figura de autoridade dentro do judaísmo. O termo “rabi” existia antes de seu uso pelo judaísmo formativo, mas designava um mestre e era um título honorífico, era comum no meio farisaico e no judaísmo antigo, tratava-se de alguém com conhecimento da Lei e sabedoria na resolução de conflitos. Com o passar do tempo, seguindo a tradição de Jâmnia, “rabi” passou a designar um cargo, uma função de autoridade. No Evangelho de Mateus, por sua vez, podemos perceber resistência ao uso do termo, isso se deve à relação que o texto faz do termo com os líderes judaicos, os quais eram acusados de desvios de condutas e de levarem o povo ao erro (Overman, 1997:55).

O segundo fator de institucionalização do judaísmo formativo é aquilo que Overman (1997:57) chama de “bênção para os dissidentes”, a qual consiste na exclusão daqueles que não se encaixavam no programa proposto/adotado pelos judeus. Os critérios para exclusão mostram que o processo de institucionalização se faz presente, pois o banimento protege e define o grupo e é algo comum a muitos grupos; acontecia, inclusive, na comunidade de Mateus (18:15ss).

O terceiro e último fator de institucionalização levantado por Overman (1997:64) foi a definição do local de reunião para os judeus. Tratava-se de locais simples, denominados de sinagoga (termo que significa reunião), entretanto, a sinagoga também não foi um fenômeno daquele momento, pois, quinhentos anos antes, no Exílio Babilônico, os judeus também fizeram cultos em sinagogas, devido à inexistência do Templo. Esse estabelecimento foi crucial, pois definia um local de culto para um povo que perdeu sua referência, o Templo de Jerusalém. Contudo, como sinagoga significava apenas reunião, os novos ambientes tratavam-se de locais simples, até mesmo em casas, afinal, as grandes sinagogas da antiguidade são provenientes de um período bem posterior, do judaísmo rabínico, por volta do século IV e V d.C. Quanto às referências encontradas no texto de Mateus a respeito das sinagogas, a expressão “sinagoga deles” (grego *auton*), realça a hipótese da existência de uma comunidade de Mateus e de um judaísmo formativo, pois o termo “deles” visa à diferenciação. Além disso, o livro de Mateus apresenta a palavra igreja (*ekklesia*) como local de reunião da comunidade de Mateus (Overman, 1997:68), um texto que

mostra isso é Mateus 18:17. Porém, a oposição entre Mateus e o judaísmo formativo será melhor detalhada na sequência.

2.3 A segunda geração da igreja de Antioquia: a comunidade de Mateus

A igreja da cidade de Antioquia da Síria tem importância singular para a história da religião cristã. Ela foi a primeira comunidade cristã estabelecida fora da Palestina e foi onde, pela primeira vez, aceitou-se pagãos na comunidade. Ela foi fundada por judeus helenistas, o que resultou em um tipo de cristianismo diferente do praticado pela comunidade de Jerusalém, tanto teologicamente, quanto em sua organização. Junto com Jerusalém, Antioquia foi o grande polo da igreja cristã. Foi nela que surgiu a orientação missionária, bem como foi nela que apareceram problemas centrais da origem do cristianismo: primeiro, a relação com o judaísmo, algo muito complicado na vida da igreja e, segundo, a comunhão entre cristãos de diversas tradições étnicas e religiosas (Aguirre, 1987:79-80).

Pode-se falar de uma primeira geração da igreja de Antioquia, fundada por aqueles que dispersaram após a morte de Estevão (Atos 11:19-20) e de uma segunda geração desta igreja, a responsável pela escrita do Evangelho de Mateus. Contudo, desde sua fundação, a igreja antioquena sempre foi muito plural, obviamente devido a própria cidade ser cosmopolita e, também, a igreja ter sido fundada por judeus-cristãos de origem helenista, resultando em uma igreja com cristãos de origem judaico-helenista, judaico-palestinense e de gentios de várias nações. Esta miscigenação religiosa ocasionou problemas doutrinários diversos, sendo famoso o embate entre Paulo e Pedro (Gl 2:11-16). Problemas desta mesma ordem podem ser o motivo de surgimento do Evangelho de Mateus, um texto que serviria, neste caso, como uma síntese para correntes diferentes dentro de uma mesma comunidade (Aguirre, 1987:80), hipótese na qual este trabalho se baseia.

Devido à proximidade temporal, a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo subsistiam lado a lado, pois este se consolidava após o ano 70. De igual modo, a comunidade de Mateus desenvolveu papéis dentro do grupo, estabeleceu posições de autoridade e “articulou uma defesa de sua posição em relação à lei judaica” (Overman, 1997:79), pois, além de seu empenho com o judaísmo formativo, a interpretação da Lei dentro da própria comunidade sempre foi muito debatida, devido às divergências entre as vertentes dos helenistas e dos cristãos de origem judaica vindos da Palestina (Aguirre, 1987:80-81).

A forma de defesa mais forte vista no texto do primeiro evangelho consiste na interpretação da Lei pela comunidade de Mateus, que baseia sua leitura no ministério e na figura de Jesus, isto é, a comunidade de Mateus se agarrava na autoridade do nome de Jesus para defender sua interpretação da Lei do Antigo Testamento. Para isso, era aplicada a ideia de cumprimento, ou seja, Jesus e a comunidade de Mateus (com sua interpretação da Lei) cumpriam aquilo que foi dito nas profecias do Antigo Testamento (Aguirre, 1987:81), algo que será detalhado no tópico seguinte, que versará sobre as características do texto. De antemão, esta afirmação pode ser vista em vários trechos do texto do evangelho de Mateus,

principalmente nos capítulos iniciais, por exemplo, no texto sobre a linhagem de Jesus (Mt 1:1), o qual cumpriria Jeremias 23:5, e outros, dos quais podemos destacar Mateus 28:6, sobre a ressurreição, um cumprimento de Salmos 16:10. Ainda sobre a interpretação da Lei por Mateus, merece destaque a passagem de 5:17-20, trata-se de um texto no qual Jesus teria afirmado que não veio revogar a Lei ou os Profetas, mas cumpri-los (Overman, 1997:93-94).

Quanto à questão das posições de autoridade, é interessante notar que a comunidade de Mateus desenvolveu funções diversas, responsáveis por organizar a vida da comunidade. Essas funções tinham nomes idênticos aos comumente usados no judaísmo, entretanto, alguns títulos foram veementemente rejeitados pela comunidade de Mateus.

A primeira função que merece destaque é a de escriba. A qual parece ser neutra no texto de Mateus, podendo ser positiva ou negativa: positiva quando associada ao escriba da comunidade, negativa quando associada ao partido dos fariseus. Neste caso, Mateus 7:28, por exemplo, refere-se aos escribas do partido dos fariseus utilizando o termo grego *auton* “seus”. Além disso, há passagens que remetem aos escribas “verdadeiros”, os quais foram perseguidos nas sinagogas dos fariseus e rejeitados (Mt 23:34). Esses, considerando um determinado efeito de sentido, seriam aos escribas que vieram a ser relevantes na comunidade de Mateus (Overman, 1997:118). A este respeito, destaca-se a seguinte passagem: “E Jesus lhes disse: ‘Assim, pois, todo escriba bem instruído acerca do Reino dos céus é comparável a um dono de casa que tira do seu tesouro coisas novas e antigas’” (Mateus 13:52). Overman (1997:119) escreve o seguinte sobre esta passagem:

Esse versículo, porém, reflete a presença de judeus da comunidade de Mateus que possuem as mesmas instrução e habilidades que os da oposição. Mas essas habilidades estão agora sendo empregadas para o Reino dos céus. O escriba é treinado ou ensinado (*matheteutheis*) a respeito do Reino dos céus. Ele é como um líder (*oikodespotes*) que tira de seu tesouro coisas velhas e novas. Coisas velhas e novas referem-se aos ensinamentos da comunidade de Mateus. O elemento novo é a tradição de Jesus e esta foi aplicada e serve como o guia interpretativo por meio do qual a comunidade irá compreender as coisas velhas, ou seja, a Lei e os Profetas.

Outra função que se faz presente na comunidade de Mateus é a de profeta (Mt 10:41; 23,34), contudo não há destaque a ela no evangelho. A passagem mais significativa para essa função seria a de 7:15, focada nos falsos profetas, possivelmente pessoas vindas de fora, mas agora membros da comunidade de Mateus. Nesta passagem, há a afirmação de que algumas pessoas não herdarão o Reino dos céus (7:21), o que sugere haver pessoas falsamente pertencentes a Deus no meio daqueles que de fato são, talvez sejam eles os falsos profetas. Estes falsos profetas seriam milagreiros que não observavam a prática da Lei, da qual ninguém estava isento (Overman, 1997:121).

A função do missionário é outra destacada em Mateus. No capítulo 10 do evangelho em questão, parece ser aqueles que fazem o trabalho evangelístico, porém, aparentemente, sugere a existência de poucas

pessoas nessa atividade, pois, um pouco antes (Mt 9), Jesus diz aos discípulos que a seara é grande, mas que são poucos os trabalhadores (9:37-38). Dessa forma, a atividade missionária existia em Mateus, mas não era central, apesar da chamada do texto para outras pessoas se atentarem para esta atividade (Overman, 1997:122-124).

Por fim, em Mateus, um título é rejeitado fortemente, o título de mestre. Isso é visto em Mateus 23:8, no qual é dito que os escribas e os fariseus gostam de ser chamados assim: “Gostam de ocupar os lugares de honra nos jantares e os primeiros assentos das sinagogas, de ser saudados nas praças públicas e de se fazer chamar de ‘mestre’ pelos homens. Quanto a vós, não vos façais chamar de ‘mestre’: porque tendes um só Mestre e sois todos irmãos” (Mt 23:6-8). Possivelmente, o motivo para esta repulsa seja o fato de os líderes do judaísmo formativo ostentarem-no, o que levava muitos a reivindicá-lo, o que traria competição e soberba dentro da comunidade (Overman, 1997:125).

Apesar dos problemas, o desenvolvimento de papéis dentro da comunidade foi útil para sua manutenção, organização e sobrevivência, principalmente para seu fortalecimento frente ao judaísmo formativo. Entretanto, esse embate com os líderes do judaísmo formativo é muito forte no texto de Mateus e revela a hostilidade que havia dentro da comunidade para com esses líderes. Isso é evidente na leitura do evangelho, pois a crítica presente em suas linhas chega a ser ofensiva, conforme escreve Freyne (1988:48): “Como é típico, nas relações humanas, especialmente em situações adversas, caricaturar nossos inimigos e seus argumentos como tática para desacreditá-los, devemos ter consciência de que mesmo um evangelista cristão não está imune a semelhante fraqueza”.

Em suma, o embate com o judaísmo formativo é o que domina o horizonte de Mateus, tanto é que a comunidade de Mateus define sua leitura da Lei em relação à liderança judaica. Isso poderá ser melhor entendido no capítulo seguinte, no qual será abordado o intertexto e o interdiscurso, neste caso, o conceito de interdiscurso é fundamental, pois o discurso de Mateus se constitui a partir do discurso de seus opositores, é o que a Análise do Discurso francesa (AD) chama de heterogeneidade constitutiva, ou seja, o outro está presente no discurso e dele é constituinte.

2.4 Características do primeiro evangelho: síntese em uma comunidade plural

Aguirre (1987:78-80) escreve que Mateus é o testemunho chave da segunda geração da igreja de Antioquia, para isso ele menciona algumas razões: 1) por ser um texto escrito em grego, língua das cidades da Síria ocidental; 2) por fazer uma síntese do Evangelho de Marcos e da fonte Q; 3) O evangelho é fruto de uma igreja ampla e bem instalada, pois Mateus é uma síntese do Antigo Testamento e das tradições judaicas, algo que indica um grupo de escribas bem preparados para fazê-lo; 4) Mostra destacadamente o papel de Pedro em meio aos discípulos; 5) Na história, o testemunho de Inácio de Antioquia como o primeiro a utilizar o evangelho indica sua redação nesta cidade ou, ao menos, sua adaptação nela; 6) O evangelho apresenta uma dupla frente, primeiro ao judaísmo farisaico e segundo a problemas internos, no caso, a manifestações carismáticas. A natureza plural da igreja de Antioquia é o

endereço perfeito para esta designação. Por fim, 7) a história vista em Mateus se encaixa perfeitamente a Antioquia, pois é um texto que vive, com intensidade, os acontecimentos de Jerusalém entre os anos 66-70 d.C., os quais influenciaram a vida dos judeus e dos cristãos de Antioquia, logo, Mateus reflete sobre a situação política, militar e religiosa de suas comunidades.

As razões apresentadas por Aguirre (1987) foram explicadas por ele em seu texto e exploradas, algumas delas, nos tópicos anteriores deste capítulo. Porém alguns pontos precisam de melhor esclarecimento por serem úteis para as análises propostas por este trabalho. Por isso, este tópico aborda questões como a autoria e a composição do texto, a Lei no evangelho de Mateus e algumas outras características do texto.

Mateus, a princípio, foi composto a partir do Evangelho de Marcos e da chamada fonte Q⁵. Este fato torna Antioquia o local mais provável para isso, uma vez que o texto de Marcos poderia chegar com facilidade a Antioquia, independentemente se sua redação se deu em Roma ou na Palestina. Além disso, a teologia de Marcos baseada na morte e ressurreição de Jesus precisava ser bem acolhida pelos cristãos de origem pagã ou judeu-helenista. Quanto à fonte Q, teria sido para Antioquia que os profetas desta fonte teriam ido na ocasião da perseguição aos judeus na Palestina, com a guerra judaica. Assim, “Tanto la ubicación geográfica de Antioquia como los componentes de su Iglesia hacían de ella el lugar idóneo para el encuentro de las tradiciones que componen Mateo” (Aguirre, 1987:78)⁶. A respeito desta síntese de Marcos com Q para a composição de Mateus, Viviano (2011:132) escreve: “É melhor compreender o evangelho na forma em que o temos como uma obra de síntese amadurecida, combinando o evangelho mais antigo, Marcos, com uma coleção antiga de ditos de Jesus (a chamada "Fonte dos Ditos" [Q] Logien-Quelle), que compartilha com o Evangelho segundo Lucas”.

Essa junção de fontes afasta a possibilidade de que o apóstolo Mateus tenha sido o redator do texto, pelo menos não do texto grego que chegou à igreja. Possivelmente, ele tenha sido o responsável por copiar os dizeres de Jesus em aramaico. Escritos que, talvez, façam parte da tradição dos evangelhos, estando nas fontes dos textos que chegaram à igreja (Viviano, 2011:132).

Além deste problema, os escritos do período da patrística não trazem muita informação que permitam precisar o autor de Mateus. Por isso, o que se pode fazer é procurar pistas no interior do próprio texto do Evangelho de Mateus. Há algumas evidências, a primeira delas é a de que o escritor foi um mestre e líder da igreja primitiva local. Por exemplo, Mateus 13:52 (ARA) – “Então, lhes disse: Por isso, todo escriba versado no reino dos céus é semelhante a um pai de família que tira do seu depósito coisas novas e coisas

5 A fonte Quelle (“fonte”, em alemão) ou fonte Q consiste em uma hipotética fonte de textos que foram utilizados na composição dos Evangelhos de Mateus e Lucas. O Evangelho de Marcos não seria proveniente de Q, mas fonte de Mateus e Lucas juntamente com Q.

6 Tradução livre: “Tanto a localização geográfica de Antioquia como os componentes de sua Igreja faziam dela o lugar adequado para o encontro das tradições que compõem Mateus”.

velhas.” – faz com que estudiosos suponham que se trata de um escriba, já que o verso pode estar descrevendo o trabalho do evangelista (Viviano, 2011:132).

Outra possibilidade, mais plausível na visão dos especialistas, é de o texto ser fruto de um trabalho cooperativo, uma espécie de escola, aceita e apoiada por uma igreja local. Para Viviano (2011:132), essa possibilidade existe por haver trechos supostamente contraditórios dentro do próprio texto, como a missão dos gentios (Mateus 15:24 e 10:6 com 28:19), o que poderia ser fruto de diferentes correntes de opinião dentro da mesma comunidade. Aguirre (1987:78) corrobora desta opinião, entendendo que a igreja de Antioquia era ampla e bem instalada, o que permitiria a existência de um grupo de escribas cristãos responsáveis por esta redação. Ele baseia sua tese, como dito acima, na existência de tradições judaicas diferentes no texto de Mateus. Por fim, existe outra possibilidade, a de haver duas fases de redação, primeiro a compilação de tradições antigas, posteriormente canceladas por um redator final (Viviano, 2011:132).

Contudo, a tese de Aguirre (1987) aparentemente faz mais sentido, inclusive ele entende que o Evangelho de Mateus possui um caráter de síntese das diversas correntes judaicas (será abordado na sequência). O que se faz necessário observar agora é o fato de que a autoria teria sido de um judeu-cristão, isto é, foi ele o responsável por esta síntese. Sobre esta tese, eis as palavras de Aguirre (1987:81):

En mi opinión, es una síntesis claramente realizada desde una perspectiva judeocristiana abierta e moderada, como veremos. La actitud del evangelista se refleja fielmente en el escriba Cristiano que hace la síntesis de lo nuevo y de lo viejo (13,52). Conviene subrayar que menciona primeiro “lo nuevo”, porque la fe em Jesucristo es el punto de partida que preside toda la obra y desde la que lee lo viejo. Pero no olvida “lo viejo”, es decir, el Antiguo Testamento y las tradiciones del Pueblo judío⁷.

Com relação à data da escrita do Evangelho de Mateus, situando-o em Antioquia e como uma reação ao movimento do judaísmo formativo, é inevitável afirmar que se deu após o ano 70 d.C. Além disso, como Mateus utiliza-se de Marcos (escrito entre os anos 64 e 69), obviamente, acaba por ser mais novo do que ele. Nesse sentido, as palavras de Viviano (2011:133) são esclarecedores: “Se se admitir que o evangelista dialogava com a academia rabínica de Jâmnia/Yavneh, reunida aproximadamente entre 75 e 90 d.C., seria razoável datar o evangelho entre 80 e 90, e mais para o final do que para o início dessa década”.

Sobre o conteúdo do Evangelho de Mateus, Viviano (2011:133) entende que o evangelista é um transmissor das tradições que recebeu da igreja sobre Jesus e a vida cristã, ao mesmo tempo em que a molda, de forma criativa, dando novas ênfases, a fim de, talvez, exortar, fornecer material para leituras

⁷ Tradução livre: “Em minha opinião, é uma síntese claramente realizada desde uma perspectiva judeu-cristã aberta e moderada, como veremos. A atitude do evangelista se reflete fielmente na do escriba cristão que faz a síntese do novo e do velho (13,52). Convém sublinhar que ele menciona primeiro ‘o novo’, porque a fé em Jesus Cristo é o ponto de partida que preside toda a obra a partir do qual ele lê o velho. Mas não esqueça ‘o velho’, é dizer, o Antigo Testamento e as tradições do povo judeu”.

litúrgicas e sermões, oferecer um discurso missionário aos não cristãos, bem como fazer apologia contra os críticos e rivais. Neste sentido, o texto possui cinco divisões: o Sermão da Montanha (cap. 5-7), o Discurso Missionário (cap. 10), o Discurso em parábolas (cap. 13), o Discurso sobre a Comunidade (cap. 18) e os Discursos Apocalípticos de Juízo (cap. 23-25). E, em meio a essas partes, há a inserção do relato sobre Jesus Cristo, mantendo-o como figura central em todo o livro. Essa inserção de Jesus como elemento unificador é, certamente, o que traz autoridade para o evangelho.

Como já foi mencionado, o conteúdo de Mateus tem por objetivo reforçar a crença da comunidade e suas práticas. Para isso o texto faz uma leitura da Lei do Antigo Testamento atribuindo esta leitura à figura de Jesus, não como alguém que veio revogar a Lei (algo claro em Mt 5:17-18), mas como alguém que veio cumpri-la e levá-la a outra dimensão além da simples prática. Neste sentido, Mateus é uma síntese das diversas interpretações da Lei a partir de Jesus. Como escreve Aguirre (1987:81):

Mateo aborda el gran tema controvertido en la Iglesia de Antioquia desde los inicios: la validez de la ley del Antiguo Testamento. El Jesús del primer evangelio afirma la validez permanente de la ley (5,18 s.). No es correcto afirmar que Mateo presente a Jesús com el nuevo Moisés, ya que, por el contrario, declara la permanência del primer legislador. Pero no se limita a repetir la ley antigua. Pretende “llevaria a cumplimiento” (5,17) y dice que la justicia cristiana “debe superar a la de los escribas y fariseos” (5,20).⁸

Essa interpretação de Mateus, como é entendido comumente no meio cristão, objetiva a interiorização da Lei, não apenas seu cumprimento externo. É algo baseado no amor, o qual está na base de todos os preceitos da Lei (Mt 22:38-39). Isso faz a Lei ser levada a uma dimensão muito maior do que a prática apenas, pois a prática sem motivação interna para ela é vazia. Essa característica do texto de Mateus traz à tona o que Frank Kermode (1997:421) chama de “retórica dos excessos”, a saber, o exagero no trato com a Lei como uma forma de distinção entre os ensinamentos de Jesus (ensinamentos de Mateus) frente aos ensinamentos do judaísmo formativo.

Kermode (1997:418) escreve que não se pode perder o Antigo Testamento de vista quando se estuda Mateus, entretanto, mesmo vendo associação entre Mateus e os escritos hebraicos quanto ao gênero, ele considera inútil procurar provar que Mateus se organiza a partir da Bíblia hebraica. Porém este autor faz uma ressalva e afirma que não se deve perder de vista o Antigo Testamento como uma referência modeladora de Mateus, afinal, há alusões ao Antigo Testamento em suas linhas. Mas isso não significa dependência literária em grande escala, ao contrário disso, trata-se de uma relação de alusão e superação. Em suma, então, Mateus entende a santidade e força do Antigo Testamento, mas o trata como algo

⁸ Tradução livre: “Mateus aborda o grande tema controvertido na igreja de Antioquia desde o início: a validade da lei do Antigo Testamento. O Jesus do primeiro evangelho afirma a validade permanente da lei (5,18 s.). Não é correto afirmar que Mateus apresenta a Jesus como o novo Moisés, já que, ao contrário, declara a permanência do primeiro legislador. Mas não se limita a repetir a lei antiga. Pretende ‘levar à realização’ (5,17) e diz que a justiça cristã “deve superar a dos escribas e fariseus” (5,20).

incompleto, devido ao fato de entender que suas declarações são cumpridas somente em Cristo, assim o novo é validado pelo antigo, ao mesmo tempo, que o supera, o transcende.

Esta é a retórica dos excessos dita por Kermode (1997), pois é por meio do excesso do novo que o antigo é transformado. Isso pode ser observado na forma como Mateus lida com a Lei judaica, o que está expresso no Sermão do Monte e em outras passagens, conforme o exemplo abaixo extraído do próprio Kermode (1997:421):

Onde Marcos diz: Muitos dos primeiros serão últimos, e os últimos serão primeiros (10:31) e Lucas: “Há últimos que serão primeiros” (13:30), Mateus, seguindo Marcos ao usar pela primeira vez a expressão, conta a parábola dos trabalhadores na vinha e, fortalecido por esse exemplo narrativo, reforça o dito: “Assim, os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos” (20:16).

Em Mateus, o excesso não pode ser observado somente nas palavras de Jesus, mas em seus atos também. Os atos poderosos de Jesus fazem com a questão da autoridade esteja presente, afinal, é preciso autoridade para fazer grandes coisas, isso vale para os milagres, tanto quanto para seus ensinamentos. Seguem as palavras de Kermode (1997:422) sobre isso:

O excesso é uma questão não só de palavra, mas também de ato. Quando se cometem excessos ou obras poderosas somos confrontados pelo problema da autoridade. No que consiste a natureza do pregador cujos feitos extraordinários apóiam (*sic*) seu anúncio de uma nova revelação? A palavra grega *exousia* é traduzida às vezes como “autoridade”, e às vezes como “poder”. O poder demonstrado em milagres procede da mesma autoridade que o poder demonstrado na linguagem de Jesus; “ele ensinava com autoridade [*exousian*] e não como os escribas” (7:29).

A questão da autoridade de Jesus no texto relaciona-se com o fato de tentar mostrá-lo como o representante verdadeiro de uma tradição, opinião tanto de Kermode (1997:423), como de Aguirre (1987:81) e Overman (1997:147), o qual afirma que, em comunidades sectárias (ele entende que Mateus se encaixa nesta denominação) era muito comum a atribuição de autoridade reveladora da Lei a alguém. Em Mateus isso é visível, pois o texto afirma ser Jesus o revelador da correta interpretação da Lei. Essa associação dá autoridade à forma como a Lei era interpretada pelos destinatários de Mateus, bem como à própria comunidade, afinal foi o Filho de Deus quem afirmou tais coisas.

Kermode (1997:424), por fim, afirma que temas do excesso, da transformação e da autoridade ocorrem várias vezes e de formas diversas no Evangelho de Mateus. Para este autor, são os temas que servem de ferramenta de associação entre os ensinamentos de Mateus com os da Lei e dos Profetas (que seria a Bíblia toda para o escritor de Mateus). Associação necessária, pois essa era a Bíblia para os escritores dos evangelhos, porém cada evangelista construía as relações à sua maneira, conforme ele escreve:

Mateus queria mostrar que Jesus era o novo Israel, suas palavras e feitos ecoando a história do antigo. Sua história deve ter detalhes que a situem em seu próprio momento no tempo; mas ela careceria de significado se não parecesse também a transformação de uma história mais antiga conhecida por garantia divina, como explicada pelo comentário diligente dos eruditos, sendo plena

de promessas, oráculos a serem esclarecidos somente mais tarde por eventos divinos correspondentes. Não haveria sentido em uma narrativa que carecesse dessas correspondências confirmatórias, testemunhos do controle divino da história. A narrativa deve, dada a extraordinária novidade da vida e do sacerdócio, ser nova e assombrosa; mas ela deve também estar de acordo com dados a serem procurados no Antigo Testamento. Na verdade, essa concordância é a fonte mais profunda de sua assombrosa novidade (Kermode, 1997:424).

Dessa forma, Kermode (1997:424) e os demais autores supracitados entendem o evangelho de Mateus como forma de superação dos escritos da Lei. Como dito, superação, não revogação! Por isso Jesus é aquele que ensina a Lei e, ao mesmo tempo, dá a ela uma dimensão além da prática externa, pois, nas palavras de Mateus, a Lei é cumprida por meio do amor.

Dentro, ainda, desse entendimento de Mateus como releitura da Lei, e como conclusão desta seção sobre as características do texto, algo merece uma menção, mesmo que sucinta. Trata-se do papel destacado do apóstolo Pedro nas linhas desse evangelho. Isso não tem a ver com sua participação na escrita de Mateus, mas por sua figura representar o esforço de síntese entre tradições judaizantes rigorosas e helenistas mais liberais, um problema que Pedro enfrentou quando foi líder em Antioquia (na primeira geração da igreja, logo após o concílio de Jerusalém, Atos 15) e que se deu entre grupos vinculados a Tiago e a Paulo. Mateus, por esse motivo, realiza seu projeto de síntese entre partes diferentes em nome de Pedro (Aguirre, 1987:80; algo semelhante pode ser visto em Koester, 2005:176), um problema comum em Antioquia desde seu princípio, provavelmente por se tratar de uma comunidade tão plural. Dessa forma, Mateus é um documento de uma comunidade de tradição petrina, algo comum no início da igreja, pois outras localidades se apegaram à tradição de outros apóstolos, por exemplo a grande quantidade de igrejas fundadas por Paulo eram fieis à sua tradição.

2.5 O Sermão do monte

Nesta seção, conforme dito na introdução deste capítulo, será abordado o Sermão do Monte em si, isto é, seu conteúdo, características textuais e peculiaridades, pois trata-se de questões importantes para melhor compreensão do texto e sua análise.

Segundo John Stott (1981:1), o Sermão do Monte é a parte mais conhecida dos ensinamentos de Jesus, contudo, ainda em suas palavras, pode-se argumentar que se trata da menos compreendida e menos obedecida das lições. Para ele, este trecho das escrituras descreve aquilo que Jesus desejava que seus seguidores fossem e fizessem (Stott, 1981:1). Trata-se do primeiro dos cinco discursos de Jesus contidos em Mateus, que, na ótica de Brown (2004:269), semelhantemente a Stott (1981:1), é a “mais grandiosa composição de Mateus”, sendo uma obra de ensino ético e religioso.

Sobre o início do Sermão, as bem-aventuranças, Brown (2004:270) escreve que, ao lado dos Dez Mandamentos, “as oito bem-aventuranças (Mt 5,3-12) têm sido reverenciadas como expressão sucinta dos valores priorizados por Jesus” (grifo do autor), algo semelhante ao dito por Agostinho (exposto

acima), muito antes, na Patrística, para quem o Sermão do Monte é “um programa perfeito de vida cristã destinado à direção dos costumes” (Agostinho, 2017:20), ou seja, o Sermão realmente é uma porção das Escrituras de singular notoriedade. Assim, devido ao seu caráter pedagógico, com ensinamentos morais e éticos, o Sermão do Monte deve ser entendido como um discurso de sabedoria, tendo como temas dominantes o reino e a justiça. Sua composição se deu a partir de materiais retirados da fonte Q, juntamente com trechos somente encontrados em Mateus⁹ (Viviano, 2011:149).

Para John Stott (1981:4), o sermão deve ser lido tendo como pano de fundo a chegada do Reino de Deus prometido no Antigo Testamento, o qual, agora, é inaugurado em Jesus. Devido a isso, sua mensagem: “Descreve o arrependimento (*metanóia*, a total transformação da mente) e a retidão, que fazem parte do reino; isto é, descreve como ficam a vida e a comunidade humana quando se colocam sob o governo da graça de Deus” (Stott, 1981:5). Nesse sentido, o texto chave de todo o Sermão do Monte é o de Mateus 6:8, o qual consiste em um convite para ser diferente, tanto dos fariseus como dos gentios, apresentando aquilo que Stott (1981:5) chama de “contracultura cristã”, conforme se pode ver em suas palavras:

O caráter deles teria de ser completamente diferente daquele que era admirado pelo mundo (as bem-aventuranças). Deveriam brilhar como luzes nas trevas reinantes. A justiça deles teria de exceder à dos escribas e fariseus, tanto no comportamento ético quanto na devoção religiosa, enquanto que o seu amor deveria ser maior, e a sua ambição mais nobre do que a dos pagãos vizinhos (Stott, 1981:5).

Mas interpretações a respeito do conteúdo do Sermão do Monte não faltam ao longo da história da fé cristã. Jeremias (2006:79-90) escreve que três interpretações foram as mais influentes, porém todas partem da relação entre o Sermão do Monte e a Lei mosaica. Segue, de forma sintética, sua exposição.

A primeira delas, a *concepção perfeccionista* (Jeremias, 2006:79-84), entende que o sermão consiste naquilo que Jesus exige de seus discípulos, o que resultaria em obras de obediência a Lei. Esta interpretação ganha força quando se observa semelhança entre o Sermão e os escritos do Talmude.

A segunda interpretação, denominada de *ideal inatingível* (Jeremias, 2006:84-87), afirma que o Sermão não pode ser lido com seriedade, porque seus ensinamentos são impossíveis de serem seguidos. Para os adeptos dessa vertente, o propósito do Sermão é mostrar que o ser humano não consegue realizar as obras por sua própria força, logo, depende de Deus para isso. Jeremias (2006:85) não concorda com esta interpretação; para ele, o uso de hipérboles era muito comum na linguagem oriental, logo, os exageros seriam apenas uma forma de mostrar o real ensino de Jesus, não a exigência de algo inalcançável.

⁹ Devido a trechos somente encontrados em Mateus, alguns estudiosos afirmam a existência de uma fonte somente de Mateus, a chamada fonte M, porém a ideia não é compartilhada por todos os especialistas.

E, por fim, a terceira interpretação, *ética da emergência* (Jeremias, 2006:87-90), foi exposta no final do XIX e parte da noção da urgência, ou seja, os ensinamentos de Jesus vêm ao encontro de uma possível catástrofe, que se daria devido aos grandes problemas decorrentes do imperialismo romano. Para Jeremias (2006:89), trata-se de um avanço, pois o livro de Mateus apresenta a noção de fim iminente nas palavras de Jesus. Porém, no Sermão do Monte em si, não se pode observar esse fim ou o que ele chama de “moral dos últimos momentos”.

As três correntes são relevantes, principalmente por situar o discurso de Jesus na esfera do judaísmo tardio. Contudo, Jeremias (2006:90) entende que as palavras atribuídas a Jesus não podem ser entendidas como leis, mas como ensinamentos para uma vivência da fé. Para Jeremias (2006:91), então, as fontes exclusivas de Mateus e aquela que ele compartilha com Lucas, a fonte Q, trouxeram particularidades ao texto de Mateus, bem como semelhanças com os escritos do Antigo Testamento. O que levou os especialistas a estabelecerem paralelos entre o sermão e o Pentateuco e a outros caminhos. Contudo, Elisson (2012:1557), afirma que, mesmo com todas as semelhanças, a composição do Sermão do Monte é única em sua forma de expor os ensinamentos de modo concentrado, tendo semelhança com o trecho do Evangelho de Lucas denominado de Sermão da Planície (Lc 6:17-49). Entretanto, Elisson (2012:1666), entende que o Sermão do Monte e o Sermão da Planície não são o mesmo ensinamento, apenas com nomes diferentes, posição diferente daquela defendida por Brown (2004:269) e Jeremias (2006:94), para quem Mateus e Lucas compartilharam de uma mesma fonte (Fonte Q), porém Mateus tem trechos somente seus, o que explicaria o fato dele ser muito mais longo que o sermão encontrado em Lucas.

Em sua obra, Jeremias (2006:93) compara as composições de Mateus e Lucas e afirma que há diferença nas fraseologias dos dois sermões, por exemplo: ao comparar Lucas 6:20 (“Bem-aventurados vós que sois pobres”) com Mateus 5:3 (“Bem-aventurados os pobres de espírito”)¹⁰, ele observa que o primeiro texto está na segunda pessoa, enquanto o de Mateus na terceira, além disso há a inserção da expressão “de espírito”, o qual, provavelmente, seja um acréscimo de Mateus. Como forma de parênteses, a análise discursiva da diferença entre os trechos aponta que a inserção da expressão “de espírito” se deve ao fato dos membros da comunidade de Mateus não serem pobres financeiramente, logo reproduzir Lucas não teria o mesmo efeito. Além disso, a carga semântica da expressão “de espírito” é muito grande, pois apresenta uma pobreza completamente diferente da financeira, em alguns casos mais destruidora do que ela. Discursivamente, então, a inserção da expressão se deve às CPs do discurso de Mateus, as quais são muito diferentes das CPs de Lucas. Assim, essa divergência textual, como outras apontadas por Jeremias (2006:93-94) em sua obra, é fruto das CPs de Mateus, o qual utilizou as informações que possuía e as utilizou conforme sua necessidade, isto é, defender-se de seus opositores.

¹⁰ Neste trecho foi mantida a tradução bíblica utilizada pelo autor, a fim de manter a fidelidade do exemplo dado por ele.

Nessa mesma direção, Jeremias (2006:99) mostra que o Sermão do Monte consiste em um documento para os já convertidos, sendo um ensino, não uma pregação para oração. Isso pode ser observado em Mateus 6:5-15, trecho que versa sobre a oração, isso porque o texto se inicia com a instrução “Quando orardes”, logo, o público de Mateus sabia o que era uma oração.

Por fim, Jeremias (2006:99) escreve sobre a finalidade do Sermão do Monte. Para ele, o Sermão apresenta como temática central o que se vê em Mateus 5:20: “Pois eu vos digo: se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, de modo algum entrareis no Reino dos céus”. Contudo, uma diferenciação se faz necessária para o entendimento disso, a saber: entender que escribas e fariseus não estão em pé de igualdade. Os escribas eram mestres em teologia, formavam-se depois de anos de estudo. Os fariseus eram leigos, porém leigos piedosos, neste caso, somente seus líderes eram teólogos, entretanto formavam um grupo muito influente. No século I d.C., eles chegaram a somar seis mil pessoas. Essa diferenciação entre escribas e fariseus evidencia a existência de três espécies de justiça no Sermão do Monte: a justiça dos teólogos, a dos leigos e a dos discípulos de Jesus. Por isso, Jeremias (2006:100) afirma: “A temática dessa *didaquê* tripartida é, portanto, o comportamento do cristão em oposição ao dos seus contemporâneos judeus”. Toda essa constatação faz com que o autor finalize com a tese de que o Sermão se destinava à instrução e à doutrinação dos recém-convertidos, aos membros da comunidade de Mateus. Esta tese é muito semelhante a de Stott (1981:4-5), exposta acima, e a de Carter (2002:176), para quem o sermão consiste em um indicador de direção diante de um mundo hostil e de opressão do Império Romano. Seria, então, a apresentação de uma forma de viver alternativa, uma justiça diferente da dos judeus e dos romanos. No caso da afirmação de Carter (2002:176), não só dos gentios e dos judeus que o cristão deveria ser diferente. Sua justiça deveria, também, ser diferente da justiça dos romanos, os motivos para esta afirmação estão expostos acima. Seguem as palavras deste autor:

Para aqueles que pertencem à comunidade de discípulos de Jesus minoritária e marginal, o sermão continua o trabalho formativo e idealizador do evangelho. Dá forma e intensifica a identidade e estilo de vida da comunidade como pequena comunidade numa cultura dominante que não partilha as convicções fundamentais dessa cultura. Relembra-se à comunidade que as interações com Deus, de um com o outro e com a sociedade circundante são importantes aspectos de sua existência que abrange toda a vida, presente e futura. Missão para, amor por e tensão com a sociedade circundante marca sua participação nesta sociedade. A integridade ou totalidade define seus relacionamentos de um com o outro. Oração, responsabilidade e a obra ativa da vontade de Deus são características de seu relacionamento com Deus e experiência do império de Deus (Carter, 2002:176).

Finalizando esta seção, as CPs expostas, tanto o contexto sócio-político como as questões religiosas, ideológicas e históricas foram determinantes para a forma como o texto do Sermão do Monte (e de todo o Evangelho de Mateus) se constituiu. Por isso, todas as análises subsequentes partirão da noção de que o Sermão do Monte consiste em palavras atribuídas a Jesus, porém moldadas e ampliadas pelo evangelista de Mateus para atender as necessidades de sua comunidade. Por isso, trata-se de um discurso em oposição ao estilo de vida vigente, mundo romano, e (de forma mais direta) um discurso em oposição ao judaísmo formativo, rival direto da comunidade de Mateus, aqueles acusados constantemente de perverter a Lei.

Contudo, o texto também é uma tentativa de síntese das concepções da Lei mosaica existentes dentro da igreja de Antioquia, problema enfrentado por esta comunidade desde sua origem.

Capítulo 3 - A intertextualidade/interdiscurso de Mateus 5:21-47 com o Antigo Testamento

O teórico da Análise do Discurso Dominique Maingueneau, em sua obra *Gênese dos discursos*¹¹, de 1984, afirma que existem dois tipos de heterogeneidades na enunciação, responsáveis pela presença do “Outro” no texto e no discurso, são elas: a heterogeneidade mostrada e a heterogeneidade constitutiva. A primeira delas se dá por meio de uma citação, autocorreções, o uso das aspas, entre outras coisas, trata-se de uma forma muito fácil de ser observada a partir dos aparelhos da linguística. A segunda, por sua vez, não é visível, sendo, então, uma presença do Outro tão arraigada que não pode ser dissociada do texto e analisada por uma interpretação somente linguística, é a chamada heterogeneidade constitutiva (Maingueneau, 2008:31-32).

Por isso, é possível trabalhar as duas heterogeneidades da seguinte forma: a primeira, a conhecida como intertextualidade, está no nível textual, ou seja, é visível, principalmente quando marcada por aspas ou recuo, caso das citações diretas ou quando reproduz, mesmo que por meio de paráfrase, outro texto, por exemplo, as diversas menções de textos religiosos em obras literárias, caso das obras de Machado de Assis na literatura brasileira ou de Dostoiévski, na literatura russa; a segunda forma de heterogeneidade consiste no chamado interdiscurso, o qual, conforme Maingueneau (2008:31), é o primado da AD. Esta forma de heterogeneidade amarra “o Mesmo do discurso e seu Outro”, isto é, um discurso se constitui sempre a partir de outro (ou de outros), este “outros” do discurso não são visíveis. Por isso, é dito que estão no nível discursivo, não textual, porém, mesmo invisíveis, o outro não pode ser retirado do discurso visível, já que o constitui. A AD tem o Outro como seu foco de análise basicamente, porque é ele quem proporciona a existência discursiva.

A divisão entre intertextualidade e interdiscurso não se deu em Maingueneau, apesar de ter sido muito bem explicada por ele. Ambos os conceitos se desenvolveram teoricamente quase na mesma época, década de 1960 e seguintes, mas, como fenômeno da linguagem, podem ser observados em textos de todas as épocas, uma vez que são inerentes à linguagem e a constituição dos textos e dos discursos. Porém, pode-se afirmar que a noção de interdiscurso parte da noção de intertextualidade, no sentido de que encontrar a intertextualidade permite a análise interdiscursiva, todavia, como já mencionado, um está no nível textual e o outro no nível discursivo.

Para um melhor entendimento de cada tanto de intertexto como de interdiscurso, o tópico abaixo expõe ambos, buscando seu início nas ideias do russo Mikhail Bakhtin, o qual é fundamental para todo o processo de desenvolvimento dos conceitos.

11 Aqui foi utilizada a edição em português do ano de 2008, conforme referências.

3.1 A polifonia de Bakhtin e sua influência para os conceitos de intertextualidade e interdiscurso

Conforme Dominique Maingueneau (2008:32), diversos conceitos que colocam um texto em relação com outro texto podem ser confundidos, trata-se da chamada arquitextualidade. Isso se dá, porque há uma base comum para elas, pois todas partem da noção de que a relação com o outro está na base da discursividade. Essa base comum está em Bakhtin e em sua noção de polifonia¹².

Mikhail Bakhtin foi o primeiro a empregar o conceito de polifonia, ele o fez na obra *Problemas da poética de Dostoiévski* (1927)¹³, na qual o romancista russo colocava uma multiplicidade de vozes distintas que resistiam ao discurso do autor. Este conceito de Bakhtin estendeu-se a todo o romance dostoiévskiano, bem como a todos os romances, levando-o ao *status* de essencial a enunciação, devido de um discurso sempre ser formado por diversos discursos (Pires & Tamanini-Adames, 2010:66).

Mas o conceito de polifonia acaba por ser apenas um trampolim para outro mais abrangente, a noção de dialogismo afirma que a palavra está em constante movimento, isto é, a palavra é um espaço de interação no dialogismo, é nela que ocorre a heterogeneidade, ou seja, “A linguagem, na concepção bakhtiniana, é uma realidade intersubjetiva e essencialmente dialógica, em que o indivíduo é sempre atravessado pela coletividade” (Pires & Tamanini-Adames, 2010:67). Conforme escreve o próprio Bakhtin (1997:346): “A relação dialógica é uma relação (de sentido) que se estabelece entre enunciados na comunicação verbal”.

Entretanto, faz-se necessário observar que ao falar que a palavra é dialógica, Bakhtin está tratando do enunciado, não das unidades da língua, pois somente os enunciados possuem destinatários. Por isso é necessário buscar por um contexto para se compreender um enunciado, afinal, “A cada palavra da enunciação que estamos em processo de compreender, fazemos corresponder uma série de palavras nossas, formando uma réplica. Quanto mais numerosas e substanciais forem, mais profunda e real é a nossa compreensão” (Bakhtin, 2006:135). Assim, só se pode compreender um enunciado quando se reage às suas palavras, ou seja, “A compreensão é uma forma de diálogo; ela está para a enunciação assim como uma réplica está para a outra no diálogo. Compreender é opor a palavra do locutor uma contrapalavra” (Bakhtin, 2006:135). Em síntese, o dialogismo, nesse sentido, deve ser entendido como o espaço de interação entre o eu e o tu ou entre o eu e o outro, no texto, por isso o outro é fundamental na constituição do sentido, isso ocorre devido ao fato de a palavra trazer sempre a voz do outro (Barros, 1999:2).

Apesar de polifonia e dialogismo estarem intimamente ligados, não se trata de um único conceito, logo se faz necessário diferenciá-los. Seguem as palavras de Barros (1999:6) sobre essa diferenciação:

12 Conforme Maingueneau e Charadeau (2014:388), o conceito de polifonia foi formulado de diversas formas depois de sua menção por Bakhtin, tem-se assim a polifonia linguística, elaborada por Ducrot, a polifonia de Genebra, em torno de Roulet. São concepções que divergem em pontos essenciais, mas que podem colaborar umas com as outras. Aqui abordaremos as ideias de Bakhtin para balizarmos a noção de interdiscurso.

13 Neste trabalho é utilizada a edição em português, de 2008. Vide referências.

Em outras palavras, o diálogo é condição da linguagem e do discurso, mas há textos polifônicos e monofônicos, segundo as estratégias discursivas acionadas. No primeiro caso, o dos textos polifônicos, as vozes se mostram; no segundo, o dos monofônicos, elas se ocultam sob a aparência de uma única voz. Monofonia e polifonia de discurso são, dessa forma, efeitos de sentido decorrentes de procedimentos discursivos que se utilizam em textos, por definição, dialógicos. Os textos são dialógicos porque resultam do embate de muitas vozes sociais; podem, no entanto, produzir efeitos de polifonia, quando essas vozes ou algumas delas deixam-se escutar, ou de monofonia, quando o diálogo é mascarado e uma voz, apenas, faz-se ouvir.

Dessa forma, todos os processos enunciativos são dialógicos e possuem a presença do outro em sua constituição (algo fundamental para AD), porém alguns discursos revelam esse processo, são os discursos polifônicos, outros não o revelam, são os monofônicos. Entender essa diferença é fundamental para compreender os discursos autoritários (discurso religioso) e discursos não autoritários (poético, por exemplo), o primeiro, apesar de não ser monológico, busca esconder o dialogismo, pois não permite questionamentos, já o segundo permite a visualização das várias vozes (Barros, 2006:6).

Ainda em Barros (1999:6), da concepção bakhtiniana de dialogismo decorrem duas vertentes, uma que encara a enunciação de forma não subjetiva e a outra parte para a enunciação dialógica. A AD encaixa-se na primeira vertente, pois não concebe o sujeito como o centro do discurso, nem aceita uma liberdade discursiva individual do sujeito, livre do inconsciente, da ideologia e de uma classe. Dessa forma, para este trabalho e para a AD, o importante é a compreensão de que o outro está presente no processo enunciativo, ou seja, há a heterogeneidade. Porém, como dito no início deste capítulo, existe a heterogeneidade constitutiva e a mostrada, o interdiscurso e a intertextualidade. Ambas decorrem dos pressupostos teóricos expostos até aqui, mas ainda precisam ser conceituadas.

3.2 A noção de intertextualidade e sua importância como pano de fundo para o interdiscurso

Um dos aspectos do dialogismo (talvez o mais apontado pelos pesquisadores) é o diálogo entre textos de uma determinada cultura, que se instala no interior de cada texto e o define. Consiste no tecido polifônico de vozes “que polemizam entre si, se completam e respondem umas às outras” (Barros, 1999:4). Isso faz do intertexto o primado do texto, assim como o interdiscurso é o primado do discurso, algo mencionado acima e que será aprofundado na seção sobre o interdiscurso. Contudo, Fiorin (1999:29) entende que a intertextualidade é um reducionismo, empobrecimento de todo o conceito de dialogismo. Algo que se deu na década de 1960, quando Julia Kristeva propôs este conceito em meio ao estruturalismo francês. Fiorin (1999:29) faz esta afirmação por entender que o dialogismo abarca outros níveis do fenômeno da linguagem. Este trabalho concorda com a afirmação de Fiorin, por isso trabalha o nível intertextual e o nível interdiscursivo, porém entende que, apesar de surgirem do mesmo fenômeno, possuem suas diferenças.

Para Fiorin (1999:30-31), a intertextualidade é o processo de incorporação de um texto em outro, seja para reproduzir seu sentido ou para modificá-lo, este processo se dá por citação, alusão ou estilização. Ele se refere à citação que não aparece a fonte (não à citação acadêmica), é o caso, por exemplo, de poemas

que reproduzem trechos de outros poemas em seu interior, alterando seu sentido normalmente. A alusão, é quando se remete a algo, por exemplo, quando se diz: “ganhei um presente de grego”, presente de grego alude ao cavalo de madeira enviado pelos gregos aos troianos com soldados escondidos em seu interior. Já a estilização é a reprodução do conjunto de procedimentos de estilo de outro texto, por exemplo, quando se escreve uma notícia utilizando o formato de um poema, ou quando se usa a mesma forma de tratamento do texto remetido, o uso do mesmo léxico e da mesma sintaxe e assim por diante.

Contudo, nem todos os pesquisadores definem intertextualidade exatamente da mesma forma, apesar de concordarem em suas bases. Koch (1997:47-48), por exemplo, faz uma dupla definição de intertextualidade em sentido amplo e em sentido estrito. Em sentido amplo, a intertextualidade assemelha-se muito a noção de interdiscurso, assim, todo texto é fruto de um mosaico de citações, constrói-se a partir de já-ditos, transformando-os em outro texto.

Por sua vez, a intertextualidade em seu sentido estrito ou restrito consiste na “relação de um texto com outros textos previamente existentes, isto é, efetivamente produzidos”, ou seja, quando o texto anterior aparece de fato em um texto posterior. Neste ponto, pode-se afirmar que Koch (1997) amplia o que foi exposto a partir de Fiorin (1999). Para ela, a intertextualidade em sentido restrito pode ser visualizada em quatro casos, três deles expostos em forma de oposições: a primeira oposição consiste em intertextualidade de conteúdo *versus* de forma/contéudo: a intertextualidade de conteúdo é aquela que ocorre, por exemplo, entre textos científicos de uma mesma área de conhecimento, os quais usam conceitos e expressões comuns a determinada área de conhecimento. Por sua vez, a intertextualidade de forma/contéudo pode ser vista quando um autor parodia ou imita outro texto, a fim de alcançar efeitos, estilos ou variedades da língua, como é o caso de literaturas que reproduzem a linguagem bíblica por exemplo (Koch, 1997:49).

A outra oposição apresentada por Koch (1997:49) é entre a intertextualidade explícita *versus* a implícita. A primeira é muito visível em trabalhos acadêmicos, pois se trata da citação das fontes dos textos utilizados na construção dos outros textos. Já a segunda não possui a referência, por isso, cabe ao leitor recuperar a fonte por meio de sua memória para, a partir daí, construir o sentido do texto. É o caso das alusões, das paródias e de alguns tipos de paráfrases e ironias.

A terceira oposição apresentada por Koch (1997:49) é a das semelhanças *versus* das diferenças. A intertextualidade das semelhanças se dá quando um texto incorpora outro para seguir sua orientação argumentativa e apoiar-se nesta argumentação. Já a intertextualidade das diferenças está na direção oposta, pois a intenção da incorporação é para ridicularizar o texto incorporado, “mostrar sua improcedência ou, pelo menos, colocá-lo em questão (paródia, ironia, estratégia argumentativa da concessão ou concordância parcial)”.

Por fim, a quarta definição de intertextualidade restrita não é apresentada em forma de oposição. Koch (1997:49) assim a intitula: “Com intertexto alheio, com intertexto próprio ou com intertexto atribuído a um enunciador genérico”, seguem as palavras da autora a este respeito:

Alguns autores reservam a denominação de intertextualidade apenas para o primeiro caso, utilizando para o segundo o rótulo de intra- ou auto- textualidade. Por seu turno, atribuem-se a um enunciador genérico [...] enunciações que têm por origem um enunciador indeterminado, as quais fazem parte do repertório de uma comunidade, como é o caso dos provérbios e ditos populares. Ao usar-se um provérbio, produz-se uma “enunciação-eco” de um número ilimitado de enunciações anteriores do mesmo provérbio, cuja verdade é garantida pelo enunciador genérico, representante da opinião geral, da “vox populi”, do saber comum da coletividade (Koch, 1997:49-49).

As definições de intertextualidade apresentadas por Koch (1997), Fiorin (1999) e Barros (1999), introduzem, também, a noção de interdiscurso, pois o interdiscurso pode ser visualizado a partir da intertextualidade, bem como o conceito de interdiscurso se assemelha ao de intertextualidade, por terem a mesma base, o dialogismo, contudo, um está no nível textual o outro no nível discursivo.

Para este trabalho em si, entender intertextualidade consiste em perceber sua utilidade na análise de Mateus 5:21-47, pois será necessário colocar o texto em paralelo com os textos da Lei, a fim de perceber as falas atribuídas a Jesus, no Sermão do Monte, como a interpretação correta da Lei, uma interpretação diferente da feita pelos fariseus e escribas. A partir deste conceito, a seguir, os textos de Mateus 5 serão colocados lado a lado com os textos do Pentateuco referidos por Jesus.

3.3 O conceito de interdiscurso a partir da Análise do Discurso francesa

O conceito de interdiscurso, como expresso no início deste capítulo, é central para a AD. Ele possui estreita relação com a noção de intertextualidade, contudo, além de estar em outro nível, o do discurso, ele possui outras bases, além da noção de dialogismo.

Iniciando a conceituação de interdiscurso, Maingueneau (2008:33) entende que é necessário substituir esta noção por uma tríade, a fim de compreendê-lo melhor: *universo discursivo*, *campo discursivo*, *espaço discursivo*. Ele entende *universo discursivo* como o conjunto de todas as formações discursivas que estão em processo de interação em uma determinada conjuntura. Trata-se de um conjunto finito, pois possuem limitação temporal e espacial, porém não podem ser compreendidos em sua totalidade por serem muitos. Para o autor, o *universo discursivo* é de pouca utilidade para o analista, pois apenas define os domínios que poderão ser estudados, esses domínios são os chamados *campos discursivos*, os quais consistem nos conjuntos de formações discursivas que estão em concorrência. Os *campos discursivos* se delimitam de forma recíproca dentro do universo discursivo. Porém concorrência não consiste em confronto apenas, podendo ser, também, aliança ou neutralidade aparente entre os diversos discursos, dependendo de sua função social e da forma como cada discurso preenche sua função (Maingueneau, 2008:34).

Isso mostra que é no campo discursivo que o discurso se constitui, mas cada discurso se constitui de forma singular devido à heterogeneidade constitutiva de cada campo. Além disso, uma hierarquia estável opõe discursos dominantes e dominados, os quais estão situados em planos diferentes. Por esse motivo, Maingueneau (2008:35) afirma que “Não é possível, pois, determinar, *a priori*, as modalidades das relações entre as diversas formações discursivas de um campo”, sendo necessário que o analista isole *espaços discursivos* (subconjuntos de formações discursivas) dentro do campo em questão conforme o propósito de análise.

Essa constatação de Maingueneau (2008), a de que o discurso se circunscreve nas relações com seu Outro, vai contra aqueles que reivindicam a autonomia de seu discurso. Mas, para este autor, trata-se de algo inelutável, principalmente quando se trata do discurso religioso, o qual supõe para si sua conformidade com a palavra divina. O que é elucidado pelas palavras de Fiorin (1999:33): “O discurso constrói-se sobre o princípio da antítese e é, portanto, atravessado pela exclusão de seu outro. As mesmas palavras podem estar presentes nos dois, mas, com as mesmas palavras, eles não falam das mesmas coisas”.

Assim, o Outro se encontra na raiz do discurso, por isso não pode requerer para si nenhum estatuto de autonomia e de originalidade. Por isso, o Outro é “aquela parte de sentido que foi necessário o discurso sacrificar para constituir a própria identidade” (Maingueneau, 2008:37). Isso mostra o caráter dialógico de todo enunciado discursivo e que todo enunciado rejeita um enunciado de seu Outro no espaço discursivo. Esses enunciados constitutivos, o “direito” e seu “avesso”, precisam ser decifrados no processo de análise, o que deve ser feito relacionando-os com sua própria formação discursiva ou observando a oposição e rejeição de seu Outro. Além disso, segundo Maingueneau (2008:38-39), “o Outro do espaço discursivo representa a intervenção de um conjunto textual historicamente definível, que se encontra no mesmo palco do discurso”.

Pode-se argumentar sobre qual discurso vem antes, o primeiro ou seu Outro. A esse respeito, Maingueneau (2008:39-40) escreve que não se trata de uma afirmação simples, pois a relação entre os discursos é muito complexa. Isso acontece devido ao fato de o discurso primeiro ser ameaçado em sua constituição quando permite a constituição de discursos segundos. Outro fator complicador está em o discurso dito primeiro também se constituir a partir das condições de possibilidades de um discurso anterior, e assim sucessivamente, fazendo com que o chamado discurso primeiro recuse seu anterior e seu posterior, inevitavelmente. Por fim, também é preciso lembrar que não se pode definir uma alternância perfeita entre os sistemas discursivos, logo, vários discursos podem derivar de um sistema primeiro.

Devido a essa complexidade, Maingueneau (2008:40) considera o espaço discursivo como “um modelo simétrico de interação conflituosa entre dois discursos para os quais o outro representa totalmente ou em parte seu Outro”. Pois, mesmo que um discurso deixe de existir, o discurso segundo ainda necessitará de

uma fase de conservação. Nesse período, o discurso segundo, mesmo sem a presença de seu Outro, será observado e analisado por meio da grade do primeiro. Deve-se ressaltar, todavia, que dificilmente um discurso desaparece totalmente, isto é, ele apenas vai apenas para a periferia do espaço discursivo, porque o discurso segundo cobre a área que ele recobria. Dessa forma, ainda se faz possível analisar um discurso em face de seu Outro.

De forma complementar às ideias de Maingueneau (2008), mas com sua originalidade, Eni Orlandi (2007) também escreve sobre a noção de interdiscurso, relacionando-o ao importante conceito da ideologia, basilar para a AD. Orlandi (2007:31) entende interdiscurso como o mesmo que memória discursiva, ele é parte da produção do discurso e é o responsável pelo acionamento das condições de produção (CPs) na análise. Seguem as palavras de Orlandi (2007:31) sobre o conceito:

[...] é o que chamamos memória discursiva: o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que afetam o modo como o sujeito significa em uma situação discursiva dada.

Com isso, entende-se que é o já-dito o responsável por sustentar o dizer, logo é fundamental para se compreender o funcionamento discursivo, a relação existente entre os sujeitos e a ideologia. Portanto, o interdiscurso corresponde aos dizeres que podem ser ditos em condições específicas, conforme as palavras da própria Orlandi (2007:33), “Todo dizer, na realidade, se encontra na confluência dos dois eixos: o da memória (constituição) e o da atualidade (formulação). E é desse jogo que tiram seus sentidos”.

Este efeito da memória é o que dá sustentação aos sentidos, o mesmo que Maingueneau (2008) afirmou sobre o Outro do discurso, pois os sentidos estão baseados em formulações anteriores. Porém o enunciador não se lembra disso, trata-se de um efeito da linguagem chamado de esquecimentos, estruturantes do interdiscurso segundo a AD pechetiana, a qual Orlandi, na maioria de seus escritos, filia-se. Por se tratar de um conceito relevante, porém não central para o intento deste trabalho, faz-se necessário escrever alguns parágrafos sobre eles.

A teoria sobre os esquecimentos foi desenvolvida por Michel Pêcheux nas obras *Analyse automatique du discours*, 1969¹⁴ e *Les vérités de la Palice*, 1975¹⁵, fundamentais para AD. Trata-se de efeitos da memória responsáveis por criar no sujeito uma realidade discursiva ilusória. O esquecimento número um, que consiste naquele em que o sujeito se coloca como a origem do que diz; e o esquecimento número dois, que é quando o sujeito retoma seu discurso para explicar a si mesmo o que diz.

14 Foi utilizada a edição em português, de 1993, vide referências.

15 Foi utilizada a edição em português, de 2014, intitulada de *Semântica e Discurso*, vide referências.

A respeito do esquecimento número dois, Pêcheux (2014:161) escreve o seguinte:

Concordamos em chamar esquecimento nº 2 ao “esquecimento” pelo qual todo sujeito-falante “seleciona” no interior da formação discursiva que o domina, isto é, no sistema de enunciados, formas e seqüências que nela se encontram em relação de paráfrase – um enunciado, forma ou seqüência, e não outro, que, no entanto, está no campo daquilo que poderia reformulá-lo na formação discursiva considerada (grifo do autor).

Este esquecimento é no ponto de articulação entre a linguística e a teoria do discurso, pois é nele que ocorrem os processos de enunciação. Nele, o sujeito tem a ilusão de que o discurso reflete o seu conhecimento objetivo da realidade, isso faz surgir a possibilidade do novo, um não aprisionamento total do sujeito à ideologia e ao inconsciente.

Por sua vez, para conceituar o esquecimento número um, Pêcheux (2014:162) afirma o seguinte:

Por outro lado, apelamos para a noção de “sistema de inconsciente” para caracterizar um outro “esquecimento”, o esquecimento nº 1, que dá conta do fato de que o sujeito-falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina. Nesse sentido, o esquecimento nº 1 remeta, por uma analogia com o recalque inconsciente, a esse exterior, na medida em que – como vimos – esse exterior determina a formação discursiva em questão.

Neste esquecimento, é apagado do sujeito, de forma inconsciente, qualquer elemento que o remeta para fora de sua formação discursiva. Isso o faz pensar que é o criador absoluto de seu discurso. Mas a teoria da ideologia mostra que os sentidos são inscritos na língua e na história, isto é, eles não se originam nos sujeitos, conforme escreve Orlandi (2007:35):

Esse esquecimento reflete o sonho adâmico: o de estar na inicial absoluta da linguagem, ser o primeiro homem, dizendo as primeiras palavras que significam apenas e exatamente o que queremos. Na realidade, embora se realizam em nós, os sentidos apenas se representam como originando-se em nós: eles são determinados pela maneira como nos inscrevemos na língua e na história e é por isto que significam e não pela nossa vontade.

Em resumo, é por meio dos esquecimentos que as palavras adquirem sentido, ou seja, que ocorre o efeito da memória, que nada mais é do que as palavras fazendo sentido por sempre terem feito sentido, porém, o sujeito tem sempre a ilusão de ser a origem de seu discurso. Esse é o processo do interdiscurso, isto é, todo discurso é atravessado por outros discursos.

Essa formulação leva, inevitavelmente, a outro conceito importante nesse processo de associação do interdiscurso à ideologia: a denominada Formação Discursiva (FD). Este conceito é importante para essa relação, pois uma FD sempre corresponde a uma Formação Ideológica (FI). Este conceito é definido por Orlandi (2007:42) da seguinte forma: “A formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura sócio-histórica dada – determina o que pode e deve ser dito”. Isso implica na apreensão dos sentidos, uma vez que o sentido é

determinado pela posição ideológica ocupada pelo indivíduo nas condições em que as palavras são produzidas, dessa forma, as palavras mudam de sentido conforme são mudadas suas condições de produção.

A esse respeito, dois pontos devem ser observados. O primeiro deles é que a constituição dos sentidos se deve à forma como o que é dito pelo sujeito se inscreve em determinada FD e não em outra, assim, os sentidos são determinados ideologicamente. Isso mostra que as palavras não possuem sentido nelas mesmas, os sentidos são derivados da FD em que a palavra se inscreve. O outro ponto a ser observado, é que somente em referência à FD que podemos compreender os diferentes sentidos, dessa forma, palavras iguais possuem sentidos diferentes em FD diferentes. Assim, para se entender o sentido, o analista deve remeter às condições de produção, pois é a partir da verificação das condições de produção e do interdiscurso que se é possível remeter o dizer a uma determinada FD e compreender seu sentido.

Portanto, nesse emaranhado de conceitos, todos completamente conectados, pode-se entender que o discurso do sujeito é determinado ideologicamente, o que o situa em uma FI e, conseqüentemente, em uma FD. Além disso, seus dizeres já foram ditos em outro momento, logo, os sentidos sempre estiveram presentes, por isso quando o sujeito discursa, seu discurso já revela um sentido. Por fim, as palavras têm sentidos diferentes quando estão em FD diferentes, logo, o analista deve observar as condições de produção e a FD correspondente para entender/apreender o sentido presente no objeto em análise. Para este trabalho, estes princípios da AD são o mecanismo de análise. Eles apontam o seguinte: o Sermão do Monte é o discurso de uma comunidade cristã pequena, frente ao judaísmo formativo, grupo maior e mais forte. O texto de Mateus, como materialização deste discurso, apresenta os ensinamentos de Jesus de forma a balizar a interpretação da Lei feita pela comunidade de Mateus e refutar aquilo que o judaísmo formativo praticava.

Capítulo 4 – Análise da intertextualidade e do interdiscurso de Mateus 5:21-47: a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”

O capítulo anterior apresentou os conceitos da AD e as CPs do discurso de Mateus. Isso, juntamente como o recorte teórico feito pelo analista constituem o dispositivo analítico deste trabalho, isto é, são por meio dos conceitos e das CPs que os discursos do texto de Mateus 5:21-47 serão analisados. A partir deste preâmbulo, o objetivo do trabalho é observar quais os possíveis efeitos de sentido dos textos da Lei remetidos pelo texto em análise e entendidos a luz de Jesus, em termos discursivos, entendidos a partir do interdiscurso com o discurso sobre Jesus (messiânico) da comunidade de Mateus. Neste ponto é importante ressaltar que este trabalho assume a hipótese do Evangelho de Mateus ter sido escrito pela segunda geração da igreja de Antioquia, conforme expresso anteriormente. Além disso, o ambiente da Palestina não é central para as análises, pois o texto é entendido aqui como produto da comunidade, relatando aquilo que recebeu sobre Jesus.

Conforme visto no primeiro capítulo deste trabalho, a comunidade de Mateus tinha a Lei mosaica em seu horizonte e esmerava por cumpri-la, da mesma forma que o judaísmo formativo. Contudo, a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo a interpretavam de forma diferente. O judaísmo se baseava na força de sua tradição, principalmente na tradição dos fariseus, a comunidade de Mateus, por sua vez, naquilo que entendia ser os ensinamentos de Jesus, o qual, como Filho de Deus, entendeu e cumpriu a Lei de forma perfeita, excedendo o entendimento do judaísmo formativo.

Neste capítulo, o foco da análise está nas seis ocorrências da fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo” (primeiramente um levantamento da intertextualidade, depois a análise dos interdiscursos), contudo, os versos antecedentes são importantes para o entendimento do trecho em análise, tratam-se dos versos de Mateus 5:17-20:

Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim para revogar, vim para cumprir. Porque em verdade vos digo: até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da Lei, até que tudo se cumpra. Aquele, pois, que violar um destes mandamentos, posto que dos menores, e assim ensinar aos homens, será considerado mínimo no reino dos céus; aquele, porém, que os observar e ensinar, esse será considerado grande no reino dos céus. Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus.

Observando, primeiramente, a questão da intertextualidade, as palavras atribuídas a Jesus nestes dois versos fazem alusão imediata ao conteúdo da Lei mosaica. Neste caso, Jesus se mostra como o cumpridor da palavra de Deus, uma espécie de último mensageiro, quem interpretaria corretamente a mensagem de Deus e colocaria em ordem o cumprimento da Lei, diferente dos falsos profetas, do falso Israel, daqueles injustos que se declaravam os guardiões da Lei, no caso, o judaísmo formativo. Nisso, Mateus 5:18 deixa claro que a comunidade tinha por meta cumprir até a última letra da Lei, sem falhar em nada. Kermode (1997:419) explica bem essa questão:

Aqui o “í” (iota) e a “vírgula” (keraia) referem-se à Tora, um escrito tão sagrado que nem mesmo a menor letra ou indicação extratextual menos importante pode ser dispensada. Elas próprias são sagradas. A letra da Lei é completa nos mínimos detalhes; é preciso acreditar nisso, exatamente como um judeu devoto acredita, e contudo acreditar também que a Lei deve ser transformada, deve inesperadamente suportar o peso do excesso gnômico de Jesus, e, embora já completa, ser completada (KERMODE, 1997:419).

Conforme a citação acima, de Kermode (1997:419), Mateus não tem por objetivo a superação da Lei, ao contrário, preocupa-se com seu cumprimento total por meio de sua transformação, mas sem superá-la em hipótese alguma. Noção corroborada por Brown (2004:270), que escreve: “O Jesus mateano apresenta a exigência de Deus não descartando a Lei, mas pedindo uma observância mais profunda que alcança a razão pela qual aquela foi formulada, ou seja, ‘ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito’ (Mt 5,48)”.

Analisando este início discursivamente, tanto sua leitura quanto a observação dos especialistas apontam para o mesmo ponto: o discurso é de uma comunidade judia (independentemente de convertida a Jesus ou de possuir pessoas de origem gentílica), por isso, ela jamais negará a Lei, ao contrário, cumpri-la-á por completo, observando até a vírgula do texto, afinal qualquer judeu tem o cumprimento da Lei como sua meta de vida, como a base de sua fé. Porém, a comunidade de Mateus se entende como a verdadeira comunidade de Deus, o verdadeiro Israel, por isso, interpreta a Lei à sua maneira e afirma ser essa a forma correta. Para cumprir com seu intento e dar autoridade a sua forma de interpretação, a comunidade atribui a interpretação a Jesus, Filho de Deus, logo, alguém com mais poder que qualquer mestre do judaísmo formativo, usando palavras de Jeremias (2006:101), a leitura da comunidade de Mateus é uma interpretação “a medida de Deus”. Porém o fato dos dois lados do conflito afirmarem que obedecem a mesma Lei, terem o mesmo ponto de partida, é o que traz a luta à tona, conforme Overman (1997:94):

O entendimento da Lei por Mateus está mais próximo da concepção dos antagonistas judaicos do que o de Marcos, por exemplo. Isso, porém, é o que provoca o conflito. A proximidade (tanto geográfica como ideológica) causou essa tensão e essa luta entre a comunidade de Mateus e a liderança judaica. O fato de ambas as partes assegurarem sua obediência à Lei e acusarem a outra parte de falhar em seu cumprimento monta o palco para a luta e o conflito.

Essa constatação de conflito é evidenciada nos versos de 5:19-20, nos quais se observa uma sentença aos que transgredirem a Lei ou a ensinarem de forma errada e uma recompensa aos que seguirem a Lei corretamente do ponto de vista da comunidade de Mateus, ou seja, seguir uma justiça além da pregada e vivida pelos fariseus e pelos escribas, caso contrário, não se entrará no Reino dos Céus.

Semelhantemente aos trechos anteriores, a análise conduz à afirmação da existência do interdiscurso e de uma FD semelhante em seu ponto de partida, a Lei, os discursos sobre ela chegados a cada uma das comunidades, porém diferente em seu ponto de chegada, isto é, os líderes judaicos interpretavam a Lei a partir da tradição dos mestres fariseus, mas a comunidade de Mateus interpretava a Lei à luz de Jesus

(Messias), a forma correta para eles, afinal, trata-se do Filho de Deus. Isso mostra que a primeira FD era a da tradição judaica, já a segunda a FD era fruto de uma ideologia messiânica. Para cada grupo, sua ideologia era a verdadeira e tinha seus pontos de ancoragem, afinal, a ideologia é a responsável pela constituição dos sujeitos e dos sentidos, como visto acima. Assim, por causa da ideologia messiânica, a comunidade de Mateus entendeu aquilo que veio de Jesus como o correto, enquanto o judaísmo formativo, por estar centrado na tradição do farisaísmo, atribuiu a autoridade da interpretação a este movimento.

Os versos seguintes do capítulo 5 de Mateus (5:21-47) trazem seis antíteses a respeito da interpretação da Lei. Este é o ponto central deste trabalho, pois o aparato teórico exposto até aqui baliza a análise que se segue e a análise, por sua vez, balizará a releitura do texto. Para esta análise intertextual e interdiscursiva, a noção do cumprimento da Lei por parte da comunidade de Mateus deve ser mantida como pano de fundo, pois é a partir dela que as antíteses se constroem. Segundo Jeremias (2006:102), nessas antíteses são observadas atitudes do dia a dia dos membros da comunidade: a atitude para com o irmão, para com a mulher e o matrimônio; a veracidade no falar, a conduta com referência ao inimigo. Além disso, “são a primeira coisa que lembramos ao ouvirmos falar do Sermão da Montanha” (Jeremias, 2006:102).

Esse trecho apresenta aquilo que Kermode (1997:421) denomina como “retórica dos excessos”, conceituada anteriormente, e que será melhor entendida na análise do texto. Outra característica fundamental desses ensinamentos é a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”, a partir da qual os ensinamentos da Lei são modificados (ou ampliados) explicitamente por palavras atribuídas a Jesus. Segundo Brown (2002:271), “Com outras palavras, o Jesus mateano, falando com mais segurança do que qualquer rabino do século I, dá a entender que tem mais autoridade do que Moisés, e parece legislar com toda convicção do Deus do Sinai”. Assim, cada uma das seis vezes em que aparece a fórmula, há a interpretação de se como cumprir um ponto da Lei (a maior parte está nos Dez Mandamentos, mas há outras passagens do Pentateuco).

Observando a intertextualidade, a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo” é o que marca o intertexto entre o trecho de Mateus 5:21-48 com os textos da Lei. Não se trata de uma referência direta, mas a fórmula marca a alusão aos textos antigos, aquilo que era a Bíblia até então. Assim, tendo a fórmula como o ponto de partida, abaixo se tem um quadro que coloca em paralelo a Lei (texto do Antigo Testamento) e o trecho do Sermão do Monte que o remete, a fim de elucidar e introduzir as análises dos tópicos seguintes:

Dez Mandamentos	Sermão do Monte
Êx 20:13 – “Não matarás”.	Mt 5:21 – “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não

	matarás”.
Êx 20:14 – “Não adulterarás”.	Mt 5:27 – “Ouvistes que foi dito: Não adulterarás”.
Dt 22:1-2 – “Se um homem tomar uma mulher e se casar com ela, e se ela não for agradável aos seus olhos, por ter ele achado coisa indecente nela, e se ele lhe lavar um termo de divórcio, e lho der na mão, e a despedir de casa;”	Mt 5:31 – “Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio”.
Lv 19:12 – “nem jurareis falso pelo meu nome, pois profanaríeis o nome do vosso Deus. Eu sou o SENHOR”.	Mt 5:33 – “Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos”.
Êx 21:24-25 – “olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, golpe por golpe”.	Mt 5:38 – “Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente”.
Lv 19:18 – [...] “mas amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou o SENHOR.”.	Mt 5:43 – “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo”.

4.1 Não matarás – Mt 5:21-26 – “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás”.

O primeiro dos ensinamentos trazidos por Mateus é sobre o homicídio. Está em Mateus 5:21-26 e apresenta intertextualidade com Êxodo 20:13 (de forma explícita). Este ensinamento, nas palavras do Jesus de Mateus, se dá de uma forma extremada. Segue todo o trecho:

Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; e: Quem matar estará sujeito a julgamento. Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo. Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faz a tua oferta. Entra em acordo sem demora com o teu adversário, enquanto estás com ele a caminho, para que o adversário não te entregue ao juiz, o juiz, ao oficial de justiça, e sejas recolhido à prisão. Em verdade te digo que não sairás dali, enquanto não pagares o último centavo (Mt 5:21-26).

O texto, de forma clara, afirma que a ira é tão grave quanto o homicídio. O princípio em si é visível, matar não é somente um ato físico, a ira contra alguém é matar. Além disso, a ofensa também será julgada, tanto pelo tribunal terreno quanto pelo celestial. A partir do AD, observando as CPs analisadas no capítulo anterior, pode-se inferir duas coisas: 1) havia contenda moral dentro da comunidade de Mateus, entre os membros, talvez ao ponto de já haver disputas judiciais; 2) havia litígio entre um membro da comunidade e alguém de fora que estivesse a caminho de iniciar uma ação judicial contra esta pessoa, ou até mesmo vários casos desta natureza.

Se for entendido, a partir das CPs de Mateus que o foco do texto é a própria comunidade e seus conflitos internos, a conclusão a que se chega é a de que a comunidade deveria viver, internamente, uma forma de vida mais elevada do que a dos membros do judaísmo formativo, logo, muito mais elevada do que a vida dos gentios. Isso, porque era comum uma pessoa levar a outra para os tribunais, a fim de resolver uma disputa. As pessoas da comunidade de Mateus deveriam fazer diferente, elas tinham resolver suas contendas internamente, como uma comunidade diferenciada do que se via no judaísmo, afinal, eles deveriam viver o Reino dos Céus.

Observando as demais ocorrências da fórmula, pode-se compreender que não é só aos conflitos internos que o ensino é destinado, pois Mateus 5:44, por exemplo, afirma que se deve amar os inimigos e orar pelos que vos perseguem. Assim, esta primeira ocorrência da fórmula aplica-se a qualquer embate, principalmente aos problemas com os de fora, afinal, lutas judiciais poderia significar prejuízo para os membros da comunidade de Mateus (Mt 5:26), por diversos motivos: os membros da comunidade terem menos prestígio perante os tribunais, por serem discidentes do judaísmo ou também para não ser um testemunho ruim dos cristãos.

Neste primeiro trecho já se vê a força da retórica dos excessos mencionada por Kermode (1997), tanto por ser uma interpretação que exige uma conduta diferenciada dos cristãos de Mateus em relação ao ensinado pelos mestres do judaísmo, como por exigir a reconciliação antes do ato cúltilo, pois a reconciliação com o irmão é mais importante do que o culto, a oferta (Mt 5:23-25).

Em termos da AD, o texto traz seus efeitos de sentido por apresentar o ensino de Jesus para uma comunidade que enfrentava problemas, internos e externos. Certamente havia o intuito de fortalecer a igreja de Mateus, afinal o livro tem caráter pedagógico (Viviano, 2011:133), mas a menção ao ensino não teria porque aparecer no texto se não fosse um problema da comunidade. O interdiscurso deste trecho está na retomada da Lei resignificada pela crença da comunidade de que Jesus a ensinou de outra forma, ou seja, o discurso judaico e o discurso cristão são constituintes do discurso de Mateus.

4.2 O adultério – Mt 5:27-30 – “Ouvistes que foi dito: Não adulterarás”.

O segundo trecho analisado está em Mateus 5:27-30 e apresenta intertextualidade com Êxodo 20:14, versa sobre o adultério, trata-se de uma intertextualidade explícita. Segue o trecho em questão:

Ouvistes que foi dito: Não adulterarás. Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela. Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno. E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não vá todo o teu corpo para o inferno (Mt 5:27-30).

O excerto acima, como todo a passagem de Mateus 5:21-47, vai ao âmago da questão, o desejo. Dessa forma, afirma que o olhar pecaminoso já é adultério. Como forma de conter tal ato, de forma figurativa,

Jesus ensina que se arranque o olho ou algum membro caso ele seja o que faz pecar. Discursivamente, todavia, o que se vê não é um discurso somente contra o divórcio como ato ou como intenção, mas sim um discurso sobre o trato com as mulheres, isso a partir daquilo que se entendia da atitude diferenciada de Jesus para com elas em relação ao comumente praticado pelos fariseus:

No judaísmo predomina a opinião de que a mulher era um ser inferior, que sempre puxava o homem para baixo. Por isso o judeu piedoso não podia olhar para uma mulher”. O fariseu, por isso, evitava falar com uma mulher, mesmo que fosse sua esposa e filha, em público, nem era servido por mulher. Não se podia falar com uma mulher, porque falar requer que se olhe para a mulher, olhar para uma mulher era considerado pecado. “Tantos esforços para evitar olhar para uma mulher partiam do ponto de vista de que a mulher era apenas um ser sexual que seduzia o homem para o pecado (Rienecker, 1998:89).

Ao contrário do exposto na citação, Jesus conversou com mulheres, ensinou-as e apareceu para elas, primeiro quando ressuscitou, ele as tratou com dignidade. Em suma, sobre esta passagem, pode-se dizer que há um ensino diferenciado sobre o trato com as mulheres, pois elas são dignas de atenção e cuidado como qualquer outra pessoa. O que não se pode é olhar com desejo impuro, querendo possuí-las sexualmente, o que nenhum cristão, homem ou mulher, não deve desejar fora de seu casamento. Assim, os cristãos da comunidade de Mateus não precisavam discriminar as mulheres por elas serem mulheres, apenas deveriam não desenvolver pensamentos maliciosos sobre elas.

Não seria correto, em princípio, afirmar que há interdiscurso com um discurso feminista, seria anacronismo, todavia, a retórica dos excessos faz o discurso de Mateus (Lei interpretada por Jesus) ser o oposto da prática vigente, a qual era discriminatória com as mulheres. A partir das CPs, este discurso só significa desta forma porque as CPs permitem este efeito de sentido, ou seja, só é possível o discurso em favor do trato bom com as mulheres porque elas eram discriminadas, caso não fossem, não seria este o efeito de sentido.

Quanto ao interdiscurso, o que se observa é, mais uma vez, o discurso do cumprimento da Lei a partir da correta interpretação dada por Jesus. Entretanto há um elemento fundamental, devido as CPs, o discurso traz o efeito de sentido de tratar as mulheres com dignidade. Com isso, o princípio do mandamento é o coração pecaminoso que olha com cobiça a mulher, não é ela a fonte do pecado por ser tratada desta forma pelos homens.

4.3 O divórcio – Mt 5:31 – “Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio”.

A terceira ocorrência da fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo” consiste em apenas dois versos e trata sobre o divórcio: “Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio. Eu, porém, vos digo: qualquer que repudiar sua mulher, exceto em caso de relações sexuais ilícitas, a expõe a tornar-se adúltera; e aquele que casar com a repudiada comete adultério” (Mt 5:31-32).

Conforme Ellison (2012:1072), os partidos judaicos sempre trataram da questão do divórcio com certa inflexibilidade, tendo-o como algo condenável e indecente, logo, a intensificação dada pelas palavras do texto de Mateus não fugiam tanto à regra. Entretanto, devido ao que texto de Deuteronômio 22:1-2 (com o qual há intertextualidade por meio de alusão), a partir de uma interpretação forçada, muitas cartas de divórcio eram emitidas, o que, mais uma vez, colocava as mulheres em uma situação muito complicada. Aparentemente, a carta de divórcio havia se tornado um pretexto para trocar de esposa. Rienecker (1998:92) escreve o seguinte sobre esta questão:

A facilidade do divórcio tinha solapado, especialmente no judaísmo do tempo de Jesus, o fundamento da fidelidade matrimonial, levando a mulher a uma dependência do marido como se fosse escrava. Pelo motivo mais fútil o matrimônio podia ser dissolvido rapidamente. Ele era apenas um contrato com curto prazo de rescisão.

A partir de uma constatação discursiva, pode-se afirmar que o texto, mais uma vez, procura estabelecer a dignidade da mulher. Além disso, provavelmente objetive manter a moralidade sexual e as famílias dentro da comunidade de Mateus, a fim de que a prática do divórcio não se tornasse semelhante a vivida dentro do judaísmo. Dessa forma, mais uma vez, o texto de Mateus vai aos ensinamentos atribuídos a Jesus para contrariar a interpretação e prática da comunidade do judaísmo formativo. Em termos da AD, o interdiscurso está no texto da Lei, mas com efeitos de sentido diferentes, devido a quem se atribuía a correta interpretação.

Mais uma vez se faz presente as CPs do discurso, a condição da mulher e das famílias. A comunidade precisava ser diferente, por isso seu entendimento da Lei era diferenciado, seu sustentáculo para a interpretação era atribuí-lo ao que Jesus disse.

4.4 O falso juramento – Mt 5:33 – “Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos”.

O quarto ensino está em Mateus 5:33-37, segue o trecho:

Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos. Eu, porém, vos digo: de modo algum jureis; nem pelo céu, por ser o trono de Deus; nem pela terra, por ser estrado de seus pés; nem por Jerusalém, por ser cidade do grande Rei; nem jures pela tua cabeça, porque não podes tornar um cabelo branco ou preto. Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não. O que disto passar vem do maligno.

Este texto traz uma intertextualidade com Levítico 19:12, por meio de alusão, sendo uma interpretação do que está no livro da Lei. Ambos os textos versam sobre o juramento. Para Ellison (2012:1072), as pessoas juravam quando suas palavras não possuíam comprovação de veracidade, esta foi uma criação dos rabinos com esse fim. Provavelmente, o discurso do Evangelho de Mateus tem por objetivo à diferenciação. Assim, a comunidade de Mateus não juraria, diferentemente dos judeus, os quais faziam este apelo a Deus comumente. Para marcar a diferença entre as comunidades de Mateus e do judaísmo formativo, o texto

diz que seguidor não deveria jurar pelo céu, pela terra, por Jerusalém, nem pela própria cabeça. É possível se entender que todos os juramentos mencionados não possuem seu valor, porque o céu é de Deus, a terra, também, Jerusalém é a cidade do rei (de Deus) e a própria cabeça da pessoa também é dele, pois é Deus quem faz os fios do cabelo ficarem brancos ou pretos, ou seja, não há como garantir o juramento. Por isso, dizer sim ou não deve ser o suficiente.

Quanto ao interdiscurso, o discurso da correta interpretação da Lei se faz visível, mas o discurso de negação é a marca deste trecho. Afinal, se os judeus fazem determinada coisa, a comunidade não faz, pois, apesar de ambas afirmarem o cumprimento da Lei, são dois grupos diferentes com interpretes da Lei diferentes.

4.5 A lei de Talião – Mt 5:38 – “Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente”.

O quinto ensino se refere à lei de Talião e faz intertextualidade com Êxodo 21:24-25, ainda por meio de alusão, mas de uma forma mais explícita do que a dos textos anteriores. Esta passagem levanta a temática da retribuição. Segue o texto:

Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente. Eu, porém, vos digo: não resistais ao perverso; mas, a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra; e, ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa. Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas. Dá a quem te pede e não voltes as costas ao que deseja que lhe emprestes.

Segundo Jeremias (2006), a lei de Talião não era mais cumprida literalmente na época de escrita de Mateus, mas era a base do direito civil, pois estabelecia o grau de punição para cada delito. As interpretações deste texto, de maneira geral, associam-no à humilhação, porém Jeremias (2006) propõe outra leitura, baseada não no submeter-se a um espancamento ou humilhação, mas em não apresentar queixa contra alguém que comete uma ofensa, ou seja, utilizando a imagem do tapa com o dorso da mão, Mateus estaria orientando os membros da comunidade a não se levantarem contra seus opressores:

Jesus, ao contrário, diz a seus discípulos: no tocante à vossa proteção legal através da lei civil, eu vos proíbo de apresentar queixa quando se vos ofende. E escolheu como exemplo uma ofensa particularmente grave, pois a bofetada na face direita, a bofetada com o dorso da mão, é ainda hoje no Oriente a mais humilhante (Jeremias, 2006:106).

As palavras de Jeremias (2006) reforçam o que se observa por meio da AD, pois, observando as CPs do texto, Mateus é produto de uma comunidade em formação e que enfrentava perseguição de um grupo maior, o judaísmo formativo. Partindo disso, as palavras atribuídas a Jesus vão ao encontro da necessidade da comunidade, cuja passava por humilhação, porém não deveria buscar a força legal para se defender, mesmo se tratando de algo aparentemente impossível, porque, como expresse anteriormente, os tribunais não eram favoráveis aos membros da comunidade de Mateus frente ao judaísmo formativo, uma vez que este possuía autorização romana para existir.

Essa interpretação de Jeremias mostra que o discurso é frente a um inimigo que ofende e oprime, além disso, está em estreita relação com o ensino sobre o homicídio, que orienta os membros da comunidade à estabelecerem a paz, não a buscarem a justiça terrena, pois o discurso messiânico atribui a justiça a Deus, talvez por não a ver como uma possibilidade para o momento, uma vez que o prestígio perante os tribunais era do judaísmo formativo.

Neste texto, a retórica dos excessos é muito marcada, pois cada traço do ensino é elevado: dar a outra face, dar a capa além da túnica, andar outra milha e dar ao que pede emprestado. É ir além da retribuição que a lei de Talião impõe, seria ir além do justo. Devido às CPs, o efeito de sentido desta passagem está na subversão dos valores vigentes, de forma sutil. Mais uma vez, o discurso do cumprimento da Lei constitui o discurso de Mateus, mas o discurso do ensino de Jesus (do Filho de Deus) cumpre a Lei de forma mais forte, apresentando uma justiça elevada, muito diferente da “olho por olho, dente por dente”.

4.6 O trato com os inimigos – Mt 5:43 – “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo”.

O último ensino encerra o uso da fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo” em Mateus e está no trecho de 5:43-48. Segue o texto:

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos. Porque, se amardes os que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem os publicanos também o mesmo? E, se saudardes somente os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem os gentios também o mesmo? Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste.

Esta passagem trata do amor para com os inimigos, ao contrário do que era ensinado, apesar de isso contrariar a Torá, a qual, em nenhum momento, faz referência a odiar os inimigos. Todavia, sabe-se que alguns rabinos entendiam que isso seria possível, ou seja, o próximo, os patrícios judeus, deveriam ser amados, já os inimigos, os gentios, deveriam ser odiados (Ellison, 2012:1072). Nesta interpretação, os inimigos eram aqueles que não faziam parte do povo de Deus. Dessa forma, era preciso a designação genitiva povo *de* Deus (o povo de Israel), conquanto os demais eram reduzidos ao conceito de “os gentios”, isto é, todos os não-judeus. O discurso rabínico da época de Jesus advogava esta definição em suas interpretações, por isso classificavam os não-judeus como “os inimigos” (Mt 5:43). Em oposição a esta compreensão, encontra-se as palavras atribuídas a Jesus, cujo, mesmo sendo considerado um Rabi (João 3:2), reinterpreta o sentido do ensino na construção de Levítico e ressignifica-o para o contexto descrito por Mateus. A interpretação teológica procura mostrar que o amor de Jesus é incondicional a todos, por isso todos os seus discípulos devem fazer o mesmo, amar, inclusive os inimigos. Pensando na disputa entre a comunidade de Mateus e o judaísmo formativo, pode-se entender (discursivamente) que

Mateus procurava mostrar uma ética além daquela expressa por quem os perseguiam. Se eles assim o faziam, Mateus, ao contrário, orava por seus perseguidores.

O interdiscurso deste trecho é justificado como síntese das antíteses: (a) amar o próximo, indicado pela Torá em Levítico, e (b) odiar o inimigo, pressuposto pela tradição rabínica e vivenciado pelos leitores de Mateus. O discurso de Mateus, observado na fala de Jesus, é o que retoma o valor prior válido para Levítico ao inserir a proposta argumentativa de (c) “eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem”.

A respeito desta passagem, Jeremias (2006) afirma que todo o Sermão do Monte deve ser lido com a premissa do perdão dos pecados por parte de Deus (Mt 9:2). Logo, se os pecados são perdoados, os ouvintes deveriam, então, amar os inimigos e orar pelos que os perseguiam (Mt 5:44). Essa leitura de Jeremias (2006), intensifica a compreensão de que a comunidade era perseguida por rivais, maiores e mais fortes. Contudo, a comunidade não deveria odiá-los, o que talvez ocorresse, mas amá-los e orar por eles. Relacionando todo o exposto à teoria da AD (as CPs e a ideologia, neste caso baseada no Messias), é exigido que a comunidade resista à opressão, pois oprimido e destruído foi Jesus quando esteve no mundo, logo seus seguidores também serão. Esse discurso era útil para um grupo que não tinha no que se abrigar, logo, crer na intervenção divina e nas promessas de Deus poderiam ser alicerces para sua sustentação.

Finalizando este capítulo, em suma, pode-se observar que todo o trecho da fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo” (Mt 5:17-48) apresenta intertextualidade por alusão, algumas explícitas, com os textos da Lei. O paralelo feito pela intertextualidade abre caminho para a análise interdiscursiva, mostrando que todo o discurso de Mateus está em interdiscurso com a Lei, logo, também está em interdiscurso com o discurso do judaísmo formativo, afinal ambos partem da premissa de serem o povo verdadeiro de Deus, os verdadeiros cumpridores da Lei. Assim, um discurso é o Outro, é o constituinte do outro discurso. Dessa forma, o discurso de Mateus tem seus efeitos de sentido constituídos pela ideologia que o interpela e é construído em face de seu Outro. As CPs da comunidade de Mateus é o que a faz ressignificar os ensinamentos da Lei ao seu modo, atribuindo sua interpretação ao que Jesus disse, colocando nele a autoridade de sua interpretação, pois a situação de oposição que ela enfrentava e o que exigia este determinado posicionamento discursivo.

Capítulo 5 – Releitura de Mateus 5:21-47

Este último capítulo desta tese consiste em uma releitura de todo o trecho de Mateus 5:21-47. A base para isso são as análises empreendidas no capítulo anterior, tendo como pano de fundo as condições de produção (CPs) do discurso, o que é essencial do ponto de vista da AD. O objetivo deste capítulo é trazer reflexões teológicas sobre cada um dos ensinamentos de Jesus contidos no texto a partir dos efeitos de sentido dos discursos observados anteriormente. O ponto principal desta releitura é constatar as contribuições do método para o estudo bíblico atual, por isso, as citações bibliográficas serão usadas com o intuito de reforçar as constatações anteriores, mas não para balizá-las, pois o alicerce da releitura é todo procedimento desenvolvido nas páginas anteriores.

Antes de prosseguir com a releitura, cabe aqui uma introdução ao trecho, uma breve análise de Mateus 5:20, passagem que introduz o trecho em análise: “Porque vos digo que, se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus”. Este verso afirma que a justiça dos discípulos de Jesus deve exceder a dos escribas e fariseus, caso contrário, não se poderá entrar no reino dos céus. A grande questão aqui está em definir o significado de a justiça dos escribas e fariseus. Seguem as palavras de Rienecker (1998:84) a este respeito:

Todo cumprimento de um mandamento, enquanto ato de obediência ao legislador divino contém em si um mérito do israelita, assim como toda transgressão da lei acarreta uma culpa perante Deus. Outros méritos diante de Deus são conquistados mediante dar esmolas, jejuar, praticar obras especiais de amor, e não por último pelo estudo da lei. O que estabelece a respectiva posição jurídica da pessoa diante de Deus é a relação entre os méritos da pessoa e suas dívidas por transgressões. Quando os méritos predominam, a pessoa é considerada “justa” perante Deus. Quando predominam suas dívidas por transgressões, ela é considerada ofensora de Deus.

Rienecker (1998:84-85) entende que, nesta ótica, qualquer cumprimento literal da Lei deve ser entendido como cumprimento pleno e satisfatório, mesmo que seja algo somente externo. Isso já seria o suficiente para acumular tesouros e méritos. Esta lógica se baseia no mais, ou seja, se a quantidade de mérito é maior do que a de transgressões, a pessoa é considerada justa. Dessa forma, há um contrato comercial entre o ser humano e Deus, um contrato de iguais: se a pessoa faz coisas boas, receberá bênçãos (saúde, riqueza e outras coisas), se faz coisas ruins, ficará doente, empobrece e outras coisas.

Conforme o texto de Mateus, Jesus entendeu de forma diferente o ensino da Lei e potencializou a interpretação afirmando que a justiça de seus seguidores deveria exceder em muito a dos fariseus e escribas. Ele ainda derrubou o preceito do mérito entendido pelos escribas. Para ele, o cumprimento da Lei se dá no interior, “*no espírito e na verdade*”. Nas palavras de Rienecker (1998:84):

O significado disso Jesus explica nos diversos mandamentos. Quem considerar o cumprimento dos mandamentos como Jesus, logo reconhecerá que a justiça por mérito dos fariseus acabou de vez. Perante o tribunal da consciência de toda pessoa sincera, ela se desfaz cabal e plenamente! Não há ninguém que saia daí justificado, nem um sequer!

No entendimento de Rienecker (1998:85), Jesus mostra sua revolta contra esse tipo de justiça praticada pelos fariseus, uma blasfêmia contra Deus. Por isso ele exige uma justiça bem diferente por parte dos seus. “Essa palavra de Jesus é verdadeira, mas terrível, para todos os fariseus e demais ouvintes, uma palavra que virava tudo do avesso”. Jesus, com esta fala, cumpre a Lei ao invés de revogá-la, ele faz isso ao colocá-la em seu ponto ideal.

Agostinho (2017:42) escreve que para entrar no reino dos Céus, devem-se cumprir os preceitos da Lei e, também, os preceitos ditos por Jesus, não apenas um lado deles, mas todos, justamente o contrário daquilo que faziam os fariseus e escribas. Assim, “Mas se ele quiser ser grande e apto para o Reino, deve se pôr na escola de Cristo. Isto é, sua justiça deve ser mais abundante do que a dos escribas e fariseus” (Agostinho, 2017:42). A expressão “mais abundante do que a dos escribas e fariseus” mostra a retórica dos excessos explicitada no capítulo anterior.

Entretanto, a fala de Jesus, de forma alguma, consiste em um desrespeito aos antigos (aqueles que receberam a Lei por meio de Moisés), ela vai contra a interpretação feita pelos judeus legalistas, os quais conheciam a Lei, mas que não entendiam que a lei de Deus “não olha para a ação, ela vê mais fundo, observa a *origem* da ação, a mentalidade está por detrás dela” (Rienecker, 1998:86). Neste ponto, na mesma perspectiva das análises feitas no capítulo anterior, pode-se afirmar que a comunidade de Mateus, como judia e convicta de que deveria cumprir a Lei, jamais desrespeitaria aquilo que era atribuído a Moisés, seu ponto de ataque eram os judeus que viviam ao seu redor, pessoas que se preocupavam somente com o exterior, praticando a Lei com a preocupação da aparência apenas, enquanto o verdadeiro interprete, o Filho de Deus, deixa claro que a prática da Lei é o reflexo vida interior da pessoa que vive o Reino dos Céus.

Com este pano de fundo, todas as passagens do trecho de Mateus 5:21-47 mostram que o pecado está no interior, no desejo, logo, a ação feita apenas com a finalidade de cumprir o mandamento, sem a devida motivação interior, não passa de legalismo, de uma prática vazia. Este entendimento é comum a todos os comentaristas e não é contrariado por toda a análise feita até aqui. A diferença entre a análise e os comentários está na dimensão dos destinatários do texto. Os comentaristas analisam, de forma geral, o texto pelo texto. Então, Jesus se dirige para seus discípulos mostrando que eles devem ter práticas diferentes das práticas dos escribas e fariseus, pois este é o verdadeiro cumprimento da Lei, este seria o princípio para as vidas deles. Como a AD observa o texto como a materialização do discurso e o discurso, por sua vez, como produto de seu tempo, pode-se entender que os relatos dos ensinamentos de Jesus buscam mostrar, de forma indireta, a forma de vida que a comunidade de Mateus (judaico-cristã) deveria levar em meio aos demais judeus, um ambiente hostil. Assim, os cristãos, como aqueles relatados no evangelho, deveriam exercer uma justiça superior a dos judeus, pois a justiça deles era vazia como a dos fariseus e escribas relatados no evangelho. Contudo, tanto a comunidade de Mateus como o judaísmo formativo eram judeus, logo entendiam que a lei deveria ser cumprida, porém de forma diferente, pois Jesus a

interpretou da forma correta e mostrou que a verdadeira dimensão da lei está no coração, no interior, isto é, prática legalista não é o suficiente. Nisso também está a relevância do texto para hoje: a motivação interna leva à prática da lei de Deus, praticá-la apenas por praticá-la, nada mais é do que legalismo e engano a si próprio.

Com essa introdução, seguem as releituras de cada um dos temas. Como mencionado, são reflexões teológicas atualizando o texto para o momento a partir das constatações permitidas pela AD.

5.1 Não matarás – Mt 5:21-26 – “Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás”.

21 Ouvistes que foi dito aos antigos: Não matarás; e: Quem matar estará sujeito a julgamento.

22 Eu, porém, vos digo que todo aquele que [sem motivo] se irar contra seu irmão estará sujeito a julgamento; e quem proferir um insulto a seu irmão estará sujeito a julgamento do tribunal; e quem lhe chamar: Tolo, estará sujeito ao inferno de fogo.

23 Se, pois, ao trazeres ao altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti,

24 deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão; e, então, voltando, faz a tua oferta.

25 Entra em acordo sem demora com o teu adversário, enquanto estás com ele a caminho, para que o adversário não te entregue ao juiz, o juiz, ao oficial de justiça, e sejas recolhido à prisão.

26 Em verdade te digo que não sairás dali, enquanto não pagares o último centavo.

Conforme observado no capítulo anterior, este trecho faz intertextualidade com Êxodo 20:12, mas há paralelos, também, com Lv 24:17; Nm 35:16 e Dt 17:8, textos que exigem a punição ao assassinato. Em Israel, o assassino pagava com a vida pelo assassinato (Rienecker, 1998:86). Trata-se do trecho mais longo de todos que apresentam a fórmula “Ouvistes que foi dito [...] Eu, porém, vos digo”.

No verso 22 aparecem três punições diferentes para três atitudes diferentes. Para Agostinho (2017:43), consiste em uma gradação que apresenta três graus de castigo, justamente porque uma ofensa é mais grave do que a outra, conforme suas palavras:

Portanto, no primeiro caso, dá-se apenas uma coisa: a ira. No segundo, duas: a ira e a exclamação que a manifesta. No terceiro, há três: a ira, a interjeição que a expressa e mais uma injúria verdadeira. Considerai, agora, os três castigos correspondentes: o julgamento, o Sinédrio e a geena de fogo. Com efeito, no julgamento, ainda é concedida ao réu uma ocasião de defesa. No Sinédrio, se bem que seja um julgamento, a distinção aqui feita obriga-nos a estabelecer uma diferença. Parece que o Sinédrio pronunciava uma sentença definitiva, sem mais se tratar com o réu sobre a sua condenação. Os judeus deliberavam entre si acerca da pena conveniente a ser imposta ao réu. E, enfim, há a geena de fogo. Realmente, essa pena não implica dúvida alguma acerca da sentença, como acontecia no julgamento; nem incerteza acerca da pena, como ocorria no Sinédrio. Na pena da geena do fogo são evidentes tanto a sentença como a pena do condenado.

Na opinião de Rienecker (1998:86), todo o trecho tem por conteúdo a diferença da justiça do Reino em oposição à justiça dos fariseus. Para ele, aqui, Jesus fala exclusivamente para os seus, não para os outros, aqueles que não o seguem, o que é atestado pelas palavras “vos” e “irmão”, seus discípulos, cujos formavam uma irmandade, na qual não pode persistir a ira. Seria, neste caso, uma conduta prática entre os irmãos da fé. Talvez a visão de Rienecker, apesar de prática, seja reducionista do princípio, pois a análise das CPs do discurso aponta para possíveis problemas entre membros da comunidade de Mateus, mas

também para problemas com pessoas do judaísmo formativo. Contudo, as palavras de Rienecker encontram consonância em Agostinho (2017:46), cujo afirma que se houver motivo, e este for o pecado do irmão, encolerizar-se, então, não é errado, pois se trata de uma cólera com intenção de trazer correção. Nesse sentido, convém mencionar Stott (1981:78), o qual também entende que existe a ira com motivo, dizendo que os melhores manuscritos não trazem o adicional *sem motivo*, destacado em colchetes na transcrição feita acima. Assim, as palavras de Jesus trazidas pelo textos de Mateus referem-se a ira injusta, providas do ódio, da maldade, não aquela ira referente ao pecado, a que ama a pessoa, mas odeia o ato pecaminoso praticado por ela.

O foco do texto, expresso no verso 22, está no irar-se, algo que pode ter dimensão interna e externa: interna é ficar amargurado, raivoso, distanciar-se do irmão. Externamente, irar-se é se enfurecer, agredir, ser duro, injusto, encolerizar-se. Todas essas atitudes são assassinato, ou seja, é transgredir o mandamento “não matarás”. A palavra de Jesus, no entanto, volta-se para o interior, pois é de dentro que o pecado se origina: “Quando no coração se encontram todos os tipos citados de ira, o discípulo já se tornou culpado do julgamento, porque *tornou-se um assassino do irmão*” (Rienecker, 1998:87).

Ainda no verso 22, a segunda revolta interior seguida da segunda punição é a ofensa sem motivo a um irmão, no original consiste no termo *raka* (cabeça oca, estúpido). Neste caso, o julgamento será feito pelo tribunal, que para Rienecker (1998:87) é o Sinédrio, o tribunal supremo desta terra. Como mostra a citação de Agostinho (2017:43) feita acima, é um tipo diferente de julgamento, não apenas as deliberações feitas entre os judeus, mas o julgamento do Sinédrio.

Ainda no mesmo verso, há a terceira atitude transgressora e digna de punição, a mais grave inclusive, é o agredir alguém o chamando de tolo (idiota, retardado mental). A pessoa que assim proceder deverá ir para o inferno, pois: “Essa atitude, entretanto, não é apenas assassinar o irmão, mas também escarnecer de Deus. pois enquanto persistir o rancor contra o irmão, estará interrompida também a ligação com Deus. Podemos notá-lo logo quando tentamos orar (cf At 9.5)” (Rienecker, 1998:87). Hendriksen (2001:417) sintetiza o ensino dos versos 21 e 22 da seguinte forma:

Jesus está ensinando apenas uma lição, e uma lição importante. Ele está dizendo que a ira pecaminosa - do tipo que leva a dizer palavras amargas - é em sua própria natureza homicídio. É homicídio praticado no coração. A menos que se arrependa, a pessoa com essa espécie de atitude já enfrenta o castigo eterno no inferno. Seja o que for que possa parecer aos olhos humano, aos olhos de Deus já está condenada, e está de caminho para a morte que jamais finda. Assim, enquanto os escrivas e fariseus punham a ênfase no ato exterior, como se isso fosse a única coisa repreensível, Jesus liga o ato à má disposição do coração, que está por detrás disso.

Os versos 23-26 mostram dois exemplos de como proceder após já se tornar culpado da ira. O primeiro exemplo fala sobre ofertar sacrifício a Deus e, no momento do ato, lembrar de que há uma ofensa com algum irmão. Jesus manda deixar a oferta, reconciliar-se com o irmão e, somente após isso, oferecer a oferta. “Enquanto a relação com o irmão não for passada a limpo, toda oração e leitura da Bíblia e todo

culto não somente são inúteis mas também desgastantes e pecado” (Rienecker, 1998:88). Isso mostra que a reconciliação com o irmão é mais importante do que o ato cúltico, uma afirmação que vai contra a prática do judaísmo formativo (dos fariseus), pois estes se importavam com a aparência. Esta afirmação reforça o que se viu na análise das CPs, afinal, a comunidade de Mateus visava mostra que a interpretação da lei era muito mais profunda do que a praticada por seus opositores.

O segundo exemplo afirma que a reconciliação deveria acontecer enquanto o irmão ainda está perto (Rienecker, 1998:88), antes de que ele o entregue ao juiz e ao guarda, o qual o lançará na prisão. Esta passagem corrobora com as constatações da análise discursiva, pois são palavras que podem atestar o fato dos tribunais judaicos e romanos não serem favoráveis aos membros da comunidade de Mateus, então, o ideal era se reconciliar com seu irmão antes que a causa fosse à instância jurídica. Contudo, a palavra “irmão” (5:22) pode restringir a interpretação aos discípulos de Jesus e dar sentido teológico ao texto, ou seja, se o problema é dentro da irmandade dos filhos de Deus, o juiz é o próprio Deus. Esta é uma interpretação feita por Lloyd-Jones (2017:308), assim, não se deve pensar apenas na relação com o irmão com quem se tem desavença, o crente deve pensar também em si diante de Deus. Afinal, a questão é urgente, não se pode demorar nenhum instante para resolvê-la. Em Agostinho (2017:53) também é possível observar esta percepção com relação ao juiz. Para ele, talvez seja com Deus com quem se deve reconciliar, pois o pecado separa dele, logo quem está em pecado é adversários dele.

Porém Agostinho (2017:47-48) faz uma ponderação sobre a reconciliação com alguém que não está próximo. Para ele, neste caso, a recomendação deve ser entendida no sentido espiritual:

Logo, ao nos lembrarmos de ter cometido alguma ofensa contra nosso irmão, é preciso ir ao encontro da reconciliação e tomar a iniciativa não com o movimento de nossos pés, mas com o impulso de nosso coração. É lá que deverás te prostrar humildemente aos pés de teu irmão, junto a quem correste levado pela afeição de teu coração e na presença daquele a quem apresentas a tua oferta.

O discurso de Mateus neste ponto enfatiza o ensino com relação à ira e ao insulto para como o próximo. Dificilmente tal posição resulte em assassinato em si, mas são equivalentes ao hominídio conforme outras passagens bíblicas, João 3:15, por exemplo: “Todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si”. Muito provavelmente seja a isso que Mateus também se refira, o julgamento de Deus quanto ao matar (odiar, irar, insultar), pois o julgamento humano não é a instância para este pecado.

Os discursos contidos nesta passagem podem levar a discussões de diferentes temas, por exemplo, o texto refere-se ao homicídio, mas o que se pode extrair dele quanto à morte para autodefesa o no caso de guerras e ações policiais. A morte de alguém se justifica? Ou, como já mencionado, nem toda ira é errada, existe a ira com um propósito bom; mas esta ira justifica o assassinato e o ódio contra alguma pessoa?

Essas reflexões não serão construídas aqui, mas não se pode negar que a passagem abre espaço para isso, pois, do ponto de vista da AD, não é possível dizer que estes temas surgem no texto em questão.

Por fim, a comunidade de Mateus era perseguida e, é certo olhando o texto, possuía seus problemas internos. Isso faz com que os efeitos de sentidos do texto (usado na comunidade para exortação e ensino) deixem claro que aquela comunidade deveria buscar reestabelecer com paz, sem uma pessoa levar a outra diante das autoridades. Para hoje, o ensino é o mesmo e pode ser percebido de forma clara em uma rápida leitura: não odeie seu irmão, na se ire contra ele, porque isso é matar da mesma forma que o ato físico em si, afina você já o matou em seu coração. Obviamente que as demais discussões que surgem da passagem precisam de outras abordagens, muitas delas de difícil resolução, seja a partir da Bíblia ou mesmo das diversas ciências. Quanto à contribuição da AD, neste caso específico está em perceber que o discurso, no texto de Mateus, foi a ressignificação das palavras de Jesus para uma situação existente na comunidade.

5.2 O adultério – Mt 5:27-30 – “Ouvistes que foi dito: Não adulterarás”.

27 Ouvistes que foi dito: Não adulterarás.

28 Eu, porém, vos digo: qualquer que olhar para uma mulher com intenção impura, no coração, já adulterou com ela.

29 Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno.

30 E, se a tua mão direita te faz tropeçar, corta-a e lança-a de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não vá todo o teu corpo para o inferno.

Fugir do convencional na releitura do verso 28 não é possível, pois o ensino de Jesus é claro, ou seja, olhar com intenção impura para outra pessoa já é adultério. Afinal, o âmago da ação é o pensamento (Mt 15:19). Hendriksen (2001:423) escreve, inclusive, que no contexto de Jesus e, provavelmente, no da escrita de Mateus, os judeus eram muito severos quando se flagrava o adultério literalmente. “Entretanto, Jesus considera que os maus desejos do coração já consituem adultério, assim como considera que o ódio do coração já é homicídio”.

Opinião semelhante pode ser encontrada em Agostinho (2017:55), para quem o cerne da interpretação está justamente no fato da fortificação do mandamento com o segundo preceito. Ele escreve o seguinte:

Certamente, é para se notar que o Senhor não disse “todo aquele que cobiça uma mulher”, mas “todo aquele que olha para uma mulher com desejo libidinoso”. Isto é, quem fixa sua atenção nela com o fim de possuí-la, o que não seria simplesmente sentir a inclinação ou a rebeldia da carne, mas dar pleno consentimento à paixão desordenada, de modo a não somente deixar de reprimir o apetite ilícito, mas procurar satisfazê-lo, logo que a ocasião se apresente (Agostinho, 2017:55).

Conforme a exposição feita no capítulo anterior, predominava no judaísmo a opinião de que a mulher era um ser inferior com a qual o homem nem sequer conversava publicamente, principalmente devido ao perigo de pecar, a mulher é um ser sedutor. Jesus, segundo os relatos de sua vida e foi o que chegou à comunidade de Mateus, conversou com mulheres, fez milagres na vida delas e tinha mulheres em seu

grupo, inclusive foram elas as primeiras testemunhas da ressurreição. Nesse sentido, Jesus não proíbe ninguém de olhar ou conversar com uma mulher, o errado é o desejo sexual para uma mulher casada ou fora do casamento (isso conforme a tradição cristã).

Como dito, o que se analisa nesta passagem é um discurso em favor das mulheres, pois, no texto, Jesus olha para elas sem desprezá-las, mas com olhar de dignidade, respeito e igualdade em muitos aspectos. Interdiscursivamente, podem ser levantados discursos feministas a partir deste texto, o que para alguns pode ser forçar um sentido que o texto não tem. Em si, certamente não tem, mas discursivamente abre-se um discurso feminista sobre o respeito as mulheres. Para o contexto da comunidade de Mateus, era para as mulheres serem melhor tratadas, diferentemente do que os judeus comumente faziam, para os dias atuais, é perfeitamente possível levar a discussão mais a fundo e levantar questões do feminismo e de igualdade de gênero com este texto, isso, porque as CPs atuais permitem este interdiscurso.

Sobre o arrancar os membros que fazem pecar (Mt 5:29-30), Rienecker (1998:90) escreve que as palavras devem ser entendidas em sentido figurado. “Elas querem apontar para a resolução incondicional de renunciar inteiramente a tudo o que, de uma maneira ou outra, pode afastar da fé e levar ao pecado”. Isso mostra que Jesus leva a sério a luta pela pureza e a influência que ele atribui aos membros de nosso corpo no esforço de segui-lo.

Agostinho (2017:59), por sua vez, faz uma interpretação completamente alegórica do texto. Para ele, o fato de Jesus se referir à mão direita mostra que tanto a mão quanto o olho referem-se a um amigo querido (amigo e conselheiro), para ele, é melhor perder um amigo do que não entrar no Reino dos Céus, seguem suas palavras:

O conselheiro que nos escandaliza nas coisas divinas é aquele que, em nome da religião e da verdadeira doutrina, procura induzir-nos em alguma heresia perniciosa. A mão direita é o símbolo do amigo que nos ajuda nas obras espirituais. Enquanto o olho figura a contemplação, a mão significa a ação. Quanto à mão esquerda, ela representa quem nos presta auxílio nas coisas da vida presente, necessárias ao corpo (Agostinho, 2017:59).

Essa questão de arrancar os membros certamente é ilustrativa, mas é traço característico da Retórica dos Excessos, enfatizando que o problema não está em uma dimensão muito maior do que o ato do adultério em si, ele advém do desejo, das atitudes e da própria natureza humana, pecaminosa, cobiçadora e sempre em busca de satisfação. Todavia, Jesus deu o exemplo que como lidar com o sexo oposto de maneira respeitosa e digna, conforme pessoas que vivem o Reino dos Céus.

Obviamente que a temática do texto conduz a outras questões, outros discursos. Por exemplo, como não pensar no que representa a pornografia quando se pensa no olho que faz pecar. Tomando assuntos em paralelo, qual o dano (ou não) da pornografia para a dignidade da mulher (do ser humano em geral) e suas consequências para as pessoas e famílias da igreja hoje? É uma questão interessante de ser abordada e

que, discursivamente, traz à tona muitos outros discursos, devido às possibilidades que as CPs apresentam. Infelizmente esta gama de discursos não podem ser abordados aqui devido ao espaço e ao propósito do trabalho.

5.3 O divórcio – Mt 5:31 – “Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio”.

31 Também foi dito: Aquele que repudiar sua mulher, dê-lhe carta de divórcio.

32 Eu, porém, vos digo: qualquer que repudiar sua mulher, exceto em caso de relações sexuais ilícitas, a expõe a tornar-se adúltera; e aquele que casar com a repudiada comete adultério.

A questão do divórcio certamente era muito controversa na ocasião do ensino de Jesus, bem como no contexto da comunidade de Mateus, caso contrário, o ensino de Jesus escrito nas páginas do evangelho não teria sido utilizado para mostrar que a prática da comunidade deveria ser diferente daquilo que os fariseus faziam.

Como se observou no capítulo anterior, apesar da pregação pesada contra o divórcio por parte do judaísmo a partir da lei, a carta de divórcio era comumente usada com base em uma leitura tendenciosa do texto de Dt 24:1. A carta de divórcio instituída por Moisés, em Dt 24:1, servia, antes de tudo para proteger a mulher de ser mandada embora de casa arbitrariamente, bem como servia como atestado de que ela podia contrair um novo matrimônio. Contudo, a carta regulamentava que o homem poderia entregar carta de divórcio à mulher se encontrasse algo vergonhoso nela. Este algo vergonhoso poderia ser qualquer coisa considerada assim. Certamente não se tratava de adultério, pois a lei manda apedrejar os adúlteros (Dt 22:20) (Rienecker, 1998:91). Porém, “A facilidade do divórcio tinha solapado, especialmente no judaísmo do tempo de Jesus, o fundamento da fidelidade matrimonial, levando a mulher a uma dependência do marido como se fosse escrava. Pelo motivo mais fútil o matrimônio podia ser dissolvido rapidamente. Ele era apenas um contrato com curto prazo de rescisão” (Rienecker, 1998:92).

Textualmente, pode-se observar que todos esses acontecimentos, para Jesus, eram abominação, pois o matrimônio é algo sagrado e indissolúvel, tanto é que ele só entende a dissolução do casamento em caso de adultério, entretanto, outra passagem de Mateus (19:8) deixa claro que esta é uma condição devido à dureza do coração das pessoas. Conforme Hendriksen (2001, p. 427), é como se Jesus perguntasse o porquê do divórcio, ou seja, ele estava enfatizando que a violação do matrimônio era nada mais nada menos que infidelidade e adultério. Na ótica deste autor, Jesus vai além das interpretações rabínicas, indo até o cerne da lei, fazendo com que o divórcio fosse aceito somente em caso de infidelidade conjugal.

Agostinho (2017:65) concorda com esta interpretação, mas escreve que a infidelidade não exigia o repúdio, mas permitia que isso acontecesse. Conforme suas palavras: “Com efeito, aquele que disse ‘Não é permitido repudiar sua mulher, exceto se houver fornicação’ obriga a guardá-la quando não houver esse

motivo. E supondo que exista esse motivo, o marido não é forçado a despedi-la, apenas tem a permissão de o fazer.”

Todavia, o ensino mantém o caráter inviolável do matrimônio, mostrando que este deve ser mantido sempre. Hendriksen (p. 429) finaliza seu comentário a estes versos de forma bela:

Quanto mais estudamos o ensino de Jesus, como nos é ensinado nesta passagem, tanto mais passamos a apreciá-lo. Aqui, por meio de umas poucas e simples palavras, Jesus desestimula o divórcio, refuta a falsa interpretação rabínica da lei, reafirma o verdadeiro sentido da lei (cf. Mt 5.17,18), censura a parte culpada, defende a parte inocente e, ao longo de tudo isso, mantém o caráter sagrado e inviolável do vínculo matrimonial como ordenado por Deus! (Hendriksen, p. 429).

A partir da AD, pode-se constatar que a proibição do divórcio, isso em face do ensino dos versos anteriores, tem por propósito a preservação da dignidade da mulher, a qual, quando repudiada, normalmente perdia sua condição de vida, uma vez que o homem era o provedor. A mulher, neste caso, necessitava de um novo matrimônio para reestabelecer-se, porém o ideal, sempre, era a manutenção da família. Isso aponta para as CPs do discurso, a qual levanta a hipótese das mulheres da comunidade de Mateus também serem vítimas da mesma prática feita pelos outros judeus da emissão de cartas de divórcio. Em termos da AD, o discurso é fruto de suas CPs.

Atualizando o discurso para os dias atuais, para contextos como o brasileiro, no qual, não necessariamente a mulher fique desamparada e fora de sua condição por causa do divórcio, o discurso ganha outras conotações e perde força nesse sentido, por isso o importante é enfatizar o desejo de Deus pela manutenção do matrimônio e a preservação da família. Entretanto, as CPs atuais são completamente diferentes daquelas da comunidade de Mateus, e isso não pode ser ignorado.

Quanto ao interdiscurso, trabalhar o texto de Mateus 5:31 juntamente com Mateus 19:8 permite abordar os temas do perdão, da reconciliação e do casamento, isso porque o verso 19:8 expressa que a carta de divórcio existe por causa da dureza de coração, ou seja, se houver perdão e reconciliação, a carta deixa de ser necessária. Para os dias atuais, talvez este seja um bom ponto de partida.

5.4 O falso juramento – Mt 5:33 – “Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos”.

33 Também ouvistes que foi dito aos antigos: Não jurarás falso, mas cumprirás rigorosamente para com o Senhor os teus juramentos.

34 Eu, porém, vos digo: de modo algum jureis; nem pelo céu, por ser o trono de Deus;

35 nem pela terra, por ser estrado de seus pés; nem por Jerusalém, por ser cidade do grande Rei;

36 nem jures pela tua cabeça, porque não podes tornar um cabelo branco ou preto.

37 Seja, porém, a tua palavra: Sim, sim; não, não. O que disto passar vem do maligno.

Nestes versos, Jesus rememora Lv 19:12 reafirmando a proibição do perjúrio. Depois traz à tona Nm 30:3 e Dt 23:21, exigindo o cumprimento dos juramentos dados a Deus. Ele se volta contra o abuso dos fariseus, os quais faziam exageradas e minuciosas interpretações sobre os juramentos válidos em inválidos. Conforme Stott (1981:97), para os fariseus o problema não era o juramento, mas tomar o nome do Senhor, desvalorizando a questão do perjúrio em si. Esta interpretação tornava obrigatório apenas os votos que usavam o nome de Deus, não os demais. “Diante dos requintes de casuísmos, Jesus afirma a santidade de Deus e a santidade do juramento que compromete incondicionalmente” (Rienecker, 1998:92). A mesma casuística dos fariseus e exortação por parte de Jesus é visível e encontrada em outra passagem de Mateus (23:16-22):

Ai de vós, guias cegos, que dizeis: Quem jurar pelo santuário, isso é nada; mas, se alguém jurar pelo ouro do santuário, fica obrigado pelo que jurou! Insensatos e cegos! Pois qual é maior: o ouro ou o santuário que santifica o ouro? E dizeis: Quem jurar pelo altar, isso é nada; quem, porém, jurar pela oferta que está sobre o altar fica obrigado pelo que jurou. Cegos! Pois qual é maior: a oferta ou o altar que santifica a oferta? Portanto, quem jurar pelo altar jura por ele e por tudo o que sobre ele está. Quem jurar pelo santuário jura por ele e por aquele que nele habita; e quem jurar pelo céu jura pelo trono de Deus e por aquele que no trono está sentado.

Interpretando o texto, para Hendriksen (2001:430), em cada um dos casos mencionados pela passagem, a ênfase está na veracidade, ou seja, a intenção da pessoa deve ser sincera. Mas esta não era a mentalidade dos escribas e fariseus e seus precursores, para eles:

[...] um voto jurado “ao Senhor” devia ser guardado; ao contrário, um voto em relação ao qual não se mencionava expressamente o nome do Senhor era considerado de menos importância. Não era necessário cumpri-lo tão conscientemente. E assim na conversação diária os juramentos começaram a multiplicar-se, “pelo céu”, “pela terra” e “por Jerusalém”, e, de acordo com 23.16 e 18, ainda “pelo templo” e “pelo altar”. Com o fim de impressionar, uma pessoa podia pronunciar um juramento desses “exagerando” e fazendo enormes promessas. Se a afirmação feita era mentira e se a promessa fora feita sem a intenção de cumpri-la, isso não era tão ruim assim, contanto que não fosse jurado em nome do Senhor (Hendriksen, 2001:431).

Jesus proíbe essa hipocrisia e mostra as minúcias de cada um dos tipos de juramentos que os rabinos classificavam como obrigatórios. Para ele, em cada uma dessas formas de jurar, seria como que o nome de Deus fosse invocado (Hendriksen, 2001:432).

Rienecker (1998:92) comenta o texto de forma semelhante. Para ele, os escribas faziam juramentos em diversos momentos, incluindo para assuntos triviais, como jurar que almoçou. Além disso, os escribas ensinavam que não se devia jurar falsamente, entretanto, alguns juramentos não precisavam ser cumpridos, o que eles explicavam por meio de distinções muito sutis e hipócritas.

Jesus destrói a hipocrisia dos fariseus, mostrando que consiste em falta de sinceridade perante as pessoas e abuso do nome de Deus. A única forma de resolver este imbróglcio é se a pessoa for verdadeira a ponto de suas palavras serem creditadas como verdadeiras, ou seja, “O discípulo deve dizer sim ou não, i.e, ser *sincero*. Todos os subterfúgios e promessas são do maligno, i, é, do diabo (cf Mt 13:19, onde o diabo é

chamado ‘o maligno’)’ (Rienecker, 1998:93). Todavia, Hendriksen (2001:433-434) entende que há casos que não há como não jurar, por exemplo, nos tribunais, não há nada em Mt 5:33-37 ou em outro lugar da Bíblia que proíba isso. A este respeito, Agostinho (2017:72) escreve:

Por conseguinte, compreende-se que o Senhor tenha mandado não jurar. Ele não quer que se considere o juramento como ato bom. Além disso, evita que venham a cair em perjúrio, pelo costume de jurar com frequência. Portanto, entendamos que não se deve jurar nem mesmo em coisas boas. Unicamente nas necessárias. Que cada um se reprima, quanto possa, para não jurar. Que empregue o juramento somente em caso de muita necessidade. Como, por exemplo, ao encontrarem certas pessoas, morosas a crer nas verdades que lhes seriam proveitosas, e somente as aceitem ao serem afirmadas sob juramento (Agostinho, 2017:72).

Stott (1981:99) faz uma interpretação interessante, afirma que Jesus deixa claro que qualquer uma das fórmulas usadas para se jurar com intenção de não cumprir também era jurar pelo nome de Deus, afinal tudo é dele, do Templo à cor do fio de cabelo. Neste ponto ele compara o texto com a passagem já citada de Mateus 23:16-22, a qual mostra os fariseus fazendo um jogo de fórmulas com o santuário e o ouro do santuário, um não é maior do que o outro. Assim, um voto é obrigatório independentemente da fórmula que se utiliza para fazê-lo, todavia, a pessoa não precisa dele, basta a palavra dela ser sim ou não.

A partir das constatações do interdiscurso, é claro que a interpretação de Mateus traz o discurso da diferença em relação ao demais judeus. Isso é claro em todas as passagens, pois o texto é exposto de forma a mostrar que os discípulos de Jesus era a comunidade de Mateus e os fariseus os judeus do judaísmo formativo. Entretanto as CPs apontam para a aparição do discurso, ou seja, o texto retrada essa questão possivelmente porque na comunidade havia perjúrios e falcidade no dizer. Talvez fosse uma prática existente antes da conversão dos judeus para o cristianismo passando pelo período em que as duas comunidades faziam parte da mesma sinagoga. Todavia, era momento de se diferenciar, de não jurar, por isso as palavras de Jesus trazidas no texto usado na comunidade.

Quanto aos interdiscursos permitidos pelas CPs atuais, isto é, as contribuições dos discursos do texto para hoje, pode-se argumentar quanto a veracidade do falar em uma época que quase tudo é relativizado. Afinal, quais são as verdades absolutas que resistiram até os dias atuais. Por exemplo, o jurar por Deus não dá a fala de alguém o estatuto de verdade, pois a própria existência de Deus é confrontada como não verdade. Nisso, jurar com a mão sobre a Bíblia em um tribunal não passa de mera formalidade e conformação com os ritos do direito.

Dentro das comunidades cristãs, todavia, Deus permanece sendo verdade absoluta. Nelas, o ensino do texto é relevante, não quanto ao jurar ou não jurar, mas quanto à honestidade, algo no qual os cristãos deveriam exemplos para os de fora. Nisso o discurso do texto faz sentido ainda hoje, porque o mundo é um lugar de aparência, falcidade e perjúrio, seja nas redes sociais, na política, na mídia, etc. Na igreja, ao

contrário, a honestidade (o sim sim e o não não, a não falsidade), deve ser o espírito de uma comunidade cristã, a verdadeira irmandade que vive o Reino dos Céus aqui e agora.

5.5 A lei de Talião – Mt 5:38 – “Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente”.

38 Ouvistes que foi dito: Olho por olho, dente por dente.

39 Eu, porém, vos digo: não resistais ao perverso; mas, a qualquer que te ferir na face direita, volve também a outra;

40 e, ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa.

41 Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas.

42 Dá a quem te pede e não voltes as costas ao que deseja que lhe emprestes.

Conforme visto no capítulo anterior, a lei de Talião não era mais utilizada na época de Jesus, tampouco na ocasião de escrita de Mateus, porém estava na base do direito civil e estabelecia a retribuição para cada delito cometido (Jeremias, 2006:106). Todavia, Êx 21:24-25 era muito remetido pelos fariseus, a fim de justificar a retribuição e as vinganças pessoais (Hendriksen, 2001:435), algo corroborado por Agostinho (2017:78), o qual escreve: “A justiça imperfeita dos fariseus consistia em não ultrapassar a medida na vingança, e a não devolver mais do que o recebido como mal. E aí já está dado grande passo”.

Hendriksen (2001:435) interpreta o verso 39 à luz dos versos 27 e do verso 5:44. Para ele, Jesus está mandando, claramente, amar os inimigos. Rienecker (1998:95) entende que “não resistais ao perverso” significa que é melhor sofrer do que cometer injustiça. É responder ao mal com bem. A isso segue a ilustração da bofetada – ofensa física dada com o dorso da mão no lado direito da face de alguém – uma ofensa pesada. Quando Jesus diz que seus discípulos deveriam, ao invés de revidar, estarem prontos a receberem outra bofetada na outra face, ele expressa que o procedimento do outro não deve ser o mesmo deles. Na ótica de Rienecker (1998:95), todos os versos seguintes até o final do capítulo seguem este princípio da retaliação do amor.

Segundo Lloyd-Jones (2017:370), este ensino não é para o mundo em geral nem às nações, mas para aqueles a quem ele dirigiu as bem-aventuranças:

A primeira coisa que Jesus disse sobre eles é que eles são “humildes de espírito”. Em outras palavras, eles são perfeitamente cômicos de sua total incapacidade espiritual. São perfeitamente cômicos do fato que são pecadores, totalmente carentes aos olhos de Deus. São também aqueles que choram por causa de seus pecados. Chegam a compreender o pecado como uma força que, dentro deles, vicia todos os aspectos de suas vidas, e em face disso se lamentam. Também são mansos; neles há um espírito que é a própria antítese da atitude deste mundo. Eles têm fome e sede de justiça, e assim por diante. Ora, as injunções particulares que estamos estudando destinavam-se exclusivamente a pessoas dessa categoria (Lloyd-Jones, 2017:370).

Sobre os versos 40 a 42, Rienecker (1998:95) escreve que na prática dos fariseus, o credor tinha o direito de exigir um penhor de quem o devia, inclusive podia requerer por meio de processo. Deuteronômio 24:10-13, por sua vez, afirma que o credor deveria devolver a roupa a pessoa que o devia para que este pudesse passar a noite. “Em contraposição e essas posições jurídicas mesquinhas, os credores e

devedores, se forem discípulos de Jesus, devem estar dispostos tanto a desistir do penhor como a entregá-lo. Pois o importante não é a demanda jurídica, e sim a prática do amor e da misericórdia” (Rienecker, 1998:95). Agostinho (2017:82) afirma que essa máxima deve ser estendida a todos os bens. Para ele, o preceito se refere as coisas necessárias, logo, então, todas as supérfluas também se encaixam nele.

A imagem do caminhar a segunda milha precisa ser entendida em seu contexto, pois a prática de acompanhar alguém surgiu do perigo de se viajar sozinho, assim, o acompanhante prestava escolta ao viajante. Isso se dava, porque, quando alguém sofria um atentado em viagem sozinho, a responsabilidade era atribuída à localidade onde o problema acontecia. O fariseu defendia a posição de que só se devia acompanhar alguém como ele, isto é, para ele, não se deveria escoltar uma pessoa comum, um gentio. “Os discípulos de Jesus, por sua vez, deve comportar-se diferentemente: ele “deve estar disposto a prestar qualquer escolta”, sim, a andar uma segunda milha além da milha obrigatória” (Rienecker, 1998:95).

Para Agostinho (2017:83), ato de acompanhar deve ser, antes de tudo, um desejo, não uma obrigação. Sua interpretação vai ao encontro da leitura das demais passagens, seguem suas palavras:

Seguramente, aqui se trata menos de caminhada a pé do que da disposição do coração. Pois em toda a história cristã de autoridade não encontramos que os santos tenham realizado fatos desse gênero, tampouco o próprio Senhor. Ele que se dignou tomar a natureza humana para dar-nos um modelo a seguir. Contudo, encontrarás, em todo lugar, santos dispostos a suportar com ânimo sereno as exigências mais injustas.

Quanto ao fato de alguém pedir algo, Rienecker (1998:96) entende que Jesus está falando de uma ampla amizade e solicitude entre vizinhos, os quais “emprestam com prazer e não devem jamais fazer uma distinção entre merecedores e pessoas indignas”.

Todas as três imagens – o virar a outra face, o caminhar outra milha e o dar a quem pede – trazem a noção de uma retribuição oposta à lei de Talião, isto é, não se deve retribuir da mesma forma ou com o mesmo peso, ao contrário, deve-se retribuir o mal com o bem e isso, antes de tudo, deve ser uma atitude do coração. Agostinho (2017:84) sintetiza bem toda a passagem:

Esses três exemplos diferentes parecem-me incluir todos os tipos de injúrias que sofreremos. Com efeito, todos os atos de injustiça podem ser divididos em duas categorias: aqueles que são irreparáveis e aqueles que podem vir a ser reparados. É precisamente quando os danos são irreparáveis que se procura ordinariamente uma compensação pela vingança. Mas o que te adianta, entretanto, devolver golpe por golpe? Curaste com isso o ferimento feito em teu corpo? Certamente não. Entretanto, uma alma cheia de orgulho procura tais consolos, ao passo que um espírito sadio e forte não encontra nisso prazer algum. Muito ao contrário, julga dever suportar com misericórdia a fraqueza do próximo, em vez de mitigar a sua própria, com o castigo alheio. Aliás, esse auxílio é inexistente.

Utilizando os dados da análise do capítulo anterior, nesta passagem a Retórica dos Excessos é marcante, pois todas as instruções expressam uma justiça muito além da praticada comumente e para qualquer

pessoa. O texto apresenta este excesso declarando o dobro para todas as ocasiões: dar a outra face, andar duas milhas ao invés de uma, dar a capa além da túnica (duas peças de roupa), além de dar a quem pede e não dar as costas a quem pede emprestado.

Os discursos que o texto permite visualizar é o da resiliência, não o da resistência, pois o próprio texto traz que não se deve resistir ao perverso. O discurso é o da resiliência devido ao manter a paz mesmo em ocasião de opressão e perseguição, tratando o mal com o bem, a fim de que a comunidade consiga viver e se adaptar ao ambiente muitas vezes hostil ao qual estava inserida.

Outro aspecto discursivo baseado nas CPs diz respeito ao porque da presença do discurso: certamente havia perseguição externa, dos demais judeus, e interna, isto é, os membros da comunidade ainda exigirem a justiça ao modo do judaísmo formativo. Agora, como seguidores de Jesus, a justiça era diferente, elevada, era a retribuição em amor.

Atualizando o texto e a contribuição de sua análise a partir da AD, é possível entender que ele ensina a igreja a viver como uma comunidade do Reino, na qual as pessoas retribuem o mal com o bem e praticam uma justiça que não retribui conforme a medida da lesão do outro. Obviamente, também traz um discurso de resiliência, pois a igreja é a comunidade do Reino dos Céus que vive no mundo, mas não se molda aos ditames dele, ao contrário, é a luz para este mundo.

5.6 O trato com os inimigos – Mt 5:43 – “Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo”.

43 Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo.

44 Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem;

45 para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste, porque ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos.

46 Porque, se amardes os que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem os publicanos também o mesmo?

47 E, se saudardes somente os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem os gentios também o mesmo?

48 Portanto, sede vós perfeitos como perfeito é o vosso Pai celeste.

Neste trecho, mais uma vez, Jesus mostra a retaliação do amor ágape (Rienecker, 1998:96). Isso, porque os fariseus achavam que, por amor a Deus, deveriam odiar os seus inimigos – devido a uma interpretação, rabínica, forçada do Salmo 139:21 e contrária ao ensino da Torá.

Como visto no capítulo anterior, os inimigos, na ótica dos judeus, seriam todos aqueles que não pertenciam ao povo de Deus, ou seja, eram os ditos gentios, nesta categoria se encaixavam os romanos e, posteriormente, os cristãos. Jesus anula esta falsa interpretação afirmando que se deve amar os inimigos. Hendriksen (2001:439) escreve que Jesus foi além do proibir a vingança, ele ensinou, quando necessário, que se devia prestar assistência ao inimigo. Conforme suas palavras:

Ainda que na forma aqui expressa ("Amem aos seus inimigos") o ensino de Cristo fosse novo, porém não contradizia a lei. Antes, era o produto da semente plantada em tempos anteriores. Como ficou demonstrado, o Antigo Testamento proibia a vingança. Porém, ele ia muito além ensinando que, sempre que necessário, alguém devia prestar assistência ao seu inimigo (Hendriksen, 2001:439).

Mais que isso, Jesus também diz para seus seguidores orarem pelos perseguidores, no caso do texto, os fariseus, para a comunidade de Mateus, o judaísmo formativo. "Portanto, seguidores de Jesus devem reagir à inimizade com amor, à perseguição com oração", isso não se pode fazer com as próprias forças, somente quando se vai ao encontro do outro com o amor ágape (Rienecker, 1998:97). Sobre isso, Hendriksen (2001:440) escreve:

Jesus não exige de seus discípulos o impossível. Ele não lhes pede que sejam apaixonados por seus perseguidores. Porém, de forma específica ele pede que aqueles por quem iria morrer, embora por natureza sejam ainda inimigos de Deus (Rm 5.8,10), orassem pela salvação dos inimigos deles, querendo dizer "pela salvação daqueles que os odeiam.

Trabalhando em nível textual e lendo o texto de forma alegórica, é interessante observar a afirmação de Stott (1981:118) sobre o verso 45. Para ele, esta passagem trata da chamada graça comum. Seguem suas palavras:

Não é a "graça salvadora", que leva os pecadores ao arrependimento, à fé e à salvação; mas a graça demonstrada para com toda a humanidade, para com o arrependido e para com o não-arrependido; para com o crente e para com o incrédulo, igualmente. Essa graça comum de Deus expressa-se, então, não no dom da salvação, mas nos dons da criação, e nas não menos importantes bênçãos da chuva e do sol, sem as quais não poderíamos comer, nem poderia a vida no planeta continuar. Isto, então, deve ser o padrão do amor cristão. Devemos amar como Deus, não como os homens (Stott, 1981:118).

Ou seja, conforme a citação acima, o amor cristão é para todos, para os amigos e para os inimigos, inclusive deve-se orar pelos perseguidores, pois amar quem os ama e saudar quem os sauda é muito simples, até os publicanos fazem. O amor exigido pelo texto é um amor extraordinário, algo vindo de Deus. Afinal, "Se a cruel tortura da crucificação não pôde silenciar a oração de nosso Senhor pelos seus inimigos, que dor, orgulho, preconceito ou preguiça poderia justificar o nosso silêncio?" (Stott, 1981:119).

Como a passagem anterior, mais uma vez o discurso de resiliência é presente e é resultado das CPs da comunidade de Mateus como perseguida pelo judaísmo formativo e, possivelmente, pelos romanos. A comunidade deveria ser forte, não se amoldar ao que acontecia e ir além, orar pelos que os perseguiam, amando como Jesus amou e sendo diferente de seus perseguidores e dos legalistas que afirmavam o amor ao próximo e o ódio ao inimigo.

Os discursos do texto abrem possibilidades discursivas para hoje: o próprio discurso da resiliência, o discurso do amor incondicional, o discurso da justiça não retributiva (conforme o tópico acima) e outros adjacentes a este, por exemplo, o discurso de que os criminosos devem morrer, porque são pessoas ruins. Essas possibilidades discursivas surgem do texto, sem forçá-lo, mas porque as CPs atuais permitem. Isso, porque a igreja, ao menos no Brasil, se amoldou a discursos de ódio, pregando a violência contra os que praticam o mal, ao invés do amor aos inimigos e a oração pelos perseguidores.

Conclusão

Este trabalho analisou o texto de Mateus 5:21-47 a partir da Análise do Discurso francesa (AD), trabalhando o conceito de interdiscurso, analisando-o no texto. Foi fundamental neste processo a análise das condições de produção (CPs) do Evangelho de Mateus, uma vez que a AD entende que o discurso é altamente influenciado por seu entorno sócio-histórico-ideológico e o texto, como materialização do discurso, obviamente, precisa desta base para ser analisado.

Assim, o capítulo 2 apresentou as CPs do texto de Mateus, abordou o Império Romano, a igreja de Antioquia, as características do livro de Mateus e sobre o Sermão do Monte. O capítulo 3 apresentou o conceito de interdiscurso. A fim de situá-lo, apresentou os seguintes 1) A polifonia de Bakhtin e sua influência para os conceitos de intertextualidade e interdiscurso; 2) A noção de intertextualidade e sua importância como pano de fundo para o interdiscurso; 3) O conceito de interdiscurso a partir da Análise do Discurso francesa. Depois desta conceituação, o trabalho trouxe o capítulo de análise da intertextualidade e dos interdiscursos no texto de Mateus 5:21-47. Nele, a intertextualidade apontou ao que o ensino se referia. Mas o foco do trabalho como um todo é o interdiscurso, por isso, os maiores esforços foram no sentido de analisá-los.

A análise dos interdiscursos mostrou que o discurso de Mateus 5:21-47 é constituído por outros discursos, em especial o discurso do judaísmo formativo, o grupo em oposição a comunidade de Mateus. Devido a isso, todos os ensino do trecho visam mostrar o correto cumprimento da Lei e este cumprimento sempre é diferente do feito pelos judeus, pois eles repetem aquilo que os fariseus do texto fazem, aquilo são repreendidos por Jesus constantemente. Desta forma, o discurso de Mateus só tem seus efeitos de sentido conforme os destacados por se constituir a partir e frente ao discurso do judaísmo formativo, esses aspectos consistem nas CPs de Mateus.

Contudo, apesar da releitura discursiva da passagem, a qual atesta que Mateus é o discurso de uma comunidade contra seus opositores, a releitura do trecho a partir da AD não traz resultados práticos muito distintos daquilo que se encontram nos diversos comentários bíblicos, os quais olham para o texto observando a situação retratada em suas páginas, ou seja, aquilo que Jesus falou para seus discípulos no monte, se é que este episódio de fato aconteceu. O que a AD traz de diferente é mostrar que o texto tem determinados efeitos de sentido devido as CPs da comunidade de Mateus. O olhar analítico a partir da AD também abre algumas possibilidades de reflexão diferentes das tradicionais, as quais, a partir do texto em si, seriam pretenciosas, todavia são possíveis a partir dos discursos levantados pela análise. Exemplos disso são os discursos sobre a condição da mulher e igualdade de gênero, o discurso pacifista e de amor, o falar verdadeiro, dentre outros. Essas possibilidades discursivas existem porque o texto chega aos dias atuais e encontra CPs específicas, estas CPs permitem tais leituras do texto.

Olhar para o texto desta forma é sim uma grande diferença para o feito normalmente a partir da exegese tradicional, principalmente porque a exegese procura pelo sentido original e único do texto, a AD, por sua vez, não procura por isso, pois está em seus princípios a afirmação da não existência de sentido único, mas de efeitos de sentido possíveis. Esta premissa vale tanto para a interpretação do texto para a ocasião de sua escrita como para a atualização de seus discursos para hoje, isso, porque na época de escrita, estavam presentes discursos diversos, ideologias diversas e haviam CPs específicas. Em cada ocasião de recepção irá acontecer o mesmo, por isso, efeitos diferentes poderão ser observados em ocasiões diferentes. Contudo, para a AD não existe qualquer sentido, mas sentidos possíveis, ou seja, mesmo havendo possibilidades, as quais, para serem afirmadas, precisam de análise, como as feitas neste trabalho.

O uso da Análise do Discurso em estudos bíblicos exegéticos não é novidade, contudo ainda é pouco utilizado, principalmente quando o objetivo é utilizá-la isoladamente. No Brasil, por exemplo, Júlio Paulo Tavares Zabatiero (2019) utiliza de princípios da AD em suas obras, porém mesclando-a com a semiótica francesa, greimasiana, e teorias do campo dos estudos literários. Tal procedimento é válido e muito enriquecedor para os estudos, já que permite a abordagem tanto do texto quanto do discurso, todavia, as teorias possuem bases epistemológicas distintas, o que exige cuidado para não haver conflitos conceituais, os quais podem destruir o trabalho.

Isso mostra que a teoria e metodologia da AD podem enriquecer e trazer perspectivas de leitura interessantes para o campo dos estudos bíblicos, uma vez que a AD serve tanto para analisar o texto bíblico quanto como ferramenta a ser acrescentada a um trabalho exegético, enriquecendo-o. Contudo, como qualquer outra teoria, a AD tem seus limites epistemológicos e metodológicos. Os limites epistemológicos estão em sua base estruturalista, o que limita tanto o individual quanto o coletivo às estruturas sociais, não deixando margem para o discurso ser originado no sujeito, por exemplo. Já os limites metodológicos estão em sua forma de trabalho: a AD se preocupa com o discurso, por isso, as características textuais não são fundamentais, logo, elas só são analisadas quando reforçam ou expõem questões discursivas. Dessa forma, a análise de um Salmo, por exemplo, limitaria-se ao discurso, não aos aspectos poéticos. Mas as limitações não consistem em defeitos, reconhecê-las permite diálogos interdisciplinares e trabalhos científicos honestos.

Por fim, que este trabalho objetivou enriquecer seus leitores com o método da AD e com as constatações do próprio trabalho a respeito do Sermão do Monte (trecho de Mt 5:21-47), afinal, aprofundar-se cada vez mais no universo dos estudos da Bíblia é o foco maior desta pesquisa.

Bibliografia

- Agostinho, Santo. 2017. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a fé* [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus. [Coleção Patrística].
- Aguirre, R., 1987. *La Iglesia cristiana de Antioquia de Siria*. *Revista Latinoamericana de Teologia*, pp. 63-88. Available at: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1090/1/RLT-1987-010-C.pdf>. [Data do acesso: 20 de outubro de 2017]
- Bakhtin, Mikhail. 1997. *Estética da criação verbal*. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes. (Coleção Ensino Superior).
- Bakhtin, Mikhail. 2006. *Marxismo e filosofia da linguagem*. Trad. Michel Lahud; Yara Frateschi Vieira. 12. ed. São Paulo: Hucitec.
- Bakhtin, Mikhail. 2008. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Barros, Diana Luz Pessoa de. 1999. Dialogismo, polifonia e enunciação. In: Barros, Diana Pessoa de; Fiorin, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Brown, Raymond E. 2004. *Introdução ao Novo Testamento*. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas. (Coleção Bíblia e história, Série Maior).
- Carter, Warren. 2002. *O evangelho de são Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*, São Paulo, Paulus. (Grande comentário bíblico).
- Charaudeau, Patrick & Maingueneau, Dominique. 2014. *Dicionário de análise do discurso*. 3. ed. São Paulo: Contexto.
- Elisson, H. L. 2012. Mateus. In: Bruce, F. F. (Org.). *Comentário NVI: Antigo e Novo Testamento*. 2. ed. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida. pp. 1071-1104.
- Fiorin, José Luiz. 1999. Polifonia textual e discursiva. In: Barros, Diana Pessoa de; Fiorin, José Luiz (orgs.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade: em torno de Bakhtin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Fox, Emmet. 1989. *O Sermão da Montanha*. Tradução. Vera Neves Pedroso. 9. ed. Rio de Janeiro: Record.
- Funari, Pedro Paulo. 2001. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2001. (Repensando a História).
- Hendriksen, William. 2001. *Mateus*. vol. 1. São Paulo: Editora Cultura Cristã. (Comentário do Novo Testamento).
- Horsley, Richard A. 2004. *Jesus e o Império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus.
- Jeremias, Joachim. 2006. *Estudos no Novo Testamento*. Trad. Itamir Neves de Souza. São Paulo: Ed. Academia Cristã.
- Jones, Landon Booth. Intertextualidade e a Bíblia. *Revista Teológica*, [S.l.], n. 9, fev. 2016. ISSN 1676-2509. : <<http://www.teologica.net/revista/index.php/teologicaonline/article/view/19>>. Acesso em: 08 nov. 2017.
- Kermode, Frank. Mateus. 1997. In: Alter, Robert; Kermode, Frank. *Guia literário da bíblia*. Tradução. Raul Fiker. Revisão de tradução. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Fundação Editora da UNESP. (Prismas). pp. 417-431.
- Koch, Ingedore Grunfeld Villaça. 1997. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto. (Caminhos da linguística).
- Koester, Helmut. 2005. *Introdução ao Novo Testamento*. Volume 1: história, cultura e religião do período helenístico. Tradução. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus.
- Le Roux, Patrick. 2010. *Império Romano*. Trad. William Lagos. Porto Alegre, RS: L&PM.

- Lloyd-Jones, Martyn. 1984. *Estudos no Sermão do Monte*. Tradução. João Bentes. 1. ed. 10. reimp. 2014. São José dos Campos: Editora Fiel.
- Maingueneau, Dominigue. 2008. *Gênese dos discursos*. 2. ed. São Paulo: Parábola Editorial.
- Orlandi, Eni. 2007. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 7. ed. Campinas, SP: Pontes.
- Overman, J. Andrew. 1997. *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Edições Loyola. (Coleção Bíblica Loyola, 21).
- Pêcheux, Michel. 1993. Análise Automática do Discurso (AAD-69). In: Gadet, Françoise; Hak, Tony. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Tradutores Bethania. 3. ed. Campinas, SP: Unicamp. pp. 61-162.
- Pêcheux, Michel. 2014. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Orlandi et al. 5. ed. Campinas, SP: Unicamp.
- Pires, Vera Lúcia; Tamanini-Admes, Fátima Andréia. 2010. Desenvolvimento do conceito bakhtiniano de polifonia. In: *Estudos semióticos*. v. 6. no. 2. pp. 66-76. Available at: http://www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es/eSSe62/2010esse62_vlpires_fatamanini_adames.pdf. [Data do acesso: 20 de outubro de 2017].
- Rienecker, Fritz. 1998. *O evangelho de Mateus: comentário esperança*. 1. ed. Curitiba, PR: Editora Evangélica Esperança.
- Sanches, Elissa Gabriela Fernandes. 2015. Religião e política no Antigo Israel. In: *INTEGRATIO*. vol. 1, n. 2, jul.- dez. pp. 78-93]. Available at: <http://fnbonline.com.br/revista/integratio/index.php/INT/article/viewFile/23/26>. [Data do acesso: 13 de outubro de 2017]
- Serique, Israel. 2011. Pax Romana e a Eirene do Cristo. In: *Fragmentos de Cultura*. vol. 21, n. 1. Goiânia, GO. pp. 119-134. Available at: <http://seer.ucg.br/index.php/fragmentos/article/viewFile/1667/1057>. [Data do acesso: 5 de outubro de 2017].
- Stott, John R. W. 1981. *Contracultura crista: a mensagem do Sermão do Monte*. Tradução. Yolanda M. Krievin. São Paulo: ABU.
- Tasker, R. V. G. 1980. *Mateus: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão. (Série Cultura Bíblica).
- Viviano, Benedict T. 2011. O Evangelho Segundo Mateus. In: Brown, Raymond E.; Fitzmyer, Brown, Joseph A.; Murphy, Roland E. (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus.
- Wengst, Klaus. 1991. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Trad. António M. da Torre; revisão, José Joaquim Sobral, Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas. (Coleção Bíblia e Sociologia).
- Zabatiero, Julio. 2019. *Manual de Exegese*. 2. ed. São Paulo: Garimpo Editorial.