



Paulo Cesar Machado Faillace

**“Vinde para a festa de bodas”:
a história da salvação sob a perspectiva
da simbologia nupcial em Mateus (Mt 22,1-14)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Heitor Carlos Santos Utrini

Rio de Janeiro
05 de agosto de 2024



Paulo Cesar Machado Faillace

**“Vinde para a festa de bodas”:
a história da salvação sob a perspectiva
da simbologia nupcial em Mateus (Mt 22,1-14)**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia.

Heitor Carlos Santos Utrini
Orientador (a) e Presidente
PUC-Rio

Maria Clara da Silva Machado
FSBRJ

Fábio da Silveira Siqueira
PUC-Rio

Rio de Janeiro
05 de agosto de 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Paulo Cesar Machado Faillace

Graduou-se em Engenharia pelo Instituto Militar de Engenharia em 1978. Graduou-se em Letras, Português/Inglês, pela Universidade Veiga de Almeida em 1984. Título de Mestre em Administração pela Fundação Getúlio Vargas em 2003. Graduou-se em Teologia na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro em 2021. Integra o grupo de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq.

Ficha Catalográfica

Faillace, Paulo Cesar Machado

“Vinde para a festa de bodas”: a história da salvação sob a perspectiva da simbologia nupcial em Mateus (Mt 22,1-14) / Paulo Cesar Machado Faillace; orientador: Heitor Carlos Santos Utrini. – 2024.

177 f.: il. color.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Mt 22,1-14. 3. Simbologia nupcial. 4. Mateus. 5. Trilogia nupcial mateana. 6. Matrimônio. I. Utrini, Heitor Carlos Santos. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha família, minha esposa Neuza e meus filhos Júlio Cesar e Angela
Cristina, com seu marido James e minha neta Morgana Alice, pelo constante
incentivo, estímulo e apoio incondicional, além de uma ilimitada compreensão.
A meus pais – *in memoriam* –, incentivadores incansáveis de meus estudos, e por
terem me colocado no caminho do Senhor.

Agradecimentos

A Deus, pelo dom da vida e pela graça de fazer cruzar meu caminho com o ISCR – Instituto Superior de Ciências da Religião, inicialmente; em seguida com a FSB/RJ – Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, para culminar minha trajetória na PUC-Rio, uma insigne casa de renome internacional.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos colegas, que, durante estes anos de convívio, muito me enriqueceram com suas opiniões, proporcionando o aprofundamento dos assuntos tratados através dos profícuos debates e dos trabalhos de altíssimo nível apresentados.

A todos os professores, que, sem exceção, exerceram com excelência e maestria a missão de ministrar suas disciplinas. Em especial, ao Prof. Dr. Pe. Heitor Carlos Santos Utrini, pela sabedoria, paciência e firmeza na orientação deste trabalho.

A todos os profissionais da área administrativa, aqui representados pela Mariana, da secretaria de Pós-Graduação, pela disponibilidade, atenção e educação com que sempre tratou os alunos em suas necessidades.

RESUMO

Faillace, Paulo Cesar Machado. Utrini, Heitor Carlos Santos (orientador). **“Vinde para a festa de bodas”: a história da salvação sob a perspectiva da simbologia nupcial em Mateus (Mt 22,1-14)**. Rio de Janeiro, 2024. 177p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Experiência humana própria e profunda, o matrimônio ascende à condição de uma instituição divina por desígnio do Criador, que inspirou os autores sagrados de todos os tempos a se utilizarem da relação esponsal como o símbolo por excelência para descrever Seu próprio relacionamento com o povo eleito. Este simbolismo percorre todos os tipos de literatura, tanto as do AT quanto as do NT, impregnando-os com suas imagens. No NT e em particular nos Sinóticos, Mateus parece ter sido o evangelista que mais captou esta tradição veterotestamentária do YHWH-Esposo e a reproduziu e a traduziu para o Cristo-Noivo. Em sua trilogia nupcial Mt 9,14-17, Mt 22,1-14 e Mt 25,1-13, Mateus resgata a história da salvação, que culmina com o banquete escatológico final. A perícopé Mt 22,1-14 é a que melhor retrata e descortina toda esta história, baseada em uma festa de bodas que o Pai prepara para seu Filho. Pela análise da perícopé e seu enquadramento na trilogia, percebe-se como Mateus utiliza a simbologia nupcial para instigar sua comunidade a perceber a novidade trazida pelo Filho do Rei e a necessidade da adesão pessoal a Ele. Realizou-se uma pesquisa bibliográfica e a análise baseou-se em uma abordagem diacrônica, através do método histórico-crítico.

Palavras-chave

Mt 22,1-14; Simbologia nupcial; Mateus; Trilogia nupcial mateana; Matrimônio.

ABSTRACT

Faillace, Paulo Cesar Machado. Utrini, Heitor Carlos Santos (advisor). **“Come to the wedding feast”: the history of salvation under the perspective of the nuptial symbolism in Matthew (Mt 22,1-14)**. Rio de Janeiro, 2024. 177p. Master Thesis – Department of Theology, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A profound human experience in itself, marriage rises to the status of a divine institution by design of the Creator, who inspired the sacred authors of all times to use the spousal relationship as the symbol par excellence to describe His own relationship with the chosen people. This symbolism runs through all types of literature, both the OT and the NT, imbuing them with its images. In the NT and in particular in the Synoptics, Matthew seems to have been the evangelist who most captured this Old Testament tradition of YHWH-Husband and reproduced and translated it for the Bridegroom Christ. In his nuptial trilogy Mt 9,14-17, Mt 22,1-14 e Mt 25,1-13, Matthew rescues the history of salvation, which culminates in the final eschatological banquet. The pericope Mt 22,1-14 is the one which best portrays and reveals this entire story, based on a wedding feast that the Father prepares for his Son. Through the analysis of the pericope and its framing in the trilogy, it is clear how Matthew uses nuptial symbolism to instigate his community to perceive the novelty brought by the Son of the King and the need for personal accession to Him. A bibliographical research was carried out and the analysis was based on a diachronic approach, through the historical-critical method.

Keywords

Mt 22,1-14; Nuptial simbology; Matthew; Matthean nuptial trilogy; Matrimony.

SUMÁRIO

1.	Introdução	15
2.	A simbologia esponsal como representação da בְּרִית na Sagrada Escritura	21
2.1.	A בְּרִית como Relação Esponsal	21
2.2.	Uma visão sobre a relação esponsal no AT	29
2.2.1.	Tipologia na Torah	30
2.2.2.	Tipologia na Literatura Profética	34
2.2.3.	Tipologia nos Escritos	40
2.3.	O noivo no NT	46
2.3.1.	Tipologia nos Evangelhos de Marcos, Lucas e João	51
2.3.2.	Tipologia no <i>corpus</i> paulino e na Carta aos Hebreus	57
2.3.3.	Tipologia nas cartas católicas e no Apocalipse	61
3.	Exegese de Mt 22,1-14	66
3.1.	Segmentação, tradução e crítica textual	66
3.2.	Crítica da constituição do texto e delimitação	70
3.3.	Crítica da forma: organização, estrutura e gênero literário	78
3.4.	Crítica das fontes	80
3.5.	Comparação interna com Mt 21,33-46	82
3.6.	Referências com a passagem em Lc 14,16-24	86
3.7.	Comentário exegético	89
3.7.1.	Análise semântica da palavra <i>ὁ γάμος</i>	91
3.7.2.	Os primeiros convidados	94
3.7.3.	Os novos convidados	99
3.7.4.	O traje inadequado	103
4.	A tipologia nupcial no Evangelho de Mateus	112
4.1.	As três passagens mateanas de temática nupcial	114
4.1.1.	A apresentação do <i>νυμφίος</i> – Mt 9,14-17	114
4.1.2.	O banquete da festa de bodas – Mt 22,1-14	120

4.1.3.	A consumação matrimonial – Mt 25,1-13	124
4.2	O simbolismo nupcial em Mateus	136
5.	Conclusão	143
6.	Referências bibliográficas	161

Abreviaturas e siglas

1Cor	1ª carta aos Coríntios
1En	1 Enoque
1Sm	1º livro de Samuel
1Tm	1ª carta a Timóteo
1Ts	1ª carta aos Tessalonisenses
2Cor	2ª carta aos Coríntios
2Pd	2ª carta de Pedro
2Rs	2º livro dos Reis
a.C.	antes de Cristo
AL	<i>Amoris Laetitia</i>
AOP	Antigo Oriente Próximo
Ap	Apocalipse
AT	Antigo Testamento
At	Atos dos Apóstolos
<i>b. Sabbat 153a</i>	Talmud babilônico: Tratado Shabbath
BHS	Bíblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	Bíblia de Jerusalém
Cap.	Capítulo
CEC	Catecismo da Igreja Católica
CELAM	Conselho Episcopal Latino-Americano
Cl	Colossenses
Ct	Cântico dos cânticos
d.C.	depois de Cristo
Dt	Deuteronômio
Ecl	Eclesiastes
Eclo	Eclesiástico
Ef	Efésios
EvT	Evangelho de Tomé
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
<i>G. Tomé 64</i>	Evangelho de Tomé – lógion 64

Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Carta aos Hebreus
Is	Isaías
JBL	Journal of Biblical Literature
Jo	João
Jó	Livro de Jó
Jr	Jeremias
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSAfT	Journal of the South African Theological Seminary
Jz	Juízes
Lc	Lucas
Lv	Levítico
LXX	Versão grega de Ralphs da Septuaginta
Mc	Marcos
Ml	Malaquias
Mt	Mateus
NA ²⁸	Nestlé-Aland 28 ^a edição
Ne	Neemias
NT	Novo Testamento
Os	Oséias
p.	página
Pr	Provérbios
Rm	Romanos
Rt	Rute
Sb	Sabedoria
ScC	La Scuola Cattolica
Sl	Salmos
<i>t. Baba Qamma 7,2</i>	Talmud de Jerusalém: Tratado Baba Qamma
Tb	Tobias
tdn	tradução nossa
Tg	Tiago

v. versículo
y. *Sanh. 6,23c* Mishnah Sandhedrin – Capítulo 6

NOTA:

- Todas as citações em português são da BJ, quando não indicadas de modo diverso.

Lista de Quadros e Tabelas

Anexo 1	Quadro comparativo entre Mt 22,22-10 e Mt 21,33-43	p. 149
Quadro 1	Principais características da tipologia esponsal no AT e sua presença nos textos abordados	p. 150
Quadro 2	Comparação entre os escritos proféticos sobre uma Aliança futura	p. 151
Quadro 3	Tipologia esponsal – transição AT/NT	p. 152
Quadro 4	Caracterização do mistério em Ef 5,32	p. 153
Quadro 5	Elementos da tipologia esponsal como representação da Aliança	p. 154
Tabela 1	Verbos e alguns termos hebraicos ligados ao campo temático do matrimônio	p. 155
Tabela 2	Algumas passagens da literatura profética e sapiencial relativas à tipologia esponsal	p. 159
Tabela 3	Algumas passagens do <i>corpus</i> paulino relativas ao matrimônio	p. 160

וְעֵשָׂה יִהְיֶה צְבָאוֹת לְכָל-הָעַמִּים, בְּהָר הַזֶּה, מִשְׁתַּה שְׂמָנִים, מִשְׁתַּה שְׂמָרִים:
שְׂמָנִים, מִמְחִים, שְׂמָרִים, מְזַקְקִים.

Ἴδου τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα ... καὶ πάντα ἔτοιμα·
δεῦτε εἰς τοὺς γάμους!

1. Introdução

לֹא טוֹב הָיְוֹת הָאָדָם לְבָדוּ: ao fazer tal assertiva, YHWH já havia concebido o plano de contar com a colaboração da criatura criada à Sua imagem e semelhança para, através do amor recíproco, formar a comunidade familiar e gerar vida, tendo a própria Santíssima Trindade como inigualável modelo¹. O reconhecimento do homem de que “esta é, agora, osso dos meus ossos e carne de minha carne” (Gn 2,23) – primeiras palavras do ser humano na Escritura – encontra-se refletido em “e eles se tornam uma só carne” (Gn 2,24), base escriturística para a união esponsal² – o matrimônio.

O matrimônio está enquadrado no campo temático da esponsalidade, palavra que engloba vários vocábulos e expressões, todos com ocorrência e significados próprios e tipológicos. Ligado a esposo/esposa, o termo esponsalidade refere-se ao verbo *spondeo*, *-ere*, com o significado de “prometer ou garantir”³ ou ainda “de qualquer tipo de compromisso de natureza religiosa, em particular ao casamento”⁴. No caso de uma relação com intenção de núpcias, significa um compromisso ou uma aliança – um pacto – firme e solene de relacionamento. Segundo De Vaux:

O noivado (ou ‘os esponsais’) é a promessa de matrimônio que se faz em tempo mais ou menos longo, antes da celebração das núpcias. O costume existia em Israel e a língua hebraica possui um verbo especial para exprimir a ação de noivado, o verbo *’araś*, usado onze vezes na Bíblia⁵.

A existência de várias palavras distintas⁶ dentro do mesmo campo semântico aponta para o fato não só das nuances de cada palavra individualmente, mas da amplitude e profundidade do tema na cultura do povo naquele momento histórico.

¹ Papa Francisco, *Amoris Laetitia*, 71: “O Deus Trindade é comunhão de amor; e a família, seu reflexo vivente” (AL 11); também em V CELAM – Documento de Aparecida, 434.

² ADNÈS, P., *Il matrimonio*, p. 9-11: “Não é exagero dizer que, ao fim das primeiras páginas do Gênesis, a ideia divina do matrimônio se encontra revelada nos seus componentes fundamentais” (p. 11); LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 7-22; tdn.

³ COLLINS Latin Dictionary, *spondeo*, *-ere*, p. 331.

⁴ *spondeo*, *-ere* refere-se a qualquer tipo de compromisso de natureza religiosa, em particular aos compromissos relativos ao casamento por parte do pai que se compromete (*spondet*) a dar à sua filha (*sponsa*). Era visto, pelos latinos, como correspondente a *σπένδω*, *σπονδή* (ERNOUT, A. MEILLET, A., *spondeo*, *-ere*, p. 643).

⁵ De VAUX, R., *Le Istituzioni dell’Antico Testamento*, p. 42; tdn. Mais à frente, na mesma página, o autor escreve: “os textos legislativos provam que o noivado era um costume reconhecido e que possuía efeitos jurídicos”.

⁶ PARKER, T.C., *marriage and divorce*, p. 534.

De acordo com Guenther⁷, “a linguagem do matrimônio reflete fatores sociais, religiosos e econômicos”.

O relacionamento matrimonial aponta para um dos fatos mais notáveis da vida humana: “a íntima comunhão de vida e de amor e [...] que está inscrita na própria natureza do homem e da mulher”⁸. A imagem esponsal sempre encontrou, e ainda encontra nos dias de hoje⁹, forte eco na mentalidade de todos os povos, pois o matrimônio é um aspecto da vida humana que não só lhes é comum, mas também de frequente ocorrência¹⁰, mesmo que apresente variações geográficas, temporais e culturais, sendo aquele que mais toca o coração e une o homem e a mulher. Referindo-se a textos com certo tipo de características comuns e, no caso, quanto ao matrimônio, Alonso Schökel comenta:

O ponto de partida é a experiência humana universal da vida matrimonial, com suas variantes culturais e com sua constelação de elementos integrantes. Estes elementos se extraem para formar um universo imaginativo, plural e coerente, que pode gerar símbolos.¹¹

Em todos os povos do AOP, há registros de enlaces matrimoniais, ainda que se refiram, na maior parte dos documentos encontrados, a pessoas de influência social ou detentoras de poder, como reis, faraós, nobreza, grandes heróis¹² e, até, entre os deuses¹³. A importância do matrimônio para estes povos, visto como um

⁷ GUENTHER, A., *A Typology of Israelite Marriage*, p. 404; tdn.

⁸ CEC – nº 1603.

⁹ WITTE JR., J., *The Covenant of marriage*, p. 147-165. No artigo, o autor comenta uma lei de 1997 do Estado da Louisiana, EUA, que estabelece uma diferença entre o “matrimônio pactual (ou “de Aliança” – “covenant marriage)” e o “matrimônio contratual” (contract marriage). O casal pode escolher um casamento contratual (contract), com mínimas formalidades de formação e direitos concomitantes a um eventual divórcio mais simples. Ou pode escolher um casamento pactual (covenant), com regras de formação e dissolução bem mais rigorosas. Descreve, em seguida, alguns pontos sobre os aspectos bíblicos relacionados, tanto do AT quanto do NT.

¹⁰ “Como a maioria destes textos são documentos privados, assuntos pessoais, como o matrimônio, são *frequentemente* mencionados” (HAMILTON, V., *marriage*, p. 561), referindo-se a textos cuneiformes do séc. XV a.C. (grifo nosso; tdn).

¹¹ ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 15; tdn.

¹² Estes registros podem ser encontrados nos escritos dos povos daquela região, como os sumérios, os babilônios, os cananeus e os assírios. De modo geral, tais escritos “não tratam abstratamente, filosoficamente ou teologicamente com o matrimônio. Eles são regras, claras e simples, definindo o permissível e o não-permissível” (HAMILTON, V., *marriage*, p. 561; tdn).

¹³ Em diversas as culturas do AOP, há relatos mitológicos do matrimônio entre os deuses e entre um deus e um ser humano. Como exemplos: na Babilônia, o deus Apsu com a deusa Tiamat, no épico *Enuma Elish*; o deus Tamuz e a deusa Ishtar, na mitologia suméria; o casal de deuses ugaríticos Baal e Anat e os deuses cananeus El e Ashera.

fator de coesão social, de estabilidade econômica e de alianças políticas¹⁴, pode ser constatada pela enorme quantidade de leis aplicáveis à relação entre os noivos¹⁵ e a extensão e a descrição pormenorizada de detalhes relativos à situação dos filhos, à herança, à devolução do dote e presentes nupciais em caso de morte de um dos cônjuges¹⁶.

Como para a maioria dos povos daquela região e período, entre os gregos, a celebração do matrimônio era dividida em duas fases: a promessa ou o compromisso esponsal e a realização em si¹⁷. Nas inúmeras obras clássicas gregas, seus autores citam enlances matrimoniais dos grandes personagens mitológicos em suas obras, como Homero, Pseudo-Apolodoro e Eurípedes, entre outros¹⁸. No poema épico “Odisséia”, Homero retrata as atribuladas aventuras do herói Ulisses (ou Odisseu) na sua volta para casa após a guerra de Tróia, para sua esposa Penélope, que, por 17 anos, permanece fiel a seu marido frente a uma série de circunstâncias para fazê-la casar novamente e de insistentes pretendentes. Às proezas do protagonista Ulisses – tema central da epopeia – subjaz o tema do matrimônio. Nos vários poemas e epopeias gregos, encontram-se registros de casamentos entre os próprios deuses. Em particular, Heródoto¹⁹ deixou curioso

¹⁴ PERRY, C. Family, Gender Roles, and Marriage in the Ancient Near East and Greco-Roman World., 2016, p. 34; acesso em 22 de novembro de 2023.

¹⁵ “Por exemplo, as leis de Eshnunna &28-29 e o Código de Hammurabi &128 explicam a importância de ter um contrato de casamento oficial para ambas as partes” (MATTHEWS, V. H., Family Relationships, p. 295; tdn); GUENTHER, A. A Typology of Israelite Marriage. p. 387-407. Citando Instone-Brewer, Hamer argumenta que “a maioria dos matrimônios no AOP eram decretados por uma cerimônia verbal sem um contrato escrito” (HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 158). Contudo, a existência de documentos escritos e de seu conteúdo ratifica o foco primário nas relações econômicas e sociais.

¹⁶ CANTALAMESSA, R., Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini, p. 423-460. Apesar de a abordagem ter foco na questão da ética sexual e do matrimônio, há várias reflexões sobre o matrimônio e seu valor – positivo ou não –, tanto do AT quanto no “cristianismo primitivo, inclusive no NT”. Nesta obra, as reflexões conjugam o sexo e o matrimônio: “Para o mundo bíblico e do cristianismo primitivo, a sexualidade e o matrimônio são realidades que se sobrepõem (ou deveriam se sobrepor) perfeitamente, pois não se admite outra sexualidade, em um sentido ativo e moralmente qualificado, se não no casamento” (p. 423-424; tdn).

¹⁷ Promessa ou garantia: ἐγγύη de ἐγγυάω (oferecer uma garantia ou noivar, no sentido de assumir os sponsais – contrato). No NT, é um *hápax legomenon* em Hb 7,22, com o sentido de fiança, garantia. Na LXX, ocorre em 2Mc 10, 28 e Eclo 29,15, ambos com sentido de garantia, fiança. PREISKER, H., ἔγγυος, p. 9-10.

¹⁸ SPICQ, C., μνηστέρω, p.190; STAUFFER, E., γαμέω, γάμος, p. 351.

¹⁹ A única obra que Heródoto (484-425 a.C.) que chegou aos dias de hoje chama-se “História”. Segundo pesquisadores modernos, Heródoto não escreveu uma historiografia ou história, no conceito atual do termo, mas, fruto de suas viagens, tornou-se “um grande contador de histórias”, cujos relatos possuem grande valor para historiadores, antropólogos, etnólogos e demais estudiosos daquele período histórico. Seu relato sobre o “casamento por leilão” encontra-se em Hdt 1.196 (RIBEIRO JR., Heródoto: o casamento por leilão, p. 29).

relato sobre uma antiga prática matrimonial entre os assírios e ênetos (habitantes da Ilíria), chamada “o casamento por leilão”.

O matrimônio na Roma Imperial era considerado monogâmico e para a vida toda²⁰, cujos pilares básicos eram a *affectio maritalis* (um elemento subjetivo permanente – *animus*) e o *honor matrimonii* (de natureza social – dignidade conjugal, resultante do comportamento)²¹. Mesmo sendo uma instituição privada e pouco solene, as leis que o regiam não eram escassas e regulavam, mais propriamente, as diversas situações do matrimônio²². Entre os romanos, era igualmente dividido em duas etapas: as *sponsalia* (o acordo matrimonial)²³ e as *nuptiae* (as bodas em si ou a festa das bodas). Chamam a atenção, em particular, as “leis que proibiam o casamento entre parentes próximos – naturais ou por adoção”²⁴, de certa forma similares às restrições contidas no livro do Levítico.

Há, em todos os povos²⁵, um ponto comum referente à relação matrimonial: seus costumes se enquadram dentro de uma categoria chamada “honra ou vergonha”, uma vez que suas normas implicam em certos tipos de comportamento que irão afetar não só as famílias envolvidas, mas todo o povo²⁶. Honrar os compromissos e o contrato matrimonial estão na base da sociedade organizada daquele período²⁷.

Todas estas características que compõem a relação esponsal entre o homem e a mulher serão exploradas pelos autores sagrados, tanto do AT quando do NT,

²⁰ Segundo Justiniano (Inst. 1,9,1): “núpcias, ou matrimônio, são a união do homem e da mulher, a qual encerra comunhão indivisível de vida”. Ou, conforme encontrado no Digesto (D.23,2,1), atribuída a Modestino: “As núpcias são a união do homem e da mulher, o consórcio de toda a vida, a comunicação entre o direito divino e humano”. Vale notar a referência a homem/mulher e também a divino/humano.

²¹ RODRIGUES, D. R. M., Aspectos de interesse atual do matrimônio romano, p. 81-107.

²² Estas situações referem-se ao divórcio, que era concedido através de uma simples notificação; o adultério, considerado crime grave e severamente punido; a proibição de casamento entre pessoas de classes sociais muito distintas (ALVES, J. C. M., A natureza jurídica do casamento romano no direito clássico, p. 3-47).

²³ Na Roma antiga, designava o jovem (*sponsus*) e a jovem (*sponsa*) que haviam celebrado suas *sponsalia*, cerimônia na qual os jovens se comprometiam em realizar futuramente as *nuptiae* e na qual trocavam um anel de ferro como símbolo deste compromisso (POLETTI, R. R. B., O Casamento em Roma, p.12).

²⁴ TOWNER, P. H., Casamento e Divórcio, Adultério e Incesto, p. 197.

²⁵ ZAREAN, M. BARZEGAR, K., Marriage in Islam, Christianity and Judaism, p. 67-80. O artigo apresenta uma comparação do matrimônio entre as três religiões monoteístas, em seus aspectos religiosos, culturais e sociais. Apesar de não abordar a questão histórica ou sua evolução, destaca aspectos comuns e ressalta a centralidade da relação esponsal na mentalidade destes povos.

²⁶ MATTHEWS, V. H., Family Relationships, p. 294 e 298.

²⁷ No direito romano, o *honor matrimonii* era um dos dois elementos constitutivos do matrimônio e indicava a realização digna da convivência conjugal para o bem de toda a sociedade (TSUTSUI, P. F., Paterfamilias, casamento e divórcio na Roma antiga, p. 6-45).

dentro das perspectivas particulares de cada período histórico e da mensagem a ser transmitida, para retratar o relacionamento entre o Deus que Se revela, por Sua iniciativa e liberalidade, e o homem, objeto desta Revelação. A inspiração divina que levou os hagiógrafos a optarem por utilizar o matrimônio como símbolo deste relacionamento deve-se não somente pelo fato de a relação esponsal estar profundamente enraizada na mentalidade e no coração do ser humano, mas, de modo especial, para fazê-lo melhor compreender que esta relação se configura como um pacto, uma aliança de amor nos mesmos moldes que o homem e a mulher sempre vivenciaram e vivenciam.

Os objetivos da presente dissertação são: (i) estabelecer a relação esponsal como representação tipológica da Aliança entre Deus e o povo, no AT e no NT; (ii) destacar e comentar algumas passagens da Escritura que fundamentam esta tipologia, do AT e do NT; (iii) apresentar a exegese da perícopé Mt 22,1-14, como representativa da temática esponsal dentro da perspectiva do NT e do desenvolvimento do Evangelho de Mateus; (iv) abordar os três textos mateanos ligados à temática nupcial e examinar sua relação com a simbologia esponsal; e (v) concluir sobre o motivo do uso desta tipologia como representativa da relação entre Deus e o homem e suas implicações para a Igreja de todos os tempos.

À exceção de Mt 22,1-14, o objeto material, as passagens destacadas para exemplificar a imagem esponsal não serão alvo de um estudo exegético. O objetivo para a apresentação destes textos centra-se no emprego destas imagens como representação da relação matrimonial entre Deus e Seu povo. Os aspectos formais de todos estes textos fogem ao escopo desta dissertação. Da mesma forma, não se visa nem abordar o matrimônio na linha sistemática, levantando os aspectos doutrinários de cada autor, nem realizar um levantamento exaustivo de todas as passagens, mas tão-somente daquelas mais significativas de cada literatura do AT e de cada escrito do NT como forma de atingir os objetivos propostos.

Quanto à sequência da dissertação, após a abordagem, neste Capítulo 1, sobre a caracterização e a relevância do matrimônio nos níveis social, econômico, cultural e religioso naquele período e daquela região geográfica, será desenvolvido, no Capítulo 2, o tema da relação esponsal referente ao povo israelita, quanto à sua definição, abrangência e tipificação como representação da *בְּרִית*. Após a caracterização da Aliança entre Deus e o ser humano como uma relação esponsal, com todas as particularidades próprias deste relacionamento, serão apresentadas

algumas passagens que compõem as literaturas tanto do AT – Torah; Profetas; Sapiencial e Escritos – quanto do NT – Evangelhos de Mc, Lc e Jo; *corpus* paulino e Hb; cartas católicas e Apocalipse –, destacando aquelas mais representativas para a caracterização e fundamentação da simbologia esponsal na Escritura.

No capítulo 3, serão apresentadas a segmentação e a tradução da perícopes Mt 22,1-14, com os elementos de crítica textual, a delimitação do texto e sua estrutura literária, e a definição do gênero literário. Ainda, será realizada uma comparação interna com a perícopes Mt 21,33-46 e um cotejamento com o possível paralelo lucano em Lc 14,16-24. Após estes itens, serão apresentados os comentários exegéticos, que se iniciam com uma análise semântica do termo ὁ γάμος.

No capítulo 4, será feita uma abordagem da tipologia nupcial no Evangelho de Mateus, através do destaque dos elementos desta simbologia constantes na trilogia mateana composta pelas perícopes Mt 9,14-17, Mt 22,1-14 e Mt 25,1-13, todos as passagens ligadas ao tema nupcial/esponsal. Em cada uma destas perícopes, serão levantados termos e expressões cujos significados são mais expressivos dentro da simbologia e uma análise sobre sua adequação à simbologia. Este capítulo finaliza com uma abordagem sobre o simbolismo nupcial em Mateus.

No capítulo 5, será apresentada a Conclusão do trabalho de pesquisa, levando em conta todos os dados e informações nos capítulos anteriores, os aspectos teológicos de maior relevância e algumas considerações sobre a interpretação de todo o conjunto, além de possíveis temas para a continuação da pesquisa.

O capítulo 6 contém as referências bibliográficas consultadas e referenciadas ao longo de todo o trabalho.

2. A simbologia esponsal como representação da בְּרִית na Sagrada Escritura

2.1. A בְּרִית como Relação Esponsal

Em função de Deus ter-se manifestado na história de um povo situado em uma certa época, em um determinado espaço geográfico e ambiente cultural, as opções e escolhas feitas pelos autores que registraram esta autorrevelação não poderiam ser diferentes deste macroambiente em que viviam, aliadas às suas experiências pessoais: “Deus elegeu para a aliança com os homens um povo em um determinado período histórico, em um ambiente religioso-moral concreto e o educou progressivamente no seio desta mesma aliança”²⁸, visando, por este povo, fazer chegar a todo o mundo, a todos e a cada homem, sua mensagem de salvação. Convivendo com estas diversas culturas, seria natural que um povo absorvesse e incorporasse certos costumes, leis e valores²⁹. Em sua “sapiente pedagogia, Deus fez questão que o povo de Israel ‘se desenvolvesse harmonicamente segundo as leis históricas, tirando vantagem do contato com outros povos culturalmente mais avançados e de todas as suas experiências e vivências’”³⁰.

A Sagrada Escritura se inicia com duas descrições da criação. Nestes dois relatos, os autores registram a união do homem com a mulher, seja ressaltando que tudo “era muito bom”, após a ordem de YHWH de que fossem fecundos, seja evidenciando a ordem de Deus para que se tornassem “uma só carne”. O modo com que os hagiógrafos descreveram estas duas tradições e a maneira com que o cânon do AT foi organizado³¹, com a disposição da criação nos dois capítulos iniciais do primeiro livro, indicam que “sua colocação próxima ao início do cânon de Israel da

²⁸ LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 6; tdn.

²⁹ Quanto ao matrimônio, a originalidade do texto bíblico (Gn 1 e 2) reside no fato de o casal ser humano, ambos criados por Deus e somente submetido à Sua providência, enquanto nos relatos mitológicos dos povos circunvizinhos, o matrimônio e a fecundidade foram descritos como um relacionamento entre deuses ou entre um deus e um ser humano (geralmente uma mulher) (MIRALLES, A., *El Matrimonio*, p. 19). Como ponto singular, para a fé israelita, Deus é o criador de tudo, excluindo não só todos os mitos, mas excluindo-Se dos ritos sexuais dos relatos de criação dos povos circunvizinhos: “não existe nem a deusa-mãe, nem a deusa-amante, nem a deusa-esposa. Se Yahweh é nomeado com o arquétipo de Pai (Ex 4,22-23; Dt 1,31, Os 11,1s; Is 1,2), este nome não tem relação com o mito da fecundidade divina, mas ao modo como Deus se relaciona com Seu povo. [...] A fé israelita, o mesmo que a fé cristã, rechaça a existência de uma deusa-mãe junto a Deus Pai” (VIDAL, M., *El Matrimonio*, p. 16; tdn).

³⁰ MANZI, F., *Mosè vi ha permesso... ma io vi dico*, p. 33; tdn.

³¹ Não cabe, neste momento, quaisquer considerações de ordem exegética. O objetivo é apenas mostrar como os autores e os organizadores daquele momento histórico escreveram e dispuseram os livros sobre a relação esponsal dentro do cânon do AT.

sagrada literatura pode indicar sua preeminência e sua natureza fundamental vis-à-vis com o matrimônio”³², mesmo que esta ideia, com o decorrer da História, tenha se mostrado idealística e sujeita às intercorrências ligadas ao comportamento de cada indivíduo e do povo como um todo. De fato, “desde as primeiras páginas do Gênesis até as últimas do Apocalipse, a palavra de Deus é rica em ensinamentos acerca do matrimônio”³³.

Para o povo israelita, o matrimônio era entendido “como a perpetuação da unidade social fundamental que Deus criou quando formou um homem do pó do chão e dele moldou uma mulher e a levou para ser sua única parceira, tornando-se, assim, ‘uma só carne’ (Gn 2, 21-24; cf. 1,27-28)”³⁴, sendo por isso considerada “uma significativa instituição no antigo Israel”³⁵. Ainda associado a isso, a “conclusão de um contrato de matrimônio era um pacto *sagrado*, comparável ao pacto da Aliança feito com Yahweh (ver Ez 16,8)”³⁶, conferindo o elemento ‘sagrado’ à união matrimonial³⁷. Assim, um olhar sobre a Sagrada Escritura, seja cronológico seja canônico, revela o amplo emprego da simbologia matrimonial para retratar a Aliança sob a forma de uma relação esponsal, firmada por YHWH com Seu povo escolhido – os israelitas. E a opção pela imagem do matrimônio como símbolo desta relação entre Deus e ‘filhos de Israel’ ocorre uma vez que encontra espaço no imaginário deste mesmo povo³⁸, como uma representação simbólico-tipológica, pois que é ‘uma experiência humana universal’ e os autores sagrados, tanto do AT quanto do NT, delas se valeram³⁹.

A relação esponsal traz, como pilar básico, o compromisso, pacto ou aliança, entre as partes, mas que também carrega consigo seus vários aspectos, como a

³² HAMILTON, V., marriage, p. 561; tdn.

³³ LARRABE, J. L. El Matrimonio Cristiano y la familia, p. 7; tdn.

³⁴ TOWNER, P. H., Casamento e Divórcio, Adultério e Incesto, p. 197; tdn.

³⁵ PARKER, T.C., marriage and divorce, p. 537.

³⁶ MATTHEWS, V. H., Family Relationships, p. 295; tdn e grifo nosso; LACOSTE, J-Y., Matrimônio, p. 1106; MANNS, F., Il matrimonio nell’Antico Testamento, p. 45-46.

³⁷ “O ato que estabelecia o laço conjugal foi chamado de *qiddusin*, ou ‘santificação’, e a expressão *qiddes issah*, ‘santificar uma mulher’, é empregada na *Mishnah* para dizer que se toma uma mulher por esposa (MishQid2,14)” (BOGAERT, P. M., casamento, p. 281). O caráter sacro do matrimônio provém de sua origem divina, que tem Deus por autor e legislador, e de seu duplo propósito: a união santificante do casal e a geração e formação, para Deus, de filhos (ADNÈS, P., Il matrimonio, p. 132; tdn).

³⁸ HAMILTON JR., J., Typology, p. 305, tdn; ESTRADA, B., The Gospels: History and Christology, p. 231: “A imagem nupcial é usada em ambas as perspectivas, antropológica e teológica, especialmente para falar sobre a lealdade do povo à Aliança”; tdn.

³⁹ ALONSO SCHÖKEL, L., (Símbolos Matrimoniales en la Biblia, p. 34) comenta: “A maioria dos comentaristas lê na imagem nupcial uma ressonância de múltiplos textos do AT nos quais Yavé é o esposo e Jerusalém = Comunidade é a esposa”; tdn.

fidelidade e a infidelidade, que serão retomados pelos escritores sagrados do AT e aplicados às situações do caminhar do povo escolhido na Aliança estabelecida por YHWH. Como pano de fundo, matizando todo o relacionamento, os autores do AT abordam um forte vínculo: o amor especial, constante e fiel por parte de Deus – אֱהָבָה – para com Seu povo⁴⁰. Em contraste, o amor inconstante e, por inúmeras vezes, infiel por parte deste mesmo povo. No entanto, como “o amor humano e o amor divino são duas realidades intimamente unidas, que se iluminam e se fomentam reciprocamente”⁴¹, Deus, na firmeza, constância e perseverança de Seu amor, aguarda pacientemente e sempre perdoo o povo arrependido que a Ele se volta⁴².

As várias situações que ocorrem em uma relação matrimonial, oriundas do compromisso – Aliança – inicial, serão exploradas, pelos hagiógrafos e dentro da simbologia sponsal, para indicar os diversos acontecimentos no relacionamento entre Deus e seu povo ao longo da história, em cada etapa da Revelação, de acordo com o período, com a circunstância histórica de momento e com tipo de composição a que se propõe.

Adicionalmente ao compromisso, a fidelidade conjugal constitui-se no atributo inerente à aliança sponsal. Ao longo do AT, já desde a Torah, seus autores fizeram uso simbólico da instituição do matrimônio e, ao lado de todas as normas, padrões, conceitos e terminologia, fica destacada não só a qualidade da aliança no relacionamento entre Deus e homem, mas também a expectativa de uma pura e absoluta fidelidade. Para os israelitas, o ato de adorar outros deuses consistia em um “adultério espiritual contra Yahweh. Esta imagem tem base na admissão que a aliança entre Yahweh e Israel é como uma aliança marital”⁴³.

A escolha da imagem sponsal ocorre porque, dentre todos os relacionamentos humanos, o matrimônio é o mais íntimo deles e nada mais adequado para tratar da relação, da aliança entre Deus e sua diletta criatura. Neste sentido, pode-se estabelecer uma correspondência com a palavra בְּרִית, termo este utilizado em Gn 15,18: ... בְּיּוֹם הַהוּא כָּרַת יְהוָה אֶת-אֲבָרָם בְּרִית לְאָמֵר..., pois “o tema da aliança nupcial para expressar o relacionamento entre Deus e o povo que Ele escolheu para Si se repete em todo o Primeiro Testamento (cf. Os 1-3); Is 54 e 62;

⁴⁰ Os 1-3, Is 49,18; Is 61,10; Is 62,5; Jr 3,1-3; Ez 23 e, de modo geral, todo Ct. Vide Tabela 1.

⁴¹ TAMAYO, J. J., casamento, p. 345.

⁴² VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 2.

⁴³ HAMILTON JR., J., Typology, p. 309 e 324.

Jr 2 e 3; Ez 16 e 23; Ml 2,13-17; Rute; Tobias; Cântico)⁴⁴. E, apesar de não haver propriamente um ato religioso ligado ao matrimônio, há claras referências à associação entre o matrimônio e a aliança⁴⁵.

O termo “aliança” rege a relação entre Deus e o Seu povo escolhido, desde seu início: “Na sua *Theology of the Old Testament*, Eichrodt vê a aliança como a ideia central de todo o AT. O pensamento religioso israelita era construído em torno a este conceito”⁴⁶, que se consubstancia e se desdobra nas várias alianças ao longo da história deste mesmo povo: desde a criação e Noé⁴⁷; em seguida, com Abraão e sua descendência; com Moisés e seu sucessor, Josué; com David e sua linhagem – a casa de David –, de onde sairá o Messias, ápice e ponto definitivo da Aliança, como profetizado em Jr 31,31-33. Contudo, ele não se mantém restrito ao AT, mas perpassa toda a Escritura.

De modo diverso ao contexto extra-bíblico⁴⁸, entretanto,

a lógica da relação de Deus com Israel, na verdade, não é limitada por categorias legais, como poderia ser sugerido pela ideia de aliança ou tratado. [...] A existência da aliança depende, em última análise, do *amor de Deus*, que está preparado para lidar até mesmo com a dureza do coração de seu povo a fim de trazê-lo finalmente para junto de si⁴⁹.

Antes dos profetas, na Torah, a própria Escritura cita esta situação única entre os povos do AOP – o amor de Deus pelo Seu povo –, empregando palavras

⁴⁴ RE, Piero Don. (rev.). Curatore: Riva, Sr. Maria Gloria; Fonte: CulturaCattolica.it. 2017.

⁴⁵ O texto de Ml 2,11-14 faz uma associação direta entre a aliança e o matrimônio, que termina com “a mulher de tua aliança”: וְאִשָּׁת בְּרִיתְךָ, וְהָיָא תְּבַרְתָּהּ (vide literatura profética, à frente). Também, os versos em Pr 2,16-17 aludem ao mesmo tema.

⁴⁶ FENSHAM, F. C., patto, p. 1178 citando o teólogo alemão Walther Eichrodt (1890-1978); HAMILTON JR., J. Typology, p. 305; BETTENCOURT, 1990, p. 93: “Com efeito, as variadas páginas do Antigo Testamento – diríamos mesmo: de toda a Sagrada Escritura – não fazem ressoar senão um tema: o da ALIANÇA DE DEUS COM OS HOMENS”; (grifo do autor).

⁴⁷ A aliança com Noé é clara e encontra-se sob forma de promessa em Gn 6,18 (הָקַמְתִּי – estabelecerei), que irá se cumprir em Gn 9,9.11 por meio de um sinal Gn 9,12. McConville (McCONVILLE, G. J., בְּרִית, p. 723) sugere, entretanto, que a aliança não se inicia nessa passagem, mas no momento mesmo da criação. O uso do verbo הָקַם e de “claras relações verbais com a história da criação, especialmente a Gênesis” são os argumentos utilizados.

⁴⁸ No contexto extra-bíblico, uma aliança, ou um tratado, era um instrumento comum no AOP, conforme seus mais antigos registros, encontrados em tábuas de escrita cuneiforme em Mari e em Amarna e com datação anterior ao séc. XVIII a.C., algumas anteriores ao séc. XX a.C. Nestes contratos, “além de *b^erit*, também outros termos são usados no contexto de um pacto; [...] com a exceção somente de *hesed*, todos os outros termos podem-se ligar de algum modo ligar à típica terminologia dos antigos tratados do Oriente Próximo” (FENSHAM, F. C., patto, p. 1174; tdn).

⁴⁹ McCONVILLE, G. J., בְּרִית, p. 723; grifo nosso. Para Manns, além do pacto em si, é “preciso completar esta promessa comparando o pacto do Sinai com o que realiza entre um homem e uma mulher no matrimônio. A Aliança ganha uma nova dimensão: Israel e Deus são ligados não só pelo direito, mas mediante o coração” (MANN, F., *Il matrimonio nell’Antico Testamento*, p. 46; tdn).

relacionadas à temática esponsal (Ex 20,5; Dt 7,7; Js 24,19)⁵⁰. Ao abordar este ponto, Hamilton Jr. comenta que, “especificamente, Moisés usa o imaginário extraído do matrimônio humano para falar figurativamente sobre o relacionamento entre Yahweh e seu povo”⁵¹ e estabelece um paralelo entre o envio do servo de Abraão para encontrar uma esposa para seu filho em outra terra, na terra de onde tinha saído, e o envio por YHWH de Moisés ao Egito, de onde tinha saído, para libertar o povo da escravidão. A semelhança dos episódios aponta para o fato de que a “esposa” a ser encontrada por Moisés para YHWH é o povo israelita liberto⁵².

Ainda na Torah, em Ex 34,14 e Dt 5,9, Deus se mostra ciumento do amor dedicado a outros deuses ou aos ídolos, característica de um relacionamento esponsal ligada à aliança, apontando para um compromisso que, além de perpétuo, implica em fidelidade. Nesta mesma linha, a literatura profética irá explorar alguns aspectos da relação esponsal: “a pregação dos profetas, de fato, exaltará diretamente o amor conjugal, escolhendo o símbolo do matrimônio para exprimir as relações de aliança que existem entre Deus e o seu povo”⁵³. De maneira particular, os profetas anunciarão a Palavra de Deus e denunciarão os desvios do povo. Dando ênfase à adoração somente a um Deus – YHWH e ao seguimento de Seu plano, identificarão e apontarão estes desvios – idolatria; injustiça e opressão do povo – através da simbologia esponsal, pelo emprego de vocábulos desta temática, como adultério e prostituição⁵⁴. O tipo de fidelidade exclusiva exigida por Deus na Sua Aliança se caracteriza como um reflexo dos tratados humanos, relativos à lealdade de um povo a somente um soberano. Como visto, este aspecto parece apresentar-se unicamente na religião israelita, “porque só esta exigia a fidelidade absoluta e excluía a

⁵⁰ “D. J. McCarthy alerta que o conceito de aliança do AT apresenta uma tradição complexa e muito rica e que a aliança não é, em primeiro plano, “legalista ou moralista, mas sim, cultural, isto é, vinculada à prática religiosa”. O autor faz referência às analogias familiares e do casamento. (SMICK, E. B., מְרִיחַ, p. 216; tdn). Manns argumenta que a tradição bíblica sempre esteve muito cautelosa em adotar ou reconhecer esta tipologia, devido ao uso que os povos vizinhos a Israel fazia dela, com a existência de deuses e deusas que se desposavam: nenhum deus era concebido sem uma deusa-esposa” (MANNNS, F., *Il matrimonio nell’Antico Testamento*, p. 49; tdn).

⁵¹ HAMILTON JR., J., *Typology*, p. 307; tdn.

⁵² Além do motivo direto da libertação do Egito (Ex 5,1.3), a mesma sentença é utilizada nas duas descrições: em Gn 24,7 e em Ex 23,20. O emprego de termos e frases semelhantes conduz o leitor “a associar a missão na qual Abraão envia seu servo, para conseguir uma noiva para Isaac, à missão na qual Yahweh envia Moisés, seu servo, para conseguir um parceiro de aliança para Si mesmo” (HAMILTON JR., J., *Typology*, p. 3; tdn).

⁵³ ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, p. 15; tdn.

⁵⁴ O paralelo entre idolatria e adultério deve-se ao fato de que “o adultério, tão rigorosamente castigado pela lei [...], é proibido pelos *profetas* com igual severidade. Denunciam-no, junto com as injustiças sociais e outros crimes, como um dos pecados que atraem a cólera de Yavé [sic]” (TREVJANO, R., *El vínculo matrimonial*, p. 11; grifo nosso; tdn).

possibilidade de uma fidelidade múltipla, que era consentida em outras religiões, nas quais o fiel podia entrar em relacionamento com diversas divindades”⁵⁵.

Encontram-se igualmente textos com simbologia e vocabulário matrimonial na literatura sapiencial, como no livro de Eclesiástico, Provérbios, Salmos, Sabedoria e no Cântico dos Cânticos, textos estes que foram utilizados pelos autores sagrados para ou retratar ou fazer uma referência ao relacionamento entre Deus e seu povo de modo tão singular: uma aliança de amor. Cada um dos escritores, por sua vez, se utilizará de um gênero literário (forma) particular, ligado a cada etapa da Revelação, à época da sua redação, ao estilo de sua composição e a um vocabulário próprio⁵⁶. Se, na literatura profética, a linguagem esponsal para retratar a Aliança ganha um forte tom de admoestação, fruto do afastamento do povo da Aliança, com palavras como adultério ou prostituição, podendo ser até brutal em determinadas circunstâncias (Jr 2,23-24; Ez 16,7-8), a linguagem sapiencial, como em todo o livro do Cântico dos Cânticos, por exemplo, pode tornar-se suave e cativante, ou rasa e direta, como em algumas passagens do Pentateuco.

Esta recorrente imagem literária – a simbologia esponsal – constante nos livros do AT ultrapassa suas próprias fronteiras e inspira os hagiógrafos do NT⁵⁷ a empregá-la em suas páginas⁵⁸, em que termos característicos do AT⁵⁹ poderão ser encontrados no NT⁶⁰, respeitados a questão linguística e o contexto cultural distinto. A **בְּרִית** permanece no NT, mas sob aspecto diverso. A centralidade da figura de Jesus Cristo se impõe e, particularmente nos Evangelhos, três aspectos se destacam: i. a cristologia incorpora o valor do matrimônio, revelando “a imagem do Cristo-**νυμφίος**, cuja interpretação é colocada no Jesus terreno e posteriormente na fé da

⁵⁵ WEINFELD, M., **בְּרִית**, p. 1643; tdn.

⁵⁶ Sobre sua complexidade enquanto conjunto unitário de textos, “a Bíblia apresenta grande multiplicidade de escritos e de gêneros de escritos, fixados no decorrer de um largo processo, num arco de tempo que percorre vários séculos, com variações de cultura e linguagem” (LIMA, M. L. C. Exegese bíblica, p. 18). Quanto às formas literárias na Bíblia: “É uma ilusão pensar que a Bíblia possui um conteúdo separado de suas formas. [...] Portanto, as formas literárias da Bíblia merecem uma atenção que corresponda à sua inspiração divina. [...] As formas faziam parte de um depósito que estava ao alcance de todos os autores” (RYKEN, L., Formas literárias na Bíblia, p. 11).

⁵⁷ VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 1: A representação da aliança como uma união matrimonial vem “inspirando **judeus e cristãos** em suas respectivas leituras da Bíblia ao longo dos tempos: Deus redimiu seu povo por Seu amor a ele, e Ele os chama a amá-Lo em troca”; grifo nosso; tdn.

⁵⁸ “O uso do relacionamento esponsal como uma metáfora da relação entre Deus e seu povo continua no NT” (RYKEN, L. WILHOIT, J. LONGMAN III, T., marriage, p. 1823; tdn).

⁵⁹ No AT, os termos mais utilizados relativos ao matrimônio encontram-se na Tabela 1.

⁶⁰ No NT, os termos são: **γαμέω, γάμος** (16 ocorrências), **νύμφη** (8 ocorrências), **νυμφίος** (16 ocorrências). As ocorrências em grego são em menor número devido ao fato de os termos **ἄνθρωπος, ἄνθρωπος** e **γυνή** poderem ser também traduzidos por esposo/marido e esposa/mulher.

comunidade primitiva”⁶¹; ii. a “transferência a Jesus do epíteto de ‘esposo’, dado pelos profetas a Yahvé (Jo 3,29-30; Mt 9,15 e paral.)”⁶²; e iii. “toda a doutrina do reino de Deus, núcleo dos evangelhos sinóticos, se articula sobre o tema da alegoria matrimonial, isto é, estes evangelistas comparam o Reino de Deus com as núpcias que o Rei (Deus) prepara para seu Filho (o Filho de Deus) com a humanidade”⁶³.

Tal se apresenta a força desta imagem que esta propagação para o NT se verá evidenciada na relação entre Jesus Cristo e sua Igreja dentro dos aspectos citados anteriormente. A simbologia esponsal e sua tipologia como representação da – nova – Aliança, apesar de não tão extensamente abordadas no NT como, por exemplo, nos escritos proféticos, podem ser encontradas em vários de seus livros⁶⁴, sinalizando para a continuidade da sua importância para o ‘novo povo de Deus’. Assim, na literatura neotestamentária, a linha simbólico-metafórica deixa claro que “o amor fiel de Yahweh é como o amor de um ‘noivo’ (νυμφίος) por sua ‘noiva’ (νύμφη)”⁶⁵. Em particular, “o simbolismo nupcial recebe um tratamento cristológico singular nos Evangelhos”⁶⁶, que aponta para Jesus como o ‘noivo’ em várias passagens, correspondente à imagem veterotestamentária de YHWH-Esposo. E esta identificação pôde encontrar “valor simbólico por causa da maneira com que os autores do AT fizeram uso tipológico do matrimônio”⁶⁷. Em outras palavras, a associação de Jesus Cristo como o noivo no NT só pôde ser realizada porque seus autores, conhecedores dos textos veterotestamentários, utilizaram-se da mesma tipologia esponsal/nupcial, visando estabelecer o paralelismo entre Deus e o povo da Primeira Aliança com Jesus Cristo e o povo da Nova Aliança, a Igreja. Contudo, uma vez que a pertença ao novo povo de Deus funda-se na opção pessoal por Aquele que é a plenitude da Revelação, aliados à imagem matrimonial, outros aspectos ganham relevância. Isto é, apesar da continuidade, a imagem recebe, no NT, um viés distinto daquele do AT.

⁶¹ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 247; tdn.

⁶² ADNÈS, P. *El Matrimonio*, p. 20; LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 30; tdn.

⁶³ LARRABE, J. L. *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 31; tdn.

⁶⁴ “As relativamente raras referências ao matrimônio nos evangelhos canônicos são mais provavelmente devido ao fato que o Jesus histórico aceitou o matrimônio como uma instituição normal em seus dias, exatamente como ele aceitou a maioria das outras instituições sociais de sua época” (COLLINS, *marriage*, p. 569; tdn).

⁶⁵ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 231; tdn.

⁶⁶ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 231; tdn.

⁶⁷ HAMILTON JR., J., *Typology*, p. 325; tdn.

Além de nos Sinóticos⁶⁸, a tipologia esponsal pode também ser encontrada no Evangelho de João, em que contém não poucas simbologias matrimoniais somente nos três primeiros capítulos (Jo 1-3). Nos escritos joaninos, a simbologia esponsal possui uma abordagem singular no Apocalipse⁶⁹. Há também, nos demais autores neotestamentários, passagens sobre o matrimônio, entretanto, de modo mais frequente, sob uma perspectiva doutrinária⁷⁰, embora haja textos tipológicos matrimoniais em Paulo, como em 2Cor 11,2-3 e Ef 5,22-33.

Ao cruzar o marco temporal entre o AT e o NT, a simbologia esponsal “conecta a figura de Deus no Antigo Testamento com a pessoa e missão de Jesus no desenvolvimento da revelação do Novo Testamento”⁷¹ e a Aliança se configura como um elemento de ligação entre os testamentos: “O matrimônio é o centro da ordem criacional e, como tal, é ao mesmo tempo o centro onde se concretiza a unidade da criação e da aliança, unidade que é constitutiva para o AT e para o NT”⁷². Se, por um lado, “a instituição do matrimônio fornece um conjunto de conceitos e padrões para as relações que tipificam o relacionamento entre Yahweh e Seu povo”⁷³, por outro, toda a Escritura aponta para o estabelecimento de uma futura e renovada aliança – a Nova Aliança –, que ocorre em Jesus Cristo através do evento pascal e na expectativa de Sua volta, para a definitiva celebração das núpcias: “esta exclusiva união pactual de amor entre Deus e Seu povo é com frequência vividamente retratada nas Escrituras através da metáfora de um terno, amoroso e permanente vínculo matrimonial entre esposo e esposa”⁷⁴.

⁶⁸ Embora não façam parte propriamente da tipologia esponsal, os Evangelhos incluem vários episódios sobre a questão do matrimônio e familiar. Os relatos sobre a união marital entre José e Maria, o fato de Jesus ter nascido no seio de uma família, a infância de Jesus, o nascimento de João Batista, dentre outros, revelam a relevância do tema esponsal e da família que, para os judeus, era considerado como “um elemento integrante e essencial na estrutura da vida judaica” (COLLINS, marriage, p. 569; tdn).

⁶⁹ “Exames sobre a metáfora matrimonial no Apocalipse estão geralmente limitados a Ap 19 e 21” (ZIMMERMANN, R., Nuptial Imagery in the Revelation of John, p. 153; tdn). Entretanto, este autor ressalta que, em vários outros momentos, esta tipologia se faz presente dentro da linguagem própria do gênero literário em Ap 2,10; 3,11; 14,4-5; 18,23, como será apresentado.

⁷⁰ Não somente no *corpus* paulino, como em Cl 3,18-4,1, Ef 4,21-5,9, 1Tm 3,2.12, ou Tt 2,4-6, mas também em 1Pe 3,1-7, por exemplo.

⁷¹ DE VIRGILIO, G., The Gospels, p. 247; tdn.

⁷² RATZINGER, J., Hacia una teología del matrimonio, p. 55; tdn.

⁷³ HAMILTON JR., J., Typology, p. 321; tdn.

⁷⁴ VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 1; tdn.

2.2. A visão da relação esponsal no AT

A História da Salvação inicia-se com dois marcos fundamentais: a criação e a aliança, atos de total liberdade divina, que, por suas características de liberalidade, vontade, amor e fidelidade, remetem prontamente a aspectos de uma relação esponsal. Toda a Escritura e principalmente o AT abordam o matrimônio não só como uma instituição do próprio Deus, mas como parte integrante do tecido social, político e religioso de Israel,

ou seja, como realidade social (e não só biológica ou física), [que] também teologicamente não se atinge a não ser levando-se em conta a agressividade e o distanciamento além daquilo, e até antes daquilo, que une e associa pessoas. A unidade e o amor são o fim do casamento⁷⁵.

Neste sentido, os hagiógrafos irão utilizar todos os aspectos da vida matrimonial para retratar o relacionamento – que tem por base a aliança – entre Deus e o povo, com seus altos e baixos, com suas idas e vindas inerentes a qualquer relação, conforme experimentada em suas próprias vidas.

Mesmo que o plano original de Deus para o homem e a mulher tenha sido de harmonia e união plena (Gn 1,28; 2,24-25)⁷⁶ e monogâmica⁷⁷, a desordem do pecado traz consequências para o matrimônio enquanto realidade vivida: “De modo geral, por causa do pecado, alguma coisa agora parece mudada na atitude mútua do homem e da mulher”⁷⁸. Quanto ao matrimônio em si, este segue o plano divino e receberá a dignidade que lhe é própria com Jesus e sua plenificação dentro da perspectiva escatológica. Contudo, na sua realização concreta e histórica, seguir-se-ão desvirtuamentos e seus costumes serão corrompidos. Surgirão a dominação, o orgulho, a prepotência, o ciúme, a soberba e a exclusão. Por outro lado, também seus aspectos positivos serão tratados pelos autores sagrados em seus escritos – como o enamorar-se, o carinho, a proteção, o cuidado, o perdão e o amor.

⁷⁵ EICHER, P., casamento/família, p. 66;

⁷⁶ “[...], o capítulo segundo de Gênesis termina com uma afirmação positiva da sexualidade dizendo: ‘estavam ambos nus e não se envergonhavam. O autor sagrado [...] quer indicar que não havia perturbação, mas paz e serenidade, como reflexo externo e visível da graça. Havia confiança e estima mútua, como frutos do amor’ (LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 17).

⁷⁷ “O matrimônio ideal na sociedade do AT era monogâmico, um homem para uma mulher. A narrativa da criação (Gn 2,24) estabelece este ponto com o chamado ao homem para abandonar sua mãe e seu pai e se unir à sua esposa (não esposas)” (HAMILTON, V., *marriage*, p. 565; tdn); VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 2.

⁷⁸ ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, p. 12.

Cada um dos lados será descrito com as palavras adequadas à sua situação. Palavras de alegria, fidelidade e felicidade contrastarão com palavras para o adultério, a traição, a infidelidade e a prostituição⁷⁹. Toda a visão do matrimônio, com cada uma de suas facetas vivenciadas, será alvo de uma abordagem tipológica no relacionamento entre YHWH e Seu povo escolhido: “o matrimônio é a principal metáfora bíblica para o relacionamento entre Deus e o crente, [...] pois a imagem de uma união desempenha adequadamente um papel central”⁸⁰. Em cada tipo da literatura do AT, a tipologia sponsal irá ganhar o tratamento e as cores daquele momento e situação históricos e daquela etapa da Revelação.

2.2.1. Tipologia na Torah

Os dois relatos da criação, no início da Sagrada Escritura, deixam claro que Deus é o criador de tudo. Além de ser o início de toda a história da humanidade, tais narrativas colocam o matrimônio, cada uma a seu modo, como o ápice de tudo o que foi criado e “uma atividade descrita pelo narrador como ‘muito boa’, segundo a consideração de Deus”⁸¹ – Gn 1,31. Após a criação da mulher, modelada por Deus do lado do homem, segundo o relato de Gn 2, o homem começa a falar (Gn 2,23), justamente para exclamar que a reconhece como igual e parceira: “são as primeiras palavras que pronuncia o primeiro homem na Bíblia: voz do esposo, voz de alegria [...]. Ante a figura da esposa, a linguagem não funciona somente para definir e classificar, mas funciona para expressar uma emoção intensa”⁸².

Este relato revela que Deus institui⁸³, Ele mesmo, o matrimônio e que, também por Sua vontade, “desde o princípio, o matrimônio se constitui uma aliança”⁸⁴.

⁷⁹ “Ao chamar a idolatria de *znh*, a linguagem bíblica recorre ao simbolismo matrimonial” (ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales en la Biblia*, p. 147; tdn).

⁸⁰ RYKEN, L. WILHOIT, J. LONGMAN III, T., *marriage*, p. 1817.

⁸¹ HAMILTON, V., *marriage*, p. 560; tdn.

⁸² ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales en la Biblia*, p. 40.

⁸³ ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, p. 9-10; De VAUX, R., *Le Istituzioni dell’Antico Testamento*, p. 34 (“vontade de Deus”); HAMILTON JR., J., *Typology*, p. 306; RYKEN, L. WILHOIT, J. LONGMAN III, T., *marriage*, p. 1817; LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 11.

⁸⁴ HAMILTON JR., J. *Typology*, p. 306; tdn.

De modo não exclusivo, mas frequente, encontra-se, no AT, o binômio monogamia *x* bigamia⁸⁵. Segundo Trevijano, “a tradição javista e a corrente sapiencial veem, pois, preferencialmente o matrimônio como monogâmico. Entretanto, não se fazem avaliações com respeito à monogamia como um ideal digno de esforço”⁸⁶. O plano divino para o matrimônio mostra-se claramente monogâmico desde sua concepção (Gn 1 e 2), desejo de Deus para Sua aliança como o povo israelita⁸⁷. Do lado de Deus, a aliança se apresenta como o favor e a preferência para com Israel, ainda que Deus seja o Deus de toda a criatura e de todos os povos. Contudo, pelo lado do povo, este traço nem sempre se sobressaiu e o povo não permaneceu firme na Aliança.

Subliminarmente à concepção de monogamia, há a fidelidade e o ciúme, decorrentes de uma condição de exclusividade e completa reciprocidade. Nesta linha, destaca-se a raiz **קנא**, que pode ser encontrada oito (08) vezes no AT, todas referindo-se a YHWH⁸⁸. Seis destas ocorrências estão na Torah (Ex e Dt). Em particular, em Ex 34,14, a raiz ocorre duas vezes neste mesmo versículo⁸⁹:

כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר׃ כִּי יְהוָה קִנְאָה שְׂמוֹ, אֵל קִנְאָה הוּא

⁸⁵ TOWNER, P. H., Casamento e Divórcio, Adultério e Incesto, p. 197. Embora admitida a poligamia em Israel, “a monogamia foi o estado mais frequente na família judaica”, sendo “considerada como a forma ideal (Gn 2,21-24)” (VIDAL, M., El Matrimonio, p. 16).

⁸⁶ TREVIJANO, R., El vínculo matrimonial, p. 6. Segundo o mesmo autor, embora a relação de Deus com Seu povo apoie-se em uma relação monogâmica, “há casos em que a imagem parece apoiar-se na experiência dos matrimônios bígamos (o Senhor com Israel e Judá em Jr 3,6-11; com Samaria e Jerusalém em Ez 23)” (p. 7). Contudo, estas duas passagens referem-se a um determinado período histórico de separação em duas nações, porém, tendo como pilar, um só povo.

⁸⁷ “Não menos singular, então, no contexto do AOP é o fato que o matrimônio entre YHWH e Israel sempre permaneceu *monogâmico*: a despeito das infidelidades da noiva, bastante em contraste à norma nas culturas ao redor onde a poligamia era uma ocorrência comum” (VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 2; grifo do autor).

⁸⁸ Na forma **קנא** – 6 vezes no total; três (03) vezes em Êxodo: 20,5; 34,14 (duas vezes); três (03) vezes em Deuteronômio: 4,24; 5,9; 6,15. Na forma **קנאו** – 2 vezes; Js 24,19 e Na 1,2.

⁸⁹ A associação de **קנא** com **קנאו** sinaliza a escolha da imagem matrimonial para o tratamento entre Deus e o povo israelita. O vocábulo **קנאו** – raiz **קנא**: curvar-se⁸⁹ ou prostrar-se, no sentido de adorar a divindade – encontra-se no campo semântico da aliança e **קנא** – ciúme⁸⁹ – no campo sponsal. Nestas passagens, Deus tem ‘ciúme’ (**קנא**) do amor que o povo escolhido dedica aos ídolos, caracterizando a aliança como um compromisso sponsal, que, além de perpétuo, implica na fidelidade. O aspecto verbal *hitpalel* da raiz **קנא** (dobrar-se) tem o sentido de “inclinarse profundamente, prostrar-se. Gesto para expressar respeito ou reverência a uma personagem, submissão ou vassalagem a um superior, adoração à divindade” (ALONSO SCHÖKEL, L., **קנא**, p. 664; RUPPERT, L., **קנא**, p. 132-137). Clifford propõe a tradução de **קנא** como *apaixonado*: “O verso 5b retoma e expande o v.2a., ‘apaixonado’ é melhor tradução que ‘ciumento’. Iahweh é apaixonadamente dedicado a Israel” (CLIFFORD, R., Novo Comentário Bíblico São Jerônimo, p. 144). A LXX traduz este termo por **ζηλος/ζηλωτής**, de amplo campo semântico. Quando referido a Deus, indica, de modo geral, uma ação de intervenção do próprio Deus na história, em favor de Israel, quando algo se interpõe entre o povo escolhido e Seu plano de Revelação e Salvação (STUMPF, A., **ζηλος/ζηλωτής**, p. 1492).

Na sequência, Ex 34,15-16, são proibidos os relacionamentos com os povos da terra, seja através de alianças, sacrifícios ou casamentos. Por três vezes, é empregada a raiz נהג. A escolha desta raiz⁹⁰ remete para uma situação oposta a uma união matrimonial de acordo com a Lei, caracterizando o rompimento da Aliança e deixando clara a intenção do hagiógrafo pela imagem sponsal – a infidelidade⁹¹.

Dentre as várias circunstâncias que podem ocorrer acerca de um matrimônio israelita, encontra-se a da escolha ou eleição da futura esposa⁹². Os procedimentos de cada etapa de um matrimônio israelita não estão agrupados em nenhum conjunto de leis próprio, como, por exemplo, nos capítulos 12 a 26 do Deuteronômio, sendo encontrados de modo disperso por todo o AT.

O texto de Dt 7,7-10⁹³ aborda esta questão da escolha e de seu motivo com uma linguagem singular e ressalta, adicionalmente, o tema da fidelidade. A opção pela raiz בחר aponta para a eleição por livre iniciativa de Deus, isto é, a escolha⁹⁴ daquele povo em particular caracteriza-se como um dom gratuito, em que as raízes⁹⁵ אהב e חשק dão o tom sponsal e a raiz אָמַר (אָמַרְתָּ) sinaliza a fidelidade de Deus à Sua promessa: “o amor do Senhor é uma iniciativa divina, não justificada por qualidades humanas; é um amor que envolve a eleição entre possíveis candidatos. [...] À continuidade o amor salta para o símbolo da aliança”⁹⁶.

Com um vocabulário típico, ligado à imagem matrimonial – escolha, amor, fidelidade –, o autor descreve a aliança entre Deus e Seu povo. A eleição do povo encontra-se em paralelo com a escolha da esposa, ou seja, não há motivo especial, somente o amor que une o casal: no caso, Deus e o povo. O texto ainda evidencia a fidelidade, inicialmente da parte de Deus, mas que deve ser recíproca. A temática

⁹⁰ A raiz נהג e suas palavras derivadas ocorrem 93 vezes no AT. No livro do Êxodo, esta raiz ocorre somente nestes dois versículos e por três vezes. É uma palavra mais típica do vocabulário da literatura profética, em que está presente 54 vezes.

⁹¹ “A Torah também usa o verbo *zānā* (‘prostituir-se’) para expressar a apostasia de Israel frente a Yahweh (Ex 34,15-16), como também o substantivo *zōnīm* (‘prostituição’, Nm 15,39)” (HAMILTON, V., marriage, p. 566; tdn).

⁹² “Os hebreus compartilhavam com outros do AOP a prática de matrimônios arranjados pelos pais”. (HAMILTON, V., marriage, p. 561; tdn).

⁹³ Este trecho e o verso seguinte, Dt 10,15, estão inseridos no segundo discurso de Moisés, logo após a promulgação da lei – o Decálogo – e o “Shemah” (Dt 6,4ss), no qual são destacadas a Aliança e a santidade (separação) do povo e sua pertença a Deus, com a exigência do cumprimento da Lei.

⁹⁴ “Como o homem escolhe a sua esposa e estipula com ela o matrimônio, assim YHWH escolhe o povo de Israel e estabelece com ele um pacto de aliança” (BALTENSWEILLER, Il matrimonio nel Nuovo Testamento, p. 39; tdn).

⁹⁵ A raiz אהב ocorre 11 vezes no AT. Na forma e aspecto verbais dos versos Dt 7,7 e Dt 10,15, apenas cinco (05) vezes, sempre no campo semântico de enamorar-se, afeiçoar-se ou desejar.

⁹⁶ ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales en la Biblia, p. 49-50; tdn.

que se encontra na sequência, em Dt 10,15⁹⁷, chama a atenção para este ponto, da exigência de uma fidelidade recíproca, e funciona também como um reforço para a eleição e o amor de Deus:

רק באבתיך חֶשֶׁק יְהוָה לְאַהֲבָה אוֹתָם וַיִּבְחַר בְּיִשְׂרָאֵל אֲחֵרֵיהֶם בְּכֶם מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־וַיִּבְחַר יְהוָה:

As três raízes com simbologia esponsal – חֶשֶׁק, בַּחַר, אָהַב – são retomadas neste verso.

Alguns aspectos matrimoniais podem não ser percebidos tão claramente na representação da Aliança YHWH x povo israelita, como a guarda da esposa⁹⁸, uma mulher casada. O pai e, posteriormente, o esposo eram os responsáveis por seu bem-estar e segurança. Segundo De Vaux⁹⁹, a família¹⁰⁰ israelita era a unidade fundamental por excelência, que se manifestava em todos os planos: social, econômico, político e, principalmente, religioso. De origem na literatura profética, a identificação de Deus como esposo e Israel ou Jerusalém como esposa sinaliza para a proteção especial de Deus para com o povo escolhido, que possui, como referencial, tanto o pai como o esposo:

A paternidade de Deus, sem uma divindade consorte considerada, tem como objeto de adoção o povo ou o rei: Ex 4; Sl 2;89. Deus, como um feliz pai de família, aparece em Is 66. [...]. A mãe, geralmente representada por Jerusalém, ganha mais destaque¹⁰¹.

Vários textos podem ser citados nesta linha da proteção de YHWH para com os israelitas. O objetivo da proteção mútua, dentre outros, constante do matrimônio acordado entre duas famílias, aplica-se à aliança esponsal entre Deus e Seu povo, que está baseada no amor gratuito e no cuidado e proteção especiais de um pai-

⁹⁷ Os dois trechos citados fazem parte da reflexão teológica ligada à doutrina da eleição, de linha deuteronômista (BLENKINSOPP, J., Deuteronomio, p. 233; LÓPEZ, F. G., Deuteronomio, p. 273), cuja análise foge ao escopo do trabalho. Sua citação aqui relaciona-se apenas quanto ao uso da linguagem matrimonial.

⁹⁸ A guarda e manutenção da esposa se caracteriza como uma obrigação do noivo, dentro de um contrato matrimonial. Segundo Hamer, citando Instone-Brewer, “todos eles [contratos] contêm a frase referente à obrigação de vestir e alimentar” (HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 107; tdn).

⁹⁹ De VAUX, R. Le Istituzioni dell’Antico Testamento, p. 29-33.

¹⁰⁰ A família deve ser entendida em seu sentido mais amplo, composta por “aqueles elementos unidos às vezes pela comunidade de sangue e pela comunidade de habitação” (De VAUX, R., Le Istituzioni dell’Antico Testamento, p. 30; tdn).

¹⁰¹ ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 19. Em espanhol, a palavra empregada é ‘imaginada’, contudo com valor de ‘existente ou considerada’ e não no sentido de ‘imaginativa ou imaginária’; tdn.

esposo. Estas passagens não esgotam as referências sobre a tipologia esponsal como representação da Aliança na Torah.

2.2.2. Tipologia na literatura profética

Já durante os primeiros anúncios proféticos, a palavra ‘aliança’ ganha um aspecto complementar: “a palavra ‘aliança’ comporta, desde o séc. VIII, na literatura profética, uma nota conjugal. Entre os diversos nomes que servem para designar Javé em sua relação com Israel, o de Esposo ocupa um lugar eminente”¹⁰². Segundo Villeneuve, “a metáfora nupcial e a representação de Israel como esposa de Deus já é uma proeminente característica em quatro livros proféticos do AT”¹⁰³. Há um consenso unânime que, na literatura profética, o “matrimônio é predominantemente usado como uma metáfora para a relação entre Yahweh e Israel”¹⁰⁴.

Ainda que os profetas possam ter empregado outras imagens como representativas da aliança com YHWH, os próprios textos sagrados evidenciam o largo uso de imagens da relação de Deus com seu povo escolhido como um pacto ou uma aliança com características esponsais, a ponto de esta imagem ter-se refletido cronologicamente na Torah¹⁰⁵. De forma similar, o uso desta tipologia não se restringe a esta literatura.

Apesar da existência de referências canonicamente anteriores na Sagrada Escritura, Oséias, caso não tenha sido o primeiro profeta a utilizar a tipologia e linguagem esponsais para se referir à aliança entre YHWH e seu povo, foi com certeza “o primeiro a avançar significativamente com a metáfora”¹⁰⁶. Para Oséias, o relacionamento com YHWH supera, ou deveria superar, um simples

¹⁰² LACOSTE, J-Y., casamento, p. 335.

¹⁰³ VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 4.

¹⁰⁴ PARKER, T. C., marriage and divorce, p. 534, tdn; HAMILTON, V., marriage, p. 565; VIDAL, M., El Matrimonio, p. 21; “Como um homem escolhe sua mulher e conclui um matrimônio com ela, assim escolhe Yavé [*sic*] a Israel e fecha sua aliança com o povo” (TREVIANO, R., El vínculo matrimonial, p. 10; tdn); RYKEN, L. WILHOIT, J. LONGMAN III, T., marriage, p. 1820; HAMILTON JR., J., Typology, p. 310-311; VAN DEN BORN, A., Dicionário Enciclopédico da Bíblia, noiva, p. 1045; WILSON, W., A Dictionary of Bible Types, marriage, p. 334; MCCONVILLE, G. J., בְּרִית / b^orît (#1382), p. 727; entre outros.

¹⁰⁵ HAMILTON, V., marriage, p. 566. Villeneuve comenta que os quarto profetas – Oséias, Jeremias, Ezequiel e Isaías – estabelecem uma conexão com o período do Êxodo, período idealizado como de amor “puro e juvenil” (VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 22).

¹⁰⁶ HAMILTON, V., marriage, p. 566; tdn; VIDAL, M. El Matrimonio, p. 21; “Oséias é o primeiro que utiliza a linguagem matrimonial para explicar a comunidade de amor entre Javé [*sic*] e seu povo” (TAMAYO, casamento, p. 345); “Oséias é o criador da imagem, aplicando o modelo conjugal às relações de Deus com o seu povo” (ALONSO SCHÖKEL, L., Profetas II, p. 751).

conhecimento teórico ou natural, de fundo humano e biológico, mas transcender a uma relação de total entrega e confiança como entre os esposos. Não se trata de uma aliança com base em uma convivência prática diária, mas calcada na absoluta intimidade de um amor incondicional: “um conhecimento que significa amor mútuo e dedicação plena de confiança”¹⁰⁷.

Ao se utilizar do tema da esponsalidade, Oséias¹⁰⁸ estabelece uma analogia entre as duas relações, a de Deus com Seu povo e a matrimonial: “Ninguém antes falara tantas vezes acerca do amor de Deus (’hb) para com Seu povo nem havia adicionado a graça divina ao vocabulário da intimidade conjugal”¹⁰⁹. Ao escolher a imagem de um matrimônio problemático, o profeta se coloca – e faz o povo se colocar – no lugar d’Aquele que sofre a injúria com a infidelidade. “A história de Oséias [...] é a do amor humano. O amor do profeta por uma mulher que havia acreditado ser honesta permite-lhe agora entender o amor de YHWH por um povo que Ele havia criado fiel”¹¹⁰.

Na base desta tipologia, encontra-se a traição, imagem da idolatria, sobretudo a cultural. Para Oséias,

os significados da aliança que lhe foram transmitidos a partir das tradições de Israel foram retraduzidos por ele para a linguagem do amor familiar: ele viu Javé como um Marido angustiado, como um Pai ofendido, mas fiel. A família, com seu rico léxico de lealdades e tensões, tornou-se o ambiente em que ele releu a aliança e a transmitiu ao povo¹¹¹.

Além de seu mais importante legado – a profecia, Oséias deixa uma forma de se referir ao amor de Deus e à Sua relação como o povo escolhido – o relacionamento matrimonial, tipologia que será empregada pelos profetas que o

¹⁰⁷ TREVIJANO, R., El vínculo matrimonial, p. 10; tdn.

¹⁰⁸ Foge ao escopo deste trabalho a discussão sobre a existência do matrimônio de Oséias narrado nos capítulos de 1 a 3. Há várias correntes de estudo em discordância, apontando tratar-se alegoria (HAMILTON JR., *Typology*, p. 318), alegoria e símbolo (SIMIAN-YOFRE, *Il deserto degli dei*, p. 27), metáfora (RYKEN, L., *marriage*, p. 1821), ação simbólica ou relato biográfico (LIMA, M.L., *Mensageiros de Deus*, p. 109; “relatos biográficos”); “Oséias continua muito difícil de ser discernido enquanto personagem histórico” (RÖMER, T., *Antigo Testamento*, p. 476); “Numerosos estudos recentes entendem Oséias 1-3 antes de tudo como uma criação literária (Wacker)” (RÖMER, *Antigo Testamento*, 2015, p. 479); “O matrimônio de Oséias tem sido e continua sendo motivo de intermináveis discussões, que provavelmente nunca chegarão a solução satisfatória” (ALONSO SCHÖKEL, L., *Profetas II*, p. 889).

¹⁰⁹ HUBBARD, D. A. *Oséias – Introdução e Comentário*, p. 34.

¹¹⁰ SIMIAN-YOFRE, H. *Il deserto degli dei*, p. 13; tdn.

¹¹¹ HUBBARD, D. A. *Oséias – Introdução e Comentário*, p. 34.

seguiram, como Jeremias, Ezequiel e o Trito-Isaías¹¹². Jeremias retoma a imagem do matrimônio em algumas passagens para falar da relação de YHWH com seu povo. Contudo, o autor sagrado lança mão de palavras e imagem menos sutis: “o povo é noiva e jovem esposa (2, 2.32), mulher infiel (2,25; 3,20), amante fácil (2,20; 3,9.13); mulher repudiada (3,1); num momento, a nobre imagem matrimonial desce por contraste ao nível do cio animal¹¹³ (2,23s)”¹¹⁴. Ao dirigir-se a Jerusalém, em Jr 2,2d, Jeremias já faz uso da linguagem esponsal¹¹⁵, pelo emprego de três palavras¹¹⁶, todas referentes ao campo semântico do matrimônio: אֶהְיֶה לְךָ וְאַתָּה לְיְהוָה. Para retratar o afastamento de Israel para com Deus, o profeta insiste na imagem da relação esponsal: YHWH vê a idolatria por prostituição, e os falsos deuses, por amantes¹¹⁷.

Quatro passagens no livro do profeta chamam a atenção devido ao uso singular da imagem esponsal¹¹⁸: Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,11¹¹⁹. Nas três primeiras ocorrências, o sentido é negativo, em que “voz do noivo e voz da noiva”, em paralelo com “voz de júbilo e voz de alegria” cessarão¹²⁰. Já na quarta ocorrência, o sentido é positivo, em que “voz do noivo e voz da noiva” serão novamente escutadas¹²¹. Nas três primeiras vezes, o autor associa o cessar das vozes do noivo

¹¹² “Nos profetas posteriores a Oséias, o símbolo reaparecerá (Jr 2,2; 2,20-25; 2,32-35; 3,1-13, 3,19s; Ez 16,28; Is 54; 62,4s), mas não terá mais a mesma profundidade existencial” (MANNIS, F., *Il matrimonio nell’Antico Testamento*, p. 56).

¹¹³ בְּכֶרֶה = camela jovem (ALONSO SCHÖKEL, L., *בְּכֶרֶה*, p. 104).

¹¹⁴ ALONSO SCHÖKEL, L., *Profetas I*, 2011, p. 440. O autor acrescenta que, em função do momento histórico, “o símbolo matrimonial é mais importante que o símbolo da aliança”; em Jr 2,20, o profeta utiliza a palavra אֶהְיֶה; também HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 107.

¹¹⁵ A palavra ‘deserto’ neste versículo (Jr 2,2) remete, de modo indireto, à tipologia esponsal, pois “Jeremias retoma de Oséias a visão idealizada do deserto, como *noivado* cheio de ilusão e de dedicação: ela arrostava as fadigas do deserto para seguir ao seu amado [...]” (ALONSO SCHÖKEL, L., *Profetas I*, p. 443; grifo nosso). A palavra ‘*ela*’ refere-se a Jerusalém, que, no contexto, está sendo tomada metonimicamente pelo povo israelita.

¹¹⁶ אֶהְיֶה (forma absoluta); אֶהְיֶהְתָּ (forma construta) – raiz אהב; אֶהְיֶהְתָּ (forma construta com sufixo pronominal) – a raiz אהב. Para alguns detalhes dos vocábulos, vide Tabela 1.

¹¹⁷ “Aqui, novamente, [...], a instituição do matrimônio é empregada para ajudar a audiência de Jeremias a compreender a relação entre Yahweh e Israel. Neste caso, os padrões e normas estipulados para o matrimônio na Torah de Moisés são utilizados para ilustrar o amor duradouro que Yahweh tem por seus amados [povo amado]” (HAMILTON JR., J., *Typology*, p. 316; tdn).

¹¹⁸ OGNIENI, B., *Stendi su di me il tuo mantello*, p. 333-334.

¹¹⁹ קוֹל שְׁשׁוֹן וְקוֹל שְׂמֵתָהּ קוֹל חֲתָן וְקוֹל בְּלֵהָ.

¹²⁰ Nas passagens em Jr 7,34; 16,9, o autor emprega a raiz שבת, no aspecto *hifil*, com o significado de fazer cessar, pôr fim, acabar (ALONSO SCHÖKEL, L., *שבת*, p. 657). Em Jr 25,10, o autor utiliza a raiz אבד, também no aspecto *hifil*, do campo semântico exterminar, extirpar (ALONSO SCHÖKEL, L., *אבד*, p. 20). Baruch (Br 2,23) retoma, na terceira parte da “oração penitencial” (ALONSO SCHÖKEL, L., *Profetas II*, p. 1358-1366), a mesma fraseologia em sua visão negativa.

¹²¹ Texto hebraico: עוֹד יִשְׁמָע קוֹל הַיְהוָה. O verbo encontra-se no v.10. Esta quarta ocorrência se dá após o capítulo 30, já no contexto da promessa de restauração de Judá.

e da noiva à ruptura da aliança e na quarta vez, à sua restauração. Todo trecho entre Jr 3,13 e Jr 4,4 retrata uma expectativa ou uma exortação para um retorno a YHWH¹²², que será retomada em Jr 31,2-4. Após este período, apesar da infidelidade da esposa, o Esposo mantém-Se fiel à esposa e à Sua promessa e ‘conserva para ela Seu amor’ (Jr 31,3).

O profeta Ezequiel dedica dois capítulos inteiros ao simbolismo esponsal como representação da בְּרִית : 16 e 23. Em todo o capítulo 16, Ezequiel descreve um quadro histórico de Jerusalém (Judá), utilizando esta tipologia. A escolha de Israel como noiva se concretiza com a frase final, com a posse da noiva, o povo eleito, pelo noivo – Deus¹²³. Os v.15-58 apontam a traição da esposa e todos os atos que dela derivam¹²⁴ e os três versículos v.26.28.29 aprofundam o tema da infidelidade¹²⁵. As palavras do v.59 fazem referência à primeira Aliança – sinaítica, à quebra dos votos e ao desprezo desta Aliança, para, nos v.60.62, o Esposo lembrar-se da Aliança e ser-lhe fiel, sendo do próprio Deus a iniciativa da restauração¹²⁶. Em 23,29-30, Ezequiel reforça a temática da idolatria e a passagem não termina com uma visão positiva. No entanto, ao final do livro, o profeta volta ao tema de uma restauração, que termina com $\text{וְיִשְׁמְעוּ-הָעִיר מִיּוֹם, יְהוָה וְשָׁמָּה}$: “O nome da cidade, desde este dia, será: ‘Iahweh está aí’ ” (Ez 48,35).

Em Isaías, uma grande quantidade de passagens¹²⁷ faz menção à tipologia esponsal. Em Is 1,21-26, referindo-se a Jerusalém¹²⁸, Isaías se questiona sobre a transformação da “Cidade da Fidelidade” em prostituta¹²⁹: “Jerusalém era, ao início, uma esposa na qual o marido podia confiar, depois deixou de sê-lo”¹³⁰. A

¹²² No trecho compreendido entre Jr 3,1-4,4, o verbo שָׁמַע , em várias formas verbais, aparece 11 vezes: cap. 3: v.1 – 2x; v.10 – 1x; v.12 – 2x; v.14 – 1x; v.22 – 3x; cap.4: v.1 – 2x.

¹²³ “A eleição, ao acolhê-la como noiva e como esposa, é tudo ação de Deus, a qual desemboca nessa fórmula concentrada de aliança ‘tu te tornaste minha’ ” (ALONSO SCHÖKEL, L., Profetas II, p. 754). Em hebraico: וְהָיְתָה-לִּי .

¹²⁴ Para a tipologia esponsal, cite-se, em particular, o v.32.

¹²⁵ A raiz נָשָׂא ocorre 5 vezes nos três versículos.

¹²⁶ Entre v.59-62, a palavra בְּרִית ocorre cinco vezes.

¹²⁷ Vide Tabela 2 com mais passagens de Isaías ligadas à temática matrimonial.

¹²⁸ A referência a Jerusalém encontra-se em Is 1,8, sendo aí referida como בֵּית-צִיּוֹן , designação utilizada em outras passagens isaianas e em outros livros do AT. Para uma discussão detalhada sobre a expressão בֵּית-צִיּוֹן e seu significado, vide FLOYD, M. H. Welcome back, Daughter of Zion!, p. 484-504. O autor discute se a expressão deve ser entendida como um construto ou não, debatendo seu significado se “Filha de Sião” ou “Filha Sião” (como um nome), com implicações se “mãe” e/ou “filha”.

¹²⁹ Is 1,21a: $\text{אֵיכָה הָיְתָה לְדוֹנָה, קָרְיָה נְאֻמָּה}$ (grifo nosso).

¹³⁰ OGNIBENI, B., Stendi su di me il tuo mantello, p. 365, tdn. Alonso Schökel, após identificar Jerusalém como a “esposa de YHWH”, assim se refere sobre este trecho: “Não é um juiz imparcial

partir do v.25, há a promessa de restauração e a cidade voltará a ser chamada “Cidade da Justiça” e “Cidade da Fidelidade”¹³¹. Os v.25-26 sinalizam uma situação diversa, de um restabelecimento de uma futura¹³² Aliança.

No trecho Is 49,14-21¹³³, ao referir-se à pátria, Sião¹³⁴, o profeta a retrata como ‘noiva’¹³⁵ (כְּלֵה – v.18). Antes abandonada (v.14), Sião agora é vista como uma noiva que, desde Is 40,2, parece ter sido novamente cortejada e tomada de volta por seu Esposo¹³⁶. Fiel à Aliança (v.8d), YHWH não esquece de Seu povo (v.15d). A tipologia esponsal prossegue em Is 50, em que a Aliança¹³⁷, devido ao uso da expressão¹³⁸ סִפָּר כְּרִיתוּת (v.1), se encontra referida como matrimônio.

Nos capítulos 60 e 62¹³⁹, há vários elementos ligados à temática esponsal, como “o amor, o matrimônio, o nome, o gozo [alegria], os presentes”¹⁴⁰. Tendo como personagens centrais YHWH e Israel, esta simbologia dominará o capítulo 62. O próprio YHWH (62,11), após resgatar¹⁴¹ Sião do exílio, “volta vencedor para celebrar as núpcias com Jerusalém”¹⁴². Com relação a Is 62,1-5,

que sentencia sem se perturbar; é o marido amante e ofendido” (ALONSO SHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 136; tdn)

¹³¹ A mesma expressão קְרִיָה נֶאֱמָנָה inicia (v.21) e termina este trecho (v.26).

¹³² A sequência dos verbos no aspecto *weqatal* e/ou *yiqtol* fornecem o tom de futuro aos v.25-26.

¹³³ Passagem conhecida como o segundo cântico do Servo.

¹³⁴ Por Sião (v.14), o autor se refere a Jerusalém, tomada metonimicamente por todo o Israel que, devido ao momento histórico, trata-se, na verdade, de Judá.

¹³⁵ A palavra כְּלֵה comporta os sentidos de nora e esposa, além de noiva. A opção por noiva, neste trecho, deve-se à referência aos adornos (עֲדָי), como joias, que tipicamente eram usados pelas noivas; raiz עֲדָי – enfeitar-se, adornar-se, brilhar (ALONSO SCHÖKEL, L., עֲדָי, p. 480). A LXX traduz como νόμφη. Jeremias já havia utilizado expressão muito semelhante em Jr 2,32.

¹³⁶ Alonso Schökel defende que, desde seu início, há um fundo esponsal no Livro da Consolação. O נְחַמוּ – consolai – e, em particular, o דַּבְּרוּ עַל-לֵב – falai ao coração – encontram-se em outros trechos sempre inseridos em um contexto matrimonial: Gn 34,3: וַיְדַבֵּר עַל-לֵב, por exemplo; também em Js 19,3 (לְדַבֵּר עַל-לֵבָה); Rt 2,13 (עַל-לֵב); Os 2,16 (וַדַּבְּרֵי עַל-לֵבָה) (ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 171).

¹³⁷ As imagens literárias contidas de v.2 e, em diante, no v.3 remetem à libertação do Egito, ao êxodo, à travessia do Mar Vermelho e do Rio Jordão, refazendo o percurso e lembrando as ações salvíficas de YHWH (HAMILTON JR., J., Typology, p. 311).

¹³⁸ Das apenas quatro vezes em que ocorre no AT, duas são no livro do Deuteronômio (Dt 24,1.3) e duas na literatura profética. Em Is 50,1, esta expressão ocorre pela segunda vez, já tendo sido empregada por Jeremias (Jr 3,8). Quanto ao certificado de divórcio em Is 50,1, Hamer argumenta que a situação de Judá é distinta da de Israel. O certificado de divórcio de Israel foi emitido; houve a separação com YHWH. No caso de Judá, este certificado não teria sido completado – a pergunta em Is 50,1 seria “retórica” –, pois “implicaria que Judá não poderia então voltar a YHWH” (HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 110; tdn).

¹³⁹ A estrutura do conjunto em forma de quiasmo, concêntrica, arco ogival ou cônica (ALONSO SCHÖKEL, L., Profetas I, p. 355) – tem como centro ou ápice o capítulo 61, com sua mensagem de libertação e restauração de Sião, onde YHWH “faz germinar a justiça e o louvor” (Is 60,11).

¹⁴⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 72; tdn.

¹⁴¹ HAMILTON JR., J., Typology, p. 315; tdn.

¹⁴² ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos matrimoniales, p. 73; tdn.

temos à nossa frente a conhecida imagem da cidade como esposa do Senhor. O original é que não se trata aqui de reconciliação após o rompimento, mas sim de algo inaugural, do dia das núpcias. [...] Fala-se expressamente de jovens que se casam, não de adultos que se reconciliam¹⁴³.

Isaías também aponta, nesta passagem, para uma nova e futura Aliança¹⁴⁴.

O livro do profeta Malaquias, último livro da literatura profética, contém três versos com simbologia sponsal: (i) no início do capítulo 2, apontando para uma quebra da Aliança pela classe de sacerdotes (Ml 2,8), citando explicitamente a Aliança com Levi (Ml 2,4 – בְּרִיתִי אֶת-לְוִי); (ii) em Ml 2,10, o profeta indica, generalizando, a quebra da Aliança realizada na origem, com os patriarcas (v.10 – לְחַלֵּל בְּרִית אֲבוֹתֵינוּ); (iii) ao matrimônio, em Ml 2,14¹⁴⁵, quando se refere que YHWH é a testemunha “entre ti e a mulher da tua juventude”. Contudo, “além das três específicas alianças mencionadas, [...], referências à Aliança podem ser inferidas em outras passagens. Estas sugerem uma possível interpretação para o livro”¹⁴⁶.

Anunciando a Palavra de Deus, os profetas denunciam o afastamento da Aliança – que consubstancia a Palavra – o que confere aos textos um tom de apreensão e inquietação, uma vez que a ruptura da Aliança significa a quebra das promessas divinas a Abrão, ainda antes da formação do povo. Estas promessas foram se concretizando e foram se expandindo, pois, além de um numeroso povo, foi prometido que Israel se tornaria uma grande e respeitada nação, com um rei – representante do próprio YHWH – e sua dinastia, e com um trono que “é para sempre” (Sl 45).

¹⁴³ A frase em Is 62,5 apresenta uma peculiaridade. A LXX traduz o termo בניך como “teus filhos (בְּנֵיךָ) – ó υιοί –, devido a uma situação particular do hebraico consonantal. Uma sequência idêntica de consoantes, vocalizada de modo diverso, leva a tradução para “teus construtores” ou “teus edificadores” – בְּנֵיךָ (ALONSO SCHÖKEL, L., Profetas I, p. 385). Vide também OGNIBENI (Stendi su di me il tuo mantello, p. 380-381), em que o autor cita uma sequência consonantal idêntica em Is 49,7 e comenta a mesma situação de vocalização massorética, tradução e compreensão. Para uma ampla abordagem, vide NISKANEN, P. V. Who is going to marry you? The text of Isaiah 62,5, p. 657-667.

¹⁴⁴ À semelhança do texto em Is 49, 25-26, os verbos que ocorrem em Is 62,1-5 encontram-se no aspecto *weqatal* ou *yiqtol*, apontando para um momento futuro.

¹⁴⁵ בְּיָנֶה וּבֵין אֵשֶׁת נְעוּרָיָהּ. Este trecho referente à relação sponsal – na realidade, sobre o divórcio –, contudo, não se encontra suficientemente claro e não há consenso entre os autores se esta referência ocorre dentro de uma situação real ou de uma leitura figurativa de imagem matrimonial. Hamer apresenta uma discussão detalhada sobre estes autores e seus pontos de vista (HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 113-116). Vide também em McKENZIE, S. L. WALLACE, H. N. Covenant Themes in Malachi, p. 552, nota 13.

¹⁴⁶ McKENZIE, S. L. WALLACE, H. N. Covenant Themes in Malachi, p. 549.

Apesar das inúmeras ameaças divinas e de Seu tumultuado relacionamento com o povo israelita, Deus nunca deixou de manifestar seu amor gratuito por este povo e sempre apontou para um resgate e um retorno desta relação – esponsal. À ruptura de uma Aliança estabelecida, Deus faz a promessa de uma nova aliança¹⁴⁷. Em Os 2,16-25 e 3,4-5, em Jr 31, em Ez 16,60-63; 36,35; 48,35 e em Isaías, nos capítulos 49 e 60-62, uma aliança futura se torna evidente, tanto na forma¹⁴⁸ quanto no conteúdo.

Com referência aos textos apresentados (vide Quadro 2), dois pontos podem ser identificados de modo bastante perceptível: a relação entre a tipologia esponsal e a aliança; e a perspectiva de aliança futura. A iniciativa parte sempre de YHWH e se concretizará “quando Eu tiver perdoado tudo quanto fizeste” (Ez 16,63d). Esta visão de futuro comum a todos os profetas “transporta, sob o plano do simbolismo conjugal, aquilo que vem expresso na nova aliança (Ex 31,31-34)”¹⁴⁹, pois, além de futura, esta nova Aliança, porque baseada no amor que perdoa, será perfeita:

Todos estes textos proféticos mencionados partem da experiência humana do casal, para chegar à realidade que se constitui no arquétipo: a aliança de Deus com o seu povo. Realidade esta que vem lembrada em seus dois estados: aquele imperfeito, da Aliança do Sinai, e aquele perfeito da Aliança escatológica, onde a experiência do amor encontrará o rosto do amor humano, tal como é sonhado e afastado das cadeias do mal¹⁵⁰.

2.2.3. Tipologia nos Escritos¹⁵¹

Os escritos sapienciais possuem características peculiares, próprias do povo israelita em função da Revelação e de sua caminhada de fé com YHWH. O conceito de sabedoria¹⁵² distingue-se daquele ordinariamente entendido no mundo ocidental

¹⁴⁷ “A ligação da infidelidade idolátrica ao adultério produz uma resposta visceral. Isaías [e os profetas citados] não somente usa o matrimônio para comunicar o impacto emocional da infidelidade de Israel e o amor constante de YHWH, entretanto, com ele, Isaías [e os profetas] comunica um *padrão de eventos* que ocorre ao longo da História de Israel: aliança feita, aliança quebrada, nova aliança prometida” (HAMILTON JR., *Typology*, p. 316; grifo do autor; tdn).

¹⁴⁸ Ver os comentários quanto aos aspectos verbais do hebraico destas passagens, em cada profeta.

¹⁴⁹ MANNNS, F., *Il matrimonio nell’Antico Testamento*, p. 57. Há que se considerarem também as referências aos banquetes escatológicos, sempre no contexto de uma nova aliança, citados pelos profetas, explícitas ou alusivas (Is 25,6; 49,9-10; 55,1-3; 62,9; 65,13 Jr 31,12; Am 9,14; Jl 2,22-24; Zc 8,12), que corroboram este ponto.

¹⁵⁰ MANNNS, F., *Il matrimonio nell’Antico Testamento*, p. 62; tdn.

¹⁵¹ Adotamos a terminologia da Bíblia Hebraica, que abrange todos os livros exceto a Torah e os profetas, com a inclusão dos livros dêutero-canônicos, incluindo, assim, a literatura sapiencial.

¹⁵² As discussões sobre a personificação da Sabedoria, sua origem, abrangência e suas implicações nos escritos sapienciais, não são objeto deste trabalho. Se e quando for utilizado, este conceito será tomado como subentendido e aceito. Para uma abordagem inicial deste tema, vide ALONSO

pós-helênico. Como elementos inerentes a esta sabedoria israelita, destacam-se seu aspecto individual – “como um indivíduo frente a indivíduos, e não como coletividade”¹⁵³ – e o aspecto prático: “Sabedoria é a tradução mais comum do hebraico *ḥokmāh*, que designa a inteligência de ordem prática”¹⁵⁴. Estes traços se refletem na linguagem e nas imagens literárias destes escritos.

Neste sentido, os escritos sapienciais não apresentam a tipologia esponsal como representação da Aliança de modo extensivo, ao contrário, raro, como nos escritos anteriores, que buscam um simbolismo metafórico, alegórico ou, mesmo, direto e real do matrimônio: “as imagens nupciais na literatura sapiencial tomam, deste modo, uma forma radicalmente diferente da metáfora nupcial dos profetas. [...] Não se observa mais um relacionamento direto entre o Senhor e Seu povo”¹⁵⁵.

As inúmeras ocorrências nos escritos sapienciais sobre o matrimônio, sobre a esposa, sobre o casal, a família e os filhos, não apontam para uma referência ao matrimônio¹⁵⁶ como representação da *בְּרִית*. As opções vocabulares destes escritos não apresentam um valor simbólico, nem mesmo as referências mais comuns ao seu desdobramento, como o adultério. Quanto ao livro dos Provérbios, ao Qohelet e ao livro de Jó, eles “estão amplamente desconectados da tradição histórica de Israel e dos grandes eventos salvíficos do passado do povo, tais como o Êxodo, a teofania do Sinai e a Aliança mosaica”¹⁵⁷. Já em relação ao livro da Sabedoria, “o matrimônio não constitui, como nos profetas, um símbolo da Aliança, mas serve para representar o amor à sabedoria”¹⁵⁸.

O livro dos Provérbios apresenta uma ampla variedade de ditos, sentenças, admoestações, ensinamentos e conselhos sobre muitos aspectos da vida familiar, ou

SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 159-161) e VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, capítulos 1 e 2, p. 1-92 (em particular, a nota 55 da p. 25 apresenta alguns livros sobre este tema).

¹⁵³ ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 260; tdn. Para Villeneuve: “a coletividade de Israel nos profetas cedeu lugar à individualidade de cada pessoa a quem a Sabedoria chama a entrar em comunhão com ela” (VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 24; tdn).

¹⁵⁴ OGNIBENI, B., *Stendi su di me il tuo mantello*, p. 388; tdn.

¹⁵⁵ VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 24; tdn.

¹⁵⁶ Como já apresentado anteriormente, o matrimônio se constitui um importante centro de experiências de todas as comunidades do AOP, inclusive do povo israelita. Neste sentido, seus diversos aspectos fazem parte de praticamente todos os seus escritos e em seus vários ângulos.

¹⁵⁷ VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 23; Crenshaw, referindo-se ao livro dos Provérbios: “O livro toma, então, o formato de uma antologia, seus componentes individuais vindos de vários períodos da história de Israel. Ao menos duas, e provavelmente três, seções curtas (n^{os} 3, 6 e 7) provém de fontes não-israelitas, tornando a antologia verdadeiramente internacional” (CRENSHAW, J. L., *Proverbs, Book of*, p. 7179). Também OGNIBENI: “O livro dos Provérbios oferece, portanto, uma antologia da sabedoria israelita com acréscimos extraídos da sabedoria de outros povos” (*Stendi su di me il tuo mantello*, p. 421; tdn).

¹⁵⁸ VIDAL, M., *El Matrimonio*, p. 24; tdn.

seja, “a maior parte do livro é ocupada com assuntos terrenos e do cotidiano”¹⁵⁹. No trecho Pr 4,5-9, há verbos que tipicamente foram empregados na literatura profética dentro da tipologia esponsal, como a raiz אהב (v.6), e outros de fundo esponsal, como as raízes – שמר, עזב e נצר –, que gravitam em torno deste campo temático. Contudo, nenhuma destas palavras se enquadra na tipologia esponsal.

O Pr 31,10-31 encerra o livro dos Provérbios com um acróstico alfabético e começa com a pergunta: “uma mulher de valor, quem encontrou?”. Esta passagem exalta a mulher¹⁶⁰ e, devido ao emprego da palavra ‘marido’ (v.11 – בעל) trata-se de uma mulher casada. Em Pr 31,30b, encontra-se o único momento em que ocorre uma referência direta ao nome YHWH. Entretanto, sua característica é análoga à passagem em Pr 4,5-9.

Quanto ao livro do Eclesiástico¹⁶¹, a passagem Eclo 14,20-15,10 apresenta algum vocabulário ligado à tipologia esponsal. Em 15,2, o autor emprega duas palavras da tipologia matrimonial: “mãe” e “esposa da juventude”¹⁶². Embora alguns dos elementos da tipologia esponsal estejam presentes, inclusive a referência a YHWH e à Tenda do Encontro, o componente relativo à Aliança não se faz presente.

A passagem Sb 8,2-4 do Livro da Sabedoria contém vocábulos e conceitos que se enquadram em uma tipologia esponsal, como: (i) “desde minha juventude”, que na literatura profética refere-se ao tempo no deserto, da Aliança sinaítica; (ii) “tomá-la esposa”, linguagem típica de um matrimônio no AT, como abordado; (iii) “enamorado de sua formosura”; e (iv) “intimidade de Deus”. Não há, entretanto, qualquer menção, direta ou indireta, à Aliança. De modo geral, “no livro da Sabedoria, o matrimônio não se constitui no sentido da Aliança, como nos profetas, mas sim serve para representar o amor à sabedoria”¹⁶³. Da mesma forma, o

¹⁵⁹ HEIDER, G. C., marriage and sex, p. 452; tdn.

¹⁶⁰ Vários estudos apontam para este poema como uma exaltação à própria Sabedoria. Outros, sinalizam tratar-se de qualquer um que, abraçando a Sabedoria, tenha se tornado um sábio. Qualquer destas linhas hermenêuticas não afeta a questão sob análise, do relacionamento esponsal como representativo da Aliança. Vide BONORA, A., La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31); vide também SCAIOLA, D. La donna perfetta – interpretazioni di un poema biblico; e ALONSO SHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 266.

¹⁶¹ Segundo Manns, “o Eclesiástico retoma e desenvolve os conselhos dos Provérbios” em vários aspectos relativos ao tratamento e envolvimento com mulheres e o “autocontrole de si contra a intemperança passional” (MANNNS, F., Il matrimonio nell’Antico Testamento, p. 63).

¹⁶² Seguimos OGNIBENI, B., Stendi su di me il tuo mantello, p. 474, e ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 272.

¹⁶³ VIDAL, M., El Matrimonio, p. 24.

matrimônio não se refere ao relacionamento entre YHWH e Israel¹⁶⁴. Na literatura sapiencial,

o ensinamento dos sábios de Israel sobre o tema do matrimônio é voltado apenas aos homens [...]. O seu objeto não é, na realidade, o matrimônio enquanto tal, mas sim a condição matrimonial, sob o ponto de vista do homem que deve tomar ou que já tomou uma esposa. [...]. A reflexão dos sábios de Israel se centra, portanto, não sobre o matrimônio em si mesmo, mas no fato concreto de ser esposado¹⁶⁵.

No Saltério, apenas quatro salmos em particular fazem alguma referência mais diretamente ligada à tipologia matrimonial¹⁶⁶. Entretanto, os salmos em geral podem apresentar dificuldades quanto à leitura e interpretação, pois os salmos “são textos exigentes. [...]. Afinal, trata-se de poesia”¹⁶⁷.

O Sl 45 é considerado um epitalâmio real. Tendo como tema bodas reais, a tipologia esponsal está certamente presente com um vocabulário típico de uma celebração matrimonial. Sendo singular e incomum sob vários aspectos¹⁶⁸, trata-se do único salmo do Saltério “com uma menção explícita de um ato matrimonial”, sinalizando atos ligados à procriação (filhos – v.16) e, de modo subliminar e sutil, sugere também “conotações eróticas”¹⁶⁹.

Em chave messiânica¹⁷⁰, no Sl 45, a figura do rei pode ser entendida como o próprio YHWH, o que acrescenta um peso favorável à tipologia esponsal como representação da קִרְבָּן . Porém, as construções literárias não se completam com os elementos de um matrimônio que apontam para a representação da Aliança, pois “a sonoridade delicada dos versículos acompanha com seus jogos de timbre o triunfo

¹⁶⁴ Villeneuve desenvolve o simbolismo nupcial e o papel da Sabedoria em cinco momentos da História da Salvação, com argumentos que distinguem a participação entre a literatura profética e sapiencial. Para a completa exposição, vide VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 33.

¹⁶⁵ OGNIBENI, B., *Stendi su di me il tuo mantello*, p. 493 e 495; tdn.

¹⁶⁶ “Uma vez que o foco está, em geral, na expressão individual e comunitária, particularmente em relação a Deus, há relativamente poucas referências ao matrimônio e sexo” (HEIDER, G. C., *marriage and sex*, p. 451; tdn).

¹⁶⁷ FERNANDES, L. A. GRENZER, M. *Dança, ó terra*, p. 8.

¹⁶⁸ “No Antigo Testamento, não há paralelo ao Sl 45 – nem sequer um paralelo aproximado. Se se dirige ao rei; ele é honrado e elogiado” (KRAUS, H.-J., *Los Salmos*, Sl 45, p. s/n).

¹⁶⁹ Heider ressalta a discutível posição de H.-J. Zobel de que este salmo somente teria entrado no Saltério devido a “ ‘vir sendo reinterpretado como se referindo ao relacionamento entre YHWH e Seu povo’ – uma linha teológica que iremos encontrar em abundância no Cântico dos Cânticos” (HEIDER, G. C., *marriage and sex*, p. 452).

¹⁷⁰ ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 51 e 69-72, tdn; HEIDER, G. C., *marriage and sex*, p. 452; ALONSO SCHÖKEL, L., *Salmos I*, p. 630-631.

da beleza e do amor”¹⁷¹. Sob outra perspectiva, no entanto, a leitura “não somente em ambiente cristão, como encontramos na Carta aos Hebreus 1,8-9, mas também na tradição rabínica, tornou-se um dos hinos mais significativos para descrever a relação entre o Messias e sua esposa, entendendo de tal modo as núpcias escatológicas entre eles”¹⁷².

De um modo geral, os livros históricos abordam a tipologia esponsal sob uma perspectiva do relacionamento de convivência entre os esposos e a família:

Um ponto forte na instituição original do matrimônio é sua formação como um relacionamento de companheirismo entre o homem e a mulher. [...]. Nas partes narrativas da Bíblia, são-nos dadas imagens de marido e mulher como companheiros na vida cotidiana¹⁷³.

As passagens sobre matrimônio nos livros Históricos não são apresentadas em forma de imagens ou símbolos, embora possam ser tipificados. Relatos sobre o matrimônio de patriarcas como Isaac, Jacó, José, em Gênesis, e de personagens dos livros históricos, como Sansão, Salomão, apontam para o matrimônio em si¹⁷⁴ e podem ser encontrados na Torah e em outros livros dos Escritos. Contudo, não evidenciam nem sua simbologia nem uma imagem ou tipologia representativa da Aliança. Da mesma forma, apesar do papel central do matrimônio nos livros de Rute e Ester¹⁷⁵, não há neles passagens que remetam à tipologia esponsal como representação da Aliança. O livro de Tobias descreve um matrimônio ideal (Tb 7-

¹⁷¹ Este salmo tem sido transposto e lido pela tradição cristã como messiânico em que Jesus Cristo assume a figura do rei (ALONSO SCHÖKEL, L. Salmos I, p. 629-632; tdn). Em outra perspectiva, Ognibeni argumenta que o salmo deve ser visto como um “matrimônio alegórico”, em que o rei é YHWH e sua esposa é Sião, o palácio é o templo e o séquito da noiva “são as nações que no futuro adorarão o verdadeiro Deus”. O mesmo autor também analisa a interpretação messiânica dada a este salmo (OGNIBENI, B., *Stendi su di me il tuo mantello*, p. 512-516; tdn).

¹⁷² Além deste ponto, Ebeid ainda comenta que a tradição patrística irá apontar este salmo como uma prefiguração das núpcias escatológicas com Cristo, em que os participantes se tornam a esposa-Igreja do Esposo-Cristo (EBEID, B. *Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 31; tdn). Vale notar a distinção entre a escatologia rabínica intra-histórica e a cristã, trans-histórica. Segundo Ravasi: “uma das composições mais originais e pitorescas do saltério, um epitalâmio altamente comentado, reelaborado em chave espiritual provavelmente já quando da sua entrada na coleção de salmos, tradicionalmente relidos pelo Judaísmo e pelo Cristianismo em chave messiânica explícita” (RAVASI, G. *Il libro dei salmi*; tdn).

¹⁷³ RYKEN, L. WILHOIT, J. LONGMAN III, T., *marriage*, p. 1818.

¹⁷⁴ Estes enlances matrimoniais são referidos nos livros históricos geralmente como *התקן*. Vide este vocábulo Tabela 1 de verbos e algumas palavras relacionados ao matrimônio.

¹⁷⁵ O foco da relação matrimonial em Rute relaciona-se com a questão do matrimônio segundo a Lei do Levirato. No Livro de Ester, segundo Heider, dois pontos afastam qualquer referência da relação esponsal como representação da Aliança: trata-se de matrimônio persa, em que o noivo não é um judeu, e não há uma única menção de YHWH no livro (HEIDER, G. C., *marriage and sex*, p. 455; tdn).

10), com base na unidade, fidelidade, fecundidade e indissolubilidade. Porém, não há, em todo o livro, nenhuma alusão “à Aliança de Deus e do seu povo tomada na sua perfeição escatológica”¹⁷⁶. Destaca-se a importância e a centralidade do matrimônio como uma instituição do próprio Deus.

O livro do Cântico dos Cânticos se apresenta como um desafio à parte devido ao número e à diversidade de comentários e posições de estudiosos, desde o período rabínico pré-cristão e patrístico. Estes escritores defendem não só interpretações simbólicas, metafóricas, espirituais, alegóricas e outras, mas também questionam os motivos de sua canonicidade¹⁷⁷, e cuja exegese “é um dos pontos mais controversos da crítica bíblica”¹⁷⁸. A tipologia esponsal, em muitos de seus aspectos, perpassa todo o livro, pois todo ele trata do amor, de enamorados, do esposo e da esposa e da relação amorosa entre eles: “o desejo simplesmente de estar com a pessoa amada é o tema central deste texto, onde o matrimônio é retratado como a satisfação desse desejo”¹⁷⁹.

Em sua carta encíclica *Deus caritas est*, o Papa Bento XVI apresenta a interpretação predominante nos dias atuais: “as poesias contidas neste livro são originalmente cânticos de amor, talvez previstos para uma festa israelita de núpcias, na qual deviam exaltar o amor conjugal”¹⁸⁰. As diversas linhas hermenêuticas¹⁸¹ acabaram por sombrear justamente esta ideia central, a ponto de “subestimar a gênese da história que ali se conta, a do amor de dois jovens”¹⁸². Não há, pois, motivo para que o amor humano, em todas as suas dimensões, não possa ser utilizado para representar o amor de YHWH para com Seu povo. Contudo, dentro da tipologia esponsal, faltam ao Cântico dos Cânticos os aspectos ligados ao

¹⁷⁶ MANNIS, F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, p. 66; tdn.

¹⁷⁷ OGNIBENI, Stendi il suo mantello su de mi, p. 523-524. Para Ruiz: “Se considerava que a leitura alegórica, já desde a época rabínica, havia contribuído para a inclusão do livro no cânon bíblico” (RUIZ, E., *Más allá dl lenguaje: la metáfora como recurso expresivo en el Cantar de los Cantares*, p. 89; tdn).

¹⁷⁸ MANNIS, F., *Il matrimonio nell'Antico Testamento*, p. 68; tdn.

¹⁷⁹ RYKEN, L., *marriage*, p. 1818; tdn.

¹⁸⁰ *Caritas Dei*, Papa Bento XVI, nº 6.

¹⁸¹ Em particular, Alonso Schökel estabelece um paralelo entre Gn 2-3 e o Cântico dos Cânticos, defendendo que o primeiro casal se encontra aí “revivido” de forma idealizada, na figura de rei e princesa, estendendo a comparação para outros casais, como Salomão e Sulamita, Tobias e Sara e YHWH e Jerusalém (ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 242-244). Para Ebeid, “o Cântico apresenta uma imagem paradisiaca, não do paraíso primordial, mas daquele escatológico” (EBEID, B., *Il simbolo sponsale como ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 31; tdn).

¹⁸² ZATTONI, M. GILLINI, G. MICHELINI, G., *Il Cantico dei tutti i cantici*, p. 167; tdn.

relacionamento direto com YHWH¹⁸³ ou às Suas ações salvíficas, que a poderiam caracterizar como representação da Aliança. O ambiente descrito no livro “não permite pensar na influência profética posterior, que descrevia a aliança divina com a roupagem do matrimônio”¹⁸⁴.

2.3. O noivo no NT

A Encarnação do Verbo se constitui um evento singular na História da Salvação. Ao assumir a condição humana, Jesus Cristo torna presente o próprio Deus, revelando-O de modo perfeito. Se, durante Sua Revelação no AT, Deus manifestou Sua presença de várias formas¹⁸⁵, de maneira mais concreta e evidente através de Suas ações salvíficas, na continuidade desta mesma Revelação, seu ápice em Jesus Cristo¹⁸⁶ se mostra como a ação salvífica de Deus por excelência, concreta e evidente¹⁸⁷. No entanto, na sequência da tipologia contida no AT, “se realiza um importante desenvolvimento no uso da imagem sponsal. O Esposo se identifica com Cristo, enquanto a esposa possui diversas interpretações”¹⁸⁸. E este desenvolvimento só se tornou possível porque as “identificações de Jesus como o noivo encontram uma adoção simbólica por causa do modo com que os autores do AT fizeram uso tipológico do matrimônio”¹⁸⁹.

De modo geral, não somente as simbologias empregadas pelos autores do AT estavam impregnadas na mentalidade do povo, o que permitiu que algumas destas pudessem ocorrer no NT e serem utilizadas pelos seus autores¹⁹⁰, mas também as

¹⁸³ ZATTONI, M. GILLINI, G. MICHELINI, G., *Il Cantico dei tutti i cantici*, p. 168. Talvez a única referência ao nome de YHWH encontra-se em Ct 8,6b, através do sufixo הָ em הַשְׁלֵבֶתֶךָ, porém sujeita a discussões (vide RÖMER, T., *Antigo Testamento*, p. 650).

¹⁸⁴ VIDAL, M., *El Matrimonio*, p. 26; tdn. Römer chama de “fosso quase intransponível”, uma comparação ou influência entre o Cântico dos Cânticos e a literatura profética, afastando qualquer possibilidade de inter-relação (RÖMER, T., *Antigo Testamento*, p. 647).

¹⁸⁵ Além das ações salvíficas na História, nas diversas teofanias, como no Templo – no Santo dos Santos e na Arca da Aliança, por exemplo.

¹⁸⁶ Constituição Dogmática *Dei Verbum* – DV 2 e 4.

¹⁸⁷ 1Jo 1,1. No lado humano e legal para a sociedade israelita, Ele é o הַשְׁלֵבֶתֶךָ בֶּן יְהוָה. Para a fé, simplesmente הַשְׁלֵבֶתֶךָ, Filho de Deus, Salvador (ΙΧΘΥΣ).

¹⁸⁸ EBEID, B. *Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 32; tdn. Dentre as interpretações citadas pelo autor, constam a alma do cristão, com a própria Igreja, com a Virgem Maria. Também em Villeneuve: “significante desenvolvimento” (VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 109; tdn).

¹⁸⁹ HAMILTON JR., J., *Typology*, p. 326; tdn.

¹⁹⁰ “[Jesus] utiliza em sua pregação imagens e motivos típicos dos israelitas e que são retirados da linguagem metafórica da Bíblia e que resultam familiares para seus ouvintes” (GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, p. 238; tdn).

expectativas¹⁹¹ pelo cumprimento das promessas messiânicas¹⁹². E, ainda que algumas dessas passagens fossem desconhecidas, os próprios israelitas poderiam pesquisá-las nos livros sagrados a que tinham acesso (At 17,11). A Aliança e as expectativas sobre o retorno de um reino davídico continuam e florescem no ambiente sócio-religioso israelita do primeiro século da era cristã e constroem a ponte que conecta o AT ao NT que, por sua vez, ilumina e esclarece o conteúdo destas passagens do AT. Dentro desta perspectiva, os autores do NT promovem a transferência do “amor fiel” de YHWH para com o povo israelita para o amor de um ‘noivo’ (νυμφίος = Jesus Cristo) por sua ‘noiva’ (νύμφη = o povo da nova aliança)¹⁹³. Ou seja, a raiz metafórica [YHWH:Esposo de Israel] se transforma na raiz metafórica [Cristo: Noivo da Igreja]¹⁹⁴.

Este desenvolvimento da tipologia esponsal, percebida e escrita pelos autores do NT, conduz à percepção de que o plano salvífico de Deus se desdobra em três etapas: (i) o momento da Aliança ou pacto, em que sobressaem as promessas divinas de salvação e cuidado com o povo e a fidelidade incondicional de YHWH, independente das infidelidades do povo; (ii) o momento da presença real da salvação, isto é, do Salvador entre os homens, ratificando as promessas, uma vez que, “em Jesus, se manifestou o definitivo; o reino de Deus se tornou experimentável e deu origem a algo radicalmente novo”¹⁹⁵; (iii) o apontamento para um momento futuro e a realização da Sua vinda definitiva, pela formação de “uma comunidade escatológica de salvação”¹⁹⁶, não mais apenas uma realidade experimentável e transitória, mas vivida em toda sua plenitude e em todas as suas duas dimensões¹⁹⁷.

¹⁹¹ “Aqueles que foram os autores dos Evangelhos, entretanto, mostram-se ter sido imersos nas expectativas do AT. O mesmo pode ser dito sobre muitos na sua audiência” (HAMILTON Jr., J., *Typology*, p. 325; tdn).

¹⁹² “A Aliança davídica, com a respectiva promessa de um reino eterno, gera uma expectativa voltada para o retorno glorioso do Messias, filho de Davi” (FENSHAM, F. C., *patto*, p. 1178; tdn).

¹⁹³ DE VIRGILIO, G., *The Gospels: History and Christology*, p. 231.

¹⁹⁴ HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 175.

¹⁹⁵ GNILKA, J., *Jesús de Nazaret*, p. 237; tdn.

¹⁹⁶ Sobre a missão de Jesus e dos Doze, Schnakenburg escreve: “basta que se veja em Jesus algo mais do que um profeta escatológico, para que se seja também obrigado a reconhecer estes homens por ele escolhidos, reunidos à sua volta e participantes na *comunidade escatológica da salvação*” (SCHNAKENBURG, R., *La chiesa nel nuovo testamento*, p. 36; grifo nosso; tdn).

¹⁹⁷ Vidal aborda a questão da ‘revelação’ do amor virginal, uma novidade cristã, uma forma de amor desconhecida no AT, que enaltece o amor conjugal em detrimento do amor virginal (VIDAL, M., *El Matrimonio*, p. 26-29). Para Liperi: “de fato, ao honrar o matrimônio, o NT não deixa de exaltar uma escolha de vida caracterizada pela virgindade e pela castidade” (LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 213; tdn).

Pode-se ainda identificar que, com a encarnação de Jesus Cristo, a tipologia esponsal se desdobra, em duas linhas: de continuidade e de descontinuidade. De um lado, a continuidade está relacionada ao fato de que Deus é UM – יהוה יהוה ? – e que, durante Sua autorrevelação, vai-Se fazendo conhecer conforme Seu divino plano salvífico. Jesus Cristo mostra-se Deus (Jo 14,9) neste processo contínuo e na ratificação da autorrevelação do Pai, realizado durante o AT e registrado na Sagrada Escritura (Mt 5,17-18). Assim, dentro da simbologia esponsal e, de forma coerente com aquele momento do plano divino da Revelação, Jesus Cristo assume o papel do noivo, em harmonia com o papel de esposo de Deus-Pai no AT.

A descontinuidade, por sua vez, se apresenta em Jesus Cristo quando Ele próprio faz referência aos ensinamentos da Lei, não os contrariando, mas levando-os à excelência ou, melhor, à condição de perfeição (Mt 5,48). O comentário de Jesus Cristo com respeito à indissolubilidade do matrimônio na controvérsia com os fariseus (Mt 19,3-9 // Mc 10,2-12) apresenta uma novidade, um aprimoramento ou, ainda, uma descontinuidade conceitual¹⁹⁸, traduzindo uma perspectiva ética superior. O retorno ao plano original do Criador está na base da instauração do Reino de Deus¹⁹⁹, que se faz presente na pessoa do Filho. Este tipo de continuidade-descontinuidade alinha-se com a passagem da tipologia esponsal do AT para o NT, da migração dos papéis YHWH-Esposo para Jesus Cristo-Noivo.

Na literatura profética, nos dias da vinda de um Messias davídico e da renovação da Aliança, então definitiva, “retorna repetidamente a ideia que aqueles serão os dias em que acontecerá a verdadeira festa de bodas”²⁰⁰, enquanto consideravam que a época em que viviam era relativa ao noivado e ao tempo de espera para a efetivação do matrimônio, dia em que “o solene banquete nupcial será servido no mundo futuro”. A figura de um rei davídico funde-se ao do YHWH-Esposo (Sl 45). Contudo, e de maneira diversa, o NT irá explorar a tipologia matrimonial nos Evangelhos e no Apocalipse em seus aspectos relacionados ao

¹⁹⁸ Após o Sermão da Montanha (Mt 5,1-12), Jesus Cristo faz comentários adicionais e chama a atenção sobre a justiça. No trecho 5,21-47, Jesus faz uso da expressão “ $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ ” – a força da expressão pelo uso do pronome reto explícito – por seis vezes, nos versos: 22, 28, 32, 34, 39 e 44. Segundo Adnès, esta locução é uma afirmação da superioridade deste ensinamento dado por Jesus Cristo (ADNÈS, P., *Il matrimonio*, p. 22).

¹⁹⁹ Toda esta passagem “insinua o conceito da salvação como restabelecimento da inocência original” (ADNÈS, P., *Il matrimonio*, p. 22, nota 1; tdn).

²⁰⁰ STAUFFER, E., $\gamma\alpha\mu\acute{\epsilon}\omega\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$, p. 368, para esta citação e a imediatamente posterior; tdn. Há, tanto na literatura profética (vide final do item 2.2.2 – Is 26,6; 55,1-3; Jr 31,12) quanto sapiencial (Pr 9,1-5, Sir 1,16-17; 24,19-20, referências e alusões (várias em Ct) a banquetes escatológicos.

período de noivado, associando e retratando a pessoa de Jesus Cristo, durante seu ministério público e em algumas passagens, como “o noivo”. O próprio Jesus Cristo se utilizava desta temática em suas parábolas²⁰¹, como será visto.

Além disso, os autores do NT e, em particular dos Evangelhos, se utilizarão “deste conjunto de imagens sobre o matrimônio para mostrar como as promessas do AT de um futuro melhor para Israel serão alcançadas na consumação de um matrimônio divino no final dos tempos”²⁰². As parábolas cujo tema se centra em festa de bodas (Cap. 4) cumprem este papel de apontar não somente para o período – de noivado – da presença de Jesus Cristo, designando-o noivo, como também de indicar o banquete escatológico das núpcias: “o conceito de um matrimônio incipiente no NT é consistente com as imagens do Apocalipse”²⁰³. Estas parábolas de Jesus Cristo nos Evangelhos descrevem imagens antecipadas e translúcidas, que visam expressar a realização real e concreta da verdadeira festa de bodas que acontecerá no final dos tempos. E o epíteto “noivo” aplicado a Jesus Cristo vem para reforçar o apontamento para um banquete final, pois a presença do noivo “finaliza o período de noivado. Noivo e noiva entram em um novo relacionamento”²⁰⁴.

A tipologia esponsal perpassa todo o NT, embora de modo esparso²⁰⁵, como visto anteriormente, e, muitas vezes, de maneira simbólica ou alegórica. Há, nos Evangelhos, no *corpus* paulino, nas epístolas católicas e no Apocalipse, referências explícitas ou implícitas, claras ou veladas. Para os Evangelhos sinóticos, “o Esposo já veio, mas ao mesmo tempo é sempre esperado”²⁰⁶, tendo sua imagem como noivo manifestadamente comunicada pelo próprio Jesus (Mt 9,15 e paralelos). Além de transferirem a Jesus Cristo a designação de Esposo²⁰⁷, próprio de YHWH no AT,

²⁰¹ “A dimensão nupcial da obra da salvação, característica da antiga aliança, também está presente na pregação de Jesus. [...] As parábolas das bodas reais (Mt 22,1-14) e das virgens, cinco prudentes e cinco néscias, ao comparar o reino de Deus às bodas, com referência explícita ao esposo [noivo], mostram que o tema estava presente mais de uma vez na pregação de Jesus” (MIRALLES, A., *El matrimonio*, p. 113; tdn). Também STAUFFER, E., *γαμέω, γάμος*, p. 368, tdn: “Jesus segue plenamente o modo de pensar dos seus compatriotas quando ilustra o significado e a glória da era messiânica usando as metáforas do casamento e da festa de casamento”.

²⁰² HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 176; tdn.

²⁰³ HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 176; tdn.

²⁰⁴ McWHIRTER, J., *Bride, Bridegroom*, p. 97; tdn.

²⁰⁵ ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 76; tdn.

²⁰⁶ EBEID, B., *Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 33; tdn. O autor comenta que esta imagem apresentada já é a “escatológica”.

²⁰⁷ “A tradição sinótica aceitou, como fato fundamental da cristologia (isto é, da messianidade de Jesus), a sua identidade como Esposo” (SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 69; tdn).

como visto, “os Evangelhos comparam o reino dos céus ao matrimônio”²⁰⁸. Ou seja, como ponto central nos Sinóticos, “a doutrina do Reino de Deus se articula sobre o tema da alegoria matrimonial, isto é, estes evangelistas comparam o reino de Deus às núpcias que o Rei (Deus) prepara para seu Filho (o Filho de Deus) com a humanidade”²⁰⁹ (Mt 22,2-14; 25,1-13).

Já o texto do evangelho joanino “privilegia em muito a linguagem simbólica”²¹⁰, com a necessidade de certo nível de interpretação, como no caso da presença de Jesus Cristo nas bodas de Caná, “inauguração e epifania do reino de Deus pelo Esposo [Noivo]”²¹¹, pois a simbologia sponsal no IV Evangelho e nesta passagem, em particular, “ocorre não somente em função da *escatologia*, mas, sobretudo, na *eclesiologia*”²¹². Nos escritos paulinos e nas epístolas católicas, podem ser encontrados textos ligados à tipologia sponsal em suas duas vertentes: na linha doutrinária e na linha tipológica. Os da linha doutrinária, ou sistemático-pastoral, referentes a instruções sobre um comportamento cristão, como as várias passagens sobre os ‘códigos domésticos’, estão voltados ao matrimônio em si, ao comportamento e relacionamento entre os cônjuges e ao ambiente familiar, sendo encontrados em maior número, principalmente nas cartas paulinas, mas também em Pedro, por exemplo. Na linha tipológica, o único texto que parece refletir a tipologia sponsal, inserida no campo temático da Aliança e/ou com vistas ao banquete escatológico, encontra-se em Ef 5, com seu centro em Ef 5,32, a ser detalhado à frente. Há, no Apocalipse, em função do objetivo do livro, linguagem e estilo próprios, algumas passagens voltadas à tipologia sponsal como representação da Aliança, que, como visto e devido à presença do “noivo”, refere-se efetivamente à “nova e eterna aliança”, à união final a ser consumada entre Jesus Cristo e sua Esposa-Igreja no banquete escatológico.

²⁰⁸ ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, p. 20; tdn.

²⁰⁹ LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 31; tdn. Também em ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, p. 20; tdn.

²¹⁰ EBEID, B., *Il simbolo sponsale como ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 34.

²¹¹ LARRABE, J. L., *El Matrimonio Cristiano y la familia*, p. 31. Também em COLLINS, marriage, p. 570; tdn.

²¹² EBEID, B., *Il simbolo sponsale como ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 34 (grifo nosso); tdn. Também em ADNÈS, P., *Il Matrimonio*, p. 20; tdn.

2.3.1. Tipologia nos Evangelhos de Marcos, Lucas e João

Como apresentado no item anterior, em 2.3, a simbologia matrimonial e a tipologia esponsal terão um viés distinto em cada evangelista, embora os Sinóticos possam apresentar maiores semelhanças entre si quando comparados ao evangelho joanino, cuja tendência é apresentar elementos simbólicos mais densos e profundos. Se, no entanto, “os autores neotestamentários usam ampla e disseminadamente a linguagem esponsal, em nível cristológico e eclesiológico, apresentando o Cristo e a Igreja como dois esposos perfeitos”²¹³, os evangelistas sinóticos já “aplicam a imagem das núpcias à atividade terrena de Jesus: aqueles já eram dias de núpcias para os discípulos” (Quadro 3 e Quadro 5).

Ocorrências ligadas à temática matrimonial encontram-se distribuídas ao longo dos Evangelhos de Marcos e de Lucas e referem-se, de modo geral, a situações cotidianas que utilizam palavras ou expressões desta temática para ilustrar os ensinamentos de Jesus, diretos ou em Suas parábolas, além de partes narrativas. Embora o nascimento de João Batista e a Encarnação do Verbo sejam acontecimentos reais que concretizam em si todo o cumprimento das promessas divinas contidas no AT – a Aliança – e que se caracterizam como ponto de inflexão para a realização do plano salvífico de YHWH, estes fatos não se encontram sob a simbologia matrimonial e não representam a tipologia esponsal, pois, nelas, o emprego das palavras segue uma narrativa factual, não estando presentes os elementos próprios desta tipologia no NT (Quadro 5).

Há, no entanto, outros trechos em que o relacionamento matrimonial pode comportar um elemento metafórico ou alegórico, apontando para uma tipologia esponsal como representação da Aliança, em que algumas opções lexicais indicam uma menor ou maior probabilidade desta característica. De modo singular, tanto a atribuição a Jesus Cristo do termo *νυμφίος*, direta ou subliminarmente, quanto o uso de *γαμέω* e palavras ligadas a este campo semântico tendem a conduzir a passagem a uma representação simbólica e tipológica do matrimônio. Ligado ao vocabulário acima, destaca-se igualmente o contexto, seja de cunho eclesiológico ou escatológico²¹⁴. A utilização da imagem de um banquete²¹⁵ ou de uma vinda

²¹³ LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 263, para esta citação e a imediatamente posterior; tdn.

²¹⁴ O contexto escatológico pode ser tanto uma realização de cumprimento de promessas veterotestamentárias, quanto de uma sinalização a partir de uma realidade descrita no próprio NT.

²¹⁵ Is 25,6, por exemplo.

futura visando retratar o reino escatológico do Messias nas literaturas profética, encontra paralelos nos Evangelhos (Quadro 5).

O texto marcano sobre a controvérsia com os fariseus sobre o divórcio ou com os saduceus sobre a ressurreição, ainda que empregue várias palavras da temática matrimonial, não retrata uma tipologia esponsal como representação da Aliança. O uso dos termos está ligado ao matrimônio em si, tomado como base para controvérsia sobre o divórcio e como um exemplo, no caso da ressurreição dos mortos. No trecho relativo aos fariseus, Jesus Cristo cita a Escritura, Gn 1,27; 2,24, para refutar o argumento dos fariseus que recorreram à Lei mosaica, fora de qualquer situação relativa ao matrimônio, concreto ou simbólico.

Na passagem com os saduceus, a expressão ἐν τῇ ἀναστάσει (Mc 12,23), ainda que tenha um sentido escatológico, está sendo utilizada em um contexto hipotético e não de realização. O emprego destes vocábulos no trecho inicial e na resposta de Jesus Cristo, ocorre em uma situação de ensinamento²¹⁶, em que o pano de fundo não é o matrimônio em si, real ou simbólico, mas a tentativa de colocar a ressurreição como contrária a Lei²¹⁷, desacreditando assim o ensinamento de Jesus Cristo sobre a vida eterna²¹⁸. Não há uso simbólico esponsal.

À exceção de Mc 2,18-20, não se encontra no Evangelho de Marcos outro trecho que utilize ou aprofunde a simbologia de Jesus Cristo como o noivo: “Ele [Marcos] não elabora sobre a metáfora do noivo, nem a vincula às expectativas messiânicas de qualquer tipo. Ele não dá a ela mais significância do que a metáfora do médico no episódio anterior (Mc 2,17)”²¹⁹. Aparentemente para Marcos, a metáfora do noivo não acrescenta nenhum elemento particular à sua cristologia no tocante ao interesse para sua comunidade.

O Evangelho lucano também não utiliza a simbologia do noivo com frequência ou profundidade. O paralelo lucano de Mt 22,1-13 (Lc 14,16-24) não retrata o banquete como nupcial. O único ponto de contato que alude a um possível banquete escatológico encontra-se em um macarismo no verso anterior (v.15), que termina com “no Reino de Deus”. Este comentário parece fazer com que Jesus Cristo prolongue seu ensinamento com a parábola seguinte do grande banquete²²⁰.

²¹⁶ “Os saduceus discutem apenas a nível acadêmico” (POHL, A., O Evangelho de Marcos, p. 347).

²¹⁷ OGNIBENI, B., Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento, p. 35; tdn.

²¹⁸ HENDRIKSEN, W., Marcos, p. 523-524. Em POHL, A., O Evangelho de Marcos, p. 347.

²¹⁹ McWHIRTER, J., Bride, Bridegroom, p. 95; tdn.

²²⁰ MILLOS, S. P., Lucas, p. 1289; tdn.

Apesar de este elemento escatológico estar presente no v.15, anterior, não há nenhuma referência, clara ou implícita, sobre outros elementos ligados à simbologia matrimonial: trata-se apenas de um banquete (vide Cap. 3).

Na passagem de Lc 12,35-38, os elementos da temática matrimonial são usados simbolicamente para transmitir a exortação de Jesus Cristo à vigilância. O v.35 descreve atitudes ligadas à espera e à prontidão: ὄσφρες περιεζωσμέναι καὶ οἱ λύχνοι²²¹ καιόμενοι. No desenvolvimento da parábola, os vocábulos deixam transparecer a simbologia matrimonial e as palavras utilizadas fazem parte desta temática e apontam para a tipologia esponsal: no v.36 – κύριος ε τῶν γάμων; no v.37 – μακάριοι, ὁ κύριος, γρηγοροῦντας ε διακονήσει. Em particular, o v.37 sinaliza a saída²²² do κύριος – Jesus Cristo – de Sua festa de núpcias para Seu retorno – ἐλθόντος – e batida à porta – κρούσαντος, onde Seus servos o aguardam vigilantes (διακονήσει αὐτοῖς): “todo isto está envolvido no contexto da Parusia de Jesus”²²³. Com vários elementos característicos e a referência simbólica ao matrimônio, esta passagem lucana se enquadra dentro da tipologia matrimonial.

O Evangelho joanino possui um conjunto típico de palavras e expressões com teor simbólico diferenciado dos Sinóticos²²⁴ e, à semelhança do Apocalipse, trata-se de um outro escrito joanino em que o simbolismo tem presença marcante²²⁵. Como a preocupação inicial do autor do IV Evangelho é de “apresentar quem é Jesus e de descrever como o povo responde a Ele”²²⁶, os capítulos iniciais cumprem bem este papel. Nesta apresentação de Jesus Cristo, já nos quatro capítulos iniciais, pode-se encontrar “um uso rico e variado do simbolismo esponsal, que se expressa, de modo particular nas dimensões cristológica e eclesiológica, com um amplo uso

²²¹ Embora os temas escolhidos para a exortação à vigilância sejam distintos (dez virgens em Mateus e servos em Lucas), não há como deixar de perceber uma relação entre as duas narrativas (CARSON, D. A., *The Expositor's Bible Commentary*, p. 966). Vale destacar ainda que, em Mt 25,1-13, o evangelista optou pela palavra λαμπάς e Lucas adotou λύχνος.

²²² Quanto à palavra em grego ἀναλύω (v.36), optamos pela tradução conforme Büchsel: “Mais propriamente, ἀναλύω também significa retornar. Porém, nesta passagem (Lc 12,36) também poderia indicar o afastamento [a partida] da festa, enquanto o retorno seria expresso apenas na frase seguinte ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος” (BÜCHSEL, F., *λύω/ἀναλύω*, p. 909; tdn).

²²³ MILLOS, S. P., *Lucas*, p. 1171; tdn.

²²⁴ TUÑI, J.-O., *Escritos joaninos e cartas católicas*, p. 19-21. Os autores fazem um levantamento de palavras e expressões nos quatro Evangelhos, comparando-os e destacam a singularidade destes termos no IV Evangelho.

²²⁵ Para Garzón-Pereira, o desenvolvimento da simbologia nupcial veterotestamentária se dá pela aplicação de “redes metafóricas de uma maneira significativa” (GARZÓN-MORENO, M. A.; PEREIRA-DELGADO, A., *La metáfora esponsal y la caracterización de Jesús en el cuarto evangelio*, p. 21; tdn). Sobre a questão do simbolismo no IV Evangelho, vide BLANCHARD, Y.-M., *São João*, p. 43-59). Em particular, o autor expõe a diferença entre sinal e símbolo na p. 51.

²²⁶ McWHIRTER, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God*, p. 46; tdn.

de metáforas, símiles e alegorizações”²²⁷, através das quais o evangelista identifica e aponta Jesus Cristo como esposo ou noivo²²⁸, de maneira clara. Esta designação – esposo – parece ser a chave interpretativa²²⁹ dos textos em que o vocábulo ocorre e, também, possivelmente, para todo o Evangelho, quer pela linha teológico-cristológica, através da associação com YHWH-Esposo no AT, quer pela eclesiológica, através da relação de amor esponsal de Jesus Cristo com a Igreja.

Nos três primeiros capítulos, em Jo 1-3²³⁰, a figura de João Batista²³¹ ganha destaque não só pelo número de ocorrências em passagens em que ele protagoniza, mas também pelas referências e afirmações que faz sobre Jesus Cristo, desvelando-O de modo progressivo²³². Logo após o Prólogo, em Jo 1,29, João o identifica como ὁ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ e, após outras designações, aponta Jesus Cristo como esposo (Jo 3,29²³³). Ao apontar e designar Jesus Cristo como noivo, João Batista remete também ao elemento escatológico, em função da união esponsal entre YHWH e Seu povo²³⁴, já profetizado no AT.

O uso do epíteto Cordeiro²³⁵, em Jo 1,36, faz parte desta temática. A referência à voz do noivo/esposo – φωνὴ τοῦ νυμφίου – parece indicar aquela em que o amigo do noivo ouve a bênção do noivo à noiva, completando o seu

²²⁷ LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 272; tdn.

²²⁸ A figura do noivo ou esposo não é mera metáfora, mas traz consigo uma certa dignidade própria, já proveniente do AT e que transpassa ao NT. A figura do noivo, da tradição israelita ao NT, carrega este caráter (GARZÓN-MORENO, M. A.; PEREIRA-DELGADO, A., *La metáfora esponsal y la caracterización de Jesús en el cuarto evangelio*, p. 19).

²²⁹ PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni*, p. 163.

²³⁰ “Os três capítulos do Evangelho de João revelam uma imagem nupcial sutil, mas sustentada, desde as sandálias do noivo-Messias [levirato] até o casamento em Caná [Sinai] e até a confissão de João Batista de o noivo-Messias recordando a voz do noivo de Jeremias e do Cântico dos Cânticos” (VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 150; tdn). Em Liperi: “A seção de Jo 1,19-2,12 tem como único tema as núpcias messiânicas entre Jesus – o esposo – e o povo da nova aliança que se forma ao seu redor – a esposa” (LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 272; tdn).

²³¹ Sobre João Batista, seus testemunhos e sua importância no contexto do início do Evangelho joanino, vide ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales en la Biblia*, p. 109-123. INFANTE discute alguns pontos específicos sobre o papel de João Batista e confronta a imagem de João Batista com Jesus Cristo na visão das primeiras comunidades cristãs (INFANTE, R., *Ancora una volta... Giovanni Battista*, p. 71-81).

²³² “Adeline Fehribach também acredita que João ilumina *progressivamente*, no desenvolvimento de sua trama, a conotação de Jesus como o noivo messiânico aguardado por Israel” (PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni*, p. 165; grifo nosso; tdn).

²³³ A expressão “amigo do noivo” ocorre em Mt 9,15 e será abordada em maiores detalhes.

²³⁴ “Parece haver ampla evidência de que os escritores do NT perceberam o papel de Jesus como o de um noivo que, na verdade, assumiu o papel que YHWH ocupava nas imagens conjugais do AT” (HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 177; tdn).

²³⁵ INFANTE, R., *L’Agnello nel Quarto Vangelo*, p. 331-361, 1995. Sobre este epíteto de Jesus dado por João Batista, o autor faz uma análise dos termos Ἀμνὸς e ἄρνιον. Sob a ótica veterotestamentária, aborda, em particular, o “cordeiro como messias apocalíptico” (p. 339-343), fazendo uma conexão com esta declaração de João Batista.

acolhimento na câmara nupcial e “confirmando que as núpcias foram realizadas”²³⁶. Ao declarar, em v.29d, que ἡ χάρις ἡ ἐμὴ πεπλήρωται, João Batista refere-se à passagem em Jo 1,35-37; 3,25-26: após a indicação do verdadeiro Esposo, seus discípulos seguem Jesus Cristo.

A sequência escolhida pelo evangelista para este testemunho de João Batista, após as bodas de Caná, a purificação do templo e o encontro com Nicodemos, conduz o leitor/ouvinte a “identificar no Senhor o verdadeiro noivo que emerge do quadro nupcial de Caná e, portanto, a tomar nota de quem é a noiva”²³⁷. Nos paralelos sinóticos, não há referência à noiva, que ocorre somente em Jo 3,39. Prenunciada em Jo 2,11, “a esposa não pode ser outra que o conjunto daqueles que vêm a Jesus para fazerem-se Seus discípulos”²³⁸. Sob a ótica da simbologia matrimonial, eles representam a noiva e, por isso, cabe ao amigo do noivo levá-la (levá-los) ao Noivo – a futura Igreja, conferindo uma tipologia eclesiológico-esponsal à passagem.

Como parte de toda esta sequência inicial, Jo 1-3, o episódio das bodas de Caná reveste-se de particular significância, pois, além de o episódio em si retratar um matrimônio ‘real’, desde seu início e em todo este trecho destaca-se o aspecto cristológico-messiânico²³⁹ de Jesus Cristo, dentro de uma simbologia sponsal²⁴⁰: “o episódio de Caná se passa num contexto narrativo que aborda explicitamente temas messiânicos da tradição judaica. No capítulo 1, a João Batista, são feitas perguntas sobre o Messias, Elias e ‘o profeta’ (1,19-28). Aqueles que seguem Jesus identificam-no como o Messias predito na lei e os escritos proféticos (1,41.45)”²⁴¹.

²³⁶ OGNIENI, B., *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 63; tdn. Para uma abordagem detalhada, com o confronto de posições sobre o sentido de “a voz do esposo”, vide INFANTE, R., *La voce dello Sposo*: Gv 3,29, p. 301-308. Vide também com Jr 33 (item 2.2.2).

²³⁷ Esta é a única passagem nos Evangelhos em que νόμφη ocorre com sentido de noiva. As demais com este sentido encontram-se no Apocalipse (PÉDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni*, p. 164). Além disso, esta é “a única passagem nupcial dentre os quatro evangelhos em que a noiva de Cristo é explicitamente mencionada” (VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 148; tdn).

²³⁸ OGNIENI, B., *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 63; tdn.

²³⁹ Na simbologia do AT, principalmente na literatura profética, YHWH é retratado como o Esposo de Israel e como Aquele que oferece o banquete (vide 2.2.2), nunca como o Esposo que participa do banquete. “No Novo Testamento e de modo particular no quarto Evangelho, encontramos de fato esta identificação entre Jesus e o esposo das núpcias messiânicas” (LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 280; tdn), para quem o banquete escatológico é preparado.

²⁴⁰ Apesar de o episódio relatar uma situação concreta e plausível, “o episódio das bodas de Caná, com os elementos simbólicos que ali encontramos, deve ser interpretada em chave alegorizante” (LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 272; tdn).

²⁴¹ KOESTER, C. R., *The Wedding at Cana (John 2:1-11)*, p. 224; tdn.

O episódio em Jo 2,1 relata uma cerimônia matrimonial hebraica, em que um dos tradicionais papéis do noivo é o fornecimento do vinho. Ao converter a água em vinho, Jesus assume simbolicamente o papel do noivo. O vinho recém-convertido de melhor qualidade remete à nova aliança²⁴², que associada à menção de Jesus Cristo sobre ‘a Sua hora’ (v.4) confere o tom – de banquete – messiânico e escatológico à passagem²⁴³. A frase em Jo 2,11 indica o início da formação de uma comunidade de salvação, ou seja, a Igreja-noiva. A simbologia esponsal com todos os seus elementos perpassa todo o trecho Jo 1-3.

Três episódios dos Evangelhos têm sido objeto de uma interpretação simbólica de linha matrimonial, desde os primeiros séculos da Igreja²⁴⁴. São eles: o encontro da samaritana com Jesus, presente apenas em Jo 4,1-42; a unção de Jesus em Betânia, em Mt 26,6-13, Mc 14,3-9, Jo 12,1-8, ausente apenas em Lucas; e o encontro de Maria Madalena com Jesus no lado de fora do sepulcro, em Mt 28,9-10, Mc 16,9-11, Lc 24,1-8 e Jo 20,11-18, com matizes distintas em cada relato. No entanto, o simbolismo matrimonial decorre tão-somente caso se atribua a estas passagens uma perspectiva alegorizante²⁴⁵, como ocorre com a figura do Cristo-Esposo²⁴⁶.

O especial cuidado com relação ao IV Evangelho dá-se pelo fato do emprego extensivo de símbolos. Embora a tipologia esponsal seja empregada para ressaltar o aspecto cristológico do Evangelho, quanto à utilização desta simbologia,

²⁴² “O vinho é um símbolo do sangue: Is 63,1-6Zc 9,15; Gn 49,11; Dt 32,14; Eclo 39,26” (ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 120; tdn). E também um símbolo messiânico: “As conotações messiânicas do vinho também foram desenvolvidas na tradição judaica tardia, e os leitores familiarizados com esse contexto veriam que Jesus, o doador de vinho, é o cumprimento da esperança messiânica” (KOESTER, C. R., *The Wedding at Cana (John 2:1-11)*, p. 233; tdn).

²⁴³ “O fundo da narração aponta com clareza a direção messiânica. Nupcias e banquete são temas messiânicos (cf. Is 54,4-8; 62,4-5)” (FABRIS, R. MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 302).

²⁴⁴ McWhirter indica textos e homilias de Padres e figuras do período patrístico ou ainda da Tradição que abordam estes textos sob a ótica matrimonial: Orígenes, Hipólito de Roma, Venerável Beda, São João da Cruz, dentre outros (McWHIRTER, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God*, p. 1-20).

²⁴⁵ Hamer comenta, em uma visão alegórica, que “o escritor do Evangelho está retratando Jesus oferecendo à mulher, e através dela, ao povo samaritano (divorciado de Israel), neste tradicional cenário judaico para noivados, a redenção através de um novo matrimônio” (HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 179; tdn). Alonso Schökel desenvolve, com ricos detalhes, um paralelismo desta passagem joanina com Os 1-3 e conclui: “A samaritana-cidade desfrutou da compaixão do visitante; o que não era povo, é agora ‘meu povo’ (releia-se Os 2,5)” (ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 179-184; tdn).

²⁴⁶ McWhirter comenta que “João 4,4-42 alude a uma convenção ‘tipológica de noivado’ ” (McWHIRTER, J., *The Bridegroom Messiah and the People of God*, p. 13; tdn). Com relação ao v.23, Pedrolí comenta que, devido à abrangência e à profundidade destes termos e “quanto ao estereótipo de noivado que caracteriza a pericope, temos a confirmação de que podemos falar de um *noivado espiritual*” (PEDROLI, L., *Il trittico sponsale di Giovanni*, p. 172, grifo nosso; tdn).

o desenvolvimento da metáfora esponsal para caracterizar Jesus no quarto evangelho tem como precedente uma tradição que, com grande probabilidade, funda suas raízes no próprio Jesus histórico, que utilizaria a simbologia esponsal para se referir ao novo tempo do Reino. Além disso, tanto a apropriação sinótica como a paulina já se aprofundaram nesta tradição ao identificar Jesus como o Messias-Noivo²⁴⁷.

2.3.2. Tipologia no *Corpus* paulino e Carta aos Hebreus

O *corpus* paulino apresenta um grande número de passagens em que se pode identificar a temática esponsal (vide Tabela 3). Contudo, todos os textos referem-se à doutrina paulina sobre o matrimônio em si, de acordo com a perspectiva cristã, centrada nos ensinamentos de Jesus Cristo e apoiada na visão judaica tradicional²⁴⁸, tendo como base a tipologia encontrada em Gn 2,24²⁴⁹. Ainda, as cartas dos apóstolos integrantes do NT não correspondem a tratados sistemáticos²⁵⁰ sobre os temas ali expostos, mas, sim, “contêm tanto explicações das verdades de fé quanto instruções relativas ao comportamento, em conexão com os problemas da comunidade a que foram dirigidos”²⁵¹, fornecendo respostas e direcionamentos adequados àquele momento e circunstância.

Com respeito a temas ligados à vida diária para os fiéis recém-convertidos, as cartas paulinas oferecem orientações pontuais e, em particular, sobre o matrimônio, seus conteúdos estão voltados ao excesso de asceticismo²⁵² que permeava as comunidades do primeiro século. Apoiado nos relatos de Gênesis, o apóstolo fundamenta suas respostas na suma bondade e perfeição da criação²⁵³. No entanto, estas orientações e ensinamentos não se enquadram dentro de tipologia esponsal com vistas a uma cristologia, que põe em evidência o Cristo-Messias, ou a uma escatologia, que realce o banquete do Cordeiro. Não adotando uma simbologia, estas passagens ficam restritas às situações cotidianas. Serão apresentadas algumas

²⁴⁷ GARZÓN-MORENO, M. A. PEREIRA-DELGADO, A., La metáfora esponsal y la caracterización de Jesús en el cuarto evangelio, p. 20; tdn.

²⁴⁸ COLLINS, R., marriage, p. 570; tdn.

²⁴⁹ HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 183; tdn.

²⁵⁰ ADNÈS, P., Il matrimonio, p. 31: “o ensino do Apóstolo nunca é tão sistemático quanto o de um manual de teologia. Na verdade, em nenhum lugar, ele trata do casamento de uma forma geral ou completa”; tdn.

²⁵¹ OBNIBENI, B., Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento, p. 80; tdn.

²⁵² HAWTORNE, G. F., Casamento e Divórcio, Adultério e Incesto, p. 199-200.

²⁵³ VIDAL, M., El Matrimonio, p. 29-30.

considerações sobre Ef 5, passagem sobre o matrimônio que, além de suscitar inúmeras abordagens e discussões, alude ao “mistério entre Cristo e a Igreja”.

Nas diversas passagens²⁵⁴ da literatura paulina em que é abordado, o relacionamento esponsal é tratado como parte do código de conduta cristã, não contendo nada que se refira ao matrimônio como simbolismo, encontrando-se apenas dentro do seu aspecto factual, da realidade vivida pelos neocristãos nas comunidades que Paulo fundou. Duas palavras²⁵⁵ em particular são mais frequentemente abordadas devido à realidade das comunidades, mas elas não conferem aos textos uma simbologia esponsal de representação da Aliança.

A passagem de 2Cor 11,1-6 apresenta um vocabulário que contém várias palavras típicas do matrimônio ou de uma simbologia esponsal, em particular os v.2-3. O v.2 é singularmente todo composto com vocábulos à tipologia esponsal. O uso da palavra ciúme ζήλος remete a Ex 34,14, quanto mais que a comparação em v.2 ocorre com relação ao “ciúme de Deus”, cuja origem e destino é o próprio Deus²⁵⁶. Por este termo da linguagem esponsal, Paulo destaca a fidelidade ao Evangelho por ele proclamado para a continuação na graça de Cristo, mantendo a fé e a pureza (ἀγνός) com vistas à salvação. E, para isso, “ilustra sua ação com o exemplo da prática do noivado e do casamento, típica da cultura judaica”²⁵⁷.

Ao empregar o verbo ἡρμოსάμην²⁵⁸ – noivar –, Paulo se coloca como o pai²⁵⁹ ou como o “amigo de confiança do noivo”, visando entregar a comunidade de Corinto a Cristo, na sua vinda futura, como uma παρθένον ἀγνήν, à semelhança do

²⁵⁴ Vide a Tabela 3: relação das principais passagens do *corpus* paulino referentes ao matrimônio.

²⁵⁵ As duas palavras são: πορνεία e σκεῦος. A primeira, πορνεία, possui um amplo campo semântico quanto a traduções pontuais, que irão variar em função do contexto, mas cujo sentido pode ser generalizado como “qualquer relacionamento sexual extraconjugal ou contra a natureza” (HAUCK, F. SCHULZ, S., πόρνη, p. 1475; tdn. Coenen: “distintas condutas sexuais extramatrimoniais em quanto desviam das normas oficiais, religiosas ou sociais em cada sociedade” (BALTENSWEILER, H., continência, incontinença (ἐγκράτεια), p. 326; tdn); ainda em BAUER, W. DANKER, F. W., A, πορνεία, p. 757; tdn. É geralmente encontrado como a tradução do hebraico תַּיִף.

²⁵⁶ BURLING, D. J., The place of union with Christ, p. 163. O ciúme a que se refere o v.14 de Êxodo visa indicar aos israelitas que só devem adorar YHWH para se confirmarem como povo eleito e obterem a graça e a salvação, parte de YHWH na תַּיִף.

²⁵⁷ BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo I, p. 488.

²⁵⁸ O verbo ἡρμόζω, cujo significado é noivar no sentido judaico, isto é, prometer ou comprometer em casamento, é um hápax legomenon.

²⁵⁹ Como um “pai que promete a filha a um homem, [...] Paulo se sente responsável frente a Cristo de apresentar-Lhe a comunidade em estado de virgindade, vale dizer, de pertença exclusiva. A promessa de matrimônio é a evangelização, as núpcias, a vinda de Cristo” (OGNIBENI, B., Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento, p. 128; tdn). Também em BURLING, D. J., The place of union with Christ, p. 166.

desejado para Israel²⁶⁰ na literatura profética: “a Igreja de Corinto se desposou com o Messias, noivo único, pela fé. A fé entregue ao Messias é o vínculo matrimonial inicial, contudo, irrevogável. A fé precisa desembocar na fidelidade”²⁶¹.

A frase *παραστήσαι τῷ Χριστῷ* aponta para o final dos tempos, quando toda a Igreja, ainda noiva, será “apresentada a Cristo”, seu Senhor e futuro Esposo. Embora o contexto seja relativo a falsos pregadores e seu falso Evangelho, Paulo emprega todos os recursos conceituais, literários, culturais e escriturísticos ligados à tipologia matrimonial para apoiar sua argumentação e demonstrá-la.

Ao final do capítulo 5 de sua carta aos Efésios, o Apóstolo volta sua atenção para o desenvolvimento do tema esponsal, que se mostra mais desenvolvido e ampliado que nas outras²⁶² cartas, por exemplo, como em Colossenses²⁶³. A tipologia matrimonial perpassa todo o trecho²⁶⁴, através da citação de marido e mulher e seus deveres mútuos, privilegiando, para tanto, a comparação contínua entre Cristo e a Igreja. Esta elaboração detalhada da relação esponsal e de seu uso metafórico²⁶⁵ parecem indicar que este relacionamento, em Ef 5,22-33, “não é apenas mais uma outra parte do código doméstico”²⁶⁶. De fato, a formulação “esposo está para a esposa assim como Cristo está para a Igreja” apresenta-se

²⁶⁰ Para Paulo, a Igreja, extensão das comunidades por ele fundadas, “é a Esposa do Senhor e não é o povo de Israel”. Isto é, “simboliza a relação entre a Igreja, herdeira do antigo Israel, noiva por excelência, e o Noivo-Senhor” (EBEID. B., *Il simbolo sponsale come ponte tra le tradizioni greca e siriana*, p. 33; tdn). Conhecedor da Escritura, Paulo retoma as promessas de uma nova aliança, contidas na literatura profética para afirmar que não se trata da ‘antiga esposa’, mas de uma ‘nova’ esposa, “virgem pura”.

²⁶¹ ALONSO SCHÖCKEL, *Símbolos Matrimoniales*, p. 85; tdn.

²⁶² “Esta perícopé é o mais longo e duradouro ensinamento acerca do matrimônio tanto na Escritura judaica quanto cristã” (HAMER, C. G., *Marital Imagery in the Bible*, p. 201; tdn); também em KÖSTENBERGER, A., *God, marriage, and family*, p. 66.

²⁶³ COLLINS, *marriage*, p. 572; também em OGNIBENI, B. *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 140.

²⁶⁴ Marshall chama a atenção, em seu artigo, para o fato de que, “para Ef 5,21-33, a metáfora conceitual central é *a comunidade como um corpo*. [...] A igreja é o corpo feminino, ou esposa, e Cristo é o corpo masculino, ou marido” (grifo da autora). Esta argumentação passa ainda por “Igreja é o corpo e Cristo é a cabeça” e conclui com “a Igreja é um corpo dependente” e “Cristo é o protetor [cuidador; provedor]” (MARSHALL, J. E. *Community is a body*, p. 833-847; tdn). Villeneuve apresenta posição consoante: “A epístola aos efésios oferece um quadro extremamente rico da Igreja como Corpo de Cristo, ‘como o Templo Sagrado do Senhor’ e como a noiva mística do Messias” (VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 246; tdn).

²⁶⁵ Com relação a este uso metafórico, Köstenberger chama a atenção para seu limite: “a analogia entre matrimônio e a relação Cristo-Igreja (envolvendo a nova aliança) em Efésios 5,21-33 não deve ser interpretada como implicando que são equivalentes em todos os aspectos. A nova aliança, de sua parte, é eterna, enquanto o matrimônio, de acordo com Jesus, é limitado apenas a esta vida (Mt 22,30)” (KÖSTENBERGER, A., *God, marriage, and family*, p. 84; tdn). MANZI alerta sobre o possível problema gerado pelas analogias e metáforas: “em toda analogia teológica as diferenças entre as realidades divina e humana são maiores que as semelhanças” (MANZI, F. *Prospettive Bibliche e Pastoral sulla Sacramentalità del Matrimonio*, p. 374; tdn).

²⁶⁶ MARSHALL, J. E. *Community is a body*, p. 838; tdn.

dominante e percorre todo o trecho. Paulo desenvolve seu pensamento em “um ritmo pendular, que passa continuamente da realidade humana do casal para o modelo ideal da união Cristo-Igreja”²⁶⁷.

Com relação à tipologia esposal, os v.31-32 ocupam posição central. O v.31 é uma citação quase *ipsis litteris* de Gn 2,24 conforme a LXX, base da teologia paulina sobre o matrimônio, já empregada em outras cartas. O v.32 coloca em mútua referência: grande mistério²⁶⁸ x relação Cristo-Igreja. Este trecho se presta às mais diversas alegorias, levando os autores às mais variadas posições²⁶⁹, às vezes, conflitantes. Em nível estritamente textual, pode-se entender primeiramente que o foco principal se encontra na relação Cristo-Igreja, devido a ἐγὼ δὲ λέγω, que expõe a posição cristológico-ecclesiológica de Paulo.

Ao colocar as duas sentenças dos v.31 e 32 em sequência, o μυστήριον parece referir-se à compreensão de que a união entre o homem e a mulher, denominada *a posteriori* de matrimônio, tem como paradigma a verdadeira e perfeita união – esposal e dentro do plano salvífico de Deus – entre Cristo e a Igreja²⁷⁰. Dito de outra forma, a tipologia esposal de Paulo em Efésios tem como o excelso padrão original, e desde sempre concebido pela economia salvífica de Deus para o ser humano, a relação entre Cristo e a Igreja²⁷¹, cuja consumação matrimonial²⁷², antecipado pelo banquete de bodas, se dará no final dos tempos. Já o relacionamento

²⁶⁷ FABRIS, R., As cartas de Paulo III, p. 193.

²⁶⁸ Para uma abordagem detalhada sobre o vocábulo μυστήριον e seus reflexos em Ef 5,21-32, vide KÖSTENBERGER, A. J., The Mystery of Christ and the Church, p. 79-94.

²⁶⁹ “A apresentação de Cristo e a igreja em Efésios 5, tecida nas instruções de Paulo aos esposos e baseada na tipologia do matrimônio de Adão e Eva, é um grande mistério, – isto é, uma revelação de imensa significância – porque é central para o cumprimento da economia eterna de Deus” (YOON, D., The Church as the bride in Ephesians, p. 50; tdn). Divergem autores como Alonso Schökel, Fabris, Larrabe, Köstenberger, Ognibeni, Villeneuve e Hensley, por exemplo. O ponto de divergência está no entendimento do modelo ou padrão para o matrimônio, não em Adão e Eva, mas em Cristo e a Igreja. O simbolismo matrimonial em Ef 5 vincula “o tipo de Adão e Eva ao antítipo de Cristo e a Igreja” (ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 86; tdn). Hamer concorda com este ponto e cita que Schnackenburg também segue a mesma posição (HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 203-204).

²⁷⁰ Villeneuve entende que, ao acatar esta posição quanto ao mistério, deve-se considerar que Cristo e a Igreja estavam unidos misticamente desde o princípio dos tempos e que esta unidade original se encontra na “raiz do mútuo desejo de união”, na verdade, “não um novo evento, mas uma *re-união*” e, por isso, a citação de Gn 2,24, aplicado de modo similar para o casal primordial (VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 243-246; grifo do autor; tdn).

²⁷¹ Referindo-se ao mistério (v.32), Hamilton Jr. assim se expressa: “Paulo aqui parece indicar que o mistério do matrimônio, aludido pela citação de Gn 2,24, refere-se a Cristo e a Igreja. Isto sugere que Deus criou o matrimônio para que o povo pudesse entender a relação entre Jesus e a Igreja (HAMILTON JR., J., Typology, p. 327; tdn).

²⁷² Segundo Alonso Schökel, as palavras ἐκτρέφει καὶ θάλπει (v.29) apontam para este momento, sendo, esta expressão, “uma referência delicada à relação conjugal do Messias com a Igreja” (ALONSO SCHÖKEL, L., Símbolos Matrimoniales, p. 90; tdn).

esponsal do casal inicial tem como modelo o de Cristo e a Igreja²⁷³, sendo para o matrimônio humano, o modelo. Este trecho – Ef 5,21-32 – credencia-se como uma tipologia esponsal como representação da Aliança.

Quanto à Carta aos Hebreus²⁷⁴, o trecho de interesse encontra-se em Hb 13,4. Quanto ao relacionamento esponsal, este versículo v.4 contém a única referência à palavra matrimônio e faz parte das recomendações ou exortações finais²⁷⁵, que aparentam ser um aditamento²⁷⁶ à carta. Em Hb 13,4, os termos são similares àqueles encontrados em outras cartas paulinas, como γάμος, πόρνους e μοιχοὺς. No entanto, este trecho não apresenta nenhum simbolismo relativo ao matrimônio. Trata-se de uma exortação, ao final da carta, em que o matrimônio é tratado como tal, em sua dimensão real e concreta.

2.3.3. Tipologia nas cartas católicas e no Apocalipse

As cartas católicas não possuem muitas passagens sobre a questão matrimonial. A primeira epístola de Pedro possui algumas características que, de imediato, dão o tom da referência matrimonial presente em 1Pd 3,1-7. Uma destas refere-se ao fato de que “trata-se de um documento muito mais prático que doutrinal. De forma que, as exortações e as diretrizes da vida cristã ocupam um lugar muito mais central do que as fundamentações doutrinárias que as acompanham”²⁷⁷. Como visto anteriormente, as exortações à vida cristã, o código doméstico e uma vida matrimonial cristã não caracterizam a ocorrência de uma tipologia esponsal.

O início do capítulo 4 da carta de Tiago (4,4) apresenta um vocativo que alude a um sentido simbólico constatado no AT: μοιχαλίδες²⁷⁸. O contexto, contudo, não reflete o sentido concreto da palavra, pois não há figura ou figuras de mulheres em toda a passagem – Tg 4,1-12 – em prática de adultério. A admoestação parece ter

²⁷³ OGNIBENI, B. *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 143.

²⁷⁴ A carta aos Hebreus é alvo de inúmeras discussões entre os estudiosos. O tratamento a Hb 13,4 se dá tão somente sob o aspecto da tipologia esponsal.

²⁷⁵ MORÁN, L. R., *Comentário ao Novo Testamento III*, p. 610.

²⁷⁶ Para amplas considerações sobre este tema, vide MILLI RODRIGUES, A., *Marriage and the theology of Hebrews*, p. 125-151. A autora comenta sobre a descontinuidade entre Hb 1-12 e o capítulo 13 e aborda questões linguísticas, de vocabulário e temáticas entre Hb 13 e os capítulos precedentes, para, a partir do cap. 3, deter-se no tema do matrimônio.

²⁷⁷ TUÑI, J.-O., *Escritos joaninos e cartas católicas*, p. 307.

²⁷⁸ A palavra μοιχαλίδες é do gênero feminino e encontra-se no vocativo plural. Sua tradução gramatical seria: ó adúlteras.

um sentido mais próximo daquele contido em Mt e Mc, no emprego da expressão *γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς*, quando Jesus Cristo se dirige a fariseus, escribas e saduceus. A acepção deste vocábulo encontra-se alinhada com sua aplicação na literatura profética: “o epíteto surpreendentemente áspero reflete a representação profética da infidelidade a Deus como adultério no AT (Jr 3,9; Ez 16, Os 3,1)”²⁷⁹, o que lhe garante um sentido simbólico. No entanto, a passagem não se refere a um contexto esponsal, nem possui outros elementos que apontem para uma tipologia esponsal como representação da Aliança.

Desnecessário qualquer comentário sobre os aspectos literários, de composição e, principalmente, imagéticos e simbólicos no livro do Apocalipse, cujo uso “contribui para convertê-la em literatura cifrada”²⁸⁰. Um estudo apropriado esbarra em inúmeros desafios e nas várias opções de frentes de estudo. De modo singular, cabe destaque para os símbolos:

O Apocalipse de João sempre foi e ainda hoje permanece um livro que não é fácil de abordar. A profundidade das temáticas, que evidentemente recorrem a uma multiplicidade de campos culturais, bem como aos *valores simbólicos de caráter teológico*, impediram – e ainda impedem – uma compreensão exaustiva²⁸¹.

Cuidado especial deve ser tomado na abordagem das passagens do Apocalipse devido aos símbolos, pois, como a tipologia esponsal – objeto do estudo – se utiliza de elementos simbólicos, eles devem estar em plena harmonia com contexto e sentido primário do texto. Se, por um lado, as referências ao AT são frequentes e reforçam a mensagem a seus conhecedores, por outro lado, “o autor enquadra os eventos descritos [do AT], em particular aqueles em chave cristológica, no horizonte mais amplo da história de salvação, prenunciada pelas Escrituras”²⁸², ponto este que favorece de modo particular a tipologia esponsal. Quanto às passagens ligadas a este tema, todo o trecho entre Ap 19-22 pode ser enquadrado nesta categoria, embora “somente no cap. 21 o matrimônio parece tornar-se manifesto”²⁸³, quando João emprega o vocábulo “noiva” na frase *ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην* (v.2), voltando a referir-se à noiva novamente no v.9: *δείξω σοι τὴν νύμφην*.

²⁷⁹ LEAHY, T. W., Epístola de Tiago, p. 676.

²⁸⁰ ALEGRE, X., O Apocalipse de São João, p. 196.

²⁸¹ PEDROLI, L., L’Apocalisse di Giovanni, tra Old e New Perspectives, p. 475; grifo nosso; tdn.

²⁸² PEDROLI, L’Apocalisse di Giovanni: approcci recenti di autori italiani, p. 436; tdn.

²⁸³ MILLER, K. E., The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22, p. 302; tdn.

Citações ou o uso de determinadas palavras ou expressões ligadas à temática matrimonial encontradas em momentos anteriores no texto podem igualmente fazer referência a esta tipologia.

As passagens Ap 2,4-7.10; 3,11; 14-45 são de singular interesse pelo uso intensivo da simbologia esponsal. Porém, a partir de Ap 18, a linguagem, os vocábulos e o simbolismo tornam-se mais frequentes. As várias expressões de Ap 18,22-23 remetem de imediato, ao leitor conhecedor da Escritura, a Jr 25,10 (item 2.2.2). Os termos escolhidos pelo hagiógrafo do Apocalipse são muito similares aos do profeta, segundo a LXX. Em particular, não somente a citação explícita de $\varphi\omega\nu\eta$ $\nu\upsilon\mu\phi\acute{\iota}\upsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\acute{\omicron}\mu\phi\eta\varsigma$ remete à tipologia esponsal, tanto no texto de Jeremias quanto neste do Apocalipse, mas, de maneira singular, a $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ $\lambda\acute{\upsilon}\chi\nu\omicron\upsilon$, uma vez que a tradição judaica relata um cortejo de donzelas, amigas da noiva, portando lâmpadas no dia da festa das bodas (Mt 25,1-13).

Nas quatro citações de Jeremias (item 2.2.2), a última refere-se (Jr 33,11) ao retorno, à voz de júbilo, de alegria, do noivo e da noiva: “Se a imagem em Jr constantemente se refere a eventos intra-históricos, Ap 18,23, em contraste, demonstra uma ‘escatologização’, porque o julgamento da prostituta possui um tanto um caráter final quanto simultaneamente escatológico”²⁸⁴. A Aliança tem sua base no contexto maior do livro, todo ele voltado para a vitória e festa das bodas do Cordeiro, que lhe conferem o tom escatológico.

O texto entre os capítulos 19 e 22 do Apocalipse possui um fundo nupcial²⁸⁵: “O clímax do Apocalipse justapõe violência espetacular e um *matrimônio* espetacular, em que ambos são os cumes de temas presentes ao longo do livro”²⁸⁶. Em Ap 19,6, ocorre a constatação do início do reinado de Deus para, na sequência, em v.7, ser feito um convite para que todos se alegrem e rejubilem, por causa da

²⁸⁴ ZIMMERMANN, R., *Nuptial Imagery in the Revelation of John*, p. 161; tdn.

²⁸⁵ “Em Ap 19,7.9; 21,2.9; 22,17 a imagem da comunidade esponsal messiânica reaparece nos últimos capítulos, nos quais é descrito o cumprimento final” (LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 263; tdn).

²⁸⁶ A referência às vestes e aos outros adornos fazem parte do conjunto de imagens relativas ao matrimônio, pois adquirem “uma ressonância nupcial à medida que as imagens de vitória e celebração do texto se fundem no final nupcial” (ROSENBERG, E., *Coming back to life*, p. 309; tdn). Para Blickenstaff: “a metáfora do noivo inaugurando um novo céu e nova terra é permeada de violência. [...] Imprensado entre o anúncio do banquete de matrimônio triunfante e a chegada da Noiva lindamente adornada, está um curso de *violência* extrema e gráfica” (BLICKENSTAFF, M., *While the Bridegroom is with them*, p. 30-31, grifo nosso; tdn).

iminente realização das bodas do Cordeiro²⁸⁷: “Parece que em tudo o que será dito sobre o tema nupcial, o matrimônio deve ser tomado como a manifestação do reinado de Deus”²⁸⁸, que, ocorrendo com as bodas, efetivará a Aliança, definitiva e eterna, de Cristo com Sua Igreja²⁸⁹, ressaltando o aspecto teológico-cristológico, pela transferência da relação esponsal de YHWH do AT para Jesus Cristo no NT.

A realização deste evento vem sendo profetizado desde tempos remotos e várias palavras e expressões aludem a passagens anteriores, tanto do AT quanto do NT, todas com objetivo e finalidade similares: “uma grande festa está implícita: é a realização do matrimônio escatológico que os profetas (cf. Is 25,6-8) e os apóstolos (cf. Mt 22,1-13) anunciaram e almejavam. O noivo é o Messias (cf. Mt 25,1-13) e a noiva é o povo de Deus (2Cor 11,2)”²⁹⁰. A utilização de um banquete sob determinadas circunstâncias no contexto de uma parábola, por exemplo, aponta para as questões cristológica²⁹¹ e escatológica²⁹².

Em 21,2, a Esposa “continua o seu desvelamento progressivo”²⁹³: trata-se da Cidade Santa, a nova Jerusalém²⁹⁴. O emprego do mesmo verbo ἐτοιμάζω (Mt 22,4) conduz o leitor/ouvinte a uma continuação de Ap 19,7, ao prosseguimento das bodas do Cordeiro, confirmado como o Esposo pelo paralelismo das citações: “núpcias do *Cordeiro*” em 19,7 e “adornada para seu *marido*”, em 21,2. A tipologia esponsal – a cidade como a Igreja e como a Esposa do Cordeiro – prossegue mais detalhada em 21,9-11. Jerusalém, descendo do céu e sendo descrita em seu

²⁸⁷ Para Carvalho, neste verso o Cordeiro é indiretamente apresentado como Noivo, cuja referência se encontra na entronização em Ap 5,6 e, por isso, é o Cristo crucificado e ressuscitado, com as marcas da Paixão (CARVALHO, J. C., A Simbologia nupcial da νύμφη e do αρνίον, p. 66).

²⁸⁸ MILLER, K. E., The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22, p. 304; tdn.

²⁸⁹ Hamilton Jr. segue esta mesma linha e aprofunda o significado da comparação entre a prostituta, em Ap 17,1-3, com a noiva, em 21,9-11. Para o autor, “João pretende que o seu público reflita sobre a metáfora que ele usa para retratar os infiéis, que usam a prostituta, e os fiéis, que são virgens puras (Ap 14,4) como uma noiva” (HAMILTON JR., J., Typology, p. 328; tdn).

²⁹⁰ VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 258; tdn.

²⁹¹ Miller desenvolve este ponto baseado em Ap 19,10. Para o autor, a chave estaria nas duas ocorrências da palavra μαρτυρία (MILLER, K. E., The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22, p. 309; tdn).

²⁹² Villeneuve faz uma abordagem levemente distinta, ao comparar a mulher em Ap 12 e a mulher em Ap 19. A primeira indica o matrimônio entre YHWH e Israel, apenas sinalizando uma futura visão cristológica e eclesiológica, “enquanto a mulher em Ap 19 sublinha o aspecto eclesiológico do matrimônio que ocorrerá” (VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 259; tdn).

²⁹³ Carvalho chama a atenção para o aspecto escatológico do prosseguimento da passagem, presente pelo conjunto de quatro elementos: a tenda (v.3), o trono (v.5), a ordem ‘escreve’ (v.5) e a recompensa final (v.6-8). Para o autor, “acentua-se o caráter de expectativa e realização já presente na escatologia” (CARVALHO, J. C., A Simbologia nupcial da νύμφη e do αρνίον, p. 75).

²⁹⁴ Em Ap 21-1-2, João retoma o contexto de Is 60-62 sobre Jerusalém, em particular os finais (Is 61; 62 – vide 2.2.2). Destaque para a quantidade de palavras da temática esponsal nestes capítulos isaianos e as ideias e os termos paralelos em Ap 19,7-8; 21,1-2.

esplendor, possui τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ. Esta evocação de Ex 40,34-35 remete a presença do próprio Deus em sua habitação que, no caso da Cidade-Igreja-Esposa²⁹⁵, leva João a ver “o cumprimento final do plano divino de salvação”²⁹⁶.

A última referência matrimonial do livro ocorre em Ap 22,17, quando o Espírito e a Esposa-Igreja chamam o Esposo para a consumação matrimonial escatológica final.

²⁹⁵ Para ZIMMERMENN, “igualmente único é que a esperada cidade escatológica é entendida como a noiva do Messias. Essas caracterizações são notáveis, tendo em vista as dimensões escatológicas e cristológicas” (ZIMMERMANN, R., *Nuptial Imagery in the Revelation of John*, p. 173; tdn).

²⁹⁶ OGNIBENI, B., *Il Matrimonio ala luce del Nuovo Testamento*, p. 166; tdn.

3. Exegese de Mt 22,1-14

3.1. Segmentação, tradução e crítica textual

A segmentação e tradução da perícopa de Mt 22,1-14 parte do texto grego de Nestlé-Aland 28^a edição (NA²⁸)²⁹⁷. Os textos do Primeiro Testamento referidos neste trabalho seguem, em hebraico, a versão da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e, em grego, a versão de Ralphs da Septuaginta (LXX). A segmentação da perícopa em foco já evidencia a complexa estrutura da composição deste texto mateano. O tema e o vocabulário empregados por Mateus na construção desta perícopa apontam não apenas para o conhecimento do autor da Escritura e da tradição rabínica, mas também para seu olhar atento às situações experimentadas pela sua comunidade naquele momento histórico, visando um sutil equilíbrio entre a ruptura e a continuidade.

Καὶ ἀποκριθεὶς	1a	E tendo respondido,
ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς	1b	Jesus novamente falou em parábolas a eles,
λέγων	1c	dizendo:
ὁμοιώθη ²⁹⁸ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ,	2a	o reino dos céus é semelhante a um homem, a um rei,
ὅστις ἐποίησεν ²⁹⁹ γάμους ³⁰⁰ τῷ υἱῷ αὐτοῦ.	2b	que preparou uma festa de bodas para seu filho.
καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ	3a	Enviou seus servos
καλέσαι ³⁰¹ τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους,	3b	para chamar os convidados para a festa de bodas,

²⁹⁷ O texto da NA²⁸ será seguido na sua totalidade. Serão apontados os itens de crítica mais relevantes. Apenas os v.7.13 serão abordados com mais detalhes no corpo do texto, devido à diversidade de variantes.

²⁹⁸ A forma verbal ὁμοιώθη (indicativo, aoristo passivo na 3^a pessoa do singular) indica um sentido de “tornar semelhante ou similar”. A forma passiva pode ser entendida como assemelhar-se (passiva sintética). Já a forma temporal, “aor. ind. aqui deve ser no sentido de um perf. hebr. usado no sentido pres. junto a verbos que denotam estado (BDR §333⁶; cf. A241c)” (HAUBECK, W. SIEBENTHAL, H., Nova chave linguística do Novo Testamento Grego, p. 186). Nesta linha, na língua de chegada, o verbo “ser” foi empregado no presente do indicativo.

²⁹⁹ Os manuscritos Θ e J¹, mais tardios, registram a forma ποιῶν (particípio presente ativo, 3^a pessoa singular, nominativo) em contrapartida à forma do texto (indicativo aoristo ativo, 3^a pessoa singular). Estes manuscritos possuem peso menor em relação ao texto adotado, além de não indicarem alteração significativa no sentido do texto. Opta-se por manter o texto da NA²⁸.

³⁰⁰ Em função do contexto, está sendo adotada a expressão “festa de bodas” para a palavra grega γαμός, e não apenas casamento ou bodas. Vide detalhamento no item 1.2 a seguir.

³⁰¹ O verbo καλέω, de amplo emprego no NT com mais de 145 ocorrências, além de seu sentido mais usual de chamar ou nomear, possui também o sentido de convidar, que seria a tradução mais adequada para este vocábulo neste contexto e, em particular, nesta frase (COENEN, L., chamada, vol. III, p. 9; COENEN, L., chamar, vol. 1, p. 349; PERSCHBACHER, W. J. (ed.) The New Analytical Greek Lexicon, p. 218; SCHMIDT, K. L., καλέω, Vol. III, p. 1453). Entretanto, devido ao uso da palavra κεκλημένους (um particípio com valor de substantivo no acusativo masculino

καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν.	3c	mas não queriam ir.
πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους	4a	Novamente, enviou outros servos,
Λέγων	4b	dizendo:
Εἶπατε τοῖς κεκλημένοις	4c	“Dizei aos convidados:
ἰδοῦ ³⁰²	4d	‘Vede!
τὸ ἄριστόν ³⁰³ μου ἡτοιμάκα ³⁰⁴ ,	4e	Preparei a minha ceia,
οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα,	4f	os meus touros e os [animais] cevados foram mortos,
καὶ πάντα ἔτοιμα	4g	e tudo [está] preparado.
δεῦτε εἰς τοὺς γάμους.	4h	Vinde para a festa de bodas’ ”.
Οἱ δὲ	5a	Eles, porém,
ἀμελήσαντες	5b	sem se importarem,
ἀπῆλθον,	5c	afastaram-se,
ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ	5d	um para o próprio campo, outro para seu comércio.
οἱ δὲ λοιποὶ	6aa	Os outros,
κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ	6b	agarrando os servos dele,
ὑβρῖσαν	6ab	maltrataram[-nos]
καὶ ἀπέκτειναν.	6c	e [os] mataram.
ὁ δὲ βασιλεὺς ³⁰⁵ ὠργίσθη,	7a	Então o rei irou-se
καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα ³⁰⁶ αὐτοῦ	7b	e, enviando seu exército,
ἀπόλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκεῖνους	7c	destruiu aqueles assassinos
καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν.	7d	E incendiou a cidade deles.
τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ	8a	Então, disse aos seus servos:
Ὁ μὲν γάμος ἔτοιμός ἐστιν,	8b	“A festa de bodas está pronta,
οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι:	8c	Mas os convidados não eram dignos.
πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν,	9a	Ide, então, para as saídas dos caminhos
καὶ ὅσους ἐὰν εὑρήτε	9b	E, se encontrardes qualquer um,

plural) na sequência, da mesma raiz e com o sentido de convidados, a frase soaria redundante e pleonástica na língua de chegada: convidar convidados. Neste sentido, opta-se por utilizar a tradução mais usual para καλέω de chamar.

³⁰² Esta forma verbal de ὀράω (imperativo aoristo ativo 2^a pes. singular), na situação frasal que se encontra, possui o valor de uma partícula interjetiva, com o objetivo de chamar a atenção sobre o que será comunicado. Optou-se por uma forma verbal do verbo *ver*, no imperativo, porém na 2^a pes. plural, pois a notificação tem como objetivo atingir os convidados, palavra no plural.

³⁰³ A palavra τὸ ἄριστόν refere-se à primeira refeição do dia e pode ser traduzida simplesmente por refeição. Em função do contexto de uma festa de bodas, opta-se por ceia (WILFRID, H. SIEBENTHAL, H., Nova chave linguística do Novo Testamento Grego, p. 187).

³⁰⁴ A forma adotada no texto NA²⁸ (verbo ἡτοιμάζω no indicativo perfeito ativo, 1^a pes. singular) é atestada pelos códices Sinaítico e Vaticano (ⲛ B) e Beza (D), dentre outros (C* L 085 f^l 33. 700. 1424). Por sua vez, C³ K W Δ Θ 0102 f^l 3 565. 579. 892. 1241. l 844 e maioria dos textos em minúsculas (Ⲙ) atestam a forma verbal ἡτοιμάσα (indicativo aoristo ativo, 1^a pes. singular). Ainda que esta última forma possa possuir alguns registros relevantes, os manuscritos que atestam a forma no texto NA²⁸ possuem maior peso e, por isso, será mantida.

³⁰⁵ Vide o item 1.1 Notas de crítica textual, no corpo do texto, a seguir.

³⁰⁶ Os manuscritos D f^l it vg^{mss} sy^c bo^{pt}; Or^{pt} Lcf atestam a forma τὸ στρατεύμα (acusativo singular). O texto da NA²⁸ registra a mesma palavra, porém no acusativo plural (τὰ στρατεύματα). Ambas fazem parte deste campo semântico: tropa, tropas, soldados ou exército, e não afetam o conteúdo. Opta-se por manter o texto NA²⁸.

καλέσατε εἰς τοὺς γάμους.	9c	chamai para a festa de bodas”.
καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς	10a	E, saindo aqueles servos para os caminhos,
συνήγαγον πάντας οὓς ³⁰⁷ εὗρον, πονηροὺς τε ³⁰⁸ καὶ ἀγαθοὺς.	10b	reuniram todos que encontraram, tanto maus quanto bons.
καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ³⁰⁹ ἀνακειμένων ³¹⁰ .	10c	E encheu-se, a festa de bodas, de comensais.
εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς θεάσασθαι τοὺς ἀνακειμένους	11a	Tendo entrado, o rei, para olhar os comensais,
εἶδεν ἐκεῖ ἄνθρωπον	11b	viu ali um homem
οὐκ ἐνδεδυμένον ἔνδυμα ³¹¹ γάμου.	11c	não vestindo traje de bodas.
καὶ λέγει ³¹² αὐτῷ	12a	Então perguntou-lhe:
Ἐταῖρε, πῶς εἰσηλθες ³¹³ ὧδε	12b	“Amigo, como entraste aqui
μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου;	12c	não tendo traje de bodas”?
ὁ δὲ ἐφίμωθη.	12d	Ele, porém, calou-se.
τότε ὁ βασιλεὺς ³¹⁴ εἶπεν τοῖς διακόνοις	13a	Então, o rei disse aos serviçais:

³⁰⁷ A palavra ὄσους é atestada por vários manuscritos (B² C K L W Δ Θ 085. 0102^f 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844 it sy^h Ir^{lat}) e pela maioria dos textos (ℳ). Por sua vez, o texto da NA²⁸ opta pelo vocábulo οὓς, baseando-se nos manuscritos ℵ B* D 0161^{vid f¹³ lat}. Apesar de a palavra ὄσους ser bem atestada, em manuscritos de peso, será mantida a opção do texto NA²⁸ pela maior importância de alguns de seus manuscritos, como o Vaticano e Sinaítico e família¹³. Além de não ter impacto no sentido, parece ser uma harmonização como segmento 9b, no qual se encontra também a palavra ὄσους.

³⁰⁸ A partícula enclítica inclusiva τε pode ser traduzida de vários modos no idioma de chegada, como ‘e’, ‘e também’, ‘ambos’. Possui também um sentido de ênfase à expressão. Optou-se por ‘tanto... quanto’ (PERSCHBACHER, W. J. (ed.), The New Analytical Greek Lexicon, p. 403; tdn).

³⁰⁹ A palavra νυμφών (quarto ou sala nupcial) encontra-se bem atestada em ℵ B* (Sinaítico e Vaticano) L 0102. sy^{hmg}, enquanto o termo adotado pela NA²⁸ encontra-se em B¹ D K W Δ Θ 085. 0161^{vid f¹³ 33. 565. 579. 700. 892. 1241. 1424. l 844 ℳ; Ir^{lat}}. Apesar do peso dos códices ℵ B*, alguns comentadores indicam a preferência por γάμος, registrado também no códice Vaticano (B¹), pois consideram νυμφών “uma correção alexandrina introduzida no lugar de γάμος, que pode ter parecido um tanto inadequada com o verbo ‘encher’ ” (ἐπλήσθη) (METZGER, B., A textual commentary on the Greek New Testament, p. 58; tdn; OMANSON, R., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 38). Para Wilfrid e Siebenthal (WILFRID, H. SIEBENTHAL, H., Nova chave linguística do Novo Testamento Grego, p. 188), o termo γάμος encontra-se utilizado aqui de modo metonímico. Segundo Luz, “νυμφών dificilmente poderá ser original”, sendo uma tentativa de resolver uma possível questão de que uma festa, e não um local, possa estar cheio (LUZ, U., Matthew 21-28, p. 46; tdn). No idioma de chegada, contudo, esta situação não ocorre. Apenas C registra ἄγάμος. Opta-se, então, por manter o texto da NA²⁸.

³¹⁰ A forma verbal ἀνάκειμένων, do verbo ἀνάκειμαι, por sua vez composto do verbo κεῖμαι (ἀνά + κεῖμαι) (PERSCHBACHER, W. J. (ed.), The New Analytical Greek Lexicon, p. 22), encontra-se no participípio presente médio-passivo, no genitivo masculino plural, reportando-se aos que se encontravam presentes às bodas, nas mesas da festa. Um dos campos semânticos deste verbo – estar reclinado à mesa – refere-se ao costume e à cultura de época de reclinar-se à mesa para uma refeição. Neste sentido, foi adotado o termo *comensais* no idioma de chegada.

³¹¹ Situação semelhante ao v.3b, com um verbo e um substantivo subsequente de mesma raiz em grego: ἐνδ-, no sentido de vestir e vestimenta, respectivamente. E, da mesma forma, procura-se uma tradução de acordo com os padrões da língua de chegada: vestir/trajar e vestimenta/traje.

³¹² O idioma original utiliza a forma verbal λέγει (indicativo presente ativo, 3^a pes. singular), empregado aqui no tempo presente em função da narrativa, pois confere-lhe uma realidade atual e presente para o contexto da parábola. No idioma de chegada, optou-se pelo uso do pretérito perfeito.

³¹³ A forma verbal ἦλθες apenas é encontrada nos manuscritos D it sy^c; Ir^{lat} Lcf. Mantém-se o texto da NA²⁸.

³¹⁴ Vide o item 1.1 Notas de crítica textual, no corpo do texto, a seguir.

Δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας	13b	“Amarrando seus pés e mãos,
ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον:	13c	expulsai-o para a escuridão externa.
ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.	13d	Ali haverá choro e ranger de dentes”.
πολλοὶ γὰρ εἰσιν κλητοὶ ³¹⁵	14a	Muitos de fato são chamados,
ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.	14b	poucos, entretanto, escolhidos.

Dois versículos merecem maior atenção em função da introdução de certa adição de palavras, que podem conduzir a um outro contexto e, como consequência, a interpretações diversas. O v.7 pode ser encontrado de duas formas distintas: ou com o acréscimo de algumas palavras ou conforme o texto adotado pela NA²⁸. Este registra apenas ὁ δὲ βασιλεὺς, atestado por \aleph B L 085 f¹ 700. 892* as bo^{pt}, registro relevante em função dos códices Sinaítico e Vaticano. Já o texto com acréscimos apresenta as palavras καὶ ἀκούσας ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος, cuja tradução poderia ser: “E ao ouvir, aquele rei...”, palavras estas em diferentes ordens dos elementos da frase, de acordo com os manuscritos que se lhes referem³¹⁶, apoiando-se principalmente nos códices Bezae e Ephraemi Syri. Note-se que o acréscimo do verbo ἀκούω, em sua forma verbal³¹⁷, e do pronome demonstrativo ἐκεῖνος possuem o objetivo de propiciar uma melhor sequência à narrativa, esclarecendo o motivo da ira daquele rei. Tal inclusão de palavras sugere um possível acréscimo explicativo. Desta forma, pelo maior peso dos manuscritos e pela *lectio brevior*, mantém-se o texto da NA²⁸.

O v.13 apresenta variantes em dois trechos. No primeiro, a frase ὁ βασιλεὺς εἶπεν, adotada pela NA²⁸ e atestada em \aleph B Θ 085 f¹³ 33. 565. 700. 892. ff² sy^h., encontra apoio no peso dos códices Sinaítico e Vaticano, de modo similar ao v.7 anterior. Esta frase está registrada em outras ordens de palavras nos manuscritos C D K W Δ 0102 f¹ 579. 1241. 1424. l 844 \aleph lat Ir^{lat}. Em função do peso dos manuscritos que a registram e pelo fato de se encontrá-la na Vulgata – *tunc dixit rex ministris* –, adota-se o texto da NA²⁸. No segundo trecho, o verbo δέω, adotado

³¹⁵ Nos dois segmentos do v.14, poucos manuscritos (L f¹ 700. 892 as) acrescentam o artigo definido masculino plural ὁί antes das palavras κλητοὶ e ἐκλεκτοί. Além de não alterar o sentido, aplica-se a *lectio brevior* e mantém-se o texto da NA²⁸.

³¹⁶ As variantes são: (i) καὶ (exceto em 33^{vid}) ἀκούσας ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος, constante em C K W Δ 0102. 33^{vid}. 565. 579. 892^c. 1241. 1424. l 844 \aleph f q sy^h; (ii) ἐκεῖνος βασιλεὺς ἀκούσας, em D; (iii) ὁ δὲ βασιλεὺς ἀκούσας, em Θ f13 lat syp mae bo^{pt} Ir^{lat}.

³¹⁷ ἀκούσας: participio aoristo ativo, no nominativo masculino singular; ἐκεῖνος: nominativo masculino singular.

pela NA²⁸, encontra-se nos manuscritos $\aleph B L \Theta f^d$, enquanto o verbo $\alpha\dot{\iota}\rho\omega$ aparece registrado em C D K W Δ 0102 33. 565. 579. 1241. 1424. *l* 844 $\aleph f sy^h$. Este verbo possui como um dos campos semânticos “levantar”, “erguer” ou “alçar”. Ainda que tais significados sejam coerentes com o texto, a Vulgata registra: “ligatis³¹⁸ pedibus eius et manibus”, cujo campo semântico aproxima-se mais do verbo grego $\delta\acute{\epsilon}\omega$. As demais variantes desta frase referem-se ao verbo $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ e seus compostos: $\epsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$ e $\epsilon\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega$, de campo semântico muito próximo. Encontram-se ainda neste trecho, variantes textuais com a inversão de $\pi\acute{o}\delta\alpha\varsigma$ e $\chi\epsilon\dot{\iota}\rho\alpha\varsigma$. A Vulgata conserva a ordem do texto grego, “pés e mãos”. Embora a quantidade de palavras e da ordem destas nas frases apresentem-se de modos distintos nos diversos manuscritos, como nenhuma das variantes resulta em significativa alteração do sentido do texto ou acrescenta relevante conteúdo adicional, mantém-se o texto proposto da NA²⁸.

3.2. Crítica da constituição do texto e delimitação

Diversas são as propostas de estrutura para o primeiro Evangelho, indo desde a divisão em cinco discursos, em paralelo aos cinco livros da Torah sob uma perspectiva hebraizante do evangelista³¹⁹, passando por um “caráter estruturante da expressão $\alpha\pi\acute{o}$ τότε ἤρξατο em 4,17 e 16,21”³²⁰ e chegando à defesa de estruturas retóricas semíticas, como o quiasmo, para todo o Evangelho. Sem desconsiderar tais estudos, o texto será considerado no formato de seu desenvolvimento. Desta forma, o contexto de Mt 22,1-14 ocorre após a entrada de Jesus em Jerusalém, durante Seus últimos dias naquela cidade, e no transcurso de Seus embates após Sua chegada ao Templo, em Mt 21,23a: $\kappa\alpha\dot{\iota}$ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερόν... . Estas controvérsias se encontram em sequência ao questionamento das autoridades eclesíasticas sobre a autoridade de Jesus (Mt 21,23b-27), dentro de uma “trilogia de parábolas que constitui uma crescente acusação contra os hierarcas”³²¹. Quanto aos temas que antecedem toda esta seção, o evangelista destaca a constituição do discipulado, a formação da comunidade e a preparação dos discípulos, seja com a manifestação gloriosa de Jesus Cristo (Mt 17,1-9), seja com os três anúncios da Sua

³¹⁸ Verbo latino: ligō, ās, āre, āvī, atum – ligar, atar, unir, atrelar. Note-se o uso do presente do indicativo e não do imperativo, guardando certo grau de correspondência gramatical com o particípio aoristo no grego.

³¹⁹ Brown adota a subdivisão do Evangelho em cinco discursos, porém considera “improvável” o paralelismo com o Pentateuco (BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 264).

³²⁰ MARGUERAT, D., Novo Testamento, p. 82; tdn.

³²¹ GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 346; tdn.

paixão. Após a seção em que se encontra a parábola do banquete, o evangelista insere o discurso escatológico (Mt 24-25) e finaliza o Evangelho com o relato da Paixão, Morte e Ressurreição e posterior envio missionário (Mt 26-28).

Sob esta concepção contextual, a parábola em Mt 22,1-14 situa-se dentro de um conjunto de discussões, contendas e ensinamentos, sejam diretos ou por meio de parábolas. Marguerat³²² se refere a este contexto como “A Igreja e o fracasso de Israel”, na abordagem das duas parábolas que precedem o texto em tela e, especificamente sobre a perícopes em foco, como “a vocação da Igreja” e “a Igreja entre o chamado e o julgamento”. Trata-se da visão, da intenção e da chamada de atenção de Mateus com relação à sua própria comunidade; de reflexões, não só sobre a parábola em foco, mas também à trilogia (21,28-32; 21,33-46; 22,1-14), em relação “à importante percepção com respeito às respostas [reações] que o evangelista deseja obter de seus leitores”³²³, dos membros de sua comunidade.

Inserida no Evangelho em um momento do relato mateano de confronto com as autoridades, as passagens anteriores – purificação do Templo, maldição da figueira e questionamento da autoridade de Jesus – conduzem para este conjunto de três parábolas, que indicam que “as autoridades judaicas contemporâneas de Cristo recusaram a mensagem de Deus; separaram-se do plano de salvação. [...] Neste sentido, pode-se falar de ruptura”³²⁴. Os relatos das controvérsias imediatamente posteriores a ela reforçam este antagonismo, que culmina com o discurso de Jesus sobre os escribas e fariseus, as autoridades do judaísmo pós-70. Por sua vez, a parábola da festa de bodas sinaliza uma rejeição³²⁵ dos líderes do povo israelita ao chamado evangélico.

Considerando estes fatos, a delimitação da perícopes apresenta-se bem determinada. Quanto ao seu início, o v.1 oferece a conexão adequada à perícopes anterior – Mt 21,33-45, a parábola dos vinhateiros, e com uma típica formulação introdutória³²⁶. Apesar de a parábola sob análise fazer parte de uma trilogia, as

³²² MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 6-7 (índice) e p. 237-334.

³²³ OLMSTEAD, W. G., *Matthew’s Trilogy of Parables*, p. 22; tdn.

³²⁴ CERFAUX, L., *O Tesouro das parábolas*, p. 98.

³²⁵ BROWN, R., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 291. Para Cerfaux, as três parábolas indicam o momento da ruptura (CERFAUX, L., *O tesouro das parábolas*, p. 97). Para Jeremias, seria a indicação de que “é tarde demais! É a última hora” (JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 172).

³²⁶ Com o reforço da conjunção *καί* em uma posição inicial, introdutória à apódose de uma sentença (PERSCHABACHER, W. J. *The New Analytical Greek Lexicon*, p. 215). Marguerat comenta ser esta uma nova cláusula introdutória e, embora *ἀποκριθεῖς* e *λέγων* não sejam incomuns, seu uso mais frequente é com *δέ* e não com *καί* (MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 277).

ligações entre elas se encontram bem conectadas por expressões típicas de encadeamento, como: τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ; (21,28); Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε (21,33); e πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς (22,1). Estas três expressões de conexão utilizadas pelo evangelista conduzem o leitor não só a perceber a distinção e também o encadeamento entre elas, mas igualmente sua progressão, a identificação dos personagens e os destinatários das parábolas. Em particular, na parábola dos vinhateiros, o v.45 deixa claro este ponto. A ligação entre as três perícopes fica determinada por dois motivos: a continuação dos discursos em parábolas e os destinatários, em 22,1: “εἶπεν ... αὐτοῖς”, que são os mesmos que interrogaram Jesus Cristo sobre sua autoridade³²⁷.

Esta unidade textual maior, inserida entre o 4º e 5º discurso de Mateus, iniciada como visto em Mt 21,23a, só terá seu final com a saída de Jesus do templo – καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς... (24,1). Contudo, devido às expressões em cada início e à alteração da temática, pode-se dividir todo este trecho em unidades menores, como é o caso de Mt 22,1-14. Embora a temática permaneça, a crítica à hierarquia sacerdotal e farisaica, o objeto de cada perícopo mostra-se distinto: os dois filhos, vinhateiros e banquete nupcial, que “retoma o tema e as ideias dos anteriores, esclarecendo-os e aprofundando-os”, levando-o ao clímax³²⁸ e dando-lhes o fecho intencionado pelo evangelista. O clímax e o desfecho da trilogia se dá através de uma parábola com fundo esponsal, ratificando sua duradoura presença no imaginário do povo e sua relevância no desenvolvimento de sua mensagem evangélica. Este encadeamento no Evangelho de Mateus é único, não havendo sequência equivalente nos Sinóticos e o paralelo lucano desta parábola encontra-se em contexto diverso³²⁹. A delimitação final desta perícopo apoia-se em três pontos:

³²⁷ Os destinatários são os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo, conforme Mt 21,23. O emprego de ὑμῖν, em 21,28, de ἀκούσατε, em 21,33, e, finalmente, de αὐτοῖς de 22,1 atestam esta sequência (MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 255).

³²⁸ “O Banquete Nupcial revisita os motivos centrais das parábolas anteriores, mas também os estende à medida que a trilogia avança em direção ao seu clímax” (OLMSTEAD, W. G., *Matthew’s Trilogy of Parables*, p. 22; tdn).

³²⁹ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 274. Gnilka ressalta que a estrutura das duas versões é “substancialmente idêntica”, porém com desenvolvimentos secundários distintos, que foram adaptados devido à sua “irrelevância aos fins [aos propósitos] de seu esboço histórico-salvífico” (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 349; tdn). Jeremias, ao retomar o Evangelho de Tomé, situa esta parábola no contexto de uma crítica social, “na medida em que ele situa a parábola (Lc 14,16-24) após a exortação em convidar, não os ricos e os importantes, mas os pobres, os estropeados, os aleijados e os cegos (14,12-14)” (JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 41).

(i) a sentença conclusiva no v.14, com a presença da partícula causal³³⁰ γάρ, com a função de conectar tudo o que precede com os dois substantivos subsequentes, que caracterizam o tema central da parábola³³¹; (ii) a introdução de um novo tema no v.15 – o tributo a César –, com novos personagens – os fariseus; (iii) o retorno ao tempo histórico, pela citação dos fariseus, em que estes novos personagens dialogam com Jesus, apresentando uma situação temporal concreta.

Quanto à sua constituição, Mt 22,1-14 apresenta dois principais elementos de tensão. Os v.6-7 parecem ser uma inserção e encontram-se deslocados não só devido ao aspecto lexical no início do v.6: “οἱ δὲ λοιποὶ...”³³², mas também em relação ao contexto geral, pois a reação dos “outros convidados” – maltratar e matar – contrasta sobremaneira com a reação de indiferença dos anteriores. Olmstead concorda com esta posição e comenta que, ainda que tenha ocorrido uma segunda recusa e o violento tratamento dos servos, “seguramente os limites de credibilidade são excedidos em ambos os casos”³³³. Além deste fato, ainda neste trecho, o rei dedica tempo, durante o processo de convite e na iminência do banquete, para enviar um exército e destruir uma cidade³³⁴. Após a segunda recusa (v.5), a sequência natural seria o convite a todos aqueles que os servos encontrassem nos caminhos (v.8). O paralelo lucano (Lc 14,16-24) parece reforçar este ponto, pois, mesmo referindo-se à ira do rei³³⁵, o texto continua no convite aos pobres e excluídos encontrados nas ruas e praças. Mateus teria acrescentado este trecho possivelmente em uma referência à destruição de Jerusalém³³⁶, arrasada e queimada

³³⁰ PERSCHABACHER, W. J., γάρ, p. 276.

³³¹ MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 191.

³³² O pronome indefinido “outro”, na função sintática de adjunto adnominal, possui um sentido coletivo: todos os demais convidados. Para o contexto, a situação, isto é, a ação dos outros convidados, descrita em v.6-7, parece improvável e exagerado (LUZ, Matthew 21-28, p. 46). Marguerat compartilha esta posição e considera este trecho um desenvolvimento secundário, uma glosa redacional (MARGUERAT, D., Le jugement dans l’Evangile de Matthieu, p. 326).

³³³ OLMSTEAD, W. G., Matthew’s Trilogy of Parables, p. 120; tdn.

³³⁴ MARGUERAT, D., Le jugement dans l’Evangile de Matthieu, p. 326; também em LUZ, U., Matthew 21-28, p. 46.

³³⁵ Tanto Mateus como Lucas empregam o mesmo verbo ὀργίζω, porém em formas verbais distintas.

³³⁶ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 999; BARBAGLIO, G.; FABRIS, R., Os Evangelhos I, p. 328; Viviano (VIVIANO, B., O Evangelho segundo Mateus, p. 199) comenta que esta seria “uma intrusão que historiciza a parábola”. Por outro lado, entretanto, esta posição não parece ser unânime entre os estudiosos. Para Snodgrass (SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 451): “É mais plausível que a parábola utilize a linguagem consagrada pela história de Israel – a rejeição dos profetas e a destruição de Jerusalém no ano 586 a.C. – para nos alertar a respeito das consequências da rejeição dos mensageiros de Deus”. Gnilka também levanta a hipótese sobre o juízo divino amplamente registrado nos livros do AT, referindo inclusive a parábolas rabínicas e o ocorrido com os profetas: “a raiva que move o rei é o julgamento de Deus, para o qual existem numerosos exemplos” (GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 354; tdn).

por Tito em 70 d.C. A retirada dos v.6-7 não somente não compromete o sentido da parábola, como fornece-lhe, através de um novo convite no v.8, uma sequência mais apropriada ao contexto maior.

O v.10 – “e encheu-se, a festa de bodas, de comensais” – propicia um final adequado a esta primeira subunidade, como uma conclusão e repouso natural ao tema. Neste primeiro trecho, resalte-se o emprego de dois termos: o verbo καλέω, que aparece cinco vezes em formas verbais distintas³³⁷, e o substantivo ὁ δοῦλος³³⁸, igualmente com cinco ocorrências em casos distintos. Em quatro destas ocorrências, os servos são enviados para chamar (três vezes) ou reunir (uma vez) os convidados.

O segundo elemento de tensão ocorre nos v.11-13. Este trecho, que não consta no possível paralelo do Evangelho lucano, configura-se um desenvolvimento próprio de Mateus, que “acrescentou ao relato, como cena final, uma outra parábola (13-15 [*sic*]), tirada provavelmente de sua fonte particular”³³⁹. Ainda como argumento a esta tensão, a opção do evangelista neste trecho pela palavra ὁ διάκονος (v.13), em contraste com ὁ δοῦλος (v.3a e outros), pode indicar a justaposição de fontes iniciais distintas. Não somente a questão vocabular, mas também alguns elementos sintáticos apontam para “uma forte reelaboração redacional”, provavelmente uma criação do próprio evangelista, sobre um fragmento parabólico pré-mateano³⁴⁰. Sob o ponto de vista do relato, segundo Luz³⁴¹, o v.10c seria o único ponto de apoio para o prosseguimento da parábola, após v.10. Neste sentido, o v.13 apresenta o final da segunda parábola.

Considerando estes dois elementos de tensão, a composição da parábola possui dois momentos de repouso natural: o v.10 e o v.13, caracterizando dois finais, com seus respectivos inícios em v.2 e v.11. A propósito da sentença final,

Outros autores preferem deixar este ponto em aberto, contudo aludindo a um confronto com a data de elaboração do Evangelho como uma “profecia *ex eventu*” (OLMSTEAD, W. G., *Matthew’s Trilogy of Parables*, p. 120-121).

³³⁷ καλέσαι – v.3b; κεκλημένους – v.3b; κεκλημένοις – v.4c; κεκλημένοι – v.8c; καλέσατε – v.9d.

³³⁸ τοὺς δούλους – v.3a.4a.6b.8a; οἱ δοῦλοι – 10a.

³³⁹ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p. 327. Também em OPORTO, S.G., *O Evangelho segundo São Mateus*, p. 95; CERFAUX, L., *O tesouro das parábolas*, p. 107; e BROWN, R., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 291; “Os vv.11-14 não encontram paralelo em Marcos ou Lucas e são anexados por Mateus de alguma outra fonte diferente de Marcos ou Q” (HAGNER, D. A., *Matthew 14-28*, p. n/d; tdn), por exemplo. Tratamento extenso desta questão em MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 327-331.

³⁴⁰ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p.328; tdn.

³⁴¹ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 48.

em v.14, esta é apontada como um possível dito – λόγιον – independente, colocado neste ponto com o objetivo de fornecer um fecho para todo o conjunto – v.2-13³⁴², levando seus leitores/ouvintes a sair do plano de uma narrativa, de cunho alegórico, para um dito ao estilo sapiencial³⁴³, de fundo reflexivo, dadas as circunstâncias da comunidade mateana. O acréscimo deste λόγιον conclusivo pode ter uma formulação e ser atribuído ao próprio Jesus que, como o narrador, utiliza-o para concluir o relato³⁴⁴. Ainda, esta sentença final se adequa como conclusão da perícopes pois, devido à reelaboração realizada pelo evangelista, o texto resultante pode ser entendido como possuindo uma nova homogeneidade, “reorganizada totalmente em torno da figura do rei”³⁴⁵. De fato, ao se observar o conjunto da composição sob esta perspectiva, nota-se que o rei assume um papel atuante e ativo, não só presente em toda a composição, mas também como o único personagem sujeito de todos os verbos de ação: fala, envia e ordena (verbos no imperativo), tomando todas as decisões³⁴⁶. Todos os demais personagens do texto fazem apenas parte da narrativa, sem voz direta e unicamente cumprindo ordens. A tabela³⁴⁷ a seguir apresenta este ponto.

2b-3b	ação do rei	convite – convidados iniciais
3b	<i>resposta</i>	<i>rejeição do convite</i>
4	reação do rei	novo convite – convidados iniciais
5-6	<i>resposta</i>	<i>nova rejeição e violência</i>
7	reação do rei	punição: morte e destruição
8-9	ação do rei	novo convite – outros convidados
10	<i>resposta</i>	<i>aceitação</i>
11-12b	ação do rei	entrada e pergunta a um novo convidado
12c	<i>resposta</i>	<i>silêncio</i>
13b	reação do rei	punição: amarras e lançamento fora

³⁴² LUZ, U., Matthew 21-28, p. 48. Para Meruzzi, “o v.14 se apresenta como um λόγιον separado de natureza parenética” (MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 193; tdn).

³⁴³ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 197; tdn.

³⁴⁴ LUZ, U., Matthew 21-28, p. 46. Este autor ainda comenta que a maioria dos estudiosos atribui esta parábola ao próprio Jesus (p. 50). Gnilka comenta que “a máxima do v.14 está fora da história, mas é importante para entender o significado mateano da parábola” (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 346; tdn).

³⁴⁵ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 329; tdn.

³⁴⁶ OLMSTEAD, W. G., *Matthew’s Trilogy of Parables*, p. 150; tdn.

³⁴⁷ Tabela baseada em ALLISON JR., D. C., *Matthew*, p. 66; adaptação e tradução nossas.

O desenvolvimento da perícopese baseia em dois fios condutores: um explícito e outro subliminar. Quanto ao explícito, a disposição da tabela acima aponta para as cinco ocorrências do verbo *καλέω*, seus destinatários e suas respostas: a recusa e a aceitação, vale dizer, os que não aceitam o convite e aqueles que o aceitam. Este verbo possui “uma forte conotação soteriológica dentro da tradição veterotestamentária”³⁴⁸ e o número de vezes em que ocorre demonstra este ponto, em particular em um contexto “em que o rei convida para as núpcias escatológicas”.

chamado (convite)	<i>x</i>	resposta
v.3b, v.4 e v.9		v.3c – recusa, v.5-6 – recusa, v.10d – aceitação

Estes três elementos e a articulação entre eles encontram-se fortemente presentes e compõem uma primeira seção da perícopese, cuja estrutura será apresentada a seguir.

Por sua vez, o fio condutor subliminar perpassa toda a perícopese, em todas as suas partes, como um elemento de fundo para os leitores/ouvintes. Trata-se da palavra *γάμος*, cujas oito ocorrências, em suas formas, estão presentes em todas as partes da perícopese:

v.2-7	3 ocorrências
v.8-10	2 ocorrências
v.11-13	2 ocorrências

“A constante recorrência da palavra destaca a função central das bodas na economia da história”³⁴⁹ e representa a centralidade cristológica da perícopese, pois, mesmo apesar de o filho do rei ser mencionado apenas no início da perícopese (v.2 – *ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ*), todo o desenrolar do relato ocorre em função de uma festa nupcial para este filho, que, por sua vez, é o esposo – uma festa de bodas. Apesar de toda a importância do rei, como já destacada, “a festa é celebrada para

³⁴⁸ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 331, para esta e a referência imediatamente seguinte; tdn.

³⁴⁹ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 218; tdn.

ele [o filho]; o rei convida para suas núpcias”³⁵⁰. Neste sentido e ratificando o aspecto cristológico, na trilogia Mt 21,28-22,14, a palavra “filho” encontra-se presente nas 3 parábolas, ainda que em funções distintas. Nestas três parábolas, a trama possui, como elemento constitutivo, a existência e a presença do filho, mesmo que ele não possua participação ativa ou não esteja explicitamente mencionado em cada parte das perícopes.

A perícope como um todo apresenta-se como um texto composto por dois relatos distintos e unificados que possuem, no entanto, cada um individualmente³⁵¹, uma certa coesão interna, mesmo levando em consideração a glosa redacional mateana dos v.6-7³⁵². Dito de outra forma, o caráter compósito, sobrecarregado com as inserções (a glosa e o acréscimo em v.11-13), conferindo ao texto um certo grau de incoerência, aponta para um processo redacional complexo, em que a alegorização já considerada inicialmente pela comunidade foi assumida e continuada pelo evangelista-redator³⁵³. O vocabulário de cada seção mostra-se homogêneo, notando-se, contudo, uma clara ruptura entre a primeira e a segunda seção, a partir do v.11³⁵⁴. Apesar desta junção de relatos e considerando o propósito de toda a unidade textual, a perícope adquire uma unidade interna³⁵⁵. Com respeito à redação, a maioria dos autores concorda que este é relato próprio de Mateus³⁵⁶, ainda que possa ter havido reelaborações do evangelista sobre um texto similar em Lucas (Lc 14,16-23) e/ou no Evangelho de Tomé³⁵⁷.

³⁵⁰ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 359; tdn.

³⁵¹ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 331.

³⁵² OLMSTEAD, W. G., *Matthew’s Trilogy of Parables*, p. 149. MARGUERAT, *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 327. No entanto, esta posição não é unânime entre os autores.

³⁵³ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 329. Marguerat defende a intervenção de um redator que harmonizou os v.3-7 com a partes da parábola dos vinhateiros (Mt 21,34-36.41) e organizou o texto em duas partes simétricas: v.3-7 e v.8-13. Olmstead igualmente destaca a existência de mais de um estágio redacional, porém mostra-se cético quanto a reconhecê-los e isolá-los (OLMSTEAD, W. G., *Matthew’s Trilogy of Parables*, p. 144).

³⁵⁴ Como exemplos, o emprego do vocábulo *δοῦλος*, com 5 ocorrências até o v.10 e não mais após este versículo, sendo substituído, a partir do v.11 por *διάκονος*; a substituição do vocábulo *κεκλημένος* (v.3) por *ἀνακειένος* (v.11); a alternância de *γάμος* a *ἔνδυμα γάμου*; e a ausência do verbo *καλέω* após o v.11.

³⁵⁵ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 204-205.

³⁵⁶ Gnilka chama a atenção dos vários elementos alegorizantes da parábola em sua forma atual. Porém, ressalta que “é possível que a versão mateana seja derivada, através de um processo [caminho] bastante longo de uma forma de todo livre de elementos alegóricos” (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 347; tdn).

³⁵⁷ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 177; GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 348, por exemplo.

3.3. Crítica da forma: organização, estrutura e gênero literário

Esta perícopa mateana apresenta um grande número de posições quanto à sua estrutura³⁵⁸, desde propostas mais simples, embora embasadas em sólidos argumentos, até a variações que se baseiam em estudos filológicos ou na retórica semítica como elementos estruturantes. Entretanto, baseados na orientação da crítica literária, a maioria dos autores manifesta sua preferência em adotar uma estrutura bipartida, com duas grandes seções, que possui uma variante tripartite³⁵⁹, também frequente, pela subdivisão da primeira seção. Considerando todos os componentes descritos anteriormente, adota-se uma estrutura composta de duas grandes seções, sendo que a primeira seção se encontra subdividida em duas partes, acrescidas do versículo inicial, que tem a função de conexão com o contexto da trilogia, e de uma frase conclusiva final.

v.1	Início da perícopa	Dobradiça e sequenciamento
v.2-10	1ª seção	Início da parábola e 1º tema
v.11-13	2ª seção	2º tema (acréscimo)
v.14	Conclusão	Frase final

A primeira seção pode ser subdividida em duas partes, como segue:

v.2-7	Duas chamadas a convidados iniciais
v.8-10	Uma chamada a outros convidados (quaisquer)

Neste sentido, pode-se falar em uma estrutura tripartite para a perícopa, como segue:

v.2-7	1ª seção – 1ª parte	Primeiros convidados
v.8-10	1ª seção – 2ª parte	Outros convidados
v.11-13	2ª seção	Exclusão da festa de bodas

³⁵⁸ LUZ, U., Matthew 21-28, p. 46.

³⁵⁹ Viviano (VIVIANO, B., O Evangelho segundo Mateus, p. 199) divide a parábola em três atos: v.2-7, dois convites aos convidados propriamente ditos; v.8-10, um convite aos rejeitados; v.11-14, uma seleção no banquete de núpcias. Meruzzi (MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 196) adota uma estrutura em duas seções, em que a segunda se subdivide em duas partes. Gnilka (GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 346) propõe uma estrutura tripartite. Mello (MELLO, A. Evangelho secondo Matteo, p. 383) apresenta uma estrutura bipartida. Marguerat defende uma estrutura bipartida: v.2-7 – o fracasso de Israel e o castigo divino; v.8-13 – a reunião da Igreja e a condenação escatológica de um de seus membros (MARGUERAT, D., Le jugement dans l'Évangile de Matthieu, p. 330).

Na primeira parte da primeira seção, em que os convidados não aceitam ou recusam o convite, o evangelista caracteriza a rejeição da elite governante de Israel ao chamado real para a participação da festa de bodas, símbolo esponsal ligado à nova mensagem de salvação trazida pelo filho do rei, e, conseqüentemente, o fracasso da alta hierarquia religiosa em conduzir o povo para esta nova realidade. Frente a esta situação, na segunda parte da primeira seção, o rei expande o convite a todo e qualquer um que o aceite, isto é, a nova realidade de pertença ao povo de Deus: o reconhecimento e a aceitação do Seu Filho, pela simbologia matrimonial da participação na festa de bodas. Como o verbo *καλέω* perpassa estas duas partes fornecendo-lhes um elemento de unidade sob ponto de vista lexical, esta ruptura se dá no nível do conteúdo, que pode ser considerada pela substituição ou pela dicotomia antigo *x* novo. Por sua vez, a segunda seção apresenta uma situação peculiar já dentro da composição do novo povo que adere ao convite e participa da festa. Este evento singular e suas conseqüências oferecem o elemento de distinção, quanto ao relato, para a caracterização da segunda seção.

Mesmo em uma estrutura simples, do tipo bipartida, podem-se adotar subdivisões que ajudem a ressaltar elementos diferenciais, que poderão servir como ponto de apoio a uma determinada interpretação. Como exemplo ilustrativo, a estrutura adotada poderia ser detalhada como segue³⁶⁰.

1	Início da perícopa e dobradiça com a parábola anterior.	
2	Início da parábola, com seu tema.	
3a-b	Primeiro convite aos convidados iniciais.	
3c	Primeira recusa dos convidados iniciais.	
4	Segundo convite aos convidados iniciais.	
5,6	Segunda recusa, com agravantes, dos convidados iniciais.	
7	Conseqüência das recusas.	
8a	Terceiro convite: todos (qualquer um) são convidados.	
10d	Aceitação do convite. A festa de bodas fica cheia.	
11	Seleção	Verificação de inadequação de um convidado.
12a-c		Interpelação.
12d		Resposta (silêncio).
13		Conseqüência.
14	Conclusão da parábola.	

³⁶⁰ Para outro exemplo de estrutura detalhada, vide OSBORNE, G. R., *Matthew*, p. s/n. Chapter 93. Também em HAGNER, D. A., *Matthew 14-28*, p. s/n; e em MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 200-204.

A perícopa encaixa-se no gênero literário parábola³⁶¹, sendo também assim designada pelo próprio evangelista (Mt 22,1). Contudo, esta parábola possui elementos que lhe conferem um tom parenético e alegórico: “a alegoria marca uma progressão cronológica dentro da trilogia, uma vez que se estende até o tribunal do fim dos tempos”³⁶², isto é, ao final da perícopa – a 2ª parábola, v.11-13, em particular o v.13. Vários autores destacam o fato de que o desenvolvimento mateano, iniciado no v.2, quando comparado com o paralelo lucano³⁶³, já aponta para um processo de alegorização da narrativa, ao substituir o homem (Lc) por um rei (Mt), quadro este que propicia a associação do rei ao próprio Deus³⁶⁴: “a tradição pré-Mt já (QMt) convidava a reconhecer Deus como o βασιλεύς, Jesus como a figura de seu filho, e a irrupção do reino como uma festa de bodas, metáfora clássica do festim messiânico”³⁶⁵. Enquanto Jeremias defende que a ampla reelaboração de Mateus transformou a parábola em “um esboço alegórico da história da salvação”³⁶⁶, Gnilka defende que, a Mateus, “interessava criar uma alegoria comparável à parábola dos vinhateiros assassinos”³⁶⁷, como ápice e conclusão da trilogia de parábolas sobre a crítica às elites religiosas dominantes, que se recusavam a entender a pessoa de Jesus como o Enviado do Pai e atender Seu convite à conversão para a participação no Reino dos Céus.

3.4. Crítica das fontes

Com relação às fontes ligadas à seção Mt 22,2-10 e à seção Mt 22,11-13, não há consenso quanto a existência de uma fonte Q como base primária, tanto para esta parábola mateana quanto para seu possível relato paralelo em Lc 14,15-26, sendo levantadas algumas opções e tomadas várias posições por estudiosos. Este ponto

³⁶¹ BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 999; ROBERTSON, A. T., Comentário Mateus e Marcos, p. 243; BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 291; JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 176; LUZ, U., Matthew 21-28, p. 45; GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 345; por exemplo.

³⁶² MARGUERAT, D., Le jugement dans l’Evangile de Matthieu, p. 326; tdn.

³⁶³ Keener chama a atenção sobre o contexto das duas versões da parábola (KEENER, C. S., A Commentary on the Gospel of Matthew, p. 518).

³⁶⁴ Is 25,6.

³⁶⁵ MARGUERAT, D., Le jugement dans l’Evangile de Matthieu, p. 326; tdn. Snodgrass concorda com esta posição quando comenta: “ao contrário do relato de Lucas, a história de Mateus não fica no nível da narrativa” (SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 425).

³⁶⁶ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 64.68.177. Para Snodgrass, a parábola, “no mínimo, seja uma representação do banquete escatológico, no qual Deus ou Cristo são representados pelo anfitrião e os mensageiros, pelos enviados de Deus” (SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 437).

³⁶⁷ GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 349; tdn.

será apresentado adiante, no item que aborda a relação entre estas duas parábolas. Como fornecedoras de substrato para esta perícopie, algumas passagens do AT mostram-se relevantes, em particular aquelas que se referem ao banquete messiânico, como as de Is 25, Is 62, Is 65 e Pr 9. Em um segundo momento, podem ser considerados Lv 21,17-23 e 2Sm 5,8, devido à citação da exclusão de cegos, coxos, aleijados e portadores de outras doenças no serviço a Deus e à casa de Davi. Mesmo que a perícopie em tela não faça referência a estes doentes, a passagem no Evangelho de Lucas as cita explicitamente. Situação semelhante ocorre com alguns escritos de Qumran, ligados também às leis da pureza, similares a Lv 21 acima citado.

Alguns escritos judaicos apocalípticos do período do Segundo Templo contêm passagens de interesse, em particular o primeiro livro de Enoque, com texto semelhante a Mt 22,13 (1En 10,4), e 1En 62,12-16, com uma passagem sobre vestes, que se relacionaria com Mt 22,11-12. Também uma passagem de 4Esdras 2 faz referência à troca de vestes, mortais por imortais, em uma possível ligação também com Mt 22,11-12. A passagem de Flávio Josefo sobre o assassinato dos embaixadores de Ezequias pode ter servido de base para o assasinto dos servos, quando do segundo chamado em Mt 22,6. Da mesma forma, alguns comentários rabínicos já da era cristã contêm passagens similares com alguns trechos da perícopie em tela. Os com maior grau de semelhança são: *t. Baba Qamma* 7,2, com uma parábola sobre o planejamento de uma grande festa de casamento, com distinção de convidados, e *b. Sabbat 153a*, sobre um banquete em que aqueles que se vestiram adequadamente podiam sentar-se, comer e beber e aqueles que não se trajaram de acordo deveriam ficar de pé e apenas assistir. Ao final desta parábola em *b. Sabbat 153a*, encontra-se anexa uma referência a Is 65,13.

Em particular, a tradicional história relatada em *y. Sanh. 6,23c* talvez tenha servido de fundamento para esta perícopie de Mateus³⁶⁸. Porém, várias outras fontes foram examinadas e encontram-se citadas como possíveis fornecedoras de material de base ou assessorio para a perícopie em estudo. Foram abordadas as mais importantes e com maior possibilidade de uso devido ao grau de similitude. Esta parábola mateana possui uma tradição bastante conhecida, tendo sido intensamente estudada desde os primeiros Padres da Igreja e seu núcleo parece ter gozado de certa

³⁶⁸ ALLISON JR., D. C., *Matthew*, p. 66.

popularidade e/ou importância para a cultura israelita, “como pode ser visto pela existência de duas outras versões evangélicas (Lc 14,15-24; *G. Tomé 64*) e de numerosas parábolas rabínicas que apresentam um rei chamando convidados para um banquete ou um rei preparando festividades de bodas para seu filho (ou filha)”³⁶⁹.

3.5. Comparação interna com Mt 21,33-46

As três parábolas que formam a trilogia citada anteriormente, com a sequência e a harmonização entre elas realizadas de modo único nos Evangelhos por Mateus, possuem a mesma temática, embora a abordagem se dê com temas distintos, como já visto. Destas, duas delas, em particular, se destacam pelas relações de conteúdo de alguns de seus versículos, pelas similaridades de organização entre seus relatos e de elementos lexicais e sintático-gramaticais. São as parábolas dos vinhateiros assassinos e a da festa de bodas, em sua primeira seção (v.2-10). Estas parábolas possuem grande semelhança estrutural, e a parábola das Bodas de Mateus “aparentemente foi moldada pela parábola dos Lavradores Maus”³⁷⁰. A descrição a seguir apresenta algumas destas correspondências.

Cotejando Mt 22,2 com Mt 21,33, observa-se a correspondência entre ἀνθρώπῳ βασιλεῖ e ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης. As duas primeiras palavras são idênticas e as duas segundas podem ser consideradas como do mesmo campo semântico: um rei e um proprietário, dono ou senhor de uma propriedade, no caso, um terreno em que uma vinha foi plantada. Ainda, nestes dois versículos iniciais, pode-se associar, em nível semântico, a preparação da festa de bodas com a preparação do terreno para a plantação, pois, em função de cada tema, não há correspondência do vocabulário.

Em Mt 22,3 e Mt 21,34, ocorre uma construção com idênticas palavras – ἀπέστειλεν τοὺς δούλους – sobre o envio dos empregados, embora estes tenham funções compatíveis com cada tema. Da mesma forma, em Mt 22,4 e Mt 21,36, o

³⁶⁹ BLICKENSTAFF, M., *While the Bridegroom is with them*, p. 50; tdn. A autora faz a ressalva que a parábola em Mateus pode não ser a mesma constante no Evangelho lucano (nota 17). A autora cita ainda uma enorme quantidade de parábolas rabínicas ligadas a estes temas nas notas de rodapé 18, 19, 20 e 21 da p. 52. Keener também possui uma lista destes tipos de parábola (KEENER, C. S., *A Commentary on the Gospel of Matthew*, p. 518).

³⁷⁰ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 435.

novo envio dos servos possui igual emprego das palavras: *πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους*, para ambas as parábolas.

Ao v.6 de Mt 22, associam-se v.35, v.37, v.38 e v.39 de Mt 21. Embora a descrição das ações dos vinhateiros seja mais elaborada e detalhada que suas correspondentes na parábola das bodas, destaca-se o emprego do verbo *ἀποκτείνω*, presente em ambas as parábolas, com três ocorrências em Mt 21,35.38.39.

Ao se comparar o v.7 de Mt 22 com seus correspondentes v.40 e v.41 de Mt 21, observam-se dois pontos de contato. O primeiro remete ao uso do mesmo verbo *ἀπόλλυμι*, do campo semântico de matar, exterminar ou destruir, referindo-se aos convidados que maltrataram e mataram os servos, em Mt 22, e aos primeiros arrendatários, em Mt 21. O segundo ponto trata da manutenção do vocábulo *ὁ βασιλεύς* na parábola da festa das bodas. O evangelista opta por conservar esta palavra devido à linha alegórica da parábola, provavelmente já percebida pelos leitores/ouvintes. Entretanto, por outro lado, o mesmo Mateus, em Mt 21,40, não volta a empregar a palavra *οἰκοδεσπότης*, mas a substitui pela palavra *κύριος*, que pode ser considerada do mesmo campo semântico que a anterior, mas que possui uma carga semântica distinta e profundamente significativa na mentalidade do povo.

Ainda neste mesmo versículo, v.7, no plano do conteúdo, a ação do rei de “exterminar os assassinos” e “queimar a cidade deles” – no texto da perícopie, estes dois verbos *ἀπόλλυμι* e *ἐμπίρημι* ocorrem no aoristo ativo – parece executar a sentença dada pelos sacerdotes e anciãos em Mt 21,41: *Κακούς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς*, inclusive com o emprego do mesmo verbo *ἀπόλλυμι*, nesta parábola, no indicativo futuro³⁷¹. No plano do conteúdo, o v.7 da parábola da festa de bodas fornece uma resposta precisa e adequada a Mt 21,41, estreitando a relação entre elas e ratificando a sequência da trilogia.

Os v.8, v.9 e v.10 de Mt 22 e v.41 e v.42 de Mt 21, que finalizam as parábolas, contêm duas palavras a que se pode atribuir certa equivalência: *ὅσους* (Mt 22,9) e *ἄλλοις* (Mt 21,41). Ambas conferem àqueles versículos o significado de uma substituição (a quantos; outros), sentido pretendido pelo evangelista como resultado da primeira seção da parábola da festa de bodas e da parábola dos vinhateiros. No plano do conteúdo, Mt 22,10 equivale ao Mt 21,41, no que diz respeito à

³⁷¹ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 261.

substituição dos arrendatários, na parábola da vinha, e dos convidados, na parábola do banquete de bodas. Mais uma vez, a sentença proferida pelos sacerdotes e anciãos – igualmente o verbo ἐκδίδωμι no tempo indicativo futuro – se cumpre na festa de bodas – da mesma forma, os verbos συνάγω e πίμπλημι no indicativo aoristo passivo³⁷².

Corroborando a conexão e a sequência particular da trilogia e, em especial, as parábolas dos vinhateiros e da festa de bodas, Mateus se utiliza de uma fórmula introdutória³⁷³ (v.1) que remete a um imediato prolongamento da parábola anterior, pelo uso do verbo ἀποκρίνομαι e do advérbio πάλιν. Para esta comparação em forma de tabela, vide Anexo 1.

Apesar de não haver uma proximidade quanto ao tema de cada uma das parábolas, o arrendamento de uma vinha e uma festa de bodas, a organização e seus elementos constitutivos possuem uma clara correspondência.

Mt 22,2-10	Mt 21,33-43
² Um homem, um rei e uma festa de bodas.	³³ Um homem, um senhor (dono) da casa e de uma vinha.
³ Envio de servos.	³⁴ Envio de servos.
⁴ Envio de outros servos. Banquete preparado (2 vezes).	³⁶ Envio de outros servos. ³³ Vinha preparada (cercada, lagar e torre)
⁶ Maltratam e matam os servos.	³⁵⁻³⁹ Apredejam e matam os primeiros servos, os servos seguintes e o filho do dono.
⁷ O rei se enfurece e destrói os malvados.	⁴¹ O senhor da vinha destrói os malvados.
⁹ O rei convida outros (quaisquer).	⁴¹ O senhor da vinha entrega a vinha a outros (quaisquer),
¹⁰ A festa fica cheia.	⁴³ para que estes outros produzam os frutos.

Além das várias palavras idênticas, semelhantes e outras do mesmo campo semântico empregadas nas duas parábolas, o evangelista se utiliza da mesma sequência de eventos. As adaptações redacionais realizadas por Mateus têm o objetivo de fazer com que a construção das duas parábolas siga um percurso similar, em um crescendo de recusa e hostilidade para culminar em violência, que encontra

³⁷² MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 262.

³⁷³ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p. 325.

seu ponto culminante na destruição e na substituição, sejam dos arrendatários da vinha sejam dos convidados para o banquete de bodas. Transparece o aspecto polêmico em relação às autoridades e elites religiosas: “as modificações polêmicas mais óbvias e importantes de Mateus aparecem nos estágios posteriores da história, mas a parte anterior já prepara o caminho”³⁷⁴. O assassinato dos servos e, posteriormente, do filho, na parábola dos vinhateiros, e o assassinato dos servos, na festa de bodas, conduz a narrativa de ambas as parábolas para o desfecho violento³⁷⁵. Na perícopes em tela, “Mateus avança desejoso [ansioso] para a inserção dos versículos 6-7, que dominam esta parte de seu relato”³⁷⁶.

O sequenciamento das três parábolas conduz o leitor/ouvinte a reconhecer o caráter alegórico dos relatos. Em particular, o assassinato do filho (Mt 21,39) e a opção pelo emprego da palavra κύριος (Mt 21,40) antecipa a identidade do filho³⁷⁷ na parábola da festa de bodas. Pode-se, então, supor que Mateus tenha sequenciado estas duas parábolas, recorrendo a temas já pertencentes ao imaginário de sua comunidade, com o objetivo de resgatar a memória de escritos veterotestamentários. Os temas da vinha (עַרְבֵי), com 93 ocorrências no AT, e a festa ou banquete (הַחֲבֻטָּה), com 46 ocorrências³⁷⁸ no AT, são dois temas comuns e caros à tradição israelita. No evento em foco desta perícopes mateana, podem-se encontrar referências a festas ou banquetes na literatura profética e sapiencial. Em particular, em Is 25,6-10, o banquete descrito possui vários elementos lexicais e algumas construções sintático-gramaticais em comum³⁷⁹ com Mt 22,1-14. Da mesma forma, em Pr 9,1-6, encontram-se elementos similares³⁸⁰ à perícopes em tela. A opção de

³⁷⁴ OLMSTEAD, W. G., *Matthew's Trilogy of Parables*, p. 146; tdn.

³⁷⁵ Luz chama a atenção para o fato de que os leitores/ouvintes de Mateus já estavam acostumados com “os exageros das parábolas judaicas” e com os acontecimentos da Sagrada Escritura, especificamente com os relatos da tradição profética sobre os maus tratos e, mesmo, a morte de profetas. Por isso, o autor comenta que este v.7 pode não ter parecido tão perturbador e causador de uma ruptura na alegoria (LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 53; tdn). Ver também GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 354; tdn.

³⁷⁶ OLMSTEAD, W. G., *Matthew's Trilogy of Parables*, p. 149; tdn.

³⁷⁷ Vale notar, na citação empregada por Jesus em Mt 21,42, a semelhança da grafia entre as palavras “filho” בֶּן, recém-assassinado na parábola em Mt 21,39, e “pedra” אֶבֶן (Sl 118,22) hebraico consonantal (Sl 118,22) (MARTENS, A. W., *The challenge of Jesus' parables*, p. 167).

³⁷⁸ Em particular, Gn 29,22, a festa de bodas de Jacó, e Jz 14,10.12.17, a festa de bodas de Sansão.

³⁷⁹ Alguns elementos de Is 25,6-10: “YHWH fará um banquete”; “banquete de coisas gordas”; “todos os povos”; “todas as nações”; “Moab será pisado (destruído)”. Não se pretende realizar uma comparação dos contextos, mas apenas apontar termos e construções utilizados. Em Isaiás, Deus fará o banquete. O verbo hebraico חֲבֻטָּה encontra-se no mesmo campo semântico que o verbo grego ποιέω.

³⁸⁰ Alguns elementos de Pr 9,1-6: “A Sabedoria abateu animais e preparou a mesa”; “enviou servas para chamar convidados”. Igualmente, não se analisa o contexto, apenas alguns elementos em

Mateus em encerrar a trilogia com uma parábola cujo tema é uma festa de bodas aponta para a penetração e força da simbologia esponsal e desta tipologia no imaginário coletivo do povo daquele período histórico.

3.6. Referências com a passagem em Lc 14,16-24

A parábola da festa de bodas em Mt 22,2-10 guarda certo grau de semelhança com a parábola constante em Lucas (Lc 14,16-24) que, por sua vez, possui vários pontos em comum com o Evangelho de Tomé (*lógion* 64). Embora possuam pontos de contato, o contexto em Lucas não se mostra idêntico àquele de Mateus³⁸¹. A conclusão lucana parece apontar para uma exclusão (v.24), enquanto o texto em Mateus pretende indicar uma substituição e uma seleção. Em Lucas, o banquete ocorre em uma situação que retrata um jantar aristocrático, com convidados de importantes estratos sociais. Já em Mateus, o banquete assume um caráter mais próximo às parábolas rabínicas, “em que Deus como um rei oferece um banquete nupcial para seu filho”³⁸².

Para Jeremias³⁸³, a versão de Lucas, seguindo mais de perto o relato do EvT, se encontra mais próxima de uma versão dita original da parábola. Lucas ainda teria feito algumas adaptações e ampliações sobre este relato. Nesta mesma linha, este autor comenta sobre a existência de um material narrativo, constante do Talmud palestinese, sobre um banquete em que, na ausência dos convidados iniciais, o senhor do banquete ordena convidar os pobres. Assim, esta seria a fonte primária: “a estória do rico publicano Bar Ma’jan e do pobre escriba”³⁸⁴. Cabe ainda levantar a possibilidade sobre a existência de uma fonte Q, como a base para estas parábolas. Entretanto, as discussões e posições sobre estas duas parábolas e o Evangelho de Tomé (EvT64) estão longe de encontrarem um consenso entre os autores³⁸⁵. As posições variam desde a existência de apenas uma parábola, reelaborada tanto por

ligação com a perícópe em foco. Segundo Snodgrass, estes elementos são poucos para se tê-la como base do texto mateano (SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 440).

³⁸¹ “Em Mateus e Lucas temos duas histórias similares, e não duas versões da mesma história” (SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 439).

³⁸² KEENER, C. S., *A Commentary of the Gospel of Matthew*, p. 517; tdn.

³⁸³ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 64s.68s.177.

³⁸⁴ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 179. Snodgrass é contrário a esta posição de Jeremias e apresenta alguns argumentos nesta linha (SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 440).

³⁸⁵ KEENER, C. S., *A Commentary of the Gospel of Matthew*, p. s/n – título: “Scorning the King’s Son”.

Lucas quanto por Mateus, passando por duas variantes de uma mesma parábola até a existência de duas parábolas distintas.

Atualmente, a maioria dos estudiosos considera muito pouco provável a existência de uma fonte Q, devido à impossibilidade de se reconstruir estruturas frasais similares entre as duas parábolas, além da pouca coincidência dos verbos nestes relatos³⁸⁶. Por outro lado, há autores que postulam uma fonte literária comum, em função de que “a estrutura narrativa da versão lucana e da mateana (e do Evangelho de Tomé) é substancialmente idêntica”, à exceção dos vv.11-13 da versão de Mateus³⁸⁷. Snodgrass, por sua vez, considera “difícil aceitar que um relato estaria por detrás dos dois relatos bastante diferentes de Mateus e Lucas”³⁸⁸. Além da pouca quantidade de palavras idênticas³⁸⁹, os detalhes que completam a estrutura básica são bastante distintos, como o número de vezes em que os servos são enviados e as desculpas dos convidados iniciais. A tabela a seguir apresenta os termos e expressões comuns às duas parábolas, considerando também as palavras de mesmo campo semântico ou com algum tipo de correspondência no significado.

Mt 22,2-10	Lc 14,16-23
² ἀνθρώπων βασιλεῖ γάμου	¹⁶ Ἀνθρωπός δειπνον μέγα
⁴ ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους τοῖς κεκλημένοις ἔτοιμα	¹⁷ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον τοῖς κεκλημένοις ἔτοιμά
⁵ ἄγρὸν	¹⁸ Ἄγρὸν
⁷ ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη	²¹ ὀργισθεῖς ὁ οἰκοδεσπότης
⁹ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν καλέσατε εἰς τοὺς γάμους	²¹ τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως εἰσάγαγε ὧδε
¹⁰ ἐξελθόντες τὰς ὁδοὺς συνήγαγον	²³ Ἐξελθε τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς ἀνάγκασον εἰσελθεῖν
¹⁰ ἐπλήσθη	²³ γεμισθῆ

Dois relevantes pontos apontam para a caracterização da parábola lucana como de interesse e intenção distintos daquela em Mt 22. O primeiro ponto refere-

³⁸⁶ LUZ, U., Matthew 21-28, p. 47-48. Também em SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 432.

³⁸⁷ GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 348; tdn.

³⁸⁸ SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 439.

³⁸⁹ Segundo Luz, a concordância das palavras é menos que 10% (LUZ, U., Matthew 21-28, p. 47). Para Snodgrass, “das 223 palavras de Mateus somente doze são idênticas em Lucas 14,15-24” (SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 432).

se ao fato de que o relato em Lc 14,16-24 permanece no nível da narrativa³⁹⁰ e não apresenta nenhum elemento explicitamente alegórico ou de imediata identificação que conduza o leitor/ouvinte a transcender o cotidiano. Em particular, não há menção a um filho. Todas as situações presentes nesta parábola descrevem possíveis acontecimentos reais e concretos, plausíveis na sociedade de então. Mesmo a frase conclusiva da parábola não transcende a narrativa ou a um evento real: “Pois eu vos digo que nenhum daqueles que haviam sido convidados provará o meu jantar”. A sentença final desloca o fio narrativo. O uso do pronome na segunda pessoa do plural indica que Jesus está se dirigindo aos ouvintes de Lc 14,12 e, de modo geral, a todos os seus leitores/ouvintes, apontando assim para um relato com fins doutrinários.

O segundo ponto refere-se ao contexto dentro do Evangelho lucano, finalizando uma tríade de parábolas e banquetes sem qualquer referência a uma festa de bodas: “Lucas utiliza a sua versão desta história em um contexto completamente diferente [de Mateus]: uma coleção de narrativas e adágios tematizados nas ‘festas’ em 14,1-24”³⁹¹. A especificação dos convidados iniciais, aparentemente ricos ou com boa condição financeira (dono de terreno e de junta de bois – Lc 14,19), em oposição aos convidados após a recusa dos primeiros – os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos –, além de indicarem pessoas reais, existentes nas suas condições normais de vida, parece apontar para uma advertência aos ricos, focando em uma questão socioeconômica³⁹². A dificuldade de aceitação da mensagem evangélica pelos ricos³⁹³ é abordada por Jesus em outras situações (Mt 19,16-24 e paralelos, por exemplo) e a opção pelos pobres e marginalizados um dos pontos centrais de Sua pregação.

A versão lucana não apresenta nenhuma referência a relação esponsal, nem simbólica nem mesmo em nível narrativo.

³⁹⁰ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 425.

³⁹¹ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 432.

³⁹² Seguimos SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 425. 433-434. 442-443.

³⁹³ “Certamente esta parábola se vale dos temas riqueza e do cuidado com os pobres que ficam evidentes em grande parte do ensino de Jesus, pois estes são temas do maior interesse na redação de Lucas” e soam como “uma sentença de Juízo sobre a riqueza (e o casamento) como um empecilho à salvação” (SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 443.433).

3.7. Comentário Exegético

As parábolas³⁹⁴, entendidas como curtos relatos sobre as diversas situações do cotidiano, constituem-se em uma rica ferramenta para a transmissão da mensagem evangélica devido ao fato de ligarem a mensagem a elementos concretos do dia-a-dia, vivenciados pelo povo daqueles período e região: “Comparadas com gêneros mais longos, estas são sempre ‘narrativas miniaturas’. Parábolas são narrativas curtas”³⁹⁵. Ainda que as histórias possam possuir elementos ficcionais ou simbólicos, imagens são, em geral, muito mais fáceis e adequadas para a memorização do que conceitos e ideias abstratas. As parábolas constantes nos Evangelhos Sinóticos “constituem uma peça da rocha primitiva da tradição”, pois que possuem “uma base histórica bastante firme”³⁹⁶. Além disso, estas historietas fazem parte da tradição israelita e judaica, remetendo à sabedoria veterotestamentária representada pelo לְפָנָי ³⁹⁷. Os israelitas do AT tiveram amplo contato com este tipo de relatos e seus significados simbólicos, como apresentado no Cap. 2.

Contudo, o estilo, a forma e, principalmente, a intenção das parábolas de Jesus possuem algo de novo: “em nenhuma outra parte dos Escritos Sagrados, a vitalidade, a relevância e a utilidade dos ensinamentos do Mestre se mostram tão claros quanto nas parábolas. Jesus era mestre na criação de parábolas e nada pode ser mais atraente e instigante do que uma boa história”³⁹⁸, aliados a um conteúdo focado na “boa nova de Jesus, no cunho escatológico de sua pregação, na seriedade de seu apelo à conversão bem como no seu conflito com o farisaísmo”³⁹⁹. Jesus as adotou como forma natural e frequente para seus ensinamentos ao povo⁴⁰⁰ e as

³⁹⁴ Não é objetivo do trabalho realizar um estudo profundo do tema “parábola”. Esta pequena introdução visa fornecer as bases mínimas para algumas abordagens que serão feitas neste item. Para um tratamento, ao mesmo tempo aprofundado e prático, sugerem-se as introduções dos livros “As parábolas de Jesus”, de J. Jeremias, p. 7ss; “Compreendendo todas as parábolas de Jesus”, de K. Snodgrass, p. 32ss; e o artigo de R. Zimmermann, intitulado “Parables in Matthew”, bases para este parágrafo inicial. As referências completas encontram-se no item 6, Referências Bibliográficas.

³⁹⁵ ZIMMERMANN, R., Parables in Matthew, p. 162; tdn. O autor apresenta uma lista de todas as parábolas do Evangelho de Mateus em uma tabela nas p. 164-166.

³⁹⁶ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 7.

³⁹⁷ A palavra לְפָנָי possui uma grande quantidade de significados, como provérbio, refrão, canção epigrama e, dentre eles, parábola (ALONSO SCHÖKEL, L, Dicionário Bíblico Hebraico-Português, לְפָנָי , p. 408).

³⁹⁸ SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 23.

³⁹⁹ JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 7.

⁴⁰⁰ MILLOS, S. P., Mateo, p. 1475.

utilizava tanto com o objetivo de esclarecer, principalmente aos seus, como de velar: ouvir e não entender (Mc 4,1-12).

Em paralelo às parábolas, surgem as formas de redigi-las⁴⁰¹ e de procurar entendê-las. Neste sentido, tanto o escritor quanto o leitor recorrem a elementos e interpretações da realidade que desejam transmitir, baseadas em comparações, metáforas e alegorias. No caso particular de Mateus, o evangelista não procurou precisar ou estabelecer limites interpretativos às parábolas, transmitindo-as e/ou criando-as “como um tipo de texto que está aberto à interpretação”⁴⁰². Embora as parábolas contenham várias destas figuras de linguagem e, em especial, as alegorias, “é preciso cautela para avaliarmos textos alegorizados”⁴⁰³, para não cair no erro de introduzir no texto ideias e conceitos nele inexistentes.

No caso da parábola em estudo, como já visto, houve um processo de alegorização desde muito cedo no meio da comunidade mateana. Entretanto, esta alegorização possui respaldo não só no contexto em que a parábola se encontra, mas também na tradição veterotestamentária. A representação de Deus como um rei é uma metáfora comum em toda a literatura do AT e faz parte da tradição judaica, notadamente nos Salmos, e inclusive neotestamentária, como no próprio Mateus em Mt 18,23 e Mt 25,34-40. Em nível redacional, no contexto próximo – a parábola dos vinhateiros –, o uso da palavra κύριος em Mt 21,40 também fornece base para esta associação. A identidade do filho, como Filho, encontra apoio em Mt 21,47 (τὸν υἱὸν αὐτοῦ), que, pelo uso do genitivo αὐτοῦ, chega-se à mesma conclusão em Mt 22,2 (τῷ υἱῷ αὐτοῦ). Quanto à questão messiânica e escatológica, a realização de um banquete de bodas encontra várias referências tanto vétero quanto neotestamentárias⁴⁰⁴, reforçada pelas passagens de Mt 9,14-17 e Mt 25,1-13.

Como de modo geral pode ocorrer nas parábolas, o texto de Mt 22,1-14 permite dois níveis de abordagem, a depender da linha adotada: se alegórica ou textual, mais propriamente. Estas duas linhas podem ser complementares e se relacionarem, porém podem, por outro lado, serem conflitantes e excludentes,

⁴⁰¹ “Não há dúvida de que as parábolas são apresentadas e editadas em Mateus com um objetivo específico em mente. As parábolas do Evangelho de Mateus trazem a forma de escrever do evangelista. Não são simplesmente reproduções de tradição existente” (ZIMMERMANN, R., *Parables in Matthew*, p. 177; tdn).

⁴⁰² ZIMMERMANN, R., *Parables in Matthew*, p. 178; tdn.

⁴⁰³ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 28.

⁴⁰⁴ Vide Cap. 2, em particular as passagens da literatura profética e no Apocalipse.

propiciando conjuntos interpretativos distintos relativos à parábola⁴⁰⁵. Para o caso da parábola em foco, em função das suas relações com o contexto em que se encontra, será adotada uma abordagem de linha alegórica, guardados rigorosamente os limites do texto⁴⁰⁶, conforme abordado no parágrafo introdutório deste item.

Como já visto anteriormente, a alegoria predomina de início, devido à associação da parábola com a história salvífica: “Já vimos que a parábola foi fortemente reelaborada em Mateus, a tal ponto que nele ela tornou-se um esboço alegórico da história da salvação. [...] Parece inevitável a conclusão de que o todo é uma alegoria”⁴⁰⁷. A questão envolvendo o chamado, ou convite, e sua resposta se encontram presentes, subjacentes à linha alegórica, ainda que dela também façam parte.

3.7.1. Análise semântica da palavra *ὁ γάμος*

O verbo *γαμέω* e o substantivo *γάμος*, assim como suas formas derivadas e correlatas, foram as escolhidas pelos hagiógrafos do NT para referirem-se à relação sponsal. Como já exposto, os escritores sagrados do AT utilizaram-se do matrimônio para referirem-se à relação entre Deus e Seu povo escolhido, simbologia esta que se transpõe ao NT. Também como já mencionado, a quantidade destas referências no NT não se compara às do AT. Contudo, o emprego do substantivo *γάμος*, particularmente em Mateus, chama a atenção não só pela sua

⁴⁰⁵ Blickenstaff adota uma linha de interpretação não alegórica desta parábola, embora reconheça a linha alegórica, destacando seus pontos fundamentais: o rei como Deus; o filho como Jesus Cristo, o filho como o noivo e a festa de bodas como o banquete escatológico. Esta autora expõe que Mateus possui uma visão negativa de reis, como os governantes de Mt 20,25 (*ἄρχοντες, κατακυριεύουσιν, κατεξουσιάζουσιν*), Herodes, o Grande e Herodes Antipas, e um discurso anti-violência, citando o Sermão da Montanha. A autora defende que a colocação da parábola da festa de bodas imediatamente antes da parábola do Imposto a César sugere que o rei da parábola é um rei qualquer e tirânico, em função de suas atividades durante a parábola, como o assassinato de convidados e a queima de sua cidade. Blickenstaff argumenta que “Mateus percebe que os reinos da terra e seus governantes são opressivos” e que Jesus, ao recusar a tentação de “ganhar os reinos da terra” durante as tentações, incorreu na ira destes reis. A leitura que a autora realiza desta perícopie não propõe um Deus como um rei opressor, mas pretende destacar que a mensagem mateana deve ser de resistência frente à luta e à incerteza. Para ela, a leitura alegórica de Mt 22,1-14 contradiz as expectativas de paz, perdão e compaixão ensinadas por Jesus no Sermão da Montanha (Mt 5,7.9.21-22). Além de outros seus comentários e explicações nesta linha não-alegórica sobre a perícopie, Blickenstaff conclui que o dito final, em Mt 22,14 indica que aqueles que resistem ao rei opressor são os escolhidos para o Reino dos Céus. O homem sem o traje de bodas está incluído nos escolhidos porque resistiu ao rei tirano e opressor, que não representa Deus. A autora comenta, citando Jan Lambert, que, no caso de se interpretar alegoricamente a figura do rei como Deus, “só podemos protestar contra estas características perturbadoras. Nós nos revoltamos contra um Deus desumano e cruel (BLICKENSTAFF, M., *While the Bridegroom is with them*, p. 47-50).

⁴⁰⁶ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 28.

⁴⁰⁷ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 177.

frequência comparada aos demais escritos neotestamentários, como pelo fato de, das suas nove ocorrências, oito delas estarem contidos na perícopre Mt 22,1-14:

Forma	γάμων	γάμον	γάμος	γάμου	γάμους	Total
Mt	-	-	2	2	5	9
Lc	1	-	-	1	-	2
Jo	-	1	1	-	-	2
Hb	-	-	1	-	-	1
Ap	-	-	1	1	-	2

O verbo γαμέω⁴⁰⁸ provém da raiz γεμ- ou γαμ- e seu sentido se enquadra no campo semântico de “encaixar juntos” ou “formar um par”. Estas raízes possuem, com grande probabilidade, um parentesco linguístico com o verbo γίνομαι⁴⁰⁹, com amplo campo semântico que inclui gerar, procriar, dar à luz, existir⁴¹⁰, por exemplo. Seu emprego encontra-se também largamente registrado na literatura grega clássica, já sendo atestado em Homero, e na qual “é também frequente o plural γάμοι, celebrações nupciais”⁴¹¹.

Em seu sentido ativo, o verbo γαμέω possui o significado de tomar uma mulher, esposar, casar, celebrar bodas ou núpcias e, em sua extensão, coabitar, e refere-se ao homem. No sentido passivo, significa dar-se em casamento, com respeito à mulher. As formas tardias do verbo, como γαμμίζω e γαμίσκω, são empregadas no sentido de dar em casamento. O verbo γαμέω não originou ou “não forneceu nenhum nome [substantivo] de ação como *γάμησις ou *γάμηνα”⁴¹². A

⁴⁰⁸ A análise apresentada está baseada no verbete, conforme os dicionários STAUFFER, E. γαμέω, vol. II, p. 351; CHENTRAINE, P. Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque, γαμέω, p. 209; GÜNTHER, W.; REISER, H., matrimônio, vol. III, p. 45; BROWN, C.; GÜNTHER, W., casamento, vol. II, p. 301; PERSCHABACHER, W. J., γαμέω, p. 75 e γάμος, p. 76; LIPERI, B., Il Matrimonio nel Nuovo Testamento, p. 213-215; VAN DEN BORN, casamento, p. 254; THOMPSON, R. W., casamento, p. n/d; FLEMING, D., marriage, p. n/d; DANKER, F. W., γαμέω, γαμίσκω, γάμος, p. 166.

⁴⁰⁹ Estas raízes possuem uma variedade de verbos ligados ou cuja origem a elas remonta ou que a elas estão, de certa forma, interligadas. Como exemplo, citem-se: γεννάω e γενεά. Para uma ampla abordagem, vide CHANTRINE, P., γαμέω, p. 209.

⁴¹⁰ Uma das formas verbais de γίνομαι – ἐγένετο – é utilizada pela LXX para traduzir o hebraico קָרָא (Gn 4,8). Segundo Büchsel (BÜCHSEL, F., γίνομαι, vol. II, p. 442), trata-se de um hebraísmo. Este sentido equivale, na língua de chegada como “ocorreu que”, “aconteceu que” e similares.

⁴¹¹ STAUFFER, E., γαμέω, vol. II, p. 352; tdn.

⁴¹² CHANTRINE, P., γαμέω, p. 209. As formas com * são hipotéticas; tdn.

forma $\gamma\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ ocorre por derivação regressiva⁴¹³, com o significado de matrimônio ou núpcias, sendo por vezes utilizada no plural.

A LXX registra o substantivo $\gamma\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ ⁴¹⁴ apenas em dois momentos: uma vez em Gn 29,22, referindo-se ao casamento de Jacó, e duas vezes no livro de Ester (Est 2,18; 9,22), reportando-se a seu casamento. Em todas as três ocorrências, $\gamma\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ é empregado para traduzir o termo hebraico $\pi\eta\psi\eta$ ⁴¹⁵. Há também ocorrências no livro dêutero-canônico de Tobias (Tb 1,19). A opção de tradução deste termo hebraico por $\gamma\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ ocorre em situações em que fica clara a celebração de um casamento⁴¹⁶. Nos festejos em que tal situação não se configura, os tradutores da LXX optaram por outros vocábulos gregos, como $\delta\acute{o}\chi\eta$ (banquete), $\pi\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ (bebedeira) ou $\pi\acute{\iota}\nu\omega$ (beber), por exemplo.

Embora não haja prescrições ou descrições detalhadas de celebrações matrimoniais na Sagrada Escritura, várias passagens, tanto do AT quanto do NT, dão significativas indicações sobre o desenvolvimento destes eventos. Devido à grande importância para todas as tribos e clãs⁴¹⁷ e considerado uma instituição divina, como apresentado anteriormente, alguns destes trechos abordam vários elementos que compõem a realização de um matrimônio. Os tradicionais relatos judaicos apontam para certas características comuns, como o oferecimento de um banquete (Jz 14); um banquete oferecido a seu filho noivo pelo pai (Mt 22), com a descrição de uma lauta refeição (Is 25,6; Pr 9,1-6); a duração do banquete de bodas (Jz 14); o entretenimento durante o banquete (Jz 14); o cortejo da noiva e do noivo (Mt 25); a hora do cortejo (Mt 25); e a importância da presença do vinho ($\pi\eta\psi$ – Jo 2), como sinal de alegria, de abundância e da bênção de Deus pelo fato de ser um fruto da terra, dada por Deus, da vinha e da videira, imagem cara à tradição profética, como em Isaías e em Jeremias.

⁴¹³ Em francês: “*dérivation inverse*” (CHANTRAINE, P., *Distionaire Étymologique de la Langue Grecque – Histoire des mots*, p. 209).

⁴¹⁴ O substantivo $\gamma\alpha\mu\acute{o}\varsigma$ em sua forma no nominativo masculino singular não se encontra presente na LXX, apenas em formas declinadas.

⁴¹⁵ O termo hebraico $\pi\eta\psi\eta$ ocorre 46 vezes no AT. Este vocábulo é uma forma substantivada derivada da raiz $\pi\eta\psi$, que significa beber, sorver, utilizada com o sentido expandido para festejar, banquetear, fazer um banquete ou celebrar um banquete (ALONSO SCHÖKEL, L., $\pi\eta\psi$, p. 694). É empregado também para referir-se às celebrações nupciais.

⁴¹⁶ No caso de Jz 14, apesar da clara situação das núpcias de Sansão, os tradutores da LXX optaram por não utilizar, nem uma vez, a palavra $\gamma\alpha\mu\acute{o}\varsigma$, apesar da ocorrência do hebraico $\pi\eta\psi\eta$ por três vezes (14,10.12.17). Nestas três ocorrências, optaram por $\pi\acute{o}\tau\omicron\varsigma$.

⁴¹⁷ De modo geral, “tanto a história primitiva como nos relatos dos patriarcas se nos apresenta a história da estirpe e do povo como a história de uma família” (GÜNTHER, W., p. 45; tdn).

Segundo a tradição rabínica, “nos dias do Messias, [...] se espera a renovação definitiva do pacto entre Deus e o povo, do qual falaram os profetas; portanto, volta repetidamente a ideia de que esses são os dias em que a verdadeira festa de casamento acontecerá, enquanto a era atual é a do noivado”⁴¹⁸. Neste sentido e acrescentando uma perspectiva metafórica (não casual) à parábola em tela – Mt 22,1-14 –, Jesus Cristo retoma o tema do banquete messiânico, em que o Reino dos Céus se transforma no banquete nupcial⁴¹⁹ ou festa de bodas, expressão esta que se encontra adotada como tradução, neste contexto, para a palavra grega γαμός, e não simplesmente casamento ou bodas.

3.7.2. Os primeiros convidados

O versículo introdutório – v.1, como já apresentado, não é uma fórmula usual mateana, mas aponta para um sequenciamento e uma conexão com o trecho anterior. Por sua vez, o próprio evangelista denomina o relato de parábola (na verdade, parábolas – plural⁴²⁰), o que também já predispõe o leitor/ouvinte a receber o relato considerando suas particularidades narrativas. O v.2 inicia propriamente a parábola com uma fórmula tradicional de comparação: ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, empregada também em Mt 13,24; 18,23; 25,1 (aqui no futuro passivo). O emprego de ὁμοιώθη, aoristo passivo, parece fazer referência à história anterior do povo israelita, porque a atual se concretiza com o banquete nupcial preparado para o filho⁴²¹. A comparação da parábola com o Reino dos Céus, em v.2, a inclui no conjunto de parábolas caracterizadas como “Parábolas do Reino”, além de conferir-lhe um tom escatológico⁴²². A associação com o tema de uma festa, e de bodas, conduz o leitor/ouvinte ao imaginário da alegria das festas da tradição judaica ligadas à salvação. A utilização da figura de um rei, ainda neste mesmo versículo, leva os ouvintes imediatos a realizarem a associação do rei com Deus, em função das passagens anteriores em 6,10 e 18,23s, e também como já ocorria na comunidade mateana. Devido à sequência das parábolas, a imediatamente anterior

⁴¹⁸ STAUFFER, E., γαμέω, vol. II, p. 368; tdn.

⁴¹⁹ STAUFFER, E., γαμέω, vol. II, p. 370.

⁴²⁰ Hendriksen minimiza o uso do plural, chamando-o de “plural idiomático” (HENDRIKSEN, W., Comentário do Novo Testamento, p. 406). Gnilka questiona este plural – parábolas, se há ou não alguma importância neste uso e se ele se refere à trilogia (GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 351). Contudo, ambos concordam que possa ser apenas “gostaria de dizer simplesmente: ‘falava-lhes em imagens?’” ou “falar por meio de linguagem figurada”.

⁴²¹ GNILKA, J., Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 351.

⁴²² SCHNACKENBURG, R., The Gospel of Matthew, p. 214.

faz referência ao filho do dono da vinha. A conexão de Jesus como o filho do dono da vinha, já ocorrido, faz-se agora com o filho do rei, em uma festa de bodas, devido às passagens em 9,15, em que Ele mesmo se identifica como o noivo, e em 25,1-13⁴²³. A presença do filho, embora não apareça mais no restante da parábola⁴²⁴, mostra-se de fundamental importância para a compreensão da parábola. E a celebração de núpcias reais não só antecipa o caráter alegórico da parábola, mas leva a uma associação à simbologia matrimonial do AT, em que a Aliança era comparada a uma relação esponsal, com Deus como Esposo e Israel como a noiva, como os vários textos apresentados no Cap. 2. Com todos estes elementos presentes e a tradição veterotestamentária como pano de fundo, os membros da comunidade podem se identificar com os convidados à festa.

Como consequência deste encadeamento das duas parábolas, em Mt 21 e Mt 22, Mateus reforça sua posição em mostrar Jesus como o filho de Deus, ponto da teologia de seu Evangelho. Não há como adiantar ou avançar na identificação, neste momento, de uma perspectiva escatológica ao texto, em função de que “a ideia de Israel como noiva de Deus raramente possui um acento escatológico na tradição judaica, e não é, quase nunca, conectada ao Messias”⁴²⁵, já que, pela concepção da parábola em linha alegórica, os primeiros convidados podem ser identificados como o povo da primeira Aliança⁴²⁶.

O envio dos servos em dois momentos (3a e 4a) remete a duas perspectivas: a histórica e a alegórica. Quanto à primeira, alguns pontos devem ser ressaltados: (i) o envio de servos era prática comum para o caso de o anfitrião ser uma pessoa importante e de posses, no caso, um rei; (ii) era usual o envio de dois convites⁴²⁷, um geral e outro pontual, na iminência da hora do banquete; (iii) em se tratando de

⁴²³ Hendriksen não concorda em atribuir a referência “filho” a Jesus Cristo, pois o “filho” deveria “ter tido um papel muito mais proeminente na parábola”. Ressalta que se trata de uma “festa real” (HENDRIKSEN, W., Comentário do Novo Testamento, p. 408).

⁴²⁴ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 359. VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 199.

⁴²⁵ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 52; tdn.

⁴²⁶ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 351.

⁴²⁷ “Os duplos convites são de sobra conhecidos nos papiros antigos. Eles permitiam que os potenciais convidados soubessem para onde estavam vindo e se tudo havia sido organizado corretamente [...] e se as pessoas adequadas iriam” (MALINA, B.; ROHRBAUGH, R., *Los evangelios sinóticos y la cultura mediterránea del siglo I*, p. 112; tdn). Robertson cita esta situação, referindo-se ao livro de Ester (Est 5,8.6,14) (ROBERTSON A. T., *Comentário Mateus e Marcos*, p. 244). Também Gnilka registra, citando o Midr. Lam. 4,2, que em Jerusalém “nenhum deles (os hierosolimitas) chega a um banquete antes de ser convidado duas vezes” (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 352; tdn).

um convite real, espera-se que o primeiro grupo de convidados seja de importância condizente; (iv) “as desculpas excessivas eram uma maneira indireta e tradicional de manifestar desaprovação por parte da elite convidada”⁴²⁸ e estas recusas se configuravam como um afronta a um convite real; (v) o segundo convite, apesar de usual, configura-se como uma deferência especial não só por ter havido uma primeira recusa como pelo detalhamento de aspectos do banquete opulento, tratando-se de “uma convocação ainda mais urgente, um apelo comovente: todas as coisas já estão prontas e não há falta de alimento”⁴²⁹.

Sob ponto de vista alegórico, os servos enviados pelo rei, tanto no primeiro convite quanto no segundo, seriam os profetas⁴³⁰ enviados por Deus ao povo israelita: “Esta parece ser a história de Deus enviando profetas para preparar para o Messias, e posteriormente enviando apóstolos para notificar seu povo que a celebração messiânica está pronta”⁴³¹. Este ponto fica mais evidente pelo fato de ser um convite para uma festa de núpcias, de forte apelo na tradição judaica e com grande simbolismo – sponsal – referente à relação com Deus e Sua Aliança. No primeiro convite, os convidados apenas manifestam sua posição quanto ao não comparecimento. Ocorre, então, um processo de evolução da recusa que, em um segundo momento, torna-se uma rejeição, pois ignoram, “não se importam”, cada um se encaminha para seus afazeres e, finalmente, alguns “maltratam e matam” os servos. Na história de Israel, a perseguição e, mesmo, o assassinato de profetas não foi incomum e já era familiar ao povo, fazendo parte da memória coletiva. Os ouvintes imediatos já estavam afeitos à tradição das parábolas judaicas e seus recursos estilísticos, como o exagero, por exemplo: “tais leitores estão familiarizados com os maus tratos e mesmo o assassinato de mensageiros das

⁴²⁸ MALINA, B.; ROHRBAUGH, R., *Los evangelios sinóticos y la cultura mediterránea del siglo I*, p. 112; tdn.

⁴²⁹ HENDRIKSEN, W., *Mateus vol. 2*, p. 408.

⁴³⁰ Não há consenso entre os autores quanto a quais profetas se referem os servos enviados da primeira vez e da segunda vez. As posições são bastante distintas, em função do momento a que se referem. Mateos se defende que podem representar os profetas (MATEOS, J.; CAMACHO, F., *O Evangelho de Mateus – leitura comentada*, p. 249), posição seguida por Hendriksen (HENDRIKSEN, W., *Mateus vol. 2*, p. 409), por Hahn (HAHN, S.; MITCH, C. *O Evangelho de São Mateus*, p. 110), por Allison Jr. (ALLISON JR., D. C., *Matthew*, p. 66), por Luz, U., *Matthew 21-28*, p. 53) dentre outros. Gnilka prefere deixar a questão em aberto, lançando opções, como profetas recentes ou missionários cristãos, ao leitor de seu comentário. Ele acaba optando, contudo, por missionários cristãos devido a Mt 23,34 (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 353). Martens compartilha esta posição e refere-se aos apóstolos do Novo Testamento e a missionários cristãos (MARTENS, A. W., *The challenge of Jesus’ parables*, p. 163-164; tdn).

⁴³¹ MITCH, C.; SRI, E. *The Gospel of Matthew*, p. 281; tdn.

tradições bíblicas e judaicas”⁴³². Em um momento histórico recente, o próprio evangelista relatara a morte de João Batista (Mt 14,8).

Fosse esta parábola dirigida aos líderes e autoridades judaicas⁴³³, como parece indicar a sequência proposta pelo evangelista, fosse dirigida ao povo em geral – os profetas afinal falaram de conversão também para todo o povo –, ela aponta para o fato da rejeição e sobre “a responsabilidade dos primeiros que se autoexcluíram do Reino da salvação, ao contrário dos segundos [v.10d], que nele entravam por ter crido”⁴³⁴. O evangelista narra, em forma de parábola, situações e fatos plausíveis e dentro da cultura israelita, ocorridos no passado como uma maneira de fazer seus ouvintes imediatos associarem tais fatos ao momento presente e ao que recém acontecera a Jesus Cristo.

No seu plano narrativo, a parábola relata que estes procedimentos “se constituem um insulto direto ao rei pelo desprezo à honra de um convite real e por renegar o comparecimento à festa de bodas”⁴³⁵. Sob ponto de vista histórico, a recusa do primeiro grupo, os apelos proféticos à conversão, e a rejeição do segundo, a negação da pessoa de Jesus Cristo como Filho e o enviado do Pai, indicam a quebra das promessas veterotestamentárias e a ruptura da Aliança. Também esta perspectiva se mostra coerente com a simbologia esposal como representação da Aliança dentro deste contexto.

A insistência com o convite, com base na repetição do verbo *καλέω* (v.3.4.9) e com o detalhamento da festa (v.4) feitos pelo rei, demonstra sua atenção, generosidade, consideração e apreço para com seus convidados, como também para sua paciência e verdadeira intenção de que eles participem da festa. A gratuidade do chamado, similar ao convite de Deus para o banquete de Seu Filho, são puro dom e pura graça, a que, à época, os líderes religiosos desconsideraram e que o homem de todas as épocas não dedica, muitas vezes, nem zelo nem cuidado e, muito menos, uma resposta. Ainda, o reiterado e persistente convite aponta para a universal intenção salvífica do plano divino. Sob a visão alegórica, Deus está sempre chamando e nunca desiste de convidar seus escolhidos para a festa de bodas,

⁴³² LUZ, U., Matthew 21-28, p. 53; tdn.

⁴³³ “A narrativa original nos lábios de Jesus pode ter sido uma parábola polêmica contra as classes líderes do judaísmo contemporâneo, que se fecharam ao chamado de Deus ouvido no evangelho de Jesus” (SCHNACKENBURG, R., *The Gospel of Matthew*, p. 213; tdn).

⁴³⁴ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p. 326.

⁴³⁵ MITCH, C. SRI, E. *The Gospel of Matthew*, p. 281; tdn. Ver também em MALINA, B.; ROHRBAUGH, R., *Los evangelios sinóticos y la cultura mediterránea del siglo I*, p. 112.

para o banquete escatológico. A descrição da magnificência da festa culmina com a expressão “tudo está preparado” (v.4), o que revela o tom de alegria por ver o tempo se completar: “Eis agora o tempo favorável por excelência. Eis agora o dia da salvação! (2Cor 6,2)”⁴³⁶. A associação com a plenitude dos tempos realizada em Jesus Cristo faz-se imediata para os ouvintes.

Em função das referências ao assassinato de profetas e ao juízo contra Israel, existe a possibilidade de que a destruição citada em v.7 seja uma referência à queda de Jerusalém, em 586 a.C.⁴³⁷. Contudo, a proximidade histórica da destruição de Jerusalém em 70 d.C. parece ser mais adequada, embora uma associação dos dois acontecimentos não seja impossível. Este v.7, uma glosa redacional aqui inserida, como discutido anteriormente, pode não parecer tão fora de contexto quanto alguns autores⁴³⁸ propõem, se visto à luz da história israelita. O juízo de YHWH é conhecido e relatado nos livros históricos, como em Jz 1,8 e 2Sm 12,26 e no profeta Isaías (Is 5,24s). Contudo, qualquer que seja o momento histórico, em ambas as destruições de Jerusalém, subjaz a falta de confiança dos líderes religiosos e o perseverante chamado de Deus: “Mt põe a destruição da cidade em conexão com a rejeição pertinaz do chamado divino”⁴³⁹. Para Mateus, a inserção da destruição de Jerusalém, como representativa de Israel, sinaliza para uma conclusão da relação de Deus com o povo da Primeira Aliança da forma como vinha ocorrendo. Não se trata do fim escatológico, mas do modo como “Deus se relacionava com Israel, que era revelado pela missão dos profetas e que atingiu o clímax na missão do Filho e seus mensageiros”⁴⁴⁰.

⁴³⁶ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 181.

⁴³⁷ SNODGRASS, K., *Compreendendo todas as parábolas de Jesus*, p. 451. A posição dos autores varia consideravelmente quanto a este ponto. A maioria opta, no entanto, pela destruição de Jerusalém em 70 por Tito. Poucos, como Snodgrass, preferem não fechar a questão, deixando em aberto as duas possibilidades. Segundo France (nota 2495), Gundry propõe que o texto se baseia em Is 5,24-25. France, ele mesmo, deixa a questão em aberto (FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 732; tdn). Carson segue a posição de Gundry, comentando que “a linguagem pertence a uma categoria de julgamento geral do AT (CARSON, D. A., *The Expositor’s Bible Commentary*, p. 457; tdn).

⁴³⁸ BORING, M. E., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 999; BARBAGLIO, G., FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p. 328; VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 199.

⁴³⁹ MATEOS, J.; CAMACHO, F., *O Evangelho de Mateus – leitura comentada*, p. 249.

⁴⁴⁰ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 55; tdn.

3.7.3. Os novos convidados

A partir do v.8, surgem novos atores. Para a comunidade mateana, cuja maioria era composta de egressos do judaísmo, como se posicionavam frente à promessa de Deus a seus antepassados? Teria Deus rompido Sua aliança com o povo por Ele eleito? A parábola dos vinhateiros e, de forma mais contundente, a do banquete deixam claro que Deus continua a se manifestar e a chamar Seu povo para a festa de bodas de Seu filho, mas que Seu convite mostra-se repetidamente rejeitado. Não só os mensageiros são mortos, mas inclusive o próprio Filho (Mt 21,28). Ainda assim, a parábola do banquete ressalta que Deus não só chama os convidados originais – o povo eleito – como repete e insiste no convite: “os israelitas são os convidados de honra por força do privilégio histórico de povo ligado com vínculos de sangue aos patriarcas, aos profetas e ao próprio Cristo (Rm 9,1)”⁴⁴¹.

Os v.8-10 se iniciam com o uso do verbo λέγω no presente: τότε λέγει. Apesar de não ser incomum o uso do presente histórico nos relatos evangélicos, uma vez que atribui mais força ao relato, o emprego por Mateus neste caso, associado a dois verbos no imperativo (πορεύεσθε e καλέσατε) – em v.9, faz com que as duas ordens tenham uma validade não restrita aos limites temporais da parábola. Os servos de Deus devem estar constantemente em estado de partida para chamar a todos para a festa das bodas do Filho. E vale destacar que a palavra δοῦλος, servos, não precisa representar, no momento atual, os ordenados e religiosos, pois todos os cristãos possuem vocação missionária intrínseca ao Batismo. Em particular, o verbo καλέσατε, no imperativo aoristo, confere uma atemporalidade ao chamado: o convite está sendo continuamente feito desde então e o será até a efetiva realização das bodas do Cordeiro.

Outro ponto redacional de interesse é o emprego do verbo συνάγω em 10b. À forma verbal utilizada – συνήγαγον –, os leitores/ouvintes fazem uma direta associação à sinagoga: συναγωγή. Deste modo, sem referir-se explicitamente aos judeus e seu local de reunião, o evangelista, indiretamente por associação fonética

⁴⁴¹ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R., Os Evangelhos I, p. 327.

e léxica, faz com que o povo da Antiga Aliança seja incluído neste novo e insistente chamado do rei para a festa de bodas⁴⁴².

Com a repetição de que “a festa de bodas está pronta” (v.8b), o rei indica tanto o momento propício para este acontecimento como sua efetiva e inabalável vontade em realizá-lo: “o plano do rei de ter boas bodas para seu filho não podia fracassar”⁴⁴³. Os desígnios de Deus são superiores à vontade humana. Como os primeiros convidados, ao longo do tempo chamados e alertados pelos profetas e, mais precisamente no “tempo favorável”, convidados pelo próprio Filho, não aceitaram o convite do Filho, o rei ordena que outros sejam chamados para a festa de bodas. O uso de duas formas de “caminho” – τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν e εἰς τὰς ὁδοὺς – referenciam-se, na verdade, a todo e qualquer lugar, perto ou “tão longe quanto as fronteiras do reino”⁴⁴⁴. Como antecipado na parábola dos vinhateiros, a vinha será dada a “outro povo” para que produza frutos. Aqui, outros convidados participarão da festa de bodas e não os convidados originais. O reiterado e persistente convite aponta para a universal intenção salvífica do plano divino.

Ao enviar este amplo convite a todos, fora das pessoas inicialmente convidadas e que representam alegoricamente a elite religiosa do povo, “o rei rompe com as pessoas da elite”⁴⁴⁵, sob ponto de vista cultural, pelo fato de convidar pessoas fora de seu círculo social. No entanto, esta ruptura não abrange todos os judeus. O povo não pertencente às camadas religiosas mais elevadas não se encontra excluído. O emprego em v.10 do pronome indefinido πάντας confirma este fato. Por outro lado, este convite genérico e sem destinatário identificado revela que os convidados iniciais eram bem conhecidos, de boas condições socioeconômicas (“próprio campo” e “seu comércio”) e reconhecidos como pessoas pertencentes ao círculo e convívio real, integrantes das elites e das autoridades religiosas da época, que rejeitaram o convite⁴⁴⁶. Por sua vez, os chamados das ruas, praças e encruzilhadas são anônimos e desconhecidos, mas que, por atenderem ao convite,

⁴⁴² GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 355. Gnilka comenta ainda que o termo συναγωγή é evitado por Mateus, que prefere o termo ἐκκλησία para referir-se ao novo povo de Deus, embora só o empregue 3 vezes, uma em Mt 16,18 e duas vezes em Mt 18,17.

⁴⁴³ HENDRIKSEN, W., *Mateus* vol. 2, p. 412.

⁴⁴⁴ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 55; tdn.

⁴⁴⁵ MALINA, B.; ROHRBAUGH, R., *Los evangelios sinóticos y la cultura mediterránea del siglo I*, p. 112; tdn.

⁴⁴⁶ BARBAGLIO, G.; FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p. 326; CERFAUX, L., *O tesouro das parábolas*, p. 107; MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 334; OPORTO, S.G., *Comentário ao Novo Testamento*, p. 95. O próprio v.1 sinaliza este ponto, pois Jesus responde e fala novamente em parábolas aos personagens de Mt 21,45.

participaram da festa de bodas do filho do rei. Os v.8-10 expõem esta situação, ressaltando a falha dos líderes e da elite religiosa (οὐκ ἦσαν ἄξιοι) e sua exclusão, com a inclusão dos outros convidados. Esta nova situação caracteriza

a natureza da nova ‘nação’. Eles são simbolizados agora por uma indiscriminada coleção de pessoas das ruas, pessoas sem nenhum tipo de condição social, como aqueles em 21,31, que pertencem aos grupos sociais mais baixos, mas que entrarão no reino de Deus em primeiro lugar. Esta característica da história fala da proclamação da boa nova do reino dos céus.⁴⁴⁷

O povo judeu excluído da sociedade em geral havia acolhido a mensagem. Porém, o processo de ruptura e de substituição não deixa margem à dúvida, devido ao desprezo dos primeiros chamados e à recusa em participar da festa de bodas do Filho pela elite religiosa. Mas a comunidade mateana, composta em sua grande maioria pelo povo em geral, não precisava se ver como uma ruptura abrupta da Antiga Aliança, mas como continuidade por meio de Jesus Cristo. Israel continua na sua caminhada, como um novo Israel, agora como o “Israel de Cristo” ou “segundo Cristo”, que tornou pleno o conhecimento de Deus e revelou plenamente Sua vontade: “Obviamente, da comunidade de Deus da antiga Aliança, nasceu agora a comunidade de Cristo (16,19)”⁴⁴⁸, formada não mais baseada em um critério étnico-nacionalista, mas sendo “uma unidade espiritual, uma união de homens, que ‘produzem os frutos do Reino de Deus’ ”⁴⁴⁹. Com isso, “O propósito do rei se cumpre, a festa se celebra com a máxima concorrência de gente”⁴⁵⁰. Isto é, o plano salvífico de Deus tem seu cumprimento e Mateus retrata esta condição expondo que Sua mensagem de salvação chega a todos, tornando evidente a visão universalista da eclesiologia em Mateus. Nesta parábola, outros são chamados e “encham a festa de bodas”.

O evangelista escolhe um contexto nupcial para referir-se a uma recusa ao convite do rei ou, em outras palavras, ao rompimento com Deus, rompimento este que pode ser associado diretamente às inúmeras quebras da Aliança do AT, sempre e mais uma vez realizada pelo povo escolhido. A simbologia esponsal como representação da Aliança, como já apresentado (Cap. 2), transcende o ambiente

⁴⁴⁷ FRANCE, R. T., The Gospel of Mattheus, p. 732; tdn.

⁴⁴⁸ SCHNACKENBURG, R., La chiesa nel Nuovo Testamento, p. 83; tdn.

⁴⁴⁹ SCHNACKENBURG, R., La chiesa nel Nuovo Testamento, p. 79; tdn.

⁴⁵⁰ MATEOS, J.; CAMACHO, F., O Evangelho de Mateus – leitura comentada, p. 250.

veterotestamentário e se faz presente no NT através desta parábola mateana. Da mesma forma que ocorre nos textos do AT, notadamente na literatura profética, em seguida ao processo de rompimento da Aliança, Deus perdoa e retoma a Aliança, que em Mt 22,8-10, se configura pela Sua longanimidade e paciência na insistência dos chamados e, em especial, dentro do contexto do neotestamentário, pela abertura do chamado a todos, uma vez que não há o requisito ou restrição prévia para receber o convite.

Considerando o abordado anteriormente, três importantes pontos devem ser ressaltados: (i) não é o rei que se afasta e rompe, assim como não há nenhuma imposição para o convite. Mas, sim, são as próprias pessoas que são chamadas e novamente convidadas que recusam, rejeitam e rompem com o rei. A ação da recusa provém das pessoas, pois rei está convidando repetidamente; (ii) o chamado a todos, sem nenhum tipo de distinção, indica que o convidado nada tem de merecedor, nenhuma qualidade pessoal especial nem que tenha praticado qualquer atitude ou boa ação em particular. O convite é de plena exclusividade do rei, baseado em critérios restritos à sua vontade; e (iii) a oposição mais significativa parece não ser entre os que recusaram o convite e os que aceitaram, embora recusar e aceitar estejam em campos semânticos opostos. No plano do conteúdo e da intenção, a oposição em destaque ocorre entre os que recusaram o convite e a realização da festa de bodas⁴⁵¹. É enganoso pensar que a rejeição aos diversos chamados realizados pelo rei pudesse ter qualquer influência ou impacto na realização da festa. Acresce-se a isto o fato de ser uma festa de bodas, que remete, no sentido alegórico, ao banquete escatológico ou às bodas do Cordeiro e rejeitar este convite significa rejeitar o filho do rei. A simbologia matrimonial como representação da Aliança subjaz a este contexto. A ruptura da Aliança fez com que a festa de bodas – nupcial – se realizasse não com aqueles para quem estava prevista, mas para os que não haviam sido chamados inicialmente. A festa de bodas do filho do rei sempre esteve plenamente garantida.

Quanto aos novos convidados, “não se afirma a oposição judeus-gentios, mas Israel-novo povo de Deus. Mateus está pensando, evidentemente, na Igreja cristã”⁴⁵², nos seus caminhos e evolução e, de modo imediato, na sua comunidade. Neste sentido, não se pode pensar em uma ação missionária ou uma adesão ampla

⁴⁵¹ Baseado em MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 265-267.

⁴⁵² MONASTERIO, R. A.; CARMONA A. R., *Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos*, p. 225.

e exclusiva de gentios, já que “a missão aos gentios não é descrita na parábola de Mateus”⁴⁵³, mas sim em um contexto maior em que qualquer um recebe o chamado. Sob ponto de vista alegórico, o convite nos v.8-9 pode indicar tanto os judeus alijados da sociedade pelas autoridades judaicas quanto os não-judeus, os gentios. Mateus “está pensando agora na Igreja composta por judeus e gentios”⁴⁵⁴. Para aqueles, a continuidade da Aliança irá prosseguir, contudo, com o novo povo que aderiu à mensagem evangélica, centrada na figura do “filho do rei”, do “filho do dono da vinha”. Estes versículos preparam a comunidade para enxergar-se a si própria através de uma nova perspectiva.

3.7.4. O traje inadequado

O acréscimo dos v.11-13 possui a intenção de responder ao ponto em aberto deixado pelo evangelista no v.10c. Como já visto, estes versículos são, com grande probabilidade, uma segunda parábola do repertório de Mateus, selecionada para compor um todo que fosse adequado à sua intenção, tendo em vista possíveis situações ocorridas em sua comunidade. Como a ordem real não continha nenhum tipo de orientação detalhada ou restrição, os servos “reuniram todos que encontraram” e não se preocuparam em fazer, eles mesmos, nenhum tipo de seleção. Ou seja, entraram para a festa de bodas “tanto maus quanto bons” (v.10c)⁴⁵⁵. Neste ponto da parábola,

fica claro que a expressão ‘bons e maus’ tem referência somente aos padrões humanos de juízo. Não significa que, em última análise, os que ante os olhos de Deus são e permanecem ‘maus’, estão destinados a desfrutar do novo céu e nova terra⁴⁵⁶.

A continuação da parábola (v.12-13) evidenciará este fato, com a entrada do rei na festa (v.11).

⁴⁵³ FRANCE, R. T., *The Gospel of Mattheus*, p. 735; tdn.

⁴⁵⁴ SCHNACKENBURG, R., *The Gospel of Matthew*, p. 215; tdn.

⁴⁵⁵ Pares de opostos são comuns nas parábolas mateanas e expressam sua visão eclesiológica e da eleição escatológica. Podem ser encontrados nas parábolas do joio e do trigo (Mt 13,24-30), na parábola dos peixes (Mt 13,47-50) e na parábola das 10 virgens (Mt 25,1-13). Entretanto, segundo Hagner, “a estrutura sintática da perícopes fornece somente poucos paralelismos” (HAGNER, D. A., *Matthew 14-28*, p. s/n; tdn).

⁴⁵⁶ HENDRICKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, p. 413.

Observando a parábola como um todo, percebe-se uma mudança de perspectiva. Entre v.2 e v.10, o foco da narrativa encontra-se na rejeição dos chamados, na substituição dos convidados e na composição do novo grupo, da nova comunidade e, portanto, um ponto de vista externo. A partir de v.11, o foco passa a ser a respeito da composição interna desta recém-formada comunidade.

Alguns autores relatam que há circunstâncias históricas extra-bíblicas que registram o comportamento real de não comer com os convidados e entrar posteriormente na sala do banquete nupcial para saudá-los⁴⁵⁷. Além de propiciar um tom solene à cena, “a visita se torna uma alegoria do juízo final”⁴⁵⁸, pois “o claro elemento de julgamento que se segue permite, ao menos, a interpretação de sua ‘inspeção’ dos convidados como o julgamento final”⁴⁵⁹, ponto este reforçado pelo v.21 da parábola dos vinhateiros, quando relata o retorno do dono da vinha e sua pergunta – na verdade, um pedido de sentença. A presença do rei, contudo, não se resume à solenidade da festa de bodas. A inspeção aos convidados assume o papel de fio condutor desta parte do relato, centrada na figura de um dos convidados “sem traje de bodas”⁴⁶⁰.

Além deste fato, perguntas de ordem prática cotidiana que vêm sendo feitas com relação a este tema, como: tendo sido chamadas para a festa de bodas todas as pessoas que foram encontradas nas ruas, caminhos e lugares distantes, e não preparadas para uma festa, era de se esperar que estivessem com roupas apropriadas? Foi-lhes dado tempo para se assearem e se trocaram? Os pobres que não tinham traje de festas – de bodas –, como se vestiriam? Por que Mateus, em nenhum momento anterior, menciona uma vestimenta? Tais indagações não possuem relevância para o desenvolvimento da parábola, além do fato que “uma parábola não é obrigada a refletir a vida real”⁴⁶¹ em todos os seus aspectos e detalhes. Por outro lado, o estranho traje de bodas referido na parábola é mais um motivo para levar os leitores a interpretá-la de modo metafórico⁴⁶².

⁴⁵⁷ JEREMIAS, J., *As parábolas de Jesus*, p. 189. Também em MATEOS, J.; CAMACHO, F., *O Evangelho de Mateus – leitura comentada*, p. 250; em OPORTO, S.G., *Comentário ao Novo Testamento*, p. 95; e em LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 55.

⁴⁵⁸ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 356; tdn.

⁴⁵⁹ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 730; tdn.

⁴⁶⁰ O traje de bodas será abordado com mais detalhes no item 4.1.2, dentro da tipologia nupcial em Mateus.

⁴⁶¹ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 735; tdn.

⁴⁶² LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 55.

Considerando estes pontos, a partir da identificação do homem sem traje de bodas, ao contexto nupcial acresce-se o escatológico, de modo análogo aos textos proféticos⁴⁶³, aqui voltado para a punição daqueles que não estão em conformidade com a nova realidade. A mudança de visão de uma festa de bodas para o banquete escatológico se justifica devido à progressão entre a parábola da vinha e do banquete. Se, na vinha, o filho é morto, como há uma festa de bodas? É a festa do banquete escatológico⁴⁶⁴. E, com a entrada do rei na festa, o juízo escatológico se prenuncia, em que os “maus e bons” serão separados em definitivo.

Em várias passagens de seu Evangelho, Mateus, “de modo incontrovertível, sublinha com insistência o tema do juízo final”⁴⁶⁵. A visão mateana destaca, de modo singular, a separação entre maus e bons, como na explicação da parábola do joio, em Mt 13,36-43; na parábola da rede lançada ao mar (Mt 13,47-50); na parábola em estudo (Mt 22,11-13); na já inserida no discurso escatológico, em Mt 24-25, parábola das virgens (Mt 25,1-13); e no discurso sobre a segunda vinda do Filho do Homem, quando Ele “separará os homens uns dos outros, como o pastor separa as ovelhas dos bodes” (Mt 25,31-46). Sem relegar a um segundo plano o destino dos bons, o evangelista emprega uma imagem de forte carga semântica para apontar o desígnio dos maus ou ímpios⁴⁶⁶ – τὸ σκότος, encontrada na literatura sapiencial em Sb 17,2⁴⁶⁷: “Os ímpios, persuadidos de poderem oprimir uma nação santa, jaziam *cativos nas trevas*, nos entraves de uma longa noite, [...]” (grifo nosso).

⁴⁶³ Vide Cap. 2, item 2.2.2, relativo à escatologia intra-histórica dos textos proféticos (Quadro 2).

⁴⁶⁴ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 731.

⁴⁶⁵ BARBAGLIO, G. FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p.69. Segundo Erdey e Smith: “Em grande parte, os estudiosos de Mateus reconhecem a ênfase que Mateus colocou sobre os temas de escatologia e julgamento” (ERDEY, Z. L. SMITH, K. G., *The function of ‘weeping and gnashing of teeth’ in Matthew’s Gospel*, p. 26; tdn). O autor Sim também ressalta este ponto: “O evangelista revela o seu especial interesse pelo evento de julgamento escatológico, referindo-se a ele constantemente usando uma variedade de termos e metáforas, e também descrevendo-o mais de uma vez. A cena do julgamento universal em 25,31-46 é especialmente importante neste sentido, uma vez que todo o processo de julgamento é descrito” (SIM, D. C., *Apocalyptic Eschatology in the gospel of Matthew*”, p. 128; tdn).

⁴⁶⁶ SIM, D. C., *Apocalyptic Eschatology in the gospel of Matthew*”, p. 139-140. “Mateus permanece na tradição apocalíptico-escatológica ao enfatizar que o lugar ardente do tormento também é caracterizado pela completa e perpétua escuridão” (p. 139; tdn).

⁴⁶⁷ Como Mateus utiliza com certa frequência passagens veterotestamentárias em seu evangelho, apontando para seu cumprimento, não é improvável supor que, à exemplo do uso de 1En, o evangelista tenha se inspirado no livro da Sabedoria, compondo-a com “choro e ranger de dentes”. Conforme o texto da LXX: ὑπειληφότες γὰρ καταδυναστεύειν ἔθνος ἅγιον ἄνομοι δέσμοι σκότους καὶ μακρᾶς πεδῆται νυκτὸς (grifo nosso).

O evangelista ainda acrescenta uma expressão subsequente para reforçar o caráter de sofrimento ligado ao julgamento e à punição dos maus: ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων⁴⁶⁸. Das sete vezes⁴⁶⁹ em que esta expressão ocorre no NT, seis (8,12; 13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30) encontram-se no Evangelho de Mateus e precedidas das expressões “trevas” ou “fornalha/fogo ardente”⁴⁷⁰. Trata-se de uma expressão tipicamente mateana⁴⁷¹, como se pode notar, e sempre utilizada em passagens de cunho escatológico e voltada à punição dos maus, como mostra o quadro a seguir.

Passagem	Contexto	Expressão anterior
Mt 8,5-13	cura do servo do centurião	“para fora, nas trevas”
Mt 13,36-43	explicação da parábola do joio	“fornalha ardente”
Mt 13,47-50	parábola da rede lançada ao mar	“fornalha ardente”
Mt 22,11-13	parábola do banquete nupcial	“para a escuridão externa”
Mt 24, 45-51	parábola do mordomo	“lugar entre os hipócritas”
Mt 25,14-30	parábola dos talentos	“fora, nas trevas”

A utilização desta composição pelo evangelista nestas passagens possui o objetivo⁴⁷² de destacar as consequências para aqueles que, na sua comunidade, não cumprem as exigências oriundas da fé no Ressuscitado, exigências estas que, dentro da visão alegórica das duas parábolas da sua trilogia, receberão a representação simbólica do traje e do óleo, dentro de uma tipologia nupcial, como será apresentado no Cap. 4.

No caso da parábola em análise, o comportamento do rei, no papel do juiz escatológico, mostra-se inicialmente cordial em relação ao convidado sem traje de

⁴⁶⁸ Para uma detalhada abordagem da expressão, inclusive com uma análise palavra por palavra em literatura extra-bíblica e na LXX, vide artigo de ERDEY, Z. L. SMITH, K. G., “ ‘Weeping and gnashing of teeth’ – the nature of the suffering of the wicked in Matthew” (Ref. Bibliográficas).

⁴⁶⁹ A sétima ocorrência encontra-se em Lc 13,22-30, na passagem sobre a porta larga/porta estreita. Neste trecho, o evangelista coloca a expressão “lançados fora” posteriormente à expressão “choro e ranger de dentes”.

⁴⁷⁰ A continuação da passagem em Sb 17, destaca e apoia este ponto, o v.6: “Luzia-lhes somente uma *massa de fogo* – acesa por si mesma, semeando *horror* [...]” (grifos nossos).

⁴⁷¹ Em nenhum dos paralelos existentes das parábolas em Mateus, Lucas utiliza a expressão ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. Esta expressão ocorrerá apenas em Lc 13,22-29 (nota 469).

⁴⁷² Os autores Erdey e Smith apresentam duas funções que esta expressão possui no Evangelho de Mateus em seu artigo “The function of ‘weeping and gnashing of teeth’ in Matthew’s Gospel” (vide Ref. Bibliográficas). O detalhamento desta discussão foge ao escopo do presente trabalho.

bodas, apresentando alguma tolerância e um certo grau de condescendência. A magnanimidade de Deus se revela, pois, mesmo conhecedor da intimidade de tal convidado, é-lhe dado o direito de falar e de se explicar: o rei faz-lhe uma pergunta objetiva. Somente após a falta de resposta – “calou-se”⁴⁷³ –, o rei dá a ordem de sua expulsão da festa de bodas, que parece extrema e exagerada. Contudo, como os segmentos v.13bc, δῆσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος, são um fragmento textual retirado de 1En 10,4, sobre o destino de Azazel⁴⁷⁴, é possível que talvez, mesmo considerando a força da imagem, já fosse de conhecimento da comunidade mateana, amenizando seu impacto.

Ao agregar esta segunda parábola à inicial, Mateus quer chamar a atenção para uma nova realidade. Em um primeiro momento, o olhar do evangelista se voltou para relações externas à sua comunidade, isto é, a recepção de novos entrantes, representados pelos últimos convidados chamados no v.9. Neste ponto (v.11-12), sua perspectiva muda e sua preocupação centra-se na nova formação: “o quadro é o da Igreja que sofreu a entrada de pessoas indignas”⁴⁷⁵. De certa forma, a situação primeira (v.2-6) se repete. Como no Israel inicial, há, no novo Israel, ou no Israel messiânico, pessoas não dignas (οὐκ ἦσαν ἄξιοι). A comunidade eclesial recém-formada – e por que não pensar nas comunidades atuais?⁴⁷⁶ – pode conter, e seguramente conterà⁴⁷⁷, pessoas com trajes inadequados, que não correspondem à sua permanência nela. O simbolismo do traje (v.11c e v.12c) se reveste de importância para todos os componentes da comunidade mateana e para a Igreja atual, porque é no hoje que se confecciona a veste nupcial, isto é, “em cada momento deve-se ser considerado digno do banquete nupcial”⁴⁷⁸.

Neste sentido, não há como não reconhecer um processo alegórico destes v.11-13, que agora toma uma forma mais nítida. Embora a entrada do rei na festa

⁴⁷³ Segundo Gnilka, o fato de o homem calar-se significa uma admissão de culpa, uma “percepção da própria situação sem via de saída”, que terá como consequência sua expulsão da festa de bodas (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 357; tdn).

⁴⁷⁴ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 736.

⁴⁷⁵ SCHNACKENBURG, R., *The Gospel of Matthew*, p. 215; tdn.

⁴⁷⁶ É possível realizar um traslado temporal e atemporal uma vez que, com a vinda de Jesus Cristo, o tempo já se cumpriu e já estamos vivendo, tanto de modo antecipado quanto provisório, dentro da tensão escatológica “já-ainda não”, o Reino de Deus.

⁴⁷⁷ A reflexão de Santo Agostinho sobre a Igreja visível e invisível – *corpus permixtum* – em *Enarratio in Psalmum 61*. Luomanen discute a questão e sugere que a expressão possa se referir ao mundo e não à comunidade mateana (LUOMANEN, P., *Corpus Mixtum*, p. 471). Para uma exposição detalhada, vide CHABI, K., *L’Église comme un corpus permixtum dans l’Enarratio in Psalmum 61 de Saint Augustin* (Referências Bibliográficas).

⁴⁷⁸ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 281; tdn.

conte com elementos históricos⁴⁷⁹, sua missão possui um inequívoco sentido de julgamento⁴⁸⁰, que as expressões seguintes – εἰς τὸ σκότος τὸ ἑξώτερον e ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων –, como visto anteriormente, corroboram, esclarecem e dão base ao sentido que a parábola quer transmitir: não basta estar presente na festa de bodas, é preciso corresponder às exigências desta escolha/resposta. A exclusão da festa de bodas traz consigo “a escuridão, que indica a separação dos ímpios da luz de Deus”⁴⁸¹. Como se vestir com o traje adequado para permanecer na festa de bodas do filho do rei?

Estes versículos finais conduzem a uma profunda reflexão: até que ponto o pertencimento à comunidade, com a aceitação das novas exigências e condições de conduta, representa uma segurança para a permanência na festa de bodas escatológica, isto é, para fazer parte do novo reino? “Aceitar o chamado” garante automaticamente “ser salvo”? Pelo relato parabólico, volta-se à questão do traje. A maior parte dos tipos de traje propostos pelos autores citados anteriormente podem ser considerados apropriados. No entanto, seguindo o encadeamento desta trilogia de parábolas, a resposta mais adequada pode ser encontrada em Mt 21,41. Na parábola dos vinhateiros, a vinha será entregue a “novos vinhateiros que lhe entregarão os frutos no tempo devido”. De modo análogo, os trajes correspondem aos frutos que devem ser produzidos por aqueles que o usam, frutos correspondentes à nova condição, que o traje simboliza. O traje de bodas remete a uma real conversão, a uma efetiva mudança de vida⁴⁸². Os frutos que esta nova vida deve produzir podem ser encontrados em outros pontos do Evangelho de Mateus, a começar por Mt 5-7 e por Mt 25, 31-46, mas não exclusivamente. O traje de bodas se identifica, assim, não só com a aceitação do chamado, mas principalmente com o cumprimento das obras e ações exigidas por tal adesão, ou seja, com uma total fidelidade a Jesus e ao Reino de Deus (Mt 16,24). Colocada esta segunda parábola na sequência do 8b, após a substituição dos convidados originais, esta é a mensagem

⁴⁷⁹ Marguerat chama a atenção, na linha alegórica, para o fato de que, nesta entrada do rei para ‘olhar/examinar’ os comensais, transparece o tema veterotestamentário do juízo escatológico de Deus (MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 340).

⁴⁸⁰ Gnilka chama a atenção para o caráter metafórico da exclusão das bodas devido ao uso da imagem das trevas, citando Sb 17,2 (GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 357).

⁴⁸¹ SIM, D. C., *Apocalyptic Eschatology in the gospel of Matthew*, p. 140; tdn.

⁴⁸² Em função desta visão, Padres da Igreja identificaram o traje com as vestes batismais.

que Mateus quer transmitir à sua comunidade, à Igreja nascente⁴⁸³ e, pela atemporalidade da mensagem salvífica, à Igreja de todos os tempos.

De modo analógico, o simbolismo do traje de bodas, como elemento que garante a pertença à Igreja, alude, de certa forma, à noção veterotestamentária da Aliança e a condição de fazer parte do povo de Deus. Se, no AT, a Aliança era garantida por uma questão ético-nacionalista, Mateus a substitui pela adesão e obras pelo Reino de Deus. Neste sentido, a tipologia da relação esponsal como representação da Aliança transparece nesta parábola mateana.

O λόγιον final⁴⁸⁴, v.14, conclui a parábola fornecendo um fecho para todo o conjunto⁴⁸⁵. Sua rica composição se caracteriza pela repetição (quatro vezes) da desinência do plural masculino οί, pela oposição muitos x poucos e pelo jogo de palavras entre κλητοί e ἐκλεκτοί, gráfico e prosódico. Devido à disposição sintática e semântica dos termos, sua construção remete a um dito proverbial⁴⁸⁶, ao estilo da retórica semítica. Talvez a escolha de ἐκλεκτοί tenha sido intencional da lavra mateana, devido ao peso semântico que possui, como referência do AT ao povo eleito (escolhido) por Deus⁴⁸⁷. Além disso, o uso de pronomes indefinidos aparece em vários pontos da parábola, o que confere ao dito final uma continuidade e um repouso. Apesar dos advérbios “muitos” e “poucos” não possuírem uma correspondência direta e exata à sua descrição (apenas um foi expulso da festa de bodas), o contraste entre “muitos” e “poucos” encontra-se no seu cerne e dá-lhe o sentido geral.

Os muitos chamados estão representados na parábola por três grupos: (i) os dois grupos iniciais: tanto os que não quiseram ir quanto os que se afastaram para seus afazeres e os outros que maltrataram os servos. Apesar das recusas, todos destes dois grupos foram chamados. (ii) o grupo dos também chamados que aceitou o convite e compareceu à festa de bodas, tornando-a cheia. Estes três grupos possuem características distintas entre si: os que recusaram e os que aceitaram o convite. Os dois grupos iniciais sequer encontram-se na festa. Em um segundo

⁴⁸³ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 340.

⁴⁸⁴ Segundo Luz, este λόγιον teria como base 2Esd 8,3: “multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur” (LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 57).

⁴⁸⁵ Há diversas correntes de interpretação deste dito mateano, cuja discussão foge ao objetivo deste artigo. Mateos apresenta interessante argumentação filológica do tema (MATEOS, J.; CAMACHO, F., *O Evangelho de Mateus – leitura comentada*, p. 250).

⁴⁸⁶ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 268.

⁴⁸⁷ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 736.

momento, no decorrer da festa de bodas, é realizada uma seleção, dentro do grupo que, aceitando o convite, participava da festa. Dentre estes, um (como representação numérica de poucos) não é escolhido. Este dito final leva os participantes da comunidade, assim como a todos os pertencentes da Igreja desde seu início, a identificarem sua pertença: em que grupo estou? Ao se observar o comportamento humano ao longo dos tempos, em cada período, sempre existiram estes três grupos. Em qual deles cada um se coloca?

Este λόγιον propicia também uma conclusão para a parábola dos vinhateiros. Os primeiros arrendatários não se mostraram dignos e foram trocados (pela sentença dos sacerdotes e anciãos, exterminados). Na linguagem da festa de bodas, apesar de inicialmente chamados, não foram escolhidos. Os novos arrendatários, estes foram escolhidos, mas com o propósito de fornecerem os frutos ao dono da vinha no devido tempo.

Este epigrama chama a atenção pela sua concisão e capacidade de resumir não só a parábola em foco, com todo o conjunto de parábolas precedentes. Trata-se de um alerta. Em constante diálogo com a ação divina, ao longo de toda a parábola, perpassa a responsabilidade humana. Aos convites de Deus, cabe ao homem respondê-los. O convite é um dom gratuito, como o foi o terceiro chamado. À graça de estar presente no banquete, cabe ao homem sua aceitação. À salvação, a permanência na festa de bodas, cabe ao homem corresponder às exigências de uma nova vida – o traje de bodas. Em tudo: uma resposta livre, aberta, firme e responsável do homem.

Os convites e os chamados de Deus ao homem vêm se manifestando ao longo de toda a história humana. Eles estiveram presentes ao longo de todo o AT; de forma única e excepcional na plenitude dos tempos, por meio do Verbo Encarnado; durante o cristianismo nascente, no início da Igreja; e continuam até os dias atuais. À constância dos apelos divinos, a resposta do homem se mostra dúbia, fraca e inconstante. O homem continua a não reconhecer ou a não querer reconhecer estes chamados. De modo ainda mais grave, retribui estes convites com uma radical e obstinada recusa.

O λόγιον final soa como um alerta aos participantes da comunidade mateana e ecoa para a Igreja dos dias de hoje: a permanência na definitiva e escatológica festa de bodas do Filho do Rei (Mt 25,10; Ap 21,2) exige mais que uma atitude meramente social de aceitação do convite – aqui, muitos são chamados; requer uma

mudança comportamental, uma verdadeira conversão para a prática obediente aos ensinamentos do Filho e para a geração de frutos para o Reino – aqui, poucos são escolhidos.

4. A tipologia nupcial no Evangelho de Mateus

Herança da literatura veterotestamentária, a relação esponsal entre YHWH e seu povo eleito transfere-se para a pessoa de Seu Filho Jesus Cristo, que assume, no NT, a figura do noivo – ὁ νυμφίος – como símbolo para a futura concretização das bodas escatológicas, tempo este que se caracteriza como de grande júbilo (Is 61,1-3; Sf 3,14). Após a fase do contrato nupcial, discutido durante o AT, onde as condições – leis – entre o Esposo e a noiva/esposa foram estabelecidas, e inúmeras vezes descumpridas pela esposa, com suas idas e vindas, altos e baixos, similares à relação esponsal, a segunda fase do matrimônio hebraico se configura com a presença do prometido noivo, que chega – Se encarna – para iniciar Seu relacionamento com a noiva, com vistas à consumação matrimonial.

O cumprimento das promessas divinas, que ocorre com a encarnação do Verbo, inaugura os tempos messiânicos: o noivo agora se encontra presente, manifesto, com vistas à preparação de uma comunidade que, em analogia à relação simbólico-metafórica do AT, possa configurar-se como a noiva⁴⁸⁸, não só para a realização das bodas, mas também para o apontamento da consumação matrimonial no tempo oportuno. Esta nova comunidade criada pelo Noivo, com vistas à imagem esponsal, segue o modelo veterotestamentário, e é usada “tanto sob uma perspectiva antropológica quanto teológica, especialmente para falar sobre a lealdade do povo quanto à Aliança”⁴⁸⁹, que a partir deste momento se configurará como uma “Nova Aliança”.

Nos Sinóticos, a cristologia incorpora esta visão do Cristo-noivo, que adquire relevo especial no Evangelho de Mateus, ainda que “esta temática esteja particularmente relacionada com a figura de João Batista, o que primeiro colocou em relevo esta dimensão da identidade de Jesus”⁴⁹⁰, em uma referência explícita ao Cristo-Esposo em Jo 3,29. A presença do simbolismo nupcial pode ser encontrada nos Sinóticos, pois a ele se referem, porém não abordam este aspecto de modo claro nem segundo uma linha programática bem definida⁴⁹¹. Contudo, este tema possui interesse singular para o evangelista do primeiro Evangelho, mesmo que não se possa colocar esta temática como central em seu Evangelho. As evidências léxicas

⁴⁸⁸ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 233.

⁴⁸⁹ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 231; tdn.

⁴⁹⁰ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 67; tdn.

⁴⁹¹ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 14.

jogam a seu favor na comparação com os outros dois Sinóticos. A palavra *γαμέω*, seus derivados e compostos (*γάμος*, *γαμίζω*), totalizam 17 ocorrências, contra cinco em Marcos e onze vezes em Lucas. A palavra *νυμφίος* atribuída a Jesus, por sua vez, possui seis ocorrências em Mateus, contra apenas três, em Marcos, e duas, em Lucas. Estas duas palavras mais características da simbologia matrimonial possuem a seguinte distribuição:

Evangelista	γαμέω	νυμφίος	Total
Mateus	17	6	23
Marcos	5	3	8
Lucas	11	2	13

De modo único, Mateus ainda conta com duas parábolas em que a temática nupcial encontra-se explicitamente mencionada: a da festa de bodas (Mt 22,1-14)⁴⁹² e a das dez virgens (Mt 25,1-13) e uma outra passagem em que a palavra *νυμφίος* encontra-se empregada. A tarefa para assegurar que nenhum outro texto, passagem ou dito, em qualquer dos Sinóticos, faça algum tipo de referência à temática esponsal foge ao escopo do presente trabalho. Ressalte-se, contudo e de modo particular, a frase em Mt 3,11: *οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι*. Além de constar em Mateus, esta sentença proferida por João Batista ocorre mais quatro vezes no NT: Mc 1,7, Lc 3,16, Jo 1,27, At 13,25 (proferida por Paulo), registrada de modo levemente distinto, sem impacto no seu significado. Esta menção a sandálias provém da Lei do Levirato (Dt 25,5-10; Rt 4,7-8), relativa a questões matrimoniais, o que leva esta frase a um contexto esponsal⁴⁹³, mormente quando conjugada com a posição assumida de João Batista de “o amigo do noivo” (Jo 3,29)⁴⁹⁴. Este versículo não será objeto do presente trabalho, além das considerações acima.

⁴⁹² Como já apresentado no Cap. 3, a parábola similar constante em Lc 14,16-24, com o mesmo tema de um banquete, não apresenta, no entanto, nenhuma referência a uma temática nupcial.

⁴⁹³ Alonso Schökel apresenta um extenso e profundo estudo sobre esta questão e sua conexão com a temática esponsal, detalhando vários de seus aspectos e referências intra e extrabíblicas (ALONSO SCHÖKEL, L., *Símbolos Matrimoniales*, p. 109-121). Também em SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 69-74. Este autor comenta que quase nenhum outro biblista aborda este aspecto, ressaltando apenas que se trata de um gesto de humildade de João Batista (p. 71-72).

⁴⁹⁴ A expressão em grego é um “forte” semitismo (SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 76), cuja maioria dos autores (vide nota 26 desta obra) traduz por “amigos do

O encadeamento das três parábolas com a temática esponsal possui uma sequência que guia o leitor/ouvinte quanto à intenção do evangelista em vistas à sua comunidade e à Igreja. Dito de outra forma, Mateus dispõe as três parábolas de modo a apresentar a perspectiva cristológica, eclesiológica e soteriológica de seu Evangelho, enfim, sua visão sobre a implantação do Reino dos Céus. Respectivamente, a primeira parábola, conhecida como a da “obrigatoriedade do jejum”, apresenta o Jesus-noivo e realizador das promessas messiânicas, pelo emprego da dicotomia alegria x tristeza, ou festa x luto. Os três Evangelhos apresentam esta parábola de modo bastante similar. A segunda parábola, do banquete de bodas, expõe sobre a formação do novo Israel, ou do Israel seguidor da boa nova, composto por aqueles que aceitam o convite de participar da festa de bodas do filho, mesmo sem uma completa adesão às exigências de participação, o que gerará uma consequência de ordem pessoal. Como já visto no Cap. 3, a parábola lucana não apresenta a característica nupcial em seu relato. A parábola em Mateus baseia-se na oposição recusa x aceitação e permanência x exclusão. A terceira parábola, das dez virgens, narra o momento de chegada do noivo em sua própria festa de bodas, e o comportamento daqueles que estão – ou que deveriam estar – em prontidão e vigília, à sua espera. O relato calca-se na contraposição entre estar ou ter-se preparado ou não, com uma consequência de ordem geral.

4.1. As três passagens mateanas de temática nupcial

Apesar da diferença quanto ao tema, a figura do filho constitui-se como elemento estruturante, como o fio condutor que perpassa e une as três parábolas. Mesmo que sua presença, função ou fala não estejam evidentes ou explícitas, tudo a Ele se refere, o que confere às parábolas uma dimensão cristológica dominante.

4.1.1. A apresentação do νυμφίος – Mt 9,14-17

O relato desta parábola está composto de modo a evidenciar a visão de Mateus em relação ao ponto base de seu Evangelho: a presença de Deus, através de Seu

noivo”. O autor levanta a possibilidade de uma tradução alternativa como “convidados da festa de bodas” (SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 76-77). Hendriksen traduz como assintentes do noivo, para designá-los posteriormente como amigos do noivo (HENDRICKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, vol. 1, p. 413).

filho, no meio do Seu povo⁴⁹⁵, como em Mt 1,23, 18,20 e 28,20. Composta de duas seções, em que a segunda pode ser dividida em duas partes, a primeira em v.14-15, corresponde à pergunta feita pelos discípulos de João Batista (v.14) sobre a prescrição do jejum, prática obrigatória e comum aos seguidores mais ortodoxos dos preceitos judaicos⁴⁹⁶, com várias menções nos Evangelhos⁴⁹⁷ e a resposta de Jesus (v.15). Jesus, bem afeito ao estilo rabínico, responde à pergunta com outra pergunta, desviando-se de uma resposta direta e não criticando qualquer outro grupo que a pratique. Este versículo se constitui no cerne do conteúdo da perícopé, em particular sob o ponto de vista nupcial: (i) a palavra νυμφίος⁴⁹⁸ ocorre três vezes nesta única frase, falada por Jesus; (ii) Jesus se autoidentifica como noivo⁴⁹⁹; (iii) Jesus particulariza a relação entre Ele e seus discípulos como nupcial – “amigos do noivo”; (iv) a oposição feita por Jesus a lamento ou luto (πενθεῖν) se dá no âmbito de uma festa de bodas; (v) a ocorrência do lamento se refere à ausência do noivo. Todos os elementos da frase encontram-se dentro de uma simbologia nupcial.

Além destas questões, o v.15 aponta para uma quebra na linha da história, pela presença de Jesus Cristo. Nesta perícopé, os v.16-17 que se seguem trabalham com a dicotomia velho *x* novo, em uma referência a um tempo anterior e posterior, da mesma forma em que a história se vê dividida entre antes e após a encarnação do Verbo, apresentado aqui por Mateus sob uma simbologia esponsal. O tempo posterior, referido na parábola, é o tempo καιρός, das núpcias escatológicas:

Jesus inaugura assim o cumprimento das promessas bíblicas relativas às núpcias de Deus com seu povo (Os 2,21-22 e textos afins); a menção pois ao jejum e ao não jejum colocam estas promessas em relação ao banquete escatológico atestado pelo profeta (Is 25,6-9)⁵⁰⁰.

⁴⁹⁵ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 15. Este mesmo autor, mais à frente: “O ‘estar com’ é um dos pontos fundamentais do Primeiro Evangelho, a partir de 1,23 até 28,20” (p. 136; tdn). Segundo o autor, o próprio nome de Jesus, em hebraico ישועה, desvenda sua proximidade, sua identidade e sua missão junto ao homem.

⁴⁹⁶ LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo*, vol. II, p. 76. OPORTO, S.G., *Comentário ao Novo Testamento*, p. 56. Também em VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 160.

⁴⁹⁷ Em Mt 6,16-18, por exemplo, Jesus condena a prática meramente externa do jejum e utilizada como forma de reconhecimento, qualificando-a de hipocrisia.

⁴⁹⁸ Duas vezes no nominativo masculino singular e uma vez no genitivo masculino singular.

⁴⁹⁹ “Jesus manifesta a natureza do presente καιρός” (SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 76; tdn). Hendriksen comenta: “Reiteradamente as Escrituras comparam a relação entre Deus e seu povo, ou entre Cristo e sua Igreja, com o laço de amor entre o noivo e a noiva” (HENDRICKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, vol. 1, p. 605). Também em MILLOS, S. P., *Mateo*, p. 603, e como já apresentado nos Cap. 1 e 2 anteriores.

⁵⁰⁰ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 77; tdn.

Ao colocar a relação com seus discípulos dentro de um contexto nupcial, naquele momento, fica afastada qualquer possibilidade de lamento ou penitência, características do jejum para os judeus, pois, pela tradição judaica, os “amigos do noivo”⁵⁰¹ possuem, como função primeira, justamente animar a festa. A alegria motivada pela festa de bodas com a presença do noivo é incompatível com os sentimentos próprios do jejum⁵⁰², quanto mais por se tratar das núpcias do Messias, reconhecido pelos discípulos em Jesus: “a festa nupcial é rica em conotações religiosas, porque o Esposo recorda o compromisso de Deus com sua comunidade, e o banquete nupcial é símbolo do tempo messiânico”⁵⁰³. Assim, este júbilo supera qualquer outro sentimento provindo de qualquer outro motivo. Aliada a prescrição do jejum, que os discípulos de João Batista seguiam com maior rigor⁵⁰⁴, sua pergunta não é fora de propósito no contexto, uma vez que seu mestre não se encontra com eles, mas preso. Esta situação histórica funciona como um pano de fundo para a resposta de Jesus: assim como a presença leva à alegria, a ausência conduz ao luto. Jesus ressaltará este fato em breve, na sequência da parábola, aplicando-o a Si mesmo. Neste momento do relato, com a presença de Jesus-noivo, o jejum seria um absurdo ainda maior. A adoção da simbologia nupcial, devido às imagens a que remetem, propicia de modo significativo sua compreensão.

A parábola igualmente realiza um jogo temporal, pelo uso das expressões ἐφ’ ὅσον e ὅταν. No âmbito da parábola, a primeira refere-se ao tempo presente, tempo de júbilo pela presença do noivo, inauguração do tempo messiânico. A segunda expressão remete a um tempo futuro, quando (ὅταν) o noivo lhes será tirado.

⁵⁰¹ A expressão οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος é um semitismo, uma expressão idiomática hebraica (HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H., Nova chave linguística do Novo Testamento Grego, p. 92; RIENECKER, F. ROGERS, C. Chave linguística do Novo Testamento Grego, p. 20) composta de duas partes que, reunidas, apresentam um significado distinto. A palavra ὁ νυμφῶν possui o sentido de câmara ou quarto nupcial, onde se encontrava a cama nupcial. A palavra ὁ υἱός significa filho. A tradução literal seria “os filhos da câmara nupcial”. As traduções variam: todos os convidados da festa, amigos do noivo, convidados do noivo e amigos mais chegados do noivo, que, segundo Barclay, podiam frequentar o quarto nupcial (BARCLAY, W. The Gospel of Matthew, p. 336). Segundo Sanchez Navarro e Danker, “os filhos” não seriam quaisquer convidados, mas “os amigos íntimos do noivo que eram encarregados de realizar tarefas delicadas dentro ou imediatamente fora da câmara nupcial, em relação à prova da virgindade da noiva e da consumação [do matrimônio]” (SANCHEZ NAVARRO, L., L’analogia nuziale nella Scrittura, p. 76, nota 26; tdn; DANKER, F. W., νυμφῶν, p. 603). Optou-se por utilizar uma tradução genérica, compatível com o contexto.

⁵⁰² “A sua alegre celebração não é compatível com o ‘jejum’: expressão de tristeza e penitência” (SCHNACKENBURG, R., The Gospel of Matthew, p. 89; tdn).

⁵⁰³ LIPERI, B., Il Matrimonio nel Nuovo Testamento, p. 266; tdn.

⁵⁰⁴ Mt 11,18-19.

Precedido pela frase ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι⁵⁰⁵, neste momento, o leitor/ouvinte é “convidado a realizar a passagem da questão sobre o jejum [...] para o tema fundamental da perspectiva temporal da história da salvação”⁵⁰⁶. A comunidade de Mateus reconhece, neste jogo, a referência aos fatos ocorridos e tem condições de perceber a mudança no relato, de uma realidade factual para uma alegoria. O emprego da forma verbal ἀπαρθῆ⁵⁰⁷ comunica a realidade

presente da comunidade, caracterizada pelo fato de o noivo ter sido levado embora. Isso aconteceu com a morte de Cristo. Por ἀπαρθῆ, um arrebatamento ao céu não pode ser inferido. Como resultado, a aflição e o jejum tomam agora novamente o seu lugar⁵⁰⁸.

Mateus elege a simbologia nupcial para se referir ao tempo da presença de Jesus, de júbilo. O jejum virá em seu devido tempo. Com o noivo sendo retirado do meio da comunidade, eis o tempo do jejum: “o tempo da Igreja peregrina é um tempo de lágrimas, no qual se produzem situações [...] onde o jejum não só cabe, mas torna-se necessário”⁵⁰⁹. A ausência do Esposo intensifica o anseio pela parusia. Sobressai o aspecto cristológico⁵¹⁰, não havendo, neste momento do relato, como se atribuir uma perspectiva escatológica à parábola.

A sentença utilizada pelo evangelista no final de v.15 – μετ’ αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος – não possui qualquer semelhança gráfica ou fonética, seja no hebraico seja na sua tradução pela LXX, com a palavra de Is 7,14: *‘Immanû’el*. Entretanto, pela sua comparação com Mt 1,23 – μεθ’ ἡμῶν ὁ Θεός –, pode-se considerar que, além de uma construção semelhante, coloca em paralelo os termos ὁ νυμφίος e ὁ Θεός. Esta correspondência, que conduz a uma associação entre o noivo e Deus, confere ao texto sua dimensão cristológica.

Os dois versículos seguintes, v.16 e v.17, são, na verdade, duas pequenas parábolas agregadas a este contexto por Mateus: “a ligação unificadora é a diferença que a presença de Jesus faz”⁵¹¹. Os temas são distintos – a roupa (traje) e o vinho⁵¹²

⁵⁰⁵ Esta frase é “uma fórmula profética que sugere uma perspectiva histórico-salvífica” (VIVIANO, B., O Evangelho segundo Mateus, p. 169).

⁵⁰⁶ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 135; tdn.

⁵⁰⁷ Verbo ἀπαίρω, no aoristo do subjuntivo passivo. É um hápax legomenon nos paralelos Sinóticos.

⁵⁰⁸ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. I, p. 493; tdn.

⁵⁰⁹ MILLOS, S. P., *Mateo*, p. 604; tdn.

⁵¹⁰ REPSCHINSKY, B., *The controversy stories in the Gospel of Matthew*, p. 86.

⁵¹¹ VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 169.

⁵¹² Jo 2,1-12.

–, mas foram construídos de modo a se adequarem à função a que se destinam. Ambos são elementos importantes no contexto de um matrimônio israelita. Sem uma conexão aparente, Mateus continua dentro da simbologia esponsal e, através de um jogo de palavras no idioma de origem⁵¹³, faz uma referência à Aliança. Cada uma das parábolas oferece uma visão da eclesiologia mateana e o emprego das duas em conjunto, utilizando temas distintos, reforça a teologia que quer transmitir. A par deste ponto, as parábolas também contêm, de modo velado e pela oposição velho *x* novo⁵¹⁴, uma crítica⁵¹⁵ à dureza de coração daqueles que praticam o jejum de modo meramente prescritivo, ritualista, sem o fundo religioso apropriado.

Quanto ao v.16, ao ser feito um remendo – πλήρωμα – com pano novo em uma roupa velha, o tecido novo tenderá a esgarçar o velho, causando um estrago maior na roupa velha. Mateus não faz qualquer referência à roupa velha, não a detalha e não lhe aplica qualquer juízo de valor. Apenas cita sua condição. Ao atribuir-se alegoricamente o sentido da antiga Aliança à roupa, percebe-se que o evangelista não tem a intenção de criticar os preceitos e valores da antiga Aliança, ficando claro, no entanto, que a novidade do Evangelho apresenta uma dupla posição, representada pela palavra remendo: pode não lhe ser compatível, causando maior estrago, e pode levar a antiga Aliança à sua plenitude. Este tema da veste será retomado, em outra parábola de temática esponsal: a da festa de bodas, em Mt 22,1-14).

A alegria implícita a uma festa matrimonial em v.15 torna-se explícita pela menção do vinho, seu símbolo estreitamente conectado com o tema nupcial e enraizado na tradição israelita. Mateus aplica ao vinho o mesmo sentido metafórico do remendo. De modo similar, colocar vinho novo em odres velhos fará romper estes odres e o vinho se perderá, referindo-se ao fato de que a boa nova de Jesus não se adequa a uma mentalidade antiga e fechada. A identificação de Jesus Cristo como o vinho novo não passa despercebida para os leitores/ouvintes. Não se trata apenas de considerar incompatível⁵¹⁶ o pano novo na roupa velha ou o vinho novo no odre velho, mais que isso, o velho precisa fazer-se novo, ampliar sua percepção,

⁵¹³ πλήρωμα pode significar remendo ou plenitude;

⁵¹⁴ Dennert apresenta uma outra visão sobre o conceito das duas frases-parábolas: “A característica unificadora dos ditos nos vv.16 e 17 é o ‘perigo de perda’ que surge ‘por preguiça ou negligência’, uma vez que ambas as parábolas discutem como uma ação tola causa danos irreparáveis” (DENNERET, B., *John the Baptist and the Jewish setting in Matthew*, p. 266; tdn).

⁵¹⁵ MAGILL, T., *Markan controversy dialogues and the Chreia tradition*, p. 174.

⁵¹⁶ REPSCHINSKY, B., *The controversy stories in the Gospel of Matthew*, p. 88.

para abarcar e, finalmente, aderir à novidade trazida por Jesus. A mensagem evangélica, que é o próprio Cristo – vinho novo –, requer uma mudança de atitude, fundamental e absoluta, incompatível com o estilo anterior. O uso da palavra *πλήρωμα*, com seu duplo sentido, indica a plenitude da boa nova e a exigência de uma nova vida: “é coisa de insensatos querer inserir Jesus e aquilo que ele traz dentro do tecido religioso da observância da lei, das práticas religiosas”⁵¹⁷. A última frase do v.17, que finaliza a perícopie, aponta para o caminho: vinho novo em odres novos, que leva o leitor/ouvinte a se colocar em relação ao v.15, frente à afirmação da presença do Esposo, que se constitui na novidade por excelência: “não reconhecer Jesus por aquilo que é – o Esposo – significa recusar-se a sair das velhas categorias interpretativas para acolher a novidade da revelação cristológica”⁵¹⁸. Para que a boa nova da mensagem evangélica não se perca, é necessária uma renovação radical e não apenas em relação a normas ascéticas, mas como o homem novo paulino (Gl 2,20), com base em uma inabalável fé em Jesus-noivo, o Esposo fiel do povo da Nova Aliança⁵¹⁹.

Esta passagem de Mateus faz três alertas aos seus discípulos – amigos do noivo, à sua comunidade e para toda a Igreja⁵²⁰: (i) a constante alegria inerente a todos os seguidores devido à presença do Cristo-noivo, que deve ser manifestada nas suas atitudes e ações pela geração dos bons frutos requeridos pelo dono da vinha; (ii) a consciência de que a atual alegria se encontra incompleta, mas com a esperança de atingir sua plenitude nas bodas do Cristo-Esposo; e (iii) a confiança de que a presença do Cristo-noivo – tempos da Igreja – garante a transformação das tristezas e tribulações em uma alegria escatológica.

Em chave nupcial, uma vez que todas as referências se enquadram dentro desta temática, a discussão sobre o jejum se constitui na camada superficial. Em seu estrato mais profundo, o texto trata da questão da revelação da identidade e missão⁵²¹ de Jesus Cristo – aspecto primário: cristológico – em relação à comunidade dos discípulos⁵²² – aspecto secundário: eclesiológico.

⁵¹⁷ BARBAGLIO, G. FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p. 169. O autor comenta sobre a maior amplitude do sentido das parábolas nos v.16-17. Sua aplicação aqui, apesar de exata, torna-se “demasiado restrita”.

⁵¹⁸ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 140; tdn.

⁵¹⁹ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 234.

⁵²⁰ Baseado em BARCLAY, W., *The Gospel of Matthew*, p. 346.

⁵²¹ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 79.

⁵²² MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 26.

4.1.2. O banquete da festa de bodas – Mt 22,1-14

Nesta parábola mateana sobre a festa de bodas do filho do rei, de seu próprio repertório, “Mateus desenvolve de modo particular a dimensão esponsal do Messias Jesus”⁵²³, através do tema nupcial, de uma festa ou banquete de bodas.

Retomando alguns pontos já apresentados no Cap. 3, ressalta de imediato que esta parábola se refere a Jesus como Filho e Esposo, epítetos estes que estarão ausentes em todo o decorrer do relato. No entanto, eles se configuram como os dois fios condutores em torno dos quais toda a trama mateana se desenvolve. Ainda que a parábola possua o objetivo de fazer um resumo da história da salvação, principalmente quanto ao destino das lideranças judaicas de Israel e a absorção de novos entrantes na comunidade, como abordado anteriormente, o pano de fundo empregado enquadra-se na simbologia nupcial. Os três pontos de contato com a passagem de Mt 9,14-17 fortalecem a visão desta simbologia: (i) o próprio tema de um banquete nupcial, comum aos dois relatos; (ii) a presença de participantes que, no primeiro relato, são amigos do noivo, enquanto no segundo, os primeiros convidados não são dignos; (iii) “uma reação inadequada ao banquete de núpcias”⁵²⁴, comum aos dois: o jejum, no primeiro caso, e a recusa a participar, no segundo.

A visão da simbologia nupcial ocorre na sua finalidade⁵²⁵, que se traduz na aceitação de uma nova relação com Deus e para a qual Ele convida insistentemente e os convites para a festa de bodas do filho implicam na sua aceitação como esposo, além de filho. Ademais, a referência escatológica dos versículos finais ocorre sob uma temática nupcial, representada pelo traje condizente à participação na festa de núpcias. Estas núpcias escatológicas em Mt 22,1-14, em função dos novos convidados, referem-se à nova Aliança, uma vez que o povo da primeira Aliança recusou-se a comparecer à festa de bodas. Desta forma, e considerando que o contexto da Aliança sinaítica vem expresso sob uma forma uma relação esponsal, como descrita pelos profetas, a nova Aliança recorre ao mesmo símbolo nupcial.

Dentro desta mesma simbologia, nos escritos veterotestamentários, Israel era referido com a esposa de YHWH, apesar de “a ideia de Israel como noiva de Deus

⁵²³ SANCHEZ NAVARRO, L., L’analogia nuziale nella Scrittura, p. 79; tdn.

⁵²⁴ SANCHEZ NAVARRO, L., L’analogia nuziale nella Scrittura, p. 80; tdn.

⁵²⁵ MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 27.

raramente possuir um acento escatológico”⁵²⁶. Para Mateus, entretanto, “a transformação sociológica da comunidade ‘esposa’, caracterizada pela acolhida de quem era excluído da possibilidade da comunhão com Deus”⁵²⁷ se apresentava tão importante quanto as adesões pessoais, pois implicavam na formação da comunidade escatológica. Isto é, com a recusa aos convites (v.3.5), o evangelista se volta para uma operação de agregar e reunir novos elementos para a composição da nova comunidade⁵²⁸, concebida como a nova esposa, sinalizando a dimensão eclesiológica do Evangelho mateano. Neste sentido, a simbologia nupcial da parábola propicia ao evangelista não fazer uma referência explícita à esposa no contexto de uma festa de bodas.

Nesta linha, à semelhança da relação entre YHWH e Israel-esposa, a relação nupcial se mostra efetiva para demonstrar a relação do filho com a esposa – a nova comunidade recém-formada, a Igreja. Pelo simbolismo veterotestamentário, o povo escolhido possuía uma relação esponsal com YHWH. Desta forma, dentro do sentido alegórico, o leitor/ouvinte identifica Deus com o rei e “como não há distinção entre YHWH e o Pai de Jesus, assim também não há distinção entre Israel e a Igreja”⁵²⁹, que se vê como seu prolongamento. E como agora, na parábola em foco, as bodas são preparadas pelo rei para seu filho, fica claro que “não é o rei que toma a esposa, mas seu filho. Logo, não é impróprio falar de uma ‘cristologia esponsal’ ”⁵³⁰.

Com a formação da nova comunidade escatológica, que é representada na parábola pelos convidados que se encontram na festa de bodas, surge a situação da visita do rei, que confere o tom escatológico ao relato de cunho nupcial. Caracterizada como um banquete nupcial, cuja tradição israelita aponta para um momento de grande alegria, o relato destaca dois pontos principais: estar na festa – aceitar o chamado; e como estar na festa – a veste nupcial. Com simbolismo idêntico à parábola das virgens, como será visto a seguir, a veste nupcial não adequada (v.11) nestas bodas demonstra que haverá convidados que não estão em conformidade com as exigências para a participação nas bodas.

⁵²⁶ LUZ, U., Matthew 21-28, p. 52; tdn.

⁵²⁷ MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 419; tdn.

⁵²⁸ MARGUERAT, D., Le jugement dans l’Evangile de Matthieu, p. 339.

⁵²⁹ MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 281; tdn.

⁵³⁰ OGNIBENI, B., Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento, p. 55; tdn.

Em adição ao simbolismo e à importância para a tipologia nupcial, o traje de bodas (v.11c.12c) – ἔνδυμα γάμου – acrescenta um ponto de destaque dentro da perspectiva escatológica que a passagem assume. A questão do traje de bodas tem sido fruto de variadas especulações ao longo da história da interpretação desta parábola. A versão mais usual de que o anfitrião do banquete, no caso, o rei, seria o responsável por fornecer roupas adequadas aos convidados⁵³¹, como uma forma de tornar o banquete mais formal e adequado a um ambiente real, não encontra respaldo nem concretas evidências⁵³². Segundo France, “esta questão tem preocupado alguns leitores e normalmente é considerada pela especulação tradicional”⁵³³ derivada de Santo Agostinho. Gnilka comenta que, apesar de haver algumas referências veterotestamentárias (Gn 45,22; Jz 14,12; 2Rs 5,22) sobre a doação de vestes, “o uso de fornecer aos hóspedes [convidados] para o ingresso na sala das celebrações, um traje festivo, não pôde ser comprovada”⁵³⁴.

Quanto à expressão ἔνδυμα γάμου, trata-se de um *hápax legomenon* no NT. Desta forma, ainda que as palavras individualmente possuam seus sentidos próprios, o significado da expressão em um contexto alegórico pode levar a considerações ulteriores. Como não há situação similar no AT, não há como encontrar apoio na LXX. Por sua vez, o verbo ἐνδύω “possui um tom de parênese ética”⁵³⁵, no AT, em Jó 8,22; 29,14, em Sl 35,26; 109,29; 132,9, Is 59,17; 60,10, Pr 31,15, e também no NT, em cartas paulinas (Rm 13,12; Gl 3,27; 1Cor 15,53.54; Cl 3,10) e no Apocalipse⁵³⁶. “Nos textos bíblicos e judaicos, há uma ampla paleta de

⁵³¹ Defendem este ponto: MALINA, B.; ROHRBAUGH, R., Los evangelios sinóticos y la cultura mediterránea del siglo I, p. 112; tdn. OPORTO, S.G., Comentário ao Novo Testamento, p. 95, por exemplo. Keener cita *b.Shabbat 153b* e 2Rs 10,22, mas as considera fracas (KEENER, C. S., *A Commentary of the Gospel of Matthew*, p. 522. Hendriksen sugere “um manto nupcial dado na própria entrada do salão de bodas (HENDRIKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, p. 414).

⁵³² A parábola rabínica do final do séc I, *b. Shabbat 153a* faz referência a este tema, conforme abordado anteriormente, no item 3.5.

⁵³³ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 735; tdn. Vários autores concordam com esta posição, como KEENER, C. S., *A Commentary of the Gospel of Matthew*, p. 522; MITCH, C.; SRI, E. *The Gospel of Matthew*, p. 282; HAUBECK, W.; SIEBENTHAL, H., *Nova chave linguística do Novo Testamento Grego*, p. 186; CARSON, D. A., *The Expositor’s Bible Commentary*, p. 457, por exemplo.

⁵³⁴ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 356; tdn.

⁵³⁵ OEPKE, A., ἐνδύω, p. 1562; tdn.

⁵³⁶ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 56, nota 73. HENDRIKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, p. 416. Também em MATHIESON, R., *Dress code for Heaven?*, p. 178. Em particular, vale notar a passagem de Lc 15,11-32, que possui alguns pontos de contato com a perícopa em análise. Além do relato em si, em que ambos são festas que o pai manda preparar para seu filho, há, em Lc 15,22, a veste que o pai manda trazer para o filho que retorna. Apesar de Lucas empregar o termo ἡ στολή, mais propriamente uma túnica (WILCKENS, στολή, p. 1275; tdn), na sequência da sentença, o evangelista narra a ordem do pai: “ἐνδύσατε αὐτόν”, utilizando o verbo ἐνδύω.

possibilidades metafóricas para o verbo ‘vestir’ e para ‘traje’⁵³⁷. Ou seja, além do significado próprio, a palavra veste – ou traje – foi usada na Sagrada Escritura já portando um sentido metafórico, ligado à honra, vergonha, desonra, retidão e dignidade, por exemplo. Nesta linha e ainda associada ao fato de ser um traje de bodas, pode implicar que os leitores/ouvintes já o associem a algum destes sentidos simbólicos⁵³⁸.

Autores mais recentes⁵³⁹ igualmente atribuem-lhe sentidos metafóricos, em função de todo o contexto da parábola e, em particular quanto a estes v.11-13, sempre ligados a virtudes e/ou qualidades morais do convidado⁵⁴⁰. Contudo, por não ser, na verdade, um traje qualquer, mas um ἔνδυμα γάμου⁵⁴¹, “este símbolo interpela o leitor sobre sua disponibilidade de viver o relacionamento com Cristo e com a comunidade de modo nupcial”⁵⁴². No contexto da parábola, a função do tema “traje de bodas” tem justamente o objetivo de introduzir, sob a tipologia nupcial, a discussão sobre o comportamento dos membros da nova comunidade formada.

Ao empregar a expressão “traje de bodas”, o evangelista chama a atenção para o fato que, à semelhança da história do antigo Israel, no novo Israel também haverá aqueles que não fizeram uma completa adesão a Cristo. Isto é, em se tratando da ‘esposa’ – nova comunidade escatológica –, poderão existir grupos que não entrarão na definitiva festa de bodas com o Filho-Esposo, fruto de uma adesão parcial, ou, dentro da tipologia esponsal, a não vivência de um relacionamento nupcial em sua plenitude.

⁵³⁷ LUZ, U., Matthew 21-28, p. 56; tdn.

⁵³⁸ Para uma profunda e detalhada exposição deste assunto, vide MATHIESON, R., Dress code for Heaven? Exploring the texture of the Parable of the Royal Wedding Feast (Mt 22,1-14), tese doutoral, dezembro de 2018.

⁵³⁹ Keener defende que o traje de bodas signifique arrependimento (KEENER, C. S., A Commentary of the Gospel of Matthew, p. 522); Jeremias, salvação final (JEREMIAS, J., As parábolas de Jesus, p. 189); Mateos, cumprimento das condições da adesão a Jesus, ou seja, fidelidade ao reino (MATEOS, J.; CAMACHO, F., O Evangelho de Mateus – leitura comentada, p. 250); Hendriksen, conversão (HENDRIKSEN, W., Comentário do Novo Testamento, p. 416); Hahn, as boas ações que acompanham a verdadeira fé (HAHN, S.; MITCH, C. O Evangelho de São Mateus, p. 110); Carson, justiça (CARSON, D. A., The Expositor’s Bible Commentary, p. 457); Meruzzi, fé e boas obras (MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 282).

⁵⁴⁰ Para Gnilka, “a veste nupcial deve indicar algo pelo qual o homem é responsável” (GNILKA, J. Il Vangelo di Matteo, vol. II, p. 357; tdn).

⁵⁴¹ “A vestimenta nupcial é frequentemente mencionada dentro da própria tradição metafórica” (ZIMMERMANN, R., Nuptial Imagery in the Revelation of John, p. 153; tdn). Segundo a tradução da LXX, o autor cita, dentre alguns exemplos, Ez 16,10-13 e Is 61,10: ἐνέδυσεν γάρ με ἱμάτιον σωτηρίου.

⁵⁴² MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 282; tdn.

As chamadas feitas pelo próprio Deus voltadas à adesão ao Seu Filho, as recusas apresentadas pelos convidados – o homem, a formação da nova comunidade, o banquete escatológico como fim último e a veste como condição imprescindível para a permanência na festa final do banquete de bodas estão apresentadas sob a simbologia nupcial, que ainda transmite a profundidade da relação – esposal – inerente a esta simbologia.

4.1.3. A consumação matrimonial – Mt 25,1-13

Esta parábola sobre as dez virgens é a segunda cujo tema se baseia em uma festa de bodas e encerra “a trilogia nupcial de Mateus com uma peça escatológica”⁵⁴³. Também se configura como uma das denominadas “parábolas do Reino”, única deste tipo inserida no discurso escatológico. De modo semelhante à parábola relatada no item anterior, esta também descreve uma situação de exclusão do banquete nupcial, ainda que por motivos diversos. Ela possui alguma relação lexical com a parábola do banquete (Mt 21,1-14) e se encontra habilmente disposta no contexto escatológico dos capítulos 24-25 do Evangelho, última grande seção antes da narrativa da Paixão, estando “colocada entre duas parábolas que falam da segunda vinda de Jesus παρουσία (o mordomo: Mt 24,45-51; talentos: Mt 25,14-30)”⁵⁴⁴.

O v.1 já fornece todos os elementos necessários e suficientes para seu enquadramento em um contexto nupcial e escatológico. De modo geral, mas neste em particular, a vinda do Reino dos Céus deve ser considerada pelo relato e sequência de todos os eventos da parábola e não somente pela referência às dez virgens⁵⁴⁵. O advérbio τότε, característica do evangelista como elemento de ligação com o tema anterior – a parábola do mordomo –, pode também indicar um tempo impreciso no futuro⁵⁴⁶ em função do verbo a que se refere. Como neste caso o verbo utilizado – ὁμοιωθήσεται – se encontra no futuro⁵⁴⁷, a união destes dois vocábulos confere, a todo o relato, um tom de um tempo impreciso que há de vir, sendo o

⁵⁴³ MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 287; tdn.

⁵⁴⁴ DE VIRGILIO, G., The Gospels, p. 234. Também em LIPERI, B., Il Matrimonio nel Nuovo Testamento, p. 268; tdn.

⁵⁴⁵ SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 711. “O reino dos céus é comparado, não com dez virgens, mas com uma boda” (SCHMID, J., El evangelio según San Mateo, p. 494; tdn).

⁵⁴⁶ PERSCHBACHER, W. J. (ed.) The New Analytical Greek Lexicon, p. 411.

⁵⁴⁷ Verbo ὁμοιῶ no futuro do indicativo presente.

único caso dentre as nove parábolas⁵⁴⁸ que se iniciam com o uso do conceito “é semelhante a” a principiar com o verbo no futuro. O apontar para um tempo que virá indica que, no tempo presente, as núpcias ainda não ocorreram, e desloca o ponto principal para o final, quando narra o destino distinto dos dois grupos⁵⁴⁹. Estes fatores apontam para um matiz escatológico da parábola: “não fala de como as coisas são agora, mas de como serão na parusia do Filho do Homem”⁵⁵⁰.

Em um próximo segmento do v.1, Mateus emprega a palavra *νυμφίος* e relata a presença das dez virgens que, com suas lâmpadas, saem a seu encontro. Esta frase caracteriza inequivocamente a existência de um cortejo nupcial, em função da relação entre estes vocábulos. Todo o relato irá concentrar-se em torno desta parte da celebração nupcial israelita e todos os termos utilizados lhe fazem relação. A simbologia nupcial perpassa toda a perícope, conjugada com uma resposta para a comunidade sobre seu comportamento ante a vinda do noivo para a final celebração das núpcias. Se a passagem anterior de Mt 22,1-14 faz um relato alegórico sobre a história da salvação, indicando inclusive seu fim escatológico, esta perícope realça a atitude frente à espera da realização destas bodas, cujo significado é a chegada definitiva do Reino, em função das situações adversas conforme o período renunciado em Mt 9,15 – o noivo lhes foi retirado –, como visto anteriormente, e que agora retorna. Com o retorno do noivo, irrompe, em sua fase final e em plenitude, o Reino de Deus⁵⁵¹.

Dentro deste contexto escatológico, Cristo encontra-se configurado no *νυμφίος*, referindo-se a Si mesmo⁵⁵² nesta parábola. Dentro do processo de alegorização, Jesus assume a figura do noivo que chega de modo inesperado para sua própria festa nupcial. Deste modo, o próprio Cristo define a simbologia escolhida para Sua segunda vinda: “a parusia de Jesus (24,3), do Messias (24,23), do Filho do Homem (24,27; 25,31), do Senhor (24,42) terá uma forma nupcial, será a chegada do Esposo”⁵⁵³. Mais uma vez, como o noivo em 9,15, e o filho, em 21,2,

⁵⁴⁸ Das nove parábolas narradas por Mateus que se iniciam com a noção de semelhança, três principiam com o verbo no indicativo aoristo passivo *ὡμοιωθή*: Mt 13,24; 18,23 e 22,1-2. Cinco, com o adjetivo *ὅμοιος*: Mt 13,31.33.44.47; 20,1. Em apenas uma, o verbo se encontra no futuro: Mt 25,1-13.

⁵⁴⁹ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 511.

⁵⁵⁰ FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 829; tdn.

⁵⁵¹ HENDRICKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, vol. 2, p. 524.

⁵⁵² MILLOS, S. P., *Mateo*, p. 1714-1715. Também em LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 269.

⁵⁵³ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 83; tdn.

“o dinamismo da história se concentra primariamente na pessoa do noivo, em quem as cenas [da parábola] encontram unidade e solução”⁵⁵⁴. Ele é o “personagem integrador, é o Esposo, enquanto aquele que é esperado, aquele que está vindo e aquele que veio”⁵⁵⁵. E, como a figura do Esposo remete à figura de YHWH do AT e a festa nupcial é a imagem da Aliança, Cristo realiza, como Esposo no NT, a plenitude da Aliança⁵⁵⁶. A simbologia esponsal como representação da Aliança, como já apresentada anteriormente, aparece revelada nesta parábola, que, sob a pena de Mateus, “desde seu início visa a parusia e aborda o problema do seu retardo”⁵⁵⁷. Trata-se de uma parábola sob a forma de uma alegoria da parusia em temática nupcial.

Ainda em v.1, o evangelista elenca dois personagens que compõem o relato: as dez virgens e as lâmpadas⁵⁵⁸. Ambas igualmente fazem parte da simbologia nupcial, pois que são partes integrantes de uma cerimônia matrimonial judaica. A caracterização das virgens como *μωραί* e *φρόνιμοι*⁵⁵⁹ se seguirá em v.3-4, indicando que as prudentes levaram óleo e as tolas, não. Sob o processo de alegorização e relacionando as dez virgens com os componentes da comunidade, de acordo com a narrativa, a distinção entre tolas e prudentes cria uma expectativa nos leitores/ouvintes, não somente um processo de identificação individual, mas com relação ao que sucederá com cada um dos grupos. Estes não se opõem especificamente, mas avaliaram a situação de maneira diversa, gerando comportamentos distintos. Ao distinguir dois grupos distintos de virgens – contexto nupcial –, o evangelista aponta não só para o fato que sua comunidade está formada de modo heterogêneo⁵⁶⁰, e para o fim de cada um dos grupos, na sequência da parábola, como também revela “o comportamento de uma comunidade e seus

⁵⁵⁴ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 235; tdn.

⁵⁵⁵ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 508; tdn.

⁵⁵⁶ LIPERI, B., *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, p. 269. ALBRIGHT, W. F., MANN, C. S., *Matthew*, p. 302.

⁵⁵⁷ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 509; tdn. Também em MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 537.

⁵⁵⁸ Não cabe, no contexto deste item, colocar a diversificada discussão sobre a melhor tradução para *λαμπάς* de acordo com a cerimônia judaica dos tempos de Jesus. Como curiosidade, sob ponto de vista arqueológico, sugerem-se dois artigos: ADAN-BAYEWITZ, D. *et alii*. *Preferential Distribution of Lamps from the Jerusalem area in the late Second Temple Period (Late first century B.C.E 70 C.E.)*; e GENDELMAN, P. *Pottery vessels and oil lamps from the Iron Age, Persian, Hellenistic, Roman and Byzantine periods from Ben Gamli’el Street, (Yafo) – Jaffa*.

⁵⁵⁹ Termo idêntico em Mt 24,45.

⁵⁶⁰ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 541.

membros durante o tempo de espera”⁵⁶¹. Mateus expõe seu ponto de vista eclesiológico dentro da simbologia matrimonial.

A referência proléptica às lâmpadas no v.2 terá seu sentido explicitado nos v.3-4. Na verdade, para a finalidade da alegoria, a importância recai sobre óleo, fundamental para o cortejo nupcial e que aqui é colocado em equivalência. A qualificação entre prudentes e tolas ocorre em função da quantidade de óleo de que dispunham, representando a providência e uma atitude de prontidão. Ao levar mais óleo, as virgens prudentes mostram-se atentas e preparadas para qualquer situação. Não se pode deixar de perceber uma atitude de humildade e entrega em face aos eventos futuros e ao tempo de suas realizações. Por outro lado, as virgens tolas, ao levar pouco óleo, baseando-se talvez em um tempo costumeiro de espera pelo noivo, mostram-se, se não autossuficientes, confiantes em uma tradição que lhes fornece todas as respostas e lhes permite antever os acontecimentos. As atitudes de providência e prontidão contrastam não só com a autossuficiência, mas rompem com uma visão tradicional de ver e fazer. Como a quantidade de óleo acaba por ser decisiva para o destino de cada grupo, decisões calcadas em preceitos tradicionais podem não ser eficazes para a admissão nas bodas nupciais, mas a capacidade de prever e de realizar um preparo pessoal adequadamente para um maior tempo de espera pelo noivo, como será visto ao final da parábola.

O óleo na Escritura possui um rico significado, em particular no AT⁵⁶², usado na unção de reis, sacerdotes, o altar e as oferendas; também como combustível para as lâmpadas e o candelabro do santuário⁵⁶³. Nesta parábola mateana, contudo, o significado do óleo tem sido objeto de várias propostas⁵⁶⁴. Independentemente do sentido que se lhe atribua, dentro do espectro das possibilidades oferecidas, todas de acordo com a mensagem evangélica – boas obras, graça e fé, por exemplo – a diferença encontra-se em tê-lo na medida necessária à chegada do Esposo, fator decisivo para a entrada nas bodas nupciais. Não propriamente uma determinada quantidade, mas a continuidade do óleo deve ser tal que garanta, aos membros da

⁵⁶¹ RADEMAKERS, J., *Au fil de l'évangile*, p. 313.

⁵⁶² Boas obras (Midrash Nb 4,16; 6,15; 8,9), a alegria do acolhimento (Sl 23,5; 104,15; 133,2).

⁵⁶³ MICHELINI, G., *Matteo*, p. 394.

⁵⁶⁴ BLOMBERG, C., *Matthew*, p. 370. Este autor apresenta os vários significados simbólicos, como boas obras, fé (posição de Lutero), graça, Espírito Santo e seus respectivos autores na nota 75. Ele mesmo cita preparação espiritual. Além destes, graça em CARSON, D. A., *The Expositor's Bible Commentary*, p. 513; boas obras em MITCH, C. SRI, E. *The Gospel of Matthew*, p. 321; “algo que se conquista a um alto custo com esforço diário e diligência” em MICHELINI, G., *Matteo*, p. 392-393; preparação espiritual em FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 829.

comunidade eclesial, poderem estar presentes quando o tempo se cumprir – a realização das bodas escatológicas. Neste sentido, pode-se estabelecer uma analogia com o traje, nos v.11-13 da parábola da festa de bodas, em Mt 22,1-14. De modo semelhante, naquela passagem, a condição era permanecer nas bodas; nesta, de entrar. Em ambos os casos, há “um elemento simbólico que determina em chave ética o destino final (o traje e o óleo)”⁵⁶⁵.

Apesar de não ser o ponto culminante do relato, v.5 corresponde a seu ponto de inflexão: o noivo tarda⁵⁶⁶. O atraso do Esposo gera importante reflexo na narrativa, cujo motivo, por sua vez, é secundário, uma vez que um dos pontos da parábola é relatar os eventos – e suas consequências – provocados pela irrupção inesperada e repentina do Reino de Deus entre os homens. Esta simbologia nupcial está associada ao final dos tempos, tema central dos capítulos 24-25: “não há dúvida de que essa expressão sobre a demora se refere à vinda do Filho do Homem na parusia para julgamento”⁵⁶⁷. O emprego do verbo *χρονίζω* pelo evangelista demonstra que havia pessoas ou grupos da comunidade que estavam perdendo a confiança no retorno do Cristo, ressuscitado e glorioso. Mateus então vê “o perigo do esfriamento do amor (Mt 24,12)”⁵⁶⁸. O fato de todas as virgens adormecerem significa que a parusia se prolongara além do que toda a comunidade esperava. Isto é, o tempo de espera se mostra igual para todos, não fazendo distinção de pessoas ou grupos dentro da comunidade. Sob este ponto de vista, a expectativa pelo retorno do Esposo ou pode se acentuar ou desvanecer. Para Mateus, “o fator do retardo deve ser valorizado, não havendo, então, espaço nem para a exaltação entusiástica nem para o desespero”⁵⁶⁹.

Por outro lado, o atraso da parusia não deve se constituir em um motivo para a falta de preparação⁵⁷⁰, justamente ao contrário. Na composição da parábola, Mateus faz um jogo temporal, caracterizado por presente *x* futuro⁵⁷¹, em articulação com os termos “cochilando” e “dormindo”. Adotando o sentido simbólico do sono

⁵⁶⁵ SANCHEZ NAVARRO, L., *L'analogia nuziale nella Scrittura*, p. 83; tdn. Ver também FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew*, p. 732.

⁵⁶⁶ Sentido e verbo idênticos a Mt 24,48, parábola do mordomo.

⁵⁶⁷ ALLISON JR., D. C., *Matthew*, p. 73; tdn.. Também em PUIG I TÀRRECH, A., *La parabole des dix vierges*, p. 102.

⁵⁶⁸ VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 205. Paulo, em sua carta aos tessalonicenses (1Ts 5) já havia escrito sobre o desconhecimento do momento preciso da parusia.

⁵⁶⁹ PUIG I TÀRRECH, A., *La parabole des dix vierges*, p. 104; tdn.

⁵⁷⁰ LUZ, U., *Matthew 21-28*, p. 234.

⁵⁷¹ “O homem na Igreja primitiva vive em um momento ‘posterior’. O Reino atrasa, o ‘mundo’ permanece” (SMITH, C. W. F., *Mixed state of the Church in Matthew’s Gospel*, p. 165; tdn).

como a morte natural⁵⁷² e dentro da perspectiva alegórica do relato, todas as virgens, até aquele momento, já estavam de posse de seu óleo na quantidade que julgaram necessária para servir o Esposo quando de Sua volta. Atribuindo ao óleo o significado de boas obras⁵⁷³ e trazendo a parábola para a realidade atual, todo ser humano tem seu tempo de preparação, o tempo para realizar as boas obras de acordo com os ensinamentos de Jesus Cristo (Mt 5-7; 25,31-46) – obras do amor. Este é o tempo presente, o tempo que foi destinado à preparação. Passado o período de sono, com o retorno do agora Cristo-Esposo, somente aqueles que as tiverem realizado estarão prontos para entrar na festa da consumação matrimonial, no Reino dos Céus. Este é o tempo futuro. “Eis porque a narrativa está dividida em duas partes, correspondente às duas esferas temporais diferentes que a comunidade [a Igreja] vive e viverá: o presente (v.1-5.13) e o futuro (6-12)”⁵⁷⁴.

A chegada do Esposo, que inexoravelmente ocorrerá, poderá trazer alegria para alguns e decepção para outros. Os não revelados motivos para atraso do Esposo sinalizam que são irrelevantes para a narrativa. Por sua vez, indicam também o desconhecimento dos homens sobre o momento preciso de Seu retorno⁵⁷⁵, que devem “reconhecer-se ignorantes do curso da história e do mistério do querer divino”⁵⁷⁶. Este momento é da exclusiva decisão divina e oculta aos homens. As virgens tolas, baseadas em seu conhecimento tradicional, julgaram interpretar corretamente a volta do Esposo e não se prepararam adequadamente com a devida quantidade de óleo. Tentar colocar-se no lugar de Deus, julgar-se dono de seu futuro, acomodar-se em suas estáveis situações de vida e realizar previsões fazem parte da natureza humana após o pecado (Gn 3,5). Este parece ser o procedimento dos tolos, enquanto o prudente coloca-se em estado de prontidão e se entrega à Providência Divina.

Sob o ponto de vista do conteúdo nupcial da parábola, o v.6 corresponde ao centro e ao clímax: “matrimônios judaicos antigos atingiam o clímax com a chegada do noivo na festa de bodas, quando ele vinha para tomar a noiva para si”⁵⁷⁷. Os três

⁵⁷² SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 713. DANKER, F. W., γρηγορέω, p. 183. MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 321. Nützel considera esta associação em relação ao contexto ligado a 1Ts 5,10 (NÜTZEL, J. M., γρηγορέω, p. 802).

⁵⁷³ “O óleo simboliza as boas obras” (RADERMAKERS, J., Au fil de l'évangile, p. 312; tdn).

⁵⁷⁴ PUIG I TÀRRECH, A., La parabole des dix vierges, p. 119; tdn.

⁵⁷⁵ ALLISON JR., D. C., Matthew, p. 73.

⁵⁷⁶ PUIG I TÀRRECH, A., La parabole des dix vierges, p. 112; tdn.

⁵⁷⁷ HAMER, C. G., Marital Imagery in the Bible, p. 180; tdn.

segmentos deste versículo possuem elementos em estreita conexão com o tema da parusia e ocorrem dentro da simbologia nupcial: no meio da noite, eis o noivo, ide a seu encontro. A primeira relaciona-se com a questão temporal. A expressão “no meio da noite” confere o caráter do inesperado e desconhecido da realização do plano divino: “o Filho do Homem é o Senhor das surpresas”⁵⁷⁸. Alegoricamente e próprio do contexto da parábola, conduz os leitores/ouvintes à compreensão de uma das características da parusia, fora das conformidades com o pensamento humano. O grito “eis o Esposo”, que no relato possui a função de acordar e fazer levantar as virgens, contém dois componentes ligados à alegoria. O primeiro relaciona-se à ausência de verbo na frase, que destaca a imediatismo do fato⁵⁷⁹. A chegada do Esposo, embora certa, encontrava-se sob a tensão de um compasso de espera, pois o Esposo atrasara-se. A frase do evangelista em v.6 interrompe a narrativa e a divide. O segundo componente refere-se à construção da sentença. A redação dada pelo evangelista é idêntica⁵⁸⁰ a Jo 1,36 quando o evangelista do IV Evangelho apresenta Jesus como “o Cordeiro de Deus”. Naquela oportunidade, João apresenta Jesus em seu momento histórico, na sua condição de servo, na pobreza e nas limitações da natureza humana, indicando-o, porém, como Aquele que deveria vir, o Prometido pelos profetas. Neste momento, Mateus aponta Jesus ressurreto e pronto para a consumação da festa de bodas, cumprindo a profecia de sua segunda vinda gloriosa. Além disso, o grito remete à proclamação universal⁵⁸¹ e é “o anúncio da parusia, da ressurreição dos mortos e da chegada do Filho do homem para o julgamento”⁵⁸². Devido à construção utilizada pelo evangelista, a relação entre estes dois momentos propicia à comunidade mateana o fator de associação, pois o cumprimento das profecias veterotestamentárias, que ocorre neste ponto sob uma simbologia sponsal, é um dos objetivos de seu Evangelho, um dos pontos de sua teologia.

Compondo o centro da parábola, o terceiro segmento – “saí ao seu encontro” – se constitui em um chamado geral, pois não se dirige especificamente a nenhum

⁵⁷⁸ VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 205.

⁵⁷⁹ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 514. Considera-se a forma verbal *idoú* do verbo *ópáω* como “uma partícula que serve para chamar a atenção”, cuja tradução mais adequada no idioma de chegada é “eis” (PERSCHBACHER, W. J. (ed.) *The New Analytical Greek Lexicon*, p. 207; tdn).

⁵⁸⁰ A única diferença é quanto à característica número-pessoal. Em Jo, o verbo encontra-se na segunda pessoa do singular e em Mt, na segunda pessoa do plural.

⁵⁸¹ MILLOS, S. P., *Mateo*, p. 1721.

⁵⁸² PUIG I TÀRRECH, A., *La parabole des dix vierges*, p. 119; tdn.

dos dois grupos de virgens: “o fato de que cinco delas não estão adequadamente preparadas não retira a força da chamada, um convite aberto e universal. Todas as dez são chamadas a participar da alegria sponsal”⁵⁸³. O convite feito a todas indistintamente, sem excetuar as despreparadas, estabelece um contato com o terceiro convite realizado em Mt 22,1-14, quando o rei envia seus servos com a missão de convidar a todos que encontrassem, não lhes impondo nenhuma condição restritiva. E, de modo similar, além dos elementos impeditivos – traje e óleo – como já abordado, haverá exclusão nas duas situações. Em sua mais absoluta liberalidade, Deus não limita nem restringe Seus chamados a ninguém, como mostram as duas parábolas anteriores. O plano salvífico de Deus engloba a todos e, com o retorno do Esposo, o reino dos céus será “uma casa aberta para aqueles que se fazem encontrar prontos e fechada para aqueles que se fazem encontrar despreparados”⁵⁸⁴. A resposta do ser humano parece ter como chave o fato de estar preparado de forma adequada: seja tornando-se um odre novo, seja trajando uma roupa nova, seja possuindo óleo suficiente, condições imperativas à sua participação no banquete nupcial escatológico.

A conversa entre os dois grupos de virgens, em v.8-9, possui papel secundário no desenvolvimento da narrativa. A discussão entre os dois grupos sobre a quantidade de óleo que pudesse atender a todas tem sua origem na atribuição do valor simbólico dado ao óleo. Ademais do apresentado anteriormente sobre este ponto, a maioria dos autores⁵⁸⁵ opta por considerar o óleo como algo próprio, inerente ao esforço e trabalho de cada um voltado à construção do Reino: as boas obras (2Cor 5,6-10), como visto anteriormente. Neste significado simbólico, a resposta das virgens prudentes faz sentido, isto é, não é possível compartilhar as boas obras realizadas, que são de cunho pessoal, individual e não transferíveis⁵⁸⁶. Segundo Radermakers, que associa as boas obras ao amor ao Esposo,

⁵⁸³ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 84; tdn.

⁵⁸⁴ OGNIBENI, B., *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 51; tdn.

⁵⁸⁵ MARGUERAT, D., *Novo Testamento*, p. 542. Também em MICHELINI, G., *Matteo*, p. 394; SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 83; MILLOS, S. P., *Mateo*, p. 1723; CARSON, D. A., *The Expositor’s Bible Commentary*, p. 513-514.

⁵⁸⁶ Luz defende um ponto de vista diverso, argumentando que não há motivo para se atribuir um sentido simbólico ao óleo “nem há por que interpretar a negativa das moças prudentes em sentido alegórico, referindo-a, por exemplo, à impossibilidade de obras vicárias”. Para o autor, que elenca uma série de desculpas plausíveis para negar o óleo, esta teria sido simplesmente uma escolha do evangelista para o desenrolar da trama e conferir um final trágico para as virgens tolas (LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo*, p. 611; tdn). Carson comenta que o óleo é “meramente um elemento na narrativa que mostra que as virgens tolas despreparadas para o atraso” (CARSON, D. A., *The*

não é uma questão de quantidade quando se trata de esperar o Esposo: ninguém pode estar vigilante no lugar do outro. A chegada do Esposo torna cada uma delas consciente da natureza do seu amor. Aquela que verdadeiramente ama está sempre pronta a acolher, enquanto as tolas devem recorrer aos mercadores, preferindo o seu óleo bruto a uma espera de coração⁵⁸⁷.

Também como consequência desta simbologia, adicionalmente à prontidão e às boas obras, o não compartilhamento do óleo pelas prudentes e a busca pelo óleo outras pessoas ressaltam que “a prontidão em aceitar a salvação é, em última análise, uma questão de responsabilidade pessoal”⁵⁸⁸. Os dois grupos de virgens tinham total conhecimento do que lhes cabia e de suas atribuições dentro de uma celebração matrimonial. Analogamente, o ser humano igualmente tem ciência e consciência do resultado de suas escolhas, atitudes e ações⁵⁸⁹. Pelo seu comportamento, as virgens prudentes assumiram a responsabilidade de realizar o que delas era esperado, inclusive o planejamento, de modo a não depender de outrem, ao longo de todas as fases da celebração. Às virgens tolas, por falta de previsão, foi-lhes preciso buscar em terceiros os recursos necessários à realização de suas tarefas e, como consequência, “não estavam prontas a entrar no banquete de núpcias”.

Com a chegada do noivo em v.10, a cena final se inicia, com a definição do destino dos dois grupos, resolvendo a expectativa e a tensão criada entre os leitores/ouvintes. A frase central – ἦλθεν ὁ νυμφίος – encontra-se ladeada de duas outras de importância para a finalização e para o tema focal da parábola. A frase anterior refere-se às virgens tolas: “enquanto foram comprar o azeite” e a seguinte, às virgens prudentes: “as que estavam prontas entraram com ele”. Ambas sinalizam o período de espera: uma espera acidental (tolas) e uma espera essencial (prudentes)⁵⁹⁰. O evangelista opta, neste momento da narrativa, por outro vocábulo para designar as prudentes, como vinha fazendo ao longo da parábola. Neste

Expositor's Bible Commentary, p. 512; tdn). Marguerat tem posição semelhante quanto às desculpas, mas acrescenta que “quanto ao anúncio do confronto decisivo com o Juiz, ninguém pode nada pelo outro” (MARGUERAT, D., *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p. 542; tdn).

⁵⁸⁷ RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile*, p. 312; tdn.

⁵⁸⁸ VIVIANO, B., *O Evangelho segundo Mateus*, p. 205.

⁵⁸⁹ Marguerat comenta que quanto à salvação do homem, “a sorte de cada um depende exclusivamente do veredito do Kyrios. É muito tarde, no julgamento, para refazer sua vida” (MARGUERAT, D., *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p. 542-543; tdn).

⁵⁹⁰ GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 517.

momento, são αἱ ἔτοιμοι – as prontas. A caracterização da espera essencial, ligada às prudentes, está conectada com o entendimento do evangelista quanto à palavra prudente: φρόνιμος⁵⁹¹. A referência interna que esclarece este ponto localiza-se em Mt 7,24c-27, parábola sobre a construção da casa sobre a areia, aliado ao ensinamento de Jesus Cristo imediatamente anterior – Mt 7,21-24b. O tempo é um fator inerente à condição humana e a espera liga-se a ele. De um modo ou de outro, todo ser humano encontra-se à espera de algo. O cristão espera por Cristo, que impõe uma espera essencial direcionada a ouvir e pôr em prática Suas palavras. Neste sentido, dentro da narrativa da parábola e do simbolismo nupcial pela espera do noivo, ao designar um grupo de virgens prudentes, a comunidade realiza a ligação com o ensinamento anterior. Uma espera essencial, prudente, traduz-se “não que a vida terrena se torne uma sala de espera da vida futura, mas que ela é vista como uma vida responsável com vistas ao Deus que vem”⁵⁹². As prudentes, ou, agora, prontas, são claramente vistas como aquelas que orientaram suas vidas pelos ensinamentos de Jesus Cristo. E são estas que “entram com Ele no banquete de núpcias” (v.10).

O segmento final de v.10 confere ao texto seu sentido escatológico, ligado ao juízo final. “Nesse ponto, a parábola gradualmente nos deixa e a realidade começa a vir à superfície, até que no versículo 13 a parábola desapareceu completamente, havendo cumprido seu propósito”⁵⁹³. A porta possui uma função de separação, não somente das pessoas – das virgens e de todos os que já participam da festa de bodas⁵⁹⁴ –, mas também do tempo. Com a entrada do Esposo na câmara nupcial para a consumação das bodas, o tempo encontra seu fim e toda espera se encerra. Sob o ponto de vista histórico e da temática nupcial, “a porta fechada não se enquadra dentro do contexto de uma boda em uma aldeia judaica ou oriental, na qual participa toda a comunidade”⁵⁹⁵. O fechamento da porta⁵⁹⁶ representa, metaforicamente, uma oportunidade perdida⁵⁹⁷ que, neste caso, indica a

⁵⁹¹ φρόνιμος ocorre 14 vezes no NT, sendo sete delas no Evangelho de Mateus.

⁵⁹² GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 517-518; tdn.

⁵⁹³ HENDRICKSEN, W., *Comentário do Novo Testamento*, vol. 2, p. 529.

⁵⁹⁴ “A separação foi feita entre aqueles dentro do Reino e aqueles deixados fora” (MITCH, C. SRI, E. *The Gospel of Matthew*, p. 320; tdn).

⁵⁹⁵ LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo*, vol. III, p. 607; tdn.

⁵⁹⁶ A construção utilizada, com o verbo κλείω no indicativo aoristo passivo, não permite a identificação de quem é o autor desta ação. Dito de outra forma, o evangelista não deixa claro se o Esposo fecha a porta.

⁵⁹⁷ MILLOS, S. P., *Mateo*, p. 603

participação no banquete nupcial escatológico e o último julgamento⁵⁹⁸. De modo análogo a Mt 22,13, a admissão não é automática: passa pela decisão do dono da festa nupcial. Ainda, neste versículo, à diferença da parábola em Mt 22,1-14, o noivo possui um papel atuante e significativo, pois cabe ao noivo tomar ações distintas com os dois grupos: entrar no banquete com as prontas e recusar-se a abrir a portas para as tolas (v.11). O evangelista opta por outorgar ao noivo, neste ponto da narrativa, a decisão final inicialmente às virgens prudentes, de modo diverso de toda a parábola, em que a referência cabe primeiro às tolas (v.2. 3.8.10). No julgamento final, o acolhimento aos justos precede a exclusão dos ímpios (Mt 25,31-46).

O final da parábola encontra-se nos v.11-12. Se já no v.10, com a entrada para o banquete de núpcias, o Esposo já prenunciava uma outra característica, nestes versículos finais “o esposo representa o Cristo no seu papel de juiz escatológico: é ele que faz entrar ou não entrar no reino dos céus”⁵⁹⁹. Este papel fica evidenciado não só pela entrada conjunta do Esposo com as virgens prudentes, mas principalmente pela exclusão das virgens tolas: “é a figura do noivo, recusando as virgens tolas, que reflete o interesse mateano pelo julgamento do Filho do homem na parusia”⁶⁰⁰. A tipologia sponsal cede lugar à imagem do juízo escatológico, que se caracteriza pelo uso de duas expressões que não podem ser atribuídas ao Esposo, mas apenas ao Esposo-Juiz⁶⁰¹. A primeira fica evidente no chamado das virgens tolas: Κύριε κύριε e a segunda, na resposta do Esposo-Juiz: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς. Não somente a palavra κύριε é empregada pelo evangelista na parábola de mesmo contexto em 24,45-51, mas também φρόνιμος. Da mesma forma, estes dois vocábulos estão presentes em Mt 7,21-27.

No caso do ensinamento e da parábola que o segue em Mt 7,21-27, as duas expressões em v.11-12 são utilizadas em sentido negativo. Naquela ocasião, Jesus Cristo ensina que não basta chamar “Senhor, Senhor” para entrar no Reino dos Céus, mas que é preciso ouvir e fazer a vontade do Pai. E acrescenta, quando

⁵⁹⁸ VILLENEUVE, A., Nuptial Symbolism, p. 116.

⁵⁹⁹ OGNIBENI, B., Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento, p. 52; tdn. Também em LUZ, U., Matthew 21-28, p. 235; tdn. SCHMID, J., El evangelio según San Mateo, p. 495. SNODGRASS, K., Compreendendo todas as parábolas de Jesus, p. 711.722.

⁶⁰⁰ PUIG I TÀRRECH, A., La parable des dix vierges, p. 118; tdn. Para De Virgilio, “a figura de Cristo como o esposo aguardado e celebrado, torna-se a imagem de Cristo ‘juiz inexorável’ para aquelas que perderam o encontro ao qual foram chamadas” (DE VIRGILIO, G., The Gospels, p. 238; tdn).

⁶⁰¹ LUZ, U., Matthew 21-28, p. 235.

questionado sobre profetizar e expulsar demônios, que não os conhece, de conteúdo⁶⁰² equivalente ao que, em Mt 25,12, o Esposo-Juiz se dirige às virgens tolas. Também o ensinamento se mostra compatível, pois a providência, a preparação, a prontidão e as boas obras do amor, mensagem principal de Mt 25,1-13, devem prevalecer.

Na ótica pós-pascal em que se situa o relato, como caracterizado pelo ὁμοίωτο no futuro, a parábola pode ser dividida⁶⁰³ em três tempos e a simbologia nupcial ajuda na compreensão que o evangelista deseja passar para sua comunidade⁶⁰⁴.

v.1-4	o noivo está por vir	tempo de tomada de decisão e responsabilidade
v.5-9	o noivo está vindo	tempo de espera
v.10-12	o noivo já veio	tempo de distinção: alegria ou tristeza

No tempo de decisão, estão incluídos o reconhecimento e a opção pelo seguimento de Jesus Cristo e a responsabilidade por preparar-se com as boas obras para a próxima etapa. No tempo de espera, aguarda-se o retorno do noivo, que ocorrerá em momento tanto desconhecido quanto inesperado. Neste tempo, cada um já terá sua quantidade de óleo definida. O tempo após o retorno do noivo-Esposo se configura como aquele em que os que fizeram uma preparação adequada entrarão com o Esposo para gozar as alegrias do banquete escatológico final e os que não se prepararam, ver-se-ão excluídos: “O tempo de preparação para receber o Senhor tem que ser aproveitado antes de sua vinda, pois, no momento que tenha vindo, já não haverá oportunidade alguma para preparar-se espiritualmente”⁶⁰⁵.

Como, no v.2, as virgens tolas são apresentadas antes das prudentes e, no v.12, a frase do Esposo-Juiz, em tom negativo devido à exclusão, é dirigida a elas, há o risco de se considerar que a parábola possui um caráter negativo, contrário à mensagem evangélica do amor e misericórdia divinos. De fato, as virgens tolas abrem e fecham a parábola. Entretanto, esta posição possui uma finalidade eclesiológica, visando não apenas revelar um comportamento existente entre alguns

⁶⁰² Apesar do conteúdo equivalente, as formas no idioma original são distintas: Οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς (Mt 7,23) e λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα ὑμᾶς (Mt 25,12).

⁶⁰³ Não é intenção deste trabalho nem deste item realizar um estudo formal, baseado no MHC, sobre a estrutura da parábola, mas apenas apresentar uma possível ideia sobre o desenvolvimento do conteúdo apoiado na simbologia sponsal.

⁶⁰⁴ Tabela baseada na composição entre RADEMAKERS, J., Au fil de l'évangile, p. 310 e DE VIRGILIO, G., The Gospels, p. 235.

⁶⁰⁵ MILLOS, S. P., Mateo, p. 1727; tdn.

membros da comunidade, como também alertar à comunidade sobre o destino daqueles que se comportam como as virgens tolas. Este alerta deve levar tanto ao discernimento quanto à sua preparação. Cada fiel deve entender que o tempo de espera ocorre em cada instante de sua vida, mirando seu encontro com o Esposo que virá: “a fidelidade a Deus é expressa na ‘fidelidade ao homem’, pois a proclamação do Reino demanda a cada homem que se comprometa agora mesmo com o dom de sua vida”⁶⁰⁶.

Em relação ao aparentemente deslocado dito final, pode-se entender que a vigilância se torna fundamental quando se volta para a responsabilidade na preparação e para a manutenção da fé no período de espera e não simplesmente voltado ao momento do retorno escatológico do Filho do homem. Sob uma simbologia sponsal do Esposo-Juiz, “Mateus atrai a atenção de sua Igreja sobre o valor do tempo presente”⁶⁰⁷, devido às suas consequências para a vinda futura de Deus. A cobrança pela vigilância⁶⁰⁸ se dá no sentido “não de uma espera inerte e contemplativa, mas se encarna no fazer, na realização de obras concretas que traduzam em ato o querer de Deus, isto é, a sua suprema exigência de amor”⁶⁰⁹.

4.2. O simbolismo nupcial em Mateus

Como visto no Cap. 1, o matrimônio, instituição divina, encontra-se presente e profundamente arraigado na vida do ser humano de todos os tempos. Mateus emprega a simbologia nupcial iniciada nos profetas para, valendo-se desta tipologia veterotestamentária já presente na mentalidade do povo israelita, retratar e transmitir à Igreja a visão do plano salvífico de Deus para o ser humano, que se identifica efetivamente com a implantação e realização do Seu Reino. As três parábolas apresentadas, na ordem e no contexto maior em que se inserem, indicam as três etapas desta realização, que analogamente se identificam com as três etapas do matrimônio israelita e, em seu conjunto, resumem a concepção histórico-salvífica do plano divino: “a simbologia nupcial é utilizada para representar todos os três estados da realização do reino de Deus: aquele inicial da comunidade de

⁶⁰⁶ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 238; tdn.

⁶⁰⁷ MARGUERAT, D., *Le jugement dans l’Evangile de Matthieu*, p. 544; tdn.

⁶⁰⁸ O verbo *γρηγορέω* ocorre 22 vezes no NT, das quais seis vezes em Mateus. Na forma do imperativo – *γρηγορεῖτε*, como em Mt 25,13, ocorre 10 vezes. Em passagens com sentido escatológico explícito, significa “estar preparados para a chegada de Jesus Cristo” (NÜTZEL, J. M., *γρηγορέω*, p. 802; tdn).

⁶⁰⁹ BARBAGLIO, G. FABRIS, R., *Os Evangelhos I*, p. 365.

Jesus, o intermediário da Igreja, após a morte e ressurreição de Jesus, e o final, da parusia”.⁶¹⁰

A literatura profética, abordada no item 2.2.2, já sinalizava para uma futura aliança, o que caracteriza a percepção dos profetas quanto ao relacionamento de Deus para com Seu povo escolhido em três etapas: a primeira aliança, sinaítica; a ruptura desta Aliança; e o apontamento para uma futura e definitiva Nova Aliança (vide Quadro 2), pontos estes que serão retomados por Mateus, descritos sob uma simbologia nupcial e enquadrados dentro da perspectiva escatológica de seu Evangelho⁶¹¹. Desde o princípio, ainda na criação, Deus realiza sua Aliança com o ser humano mediante a relação esponsal (Gn 1,28; Gn 2,24), que é rompida pelo pecado. Contudo, Deus não abandona sua criatura e aponta uma perspectiva salvífica (Gn 3,15). Esta tipologia se transfere para a relação entre Deus e Seu povo que, na literatura profética e em uma linguagem esponsal, pode ser expressa por⁶¹²: núpcias originais – infidelidade ou adultério – núpcias escatológicas⁶¹³.

A utilização desta imagem da relação esponsal e a referência a Cristo-Esposo no Evangelho mateano, “atestada em diferentes contextos e gêneros literários, conecta a figura de Deus no AT com a pessoa e a missão de Jesus no desenvolvimento da revelação neotestamentária”⁶¹⁴. Por outro lado, tomando como base os escritos veterotestamentários, em particular os que se referem às núpcias entre Deus e seu povo, faz com que a cristologia que emerge das parábolas, de modo especial a das dez virgens, constate que “Jesus é o ‘Esposo divino’ e o pano de fundo dos escritos proféticos induz a ver nele o próprio YHWH”⁶¹⁵.

No AT, a relação entre Deus e seu povo se baseia em um princípio étnico-nacionalista e, deste modo, impessoal. Isto é, a pertença⁶¹⁶ ao povo era suficiente para fazer parte da Aliança, sem considerar necessariamente outras exigências de qualquer tipo. Mesmo que pessoas ou grupos do povo tenham se mantido fiéis à Aliança, os textos veterotestamentários referem-se sempre ao não cumprimento ou à ruptura de Israel – impessoal – com Deus. As parábolas mateanas com simbolismo

⁶¹⁰ OGNIBENI, B., *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 54; tdn.

⁶¹¹ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 378.

⁶¹² MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 391.

⁶¹³ Para as núpcias futuras ou escatológicas nos escritos proféticos, vide os textos constantes do Quadro 2.

⁶¹⁴ DE VIRGILIO, G., *The Gospels*, p. 247; tdn.

⁶¹⁵ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 78; tdn.

⁶¹⁶ A pertença baseada neste princípio não exclui a adesão nem a fé em YHWH por pessoas fora do povo eleito, como é o caso de Rute, no livro que leva seu nome, por exemplo.

nupcial apontam para uma relação pessoal-nupcial com Jesus Cristo. Pessoal porque se trata de duas pessoas, na sua individualidade e completude, e nupcial porque é relacional, cujo fundamento são as boas obras de amor com base na fé no próprio Cristo, como a veste em Mt 22,01-14 e o óleo da parábola em Mt 25,1-13. Todas as três parábolas desta temática convidam o leitor/ouvinte

a superar uma concepção excessivamente jurídica da Aliança e a considerá-la como uma relação de dedicação total ao *partner*. Desta forma, o amor, mandamento que resume e porta a Lei (cf. Dt 6,4-5; Mt 22,34-40), deve ser visto na perspectiva da superação das prescrições legais, como alma da relação⁶¹⁷.

Para a composição desta trilogia, Mateus utiliza, reelabora e agrega alguns elementos e textos de sua pena à tradição veterotestamentária para, na sua composição, colocar a chegada e implantação do Reino de Deus sob uma perspectiva nupcial, inclusive na sua realização escatológica. Por este ponto de vista, o Esposo é Cristo e não YHWH, a quem o evangelista atribui o papel de Seu Pai, como na parábola em Mt 22,1-14, em que a festa de bodas é para “o filho do rei”. A esposa, antes nos escritos do AT referenciada como Israel ou Jerusalém, é identificada agora como o Novo Israel, o Israel escatológico ou a comunidade escatológica, baseada na adesão pessoal ao Cristo-Esposo. A novidade trazida pelo uso da simbologia nupcial em Mateus centra-se na presença de Cristo-Esposo na história do homem⁶¹⁸, em todos os seus estágios, que se constitui efetivamente na história da salvação. Esta novidade cristológica possui uma contradição inerente a si própria. Ela não poderia ser tal que não permitisse o reconhecimento de Jesus como Aquele que cumpre a promessa divina e as profecias veterotestamentárias nem sua identificação como o Filho de Deus. Contudo, por outro lado, “tornou uma verdadeira novidade porque a modalidade de realização do cumprimento [da promessa e das profecias] superou qualquer possibilidade de previsão”⁶¹⁹, pois Jesus acabou não sendo identificado, mas recusado, refutado, flagelado e morto por aqueles que deveriam tê-lo reconhecido e aceito.

O primeiro Evangelho tem seu desenvolvimento baseado em dois focos principais: a pessoa do Jesus terreno como o Cristo e a chegada iminente do Reino

⁶¹⁷ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 427; tdn.

⁶¹⁸ OGNI BENI, B., *Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, p. 54.

⁶¹⁹ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 438; tdn.

de Deus, proclamada por Jesus⁶²⁰. O primeiro foco encontra-se mais ao início do Evangelho, enquanto o segundo, mais ao final. A disposição e o encadeamento das parábolas igualmente se enquadram neste plano bem definido. Assim, a primeira parábola em Mt 9,14-17, com o tema sobre o jejum, tem seu foco na presença do Esposo no meio dos homens. A Encarnação do Verbo corresponde ao centro da história da salvação e, com o Jesus terreno, o Reino de Deus já se faz presente. De fato, dentro da simbologia esponsal, não só o Esposo é ali apresentado, como também se encontra com seus amigos. Ou seja, o fato da presença do Cristo-Esposo junto aos seus amigos coloca e igualmente “exprime a relação Cristo-Igreja como o centro da história”⁶²¹. Ainda nesta passagem, Ele mesmo comunica tratar-se de um banquete nupcial, em uma referência às bodas escatológicas, mas já em ato, de modo antecipado devido à Sua presença. Contudo, as “bodas iniciadas na vida terrena de Jesus não eram plenas, uma vez que o esperava ainda a dolorosa separação, a partida, também aí anunciada”⁶²². Para a celebração de uma festa nupcial, torna-se imprescindível a presença do noivo. Se, por algum motivo, o Esposo é retirado da festa, a partir deste momento interrompe-se a festa e se fica aguardando seu retorno para o recomeço da festa. Esta primeira parábola representa e abarca todos os acontecimentos terrenos da vida de Jesus, desde Sua Encarnação até Sua morte – o noivo lhes foi tirado – e ressurreição.

A segunda parábola, do banquete nupcial, avança na direção da história da salvação, introduzindo a relação de Cristo com a Igreja. Apesar de o rei – Pai – organizar o banquete, a festa de bodas é destinada ao Filho (v.2). Assim, o relacionamento dos convidados está direcionado ao Filho, ponto este alinhado com a intenção do evangelista sobre a mediação do Filho. Esta etapa destaca a formação da nova comunidade escatológica e a evolução da história salvífica através da simbologia nupcial veterotestamentária YHWH-Israel, agora representada como Cristo-Novo Israel. Conferindo uma perspectiva alegórica a esta parábola, os primeiros chamados representam a insistência de Deus, através do envio dos profetas, ao convite à reconciliação com a Aliança, sempre refletida sob o simbolismo nupcial. Com as recusas, ocorre a abertura para a entrada de ‘outros convidados’ que aceitaram o convite, vale dizer, por aqueles que aderem à novidade

⁶²⁰ VIVIANO, B., O Evangelho segundo Mateus, p. 134.

⁶²¹ MERUZZI, M., Lo sposo, le nozze e gli invitati, p. 442; tdn.

⁶²² SANCHEZ NAVARRO, L., L’analogia nuziale nella Scrittura, p. 84; tdn.

cristã. Esta nova comunidade se vê formada não só pelos judeus egressos do povo escolhido – Israel –, mas também pelos gentios que professam a fé no Filho do rei.

O final da parábola introduz uma visão do juízo realizado pelo rei, que terá seu complemento na sequência de parábolas concebida por Mateus, uma vez que ainda não foi anunciado que o Filho se encontra a caminho da festa de bodas. Os vv.11-13, que retratam este juízo, se configuram, de certa forma, como um anúncio proléptico sobre o que ocorrerá na parusia, na sequência da trilogia (Mt 25,1-13). No núcleo central da parábola do banquete nupcial, a presença e as ações do Pai estruturam toda a parábola e a única referência ao Filho ocorre no seu início em v.2, como já apresentado no Cap. 2. Para o simbolismo nupcial em Mateus, a ausência do Filho durante toda a parábola indica o tempo da Igreja, que se caracteriza por esta presença ausente ou por uma ausência presente do Filho, que remete ao Cristo hoje, ressuscitado, vivo e presente na Sua comunidade eclesial, mas corporal e fisicamente ainda ausente.

A terceira parábola desta trilogia esponsal mateana, das dez virgens, apresenta a relação nupcial última da relação de Cristo com Sua Igreja, “como teleologia da história”⁶²³ salvífica e do plano de Deus para a humanidade. O pano de fundo está ligado à Igreja e à espera da segunda vinda de Cristo, como seu Esposo. O atraso do retorno do Esposo, que gera uma variedade de sentimentos, como cansaço, acomodação, desânimo e descrença, tem, por outro lado, impacto nas atitudes, como prontidão e preparação, como apresentado. O tempo a que se refere esta parábola compreende aquele da “morte-ressurreição de Cristo até sua volta final, seguida do juízo escatológico sobre a comunidade cristã”, a Igreja. Esta parábola permite entrever duas situações após o juízo final, na parusia, pois “Mateus apresenta o encontro escatológico com Jesus como a festa nupcial definitiva, o momento do abraço que nada pode desatar”⁶²⁴, como a alegria das virgens que, prontas para o encontro, entram com o Esposo no banquete nupcial. Do outro lado, a desilusão, frustração e tristeza que advêm do fato de o segundo grupo se ver excluído da festa de bodas.

A concepção mateana sobre o desenvolvimento da história da salvação está claramente contida nesta sua trilogia de temática nupcial, em que subjazem igualmente sua visão sobre as dimensões cristológica, eclesiológica e escatológica.

⁶²³ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 442; tdn.

⁶²⁴ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 84; tdn.

Coerente com sua dinâmica dialética entre a continuidade e a descontinuidade, Mateus faz uma transposição do esquema da literatura profética para o NT, refletido nas três parábolas: a presença do esposo – núpcias escatológicas; ausência do esposo – espera da parusia; e retorno do esposo – núpcias escatológicas definitivas⁶²⁵.

Seguindo uma trajetória ascendente, as três parábolas possuem, como ponto alto e fio condutor, a cristologia, da qual derivam as duas outras dimensões. No crescendo da simbologia nupcial, o Cristo-Esposo cumpre também o papel de Juiz escatológico no contexto de uma festa de bodas. Suas núpcias com a comunidade escatológica, a Igreja⁶²⁶, quando de Seu retorno definitivo – a parusia –, em seu sentido mais profundo, significa as núpcias do próprio Deus com a humanidade: “O primeiro evangelho apresenta a parusia do Filho do homem como o cumprimento definitivo da promessa de Deus: desposar o seu povo ‘nos últimos dias’, tornando-os assim escatologicamente fecundos”⁶²⁷. Ao cumprir as promessas veterotestamentárias e realizar as profecias em relação às núpcias de Deus com o seu povo (Os 2,21-22), Mateus leva seus leitores/ouvintes não só a compreender, mas a querer fazer parte desta íntima relação entre Jesus e Deus, comunicada sob a chave nupcial⁶²⁸.

Na página a seguir, encontra-se um gráfico esquemático⁶²⁹ que relaciona os principais eventos históricos relativos à História da Salvação e a que período cada uma das parábolas de temática nupcial se refere.

⁶²⁵ Baseado em MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 436.

⁶²⁶ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 184.

⁶²⁷ SANCHEZ NAVARRO, L., *L’analogia nuziale nella Scrittura*, p. 77; tdn.

⁶²⁸ VILLENEUVE, A., *Nuptial Symbolism*, p. 116. Também em GNILKA, J., *Il Vangelo di Matteo*, vol. II, p. 517.

⁶²⁹ Gráfico reelaborado, com vários acréscimos e particularidades, inspirado em MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 443.

5. Conclusão

Inspirada pelo Espírito Santo, a Sagrada Escritura, desde seu início até seu final, relata a mensagem de salvação que Deus quer transmitir ao ser humano. Dentre as mais diversas maneiras e formas que o Todo-Poderoso poderia escolher, Ele opta, em sua infinita sabedoria, por retratar esta mensagem dentro do simbolismo de uma aliança de amor que estivesse não somente ao alcance da compreensão de sua criatura, mas, mais que isso, arraigado no mais profundo do seu ser: a relação matrimonial. Este relacionamento esponsal, que, mesmo antes de Sua Autorrevelação já fazia parte da vida humana, como abordado na Introdução, Deus o eleva a uma condição antes inexistente nas culturas circunvizinhas: “e eles se tornam uma só carne”.

Destacam-se a gratuidade desta relação – Aliança, dom e graça, fruto da vontade, liberdade e generosidade de YHWH, que toma para Si a iniciativa de estabelecê-la e restabelecê-la; a Sua fidelidade, tanto ao povo quanto à Aliança em si, às Suas promessas; e a duração eterna desta relação, como apontado pelos profetas (Quadro 2) e renovada pelo sacrifício vicário de Jesus Cristo na cruz. Desde o Gn até o Ap, a relação matrimonial pode ser encontrada nos mais variados matizes e formas de abordagem, seja quanto aos termos utilizados seja quanto às imagens literárias. O simbolismo desta relação como representação da Aliança percorre, assim, um longo trajeto, constante em todos os livros da Escritura que tratam do plano salvífico de YHWH para o ser humano, prolongando-se até o NT.

Em particular, os Evangelhos a utilizarão e, dentre eles, destaca-se o de Mateus, pelo uso singular desta simbologia, talvez em função da situação enfrentada em suas comunidades. As recém-formadas comunidades do cristianismo primitivo eram compostas por egressos das várias correntes do judaísmo e por não-judeus de muitas culturas e linhas de pensamento distintas. Adicionalmente a esta situação, no caso particular das comunidades mateanas, a mensagem cristã constituía-se uma novidade e, ao mesmo tempo, um elemento de tensão com a tradição judaica. Mateus assume o desafio de levar a comunidade à compreensão de que Jesus de Nazaré era o Cristo prometido e que, quebrando os vínculos dessas tradições, Ele, ao mesmo tempo, levou-as ao cumprimento (πλήρωμα)⁶³⁰. Os

⁶³⁰ A palavra *cumprimento* (πλήρωμα) aparece mais de 10 vezes no Evangelho de Mateus, seja explicitamente ou pela utilização de outras expressões e construções, seja na forma de substantivos

cuidados com os aspectos referenciais do AT manifestam-se em alguns pontos de seu Evangelho, visando não enfraquecer ou minimizar nem a onipresença de YHWH ou o papel da Lei (Mt 5,17s), peça vital para uma visão de continuidade, nem as figuras do AT, como a do Profeta e do Legislador (Mt 17,1-8). Quanto à Lei, o evangelista a apresenta com seu duplo aspecto: da continuidade e da novidade, pois mostra que Jesus Cristo a propõe sob a nova perspectiva, que a levou à perfeição e à plenitude.

Neste sentido, o simbolismo nupcial da parábola objeto desta pesquisa se mostra extremamente adequado a esta circunstância, uma vez que traz a figura do rei, a figura ausente-presente do filho do rei e a recusa ao convite feito pelas pessoas integrantes do círculo real. Para os provenientes do judaísmo, a primeira parte da parábola apresenta, dentro da simbologia empregada por Mateus, o retrato de uma história de seu pleno conhecimento. Com a ampliação do convite e a realização da festa de bodas repleta de convidados, aqueles que não faziam parte do povo judeu sentem-se integrados à nova comunidade que se forma.

Contudo, a comunidade se mostrava mais complexa e Mateus vê a necessidade de agregar um segundo movimento, ainda sob o simbolismo nupcial. Mesmo dentro da nova comunidade, composta pelas pessoas que atenderam ao chamado para festa, pelo reconhecimento e adesão ao filho do rei, há um que não se encontra trajado adequadamente, não está vestido com um “traje de bodas”. O rei, então, toma as atitudes necessárias a esta situação, assumindo o papel de juiz. A característica de fidelidade mútua da Aliança fica ressaltada.

A trilogia nupcial de Mateus possui um papel de complementariedade e integração da história da salvação. Se, na festa de bodas, o juízo se faz presente de modo seletivo, ele se completa e se amplia na parábola das dez virgens. Se, na parábola sobre o jejum, a alegria se faz presente pela presença terrena de Jesus Cristo, ela se plenifica pela entrada na sala do banquete de bodas com o Cristo-Esposo, na parábola das dez virgens. Em seu conjunto, as promessas divinas se concretizam. As núpcias messiânicas prefiguradas no AT através da simbologia do matrimônio entre YHWH e Israel, se cumprem agora, de modo escatológico, através da união esponsal de Cristo com a Igreja.

ou verbos flexionados. Cerca da metade delas refere-se ao profeta Isaías (APODACA, *Biblical Interpretation in early Christian gospels*, p. 22; MARGUERAT, D., *Novo Testamento*, p. 84).

As três parábolas que compõem a trilogia nupcial mateana parecem retratar a compreensão pós-pascal das palavras de Jesus Cristo em resposta a Pilatos, relatada em Jo 18,36: “Meu reino não é deste mundo”. Jesus Cristo sempre rejeitou a concepção de um reinado terrestre, afirmando que não era para isso que tinha vindo ao mundo. Reforçando este conceito, à exceção da primeira, as duas parábolas seguintes se iniciam com “O reino dos céus se assemelham”, palavras estas que apontam para a realização de um reino trans-histórico, em que perpassa um claro fundo escatológico, com o cumprimento em um tempo vindouro desconhecido, como registrado por Mateus. O reino messiânico veterotestamentário caracterizado por terrestre \times político \times poder vê-se realizado no Esposo como não-terrestre \times apolítico \times amor.

Além dos objetivos teológicos do Evangelho, sempre à luz do evento pascal e da centralidade da figura de Jesus Cristo como primícias e modelo, a parábola da festa de bodas e seu enquadramento na trilogia ressaltam três pontos e dois aspectos que possuem implicação direta na Igreja hoje. Quanto ao primeiro ponto, a perícopes estudada “se coloca no contexto do núcleo temático central de todo o Evangelho”⁶³¹ de Mateus: o plano salvífico de YHWH inicialmente ofertado ao povo eleito abre-se agora a todos os povos em função da recusa deste mesmo plano, consubstanciado pela Encarnação do Verbo, pela elite religiosa israelita. Esta oferta, relatada na primeira parte da primeira seção – Mt 22,2-10, configura-se pelos constantes convites realizados que ressoam no mundo de hoje, em que todos são chamados à conversão e a fazer parte da nova comunidade. O tempo e a situação, a aceitação e a recusa, a pertença e a exclusão são elementos que estão presentes no cotidiano da vida, quer da comunidade mateana de então, quer na Igreja hoje. Entre o novo e o antigo, o permanecer e o mudar, após ser convidado, faz-se imprescindível decidir e estar preparado.

O segundo ponto retrata a condição da formação da nova comunidade, para a qual todos foram chamados. Sua composição não se faz, contudo, homogênea, como relatado em Mt 22,11-13. Dentro da própria comunidade eclesial, a Igreja visível, há aqueles que não fizeram uma profunda conversão, uma completa renovação de vida (Ef 4,17-24) e não professam uma fé real e verdadeira. Utilizando a simbologia nupcial da perícopes, estão na festa de bodas, a comunidade

⁶³¹ MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati*, p. 451; tdn.

escatológica – a Igreja, mas não estão “em Cristo”, uma vez que não estão vestidos com o “traje de bodas”, que se configura através das boas obras da fé (Mt 25,31-46).

O terceiro ponto refere-se ao conjunto da trilogia mateana e sua forte cristologia. Cristo encontra-se presente nas três parábolas, de três maneiras distintas conforme a evolução e a finalidade de Sua revelação: Cristo em Sua presença física, histórica, na festa de bodas terrestre; Cristo em sua ausência presente, na festa de bodas escatológica; e Cristo presente na parusia, na festa de bodas da consumação matrimonial. A sequência entre Mt 22, 11-13 e Mt 25, 1-13 aponta para este desenvolvimento: o juízo final, a espera pela parusia e sua realização, com a chegada do Esposo, marcado pela presença do Cristo-Esposo-Juiz (Mt 25,12).

Os aspectos podem ser caracterizados como individual e coletivo. As chamadas são marcadas pelos convites individuais e cada convidado deve responder de modo pessoal, nos dois momentos expostos: Mt 22,2-10 e Mt 22,11-13. O aspecto coletivo aparece em Mt 25,1-13 pela representação dos dois conjuntos das virgens. Com foco na espera e no preparo para a parusia, a Igreja, como a soma das individualidades, precisa também estar vigilante à espera do Esposo que vem. Ao compromisso individual, agrega-se o coletivo. Aparentemente, várias características da comunidade mateana primitiva se mantêm na Igreja de hoje, situação esta que precisa gerar uma reflexão sobre sua atuação no mundo. Em seu papel de Esposa, virgem pura (2Cor 11,2),

é no mistério da cruz, loucura de Deus, que se realizam as núpcias de Cristo e da Igreja [...]. Ser ‘esposa de Cristo’ é essencial à identidade da Igreja. Ela não é nada sem o Cristo que não cessa de amá-la e de lavá-la cada dia em seu sangue, pois ela não está a salvo das infidelidades e das prostituições de que fala o Antigo Testamento⁶³².

A tensão de uma alegria dialética pela presença ausente do Esposo que marca a Igreja hoje só será resolvida na consumação matrimonial com o retorno do Cristo-Esposo na parusia, quando toda a Criação será levada à plenitude. Neste sentido, as bodas ou núpcias representam a “imagem mais adequada para exprimir a união entre Cristo e a Igreja por ele salva”⁶³³.

⁶³² CADILHAC, J., Por que amar a Igreja?, p. 27.

⁶³³ OGNIBENI, B., Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento, p. 167; tdn.

O enredo de toda a Escritura se constitui em uma história de Amor que aponta para a união matrimonial perfeita, existente desde o princípio e modelo para a primeira relação esponsal entre Adão e Eva: Cristo e a Igreja. O jardim do Éden constitui-se uma moldura literária, com vocábulos escolhidos para a criação do homem e da mulher e para sua formação como um casal: primeira referência à relação esponsal. Um olhar atendo sobre a trilogia mateana e, em particular sobre a parábola do banquete da festa de bodas, mostra que a história da salvação pode ser compreendida sob uma perspectiva nupcial, pois a comunidade eclesial nasce fruto de uma festa de bodas, passa por um juízo em uma festa de bodas e se perpetuará eternamente em uma festa de bodas.

Inspirada pelo Espírito, que “age na Igreja para tornar presente a realidade escatológica”⁶³⁴, a Igreja chama pelo seu Esposo, desejosa da consumação esponsal final⁶³⁵, desfecho excelso e pleno da Aliança inicial, vale dizer, o retorno à condição primordial de Gn 2,24, existente desde sempre e modelo ideal do relacionamento matrimonial: Cristo e Sua Igreja (Ef 5,27).

Por isso, Καὶ τὸ Πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἔρχου.

Devido aos limites próprios de uma dissertação de mestrado, vários pontos podem e merecem ser continuados, complementados e aprofundados em pesquisas seguintes. Conforme visto na presente pesquisa, não somente versículos, perícopes e passagens podem ser alvo de estudo, mas também sua reunião em blocos maiores, como esta trilogia nupcial, sua associação com diferentes autores de diferentes escritos tanto vétero quanto neotestamentários. Em sua profundidade e perenidade, a Escritura, como forma escrita da Autorrevelação divina, está sempre aberta à adequação da sua mensagem à linguagem de todos os tempos. Sugere-se, neste sentido, algumas linhas de pesquisa, fruto de reflexões surgidas durante a pesquisa e a elaboração deste trabalho: a relação entre passagens de temática esponsal/nupcial do AT em referência a possíveis paralelos no NT; o uso de passagens de cunho nupcial do AT por passagens de mesma temática no NT; o cotejamento de duas trilogias mateanas, Mt 21,28-22,14 e as três passagens abordadas nesta pesquisa, devido ao fato singular de que a passagem de Mt 22,1-14 encontra-se presente nas duas trilogias; outros simbolismos que evoluem para

⁶³⁴ MILLER, K. E., *The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22*, p. 309; tdn.

⁶³⁵ ZIMMERMANN, R., *Nuptial Imagery in the Revelation of John*, p. 182.

uma tipologia ao longo da Escritura, como a transformação da Aliança veterotestamentária em uma Nova Aliança; um estudo comparativo com a escatologia profética do AT com a escatologia e a visão da Parusia neotestamentária; o cumprimento messiânico e a figura do Messias em Jesus Cristo.

ANEXO 1 – Quadro comparativo entre Mt 22,22-10 e Mt 21,33-43

Mt 22,2-10	Mt 21,33-43
<p>²Ωμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ</p>	<p>³³Ἄλλην παραβολὴν ἀκούσατε. Ἄνθρωπος ἦν οἰκοδεσπότης ὅστις ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα, καὶ φραγμὸν αὐτῷ περιέθηκεν καὶ ὄρυξεν ἐν αὐτῷ ληνὸν καὶ ὠκοδόμησεν πύργον, καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, καὶ ἀπεδήμησεν.</p>
<p>³καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους, καὶ οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν.</p>	<p>³⁴ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργοὺς λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ.</p>
<p>⁴πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους λέγων Εἶπατε τοῖς κεκλημένοις Ἴδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦτόι μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα, καὶ πάντα ἔτοιμα· δεῦτε εἰς τοὺς γάμους. ⁵οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπήλθον, ὃς μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὃς δὲ ἐπὶ τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ.</p>	<p>³⁶πάλιν ἀπέστειλεν ἄλλους δούλους πλείονας τῶν πρώτων, καὶ ἐποίησαν αὐτοῖς ὡσαύτως.</p>
<p>⁶οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν.</p>	<p>³⁵καὶ λαβόντες οἱ γεωργοὶ τοὺς δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν. ³⁷ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ λέγων Ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. ³⁸οἱ δὲ γεωργοὶ ἰδόντες τὸν υἱὸν εἶπον ἐν ἑαυτοῖς Οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος δεῦτε ἀποκτείνωμεν αὐτὸν καὶ σκώμεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. ³⁹καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν.</p>
<p>⁷ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη, καὶ πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπόλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν</p>	<p>⁴⁰ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος, τί ποιήσει τοῖς γεωργοῖς ἐκείνοις; ⁴¹λέγουσιν αὐτῷ Κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς,</p>
<p>⁸τότε λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ Ὁ μὲν γάμος ἔτοιμός ἐστιν, οἱ δὲ κεκλημένοι οὐκ ἦσαν ἄξιοι. ⁹πορεύεσθε οὖν ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὄσους ἐὰν εὔρητε καλέσατε εἰς τοὺς γάμους. ¹⁰καὶ ἐξελθόντες οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι εἰς τὰς ὁδοὺς συνήγαγον πάντας οὓς εὔρον, πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς· καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων.</p>	<p>⁴¹καὶ τὸν ἀμπελῶνα ἐκδώσεται ἄλλοις γεωργοῖς, οἵτινες ἀποδώσουσιν αὐτῷ τοὺς καρποὺς ἐν τοῖς καιροῖς αὐτῶν. ⁴²[...]. ⁴³διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς</p>

QUADRO 1 – principais características da tipologia esponsal no AT e sua presença nos textos abordados

Característica	Torah	Proféticos					Sapien- ciais	Escritos
		Os	Jr	Ez	Is	Ml		
Contrato/legal	P	S	S	S	S	I	I	S
Bi/poligamia	P	S	S	S	S	I	I	I
Monogamia	S	S	I	I	I	I	S	S
Convivência	I	I	I	I	I	I	S	P
Escolha do noivo(a)	P	P	S	S	S	S	P	S
Noivado	S	S	S	S	S	I	I	P
Ciúme	P	S	S	S	S	S	I	I
Adultério	S	P	P	P	P	P	S	S
Prostituição	S	P	P	P	P	P	I	I
Divórcio	S	P	P	P	P	P	S	I
Família	I	S	I	I	I	I	P	S
Matrimônio & festa	I	I	S	S	S	I	I	P
Conselho familiar	S	I	I	I	I	I	P	S
Visão futura	I	S	S	S	S	I	I	I

NOTAS:

1. todas e qualquer uma das características da tipologia esponsal podem estar presentes nos livros da Sagrada Escritura. O quadro não tem por objetivo restringir e, sim, apontar sua existência ou não, em maior ou menor grau.

2. o quadro não pretende ser exaustivo ou indicar exclusividade, mas apenas sinalizar um emprego mais efetivo desta ou daquela característica em particular.

Legenda:

P = **P**reponderante

S = **S**ecundário

I = **I**nexistente (praticamente)

**QUADRO 2 – Comparação entre os escritos proféticos
sobre uma aliança futura**

Os 2,21-22	Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura. Eu te desposarei a mim na fidelidade e conhecerás a Iahweh.
Jr 31,3b-4	Eu te amei com amor eterno, por isso conservei para ti o amor. Eu te construirei de novo e serás reconstruída, Virgem de Israel. De novo te enfiarás com os teus tamborins, sairás em meio a danças alegres.
Ez 16,60.62a	Contudo, lembrar-me-ei da aliança que fiz contigo na tua juventude e estabecerei contigo uma aliança eterna. Desta maneira, serei eu que restabecerei minha aliança contigo.
Is 62,5	Como o jovem desposa uma virgem, assim te desposará o teu edificador. Como a alegria do noivo pela sua noiva, tal será a alegria que teu Deus sentirá em ti.

QUADRO 3 – Tipologia esponsal – transição AT/NT

Característica	AT	NT	Parusia
Deus	YHWH	Jesus Cristo	Trindade
Tipologia nupcial	Esposo	Noivo	Esposo
Matrimônio	1ª fase – contrato matrimonial	2ª fase – noivado	3ª fase – consumação do matrimônio
Esposa/noiva	povo/Jerusalém	novo povo/Igreja Peregrina	Igreja Triunfante
Representação da Aliança	ações salvíficas	banquete escatológico e Cristo-Esposo	Não há – Aliança consumada
Profetas	apontam as rupturas do contrato matrimonial e indicam a ruptura definitiva. Sinalizam uma aliança futura, definitiva e eterna	João Batista – o “amigo do noivo”; aponta o noivo	Não há
Tipologia esponsal	criacional e de realização: Adão/Eva e matrimônios	de realização e de apontamento: matrimônios e elevação a sacramento	plenificação e perfeição: consumação escatológica
Característica da Salvação	povo	pessoal	escolhidos
Pertença	automática: povo / sangue / nascimento	não-automática: escolha/fé	amor (relação esponsal)

QUADRO 4 – caracterização do mistério em Ef 5,32

Gn 2,24	Ef 5,22-30	Ef 5,32
união-aliança criacional	união-aliança matrimonial	união-aliança eterna e definitiva
criação como modelo transitório	realização humana na História	realização plena escatológica
tipo idealizado	tipo realizado	protótipo perfeito

Quadro baseado em FABRIS, R., *As cartas de Paulo III*, p. 198, e adaptado com vistas à esponsalidade como representação da Aliança

**QUADRO 5 – Elementos da tipologia esponsal
como representação da Aliança**

AT	NT
Palavras e expressões ligadas ao amor, namoro, escolha da esposa	Descrição ou referências a itens ligados ao contexto do matrimônio israelita, como vinho, uva, séquito do noivo ou da noiva
Citação de eventos salvíficos atuais ou como recordação (citação de tempo passado)	Metáforas ou alegorias de festas ou banquetes com ‘rei’ e/ou ‘filho do rei’; uso explícito de palavras como γαμέω, νυμφίος, νύμφη
Citação, alusão ou metáfora de YHWH como esposo	Citação, alusão ou metáfora de Jesus Cristo como noivo ou esposo
Citação, alusão ou metáfora de Israel ou Jerusalém como esposa	Citação, alusão ou metáfora de pessoas, grupo(s) ou comunidade visando a salvação – contexto soteriológico
Citação de elementos ligados ao contexto matrimonial: traição, adultério, divórcio, retorno	Citação ou referência a uma visão unitiva, presente ou futura, com Deus, com Jesus Cristo ou no Reino futuro (do céu)

TABELA 1 – verbos e alguns termos hebraicos ligados ao campo temático do matrimônio

Forma verbal	Raiz	Campo semântico
נָתַן	נתן	Possui significado próprio, no sentido mais usual de dar, entregar, pôr; possui amplo campo semântico; ocorre 2011 vezes; no contexto do matrimônio, significa “dar em casamento”.
לָקַח	לקח	Possui significado próprio, no sentido de pegar, tomar, apanhar; possui amplo campo semântico; ocorre 965 vezes; no contexto do matrimônio, significa “tomar em casamento”.
חָתַן	חתן	Estabelecer uma relação de afinidade com vistas ao casamento ou oferecer um contrato de casamento; ocorre 11 vezes, sempre no aspecto <i>hitpael</i> : Gn 34,9; Dt 7,3; Js 23,12; 1Sm 18,21.23.26.27, 1Rs 3,1; Es 9,14; 2Cr 18,1; em Gn 34,9, passagem sobre a violência contra Dinah, filha de Leah: הִתְחַתְּנוּ אִתָּנוּ. O contrato pode adotar particularidades em função da situação (2Cr e Es), geralmente para matrimônios exógenos.
חָתָן	חתן	Noivo/esposo ou genro, com 20 ocorrências; o sentido e o uso, com suas nuances, possuem implicações ligadas ao contexto; pode ser empregado em sentido figurado; ocorre 10 vezes com o sentido de noivo/esposo e, com exceção de Ex 4,25.26, todas as ocorrências estão nos profetas (Is 61,10; 62,5; Jr 7,34; 16,9; 25,10; 33,11; Jl 2,16) e no Sl 19,5; as ocorrências como genro, em Gn 19,12.14 e nos livros históricos (Jz 15,6; 19,5; 1Sm 18,18; 22,14; 2Rs 8,27; Ne 6,18; 13,28); outros cognatos: חָתָן e חָתָן (única ocorrência em Dt 27,23, com forma construta com sufixo de 3ª pes. masc. singular).
יָבֵם	יבם	Agir como um <i>levir</i> ou casar sob a lei do levirato – 3 ocorrências neste sentido: Gn 38,8; Dt 25,5.7; a raiz ainda ocorre em Rt 1,15 por duas vezes; como substantivo, este vocábulo pode ser encontrado traduzido como cunhado ou cunhada.
נָשָׂא	נשא	Possui significado próprio, com sentido de erguer, levantar, carregar; possui amplo campo semântico; no contexto do matrimônio, significa tomar uma mulher de modo forçado e fora de procedimentos culturais e sociais israelitas ou fora de Israel (esposas estrangeiras); ocorre cinco vezes: Jz 21,23; Rt 1,4; Es 9,2; 10,44; Ne 13,25); Para Alonso Schökel (verbete: נָשָׂא, p. 452) tem o sentido de tomar ou dar por esposa, casar; em Esdras e Neemias parece indicar um matrimônio sob certas circunstâncias sociais; para Freedman e Willoughby (<i>in</i> BOTTERWECK), trata-se apenas de um sentido e uso tardios.
הָשִׁיב	יָשַׁב	Aspecto <i>hifil</i> de יָשַׁב, fazer morar ou coabitar; a raiz יָשַׁב ocorre cerca de 1082 vezes, incluindo seu sentido mais usual

		de morar ou habitar; no aspecto <i>hifil</i> , é típico em Esdras e Neemias, em cujos textos parece ser intercambiável com ניש; pode resultar em um matrimônio padrão israelita posteriormente.
בעל	בעל	Raiz normalmente associada à autoridade, posse ou senhorio, em que subjaz a ideia de dominação, fora do contexto religioso; no contexto matrimonial e familiar, refere-se ao marido e ao senhor da casa; Guenther defende que, na relação esponsal, ao contrário de posse e abaixamento da esposa, o verbo nunca apontou nesta direção, mas sinalizou “o efeito de elevar a esposa a um status social”; este autor considera o feminino (<i>Qal</i> part. pass. – בְּעוּלָה) como referindo-se à mulher casada, indicando ‘senhora da casa’ (GUENTHER, A. A Typology of Israelite Marriage, in <i>Journal for the Study of the Old Testament</i> , 2005, p. 387-407); como substantivo, ocorre 76 vezes (58 no singular e 18 no plural); como verbo, é empregado 15 vezes, notadamente nos profetas, com 10 ocorrências (somente em Isaías, 7 ocorrências).
אָרשׁ	ארשׁ	אָרשׁ, comprometer-se (noivar), celebrar esponsais ou fazer contrato matrimonial; o comprometimento ou noivado era “um acontecimento público, uma união legal que fundamentava a validade do matrimônio” (VanGEMEREN, p. 513), não comparável ao sentido destas palavras na atualidade, o que leva os tradutores a optarem, por vezes, ao verbo desposar; em Oséias (Os 2,19.20), encontra-se empregado três vezes em que YHWH fala de Seu compromisso (noivado ou esponsais) com Israel; além destas três, ocorre mais oito vezes: em Ex 22,16, no Deuteronômio, em seis prescrições legais – Dt 20,7; 22,23.25.27.28; 28,30; e em 2Sm 3,14;
מִשְׁתָּה	שתה	מִשְׁתָּה é uma forma substantivada (um substantivo verbal) da raiz verbal שתה, que significa beber e sorver; com sentido expandido, referindo-se a uma solenidade ou celebração, traduz-se por banquetear e realizar um banquete (ALONSO SCHÖKEL, verbete שתה, p. 694 e JENNI, E. WESTERMANN, C. Dizionario teologico dell’Antico Testamento. Torino: Marietti Ed., 1978, verbete שתה, p. 924); A LXX traduz, neste sentido, por πότος (de πίνω = beber), seguindo o hebraico; o verbo שתה ocorre 217 vezes, incluindo seu sentido original, e מִשְׁתָּה, 46 vezes (maioria em Est, com 20 ocorrências).
הָסֵד		Ocorre 245 vezes no AT, sendo 31 vezes na literatura profética. Seu maior uso encontra-se nos Salmos, com 127 ocorrências. Em função da considerável amplitude de seu espectro semântico, a tradução deve ser analisada quase caso a caso, sempre tendo por base um aspecto afetivo dentro de uma situação relacional. A LXX, embora não tenha utilizado um único vocábulo em grego, traduziu preferencialmente

		por ἔλεος (213 vezes) (ZOBEL, H.-J. <i>in</i> BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. Grande Lessico dell’Antico Testamento, 1982, vol. III, verbete: רַחֲמִים, p. 40). Segundo Alonso Schökel (1997, verbete: רַחֲמִים, p. 235), este termo comporta “dois significados fundamentais: misericórdia, que salienta o aspecto gratuito de benevolência; lealdade, que ressalta o compromisso”. Ressalta também seu amplo campo semântico. No caso particular, quando atribuído a YHWH, possui o sentido de amor fiel e misericordioso ou bondade e gentileza amorosa e benevolente (DBD*, verbete רַחֲמִים, p. 338); também, “ <i>hesed</i> é a virtude da Aliança que exprime a fidelidade amorosa que liga dois enamorados” (MANSS <i>in</i> PANIMOLLE, p. 55)
כָּלֵה	כָּלֵה	A raiz כָּלֵה ocorre 32 vezes, podendo significar noiva, esposa ou nora. Este termo em Jr 2,2 é um <i>hápax legomenon</i> e possui o sentido de “período de noivado” ou “condição de esposa”. O termo כָּלֵה, junto a נָקִיָּה e nos escritos proféticos, ocorre no sentido de “simbolizar e ilustrar fatos da história da salvação”, ou seja, dentro de uma tipologia matrimonial. A LXX sempre traduz este vocábulo por νύμφη (CONRAD, J. <i>in</i> BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. Grande Lessico dell’Antico Testamento, 1982, vol. I, verbete: כָּלֵה, p. 358). Ognibeni ressalta tratar-se mais de casamento e não de noivado, como entendido atualmente (2021, p. 313)
אָהַב	אהב	A raiz אהב ocorre 140 vezes no AT, em praticamente todas as formas lexicais, e possui, em suas formas nominais, geralmente os sentidos de amigo (36) ou amante (16). A LXX traduz, na grande maioria das vezes, por ἀγαπάω. O campo semântico centra-se em uma ‘sensação emotiva’ (amar), de largo espectro, podendo englobar o amor filial, paternal, maternal, conjugal, sexual e fraternal (WALLIS, G. <i>in</i> BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. Grande Lessico dell’Antico Testamento, 1982, vol. I, verbete: אָהַב, p. 214); Alonso Schökel (1997, verbete: אָהַב, p. 29) segue a mesma linha e cita várias palavras que comportam o sentido do hebraico, embora destaque certas raízes hebraicas com nuances

NOTAS:

1. tabela baseada em GUENTHER, A. A typology of Israelite marriage: kinship, sócio-economic, and religious factors. *in* Journal for the Study of the Old Testament – JSOT, nr 29.4, 2005, p. 387-407;
2. os acréscimos estão baseados nos livros citados nas referências bibliográficas. Quanto aos dicionários, além dos citados nas referências bibliográficas, foram consultados, principalmente, os seguintes: ALONSO SCHÖKEL, L. Dicionário bíblico hebraico-português. São Paulo: Paulus, 1997; BOTTERWECK, G.J.

RINGGREN, H. Grande Lessico dell'Antico Testamento. Brescia: Paideia, 2002;
JENNI, E. WESTERMANN, C. Dizionario Teologico dell'Antico Testamento, vol.
1 e 2. Torino: Marietti Ed., 1978; VanGEMEREN, W. Novo Dicionário
Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento. São Paulo: Cultura
Cristã, 2011.

3. DBD – BROWN, F. DRIVER, S. R., BRIGGS, C. A. A Hebrew and English
Lexicon of the Old Testament. Oxford, UK: Oxford University Press, 1939.

4. não é objetivo da TABELA 1 explorar todos os detalhes de cada raiz verbal, mas
apenas indicar seu uso relacionado ao matrimônio, visando fornecer subsídios para
eventuais aprofundamentos.

**TABELA 2 – algumas passagens da literatura profética e sapiencial
relativas à tipologia esponsal**

Referência	
Literatura profética	Literatura sapiencial
Os 1-3; 9,15	Sl 45
Os 9,15	Sl 87
Is 1,21-26	Pr 1-9
Is 5,1-7	Pr 2,16-17
Is 26,17-18	Pr 4,5-9
Is 49,14-21	Pr 5,1-6
Is 50,1-2	Pr 5,18
Is 51,1-2	Pr 6,24-25
Is 54,1-10	Pr 7,5
Is 57,6-13	Pr 12,4
Is 61,10	Pr 22,14
Is 62,1-9	Pr 31,10-31
Is 66,7-14	Sir 7,19.26
Jr 2-3	Sir 9,1-9
Jr 4,30-31	Sir 15,1-10
Jr 7,34	Sir 24
Jr 16,5-9	Sir 25,2
Jr 25,10	Sir 25,20-26
Jr 29,4-7	Sir 26,19-27
Jr 30-31	Sir 40,23
Jr 33,10-11	Sb 8,2-3
Ez 16	Sb 3,13-14
Ez 23	
Ez 24,15-23	
Br 2,23	

NOTAS:

1. listagem baseada, além de outras referências, principalmente em ALONSO SCHÖKEL, L. Símbolos Matrimoniales en la Biblia. Navarra: Verbo Divino, 1997; PANIMOLLE, S. A. Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. Vol. 42 – Matrimonio-famiglia nella Bibbia. Roma: Ed. Borla, 2005; OGNIBENI, B. Stendi su di me il tuo mantello: il matrimonio secondo l'Antico Testamento, Assisi: Cittadella Ed., 2021.

2. A tabela não se pretende exaustiva. Ela apenas indica algumas passagens relacionadas ao matrimônio e a alguns de seus aspectos, além de temas relacionados à família, seus componentes e suas relações, de modo amplo e geral.

TABELA 3 – Passagens do *corpus* paulino relativas ao matrimônio

Passagem	Tema principal
Rm 7,1-6	Liberdade das viúvas x liberdade cristã
1Cor 5	Relações incestuosas
1Cor 6,12-20	Relações sexuais indevidas
1Cor 7,1-16	Matrimônio legítimo x virgindade; condição de cada um
1Cor 9,5	Levar as esposas cristãs em viagens
1Cor 11,2-16	Sobre a conduta de homens e mulheres; cabeça coberta ou descoberta
1Cor 14,33b-36	Sobre o falar da mulher na assembleia
2Cor 11,2	Autoelogio de Paulo (uso da palavra ciúme)
Ef 5,3-7	Uso de palavras ligadas a πορνεία
Ef 5,21-33	Comparação da relação esposo-esposa com Cristo-Igreja.
Cl 3,5-4,1	Preceitos gerais, palavras ligadas a πορνεία e moral doméstica
1Ts 4,3-8	Relação esposo-esposa; vocação à santificação
1Tm 2,9-15	Sobre o comportamento da mulher
1Tm 5,3-16	Orientação sobre as viúvas
Tt 2,1-10	Comportamento e moral domésticos
1Pd 3,1-7	Relação matrimonial e moral doméstica

6. Referências bibliográficas

ADAN-BAYEWITZ, D. et alii. Preferential Distribution of Lamps from the Jerusalem area in the late Second Temple Period (Late first century B.C.E 70 C.E.), **Bulletin of American Schools of Oriental Research**, nº 350, May, 2008, p. 37-85.

ADNÈS, P. s.j. **Il matrimonio**. Città di Castello: S.T.E. – Stabilimento Tipografico Editoriale, 1966.

ALBRIGHT, W. F., MANN, C. S. **Matthew** – The Anchor Bible, vol. 26. New York: Doubleday & Co., Inc., 1986.

ALEGRE, X. O Apocalipse de São João. In TUÑI, J.-O. ALEGRE, X., **Escritos joaninos e cartas católicas**, vol. 8. São Paulo: Ave-Maria, 1999.

ALLISON JR., D. C. Matthew. In MUDDIMAN, J. BARTON, J. **The Oxford Bible Commentary** – The Gospels. New York: Oxford University Press, 2001.

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

ALONSO SCHÖKEL, L. **Profetas I**. São Paulo: Paulus, 2011

ALONSO SCHÖKEL, L. **Profetas II**. São Paulo: Paulus, 2011.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Salmos I**: salmos 1-72. São Paulo: Paulus, 1996.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Símbolos Matrimoniales en la Biblia**. Navarra, Espanha: Editorial Verbo Divino, 1999.

ALVES, J. C. M. A natureza jurídica do casamento romano no direito clássico. **Revista Da Faculdade De Direito, Universidade De São Paulo**, 90, 3-47, 1995. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67287>.

ANDERSEN, T. D. Renaming and Wedding Imagery in Isaiah 62. **Biblica**, vol. 67, nº 1, 1986, p. 75-80.

APODACA, M. A. Myth Theory, Comparison and Embedded Scripture Texts: Ibn Ishaq's Biography of Muhammad and the Mythologizing Function of Isaiah 7,14 in Matthew 1,23. In HATINA, T. **Biblical Interpretation in early Christian gospels**. Volume 2: The Gospel of Matthew. London: T&T Clark International, 2008, p. 14-29.

BALTENSWEILLER, H. Continência, incontinência (ἐγκράτεια). In COENEN, L. BEYREUTHER, E. BIETENHARD, H. **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento**, vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990, p. 324-326.

- BALTENSWEILLER, H. **Il matrimonio nel Nuovo Testamento**: ricerche esegetiche su matrimonio, celibato e divorcio. Brescia: Paideia Editrice, 1981.
- BALZ, H. SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005.
- BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo I**. São Paulo, Loyola, 1989.
- BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo II**. São Paulo, Loyola, 1991.
- BARBAGLIO, G. FABRIS, R. **Os Evangelhos I**. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- BARCLAY, W. **The Gospel of Matthew** – Volume 1. Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Press, 1976.
- BATTAGLIA, V. Umanità/corporeità e sensibilità affettiva di Gesù di Nazaret. Prospettive di ricerca per “ri-dire” l’evento dell’Incarnazione. **Carthaginiensia**, Vol. XXXV, nº 67, 2019, p. 53-79.
- BAUER, W. DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2021.
- BETTENCOURT, E. **Para entender o Antigo Testamento**. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 1990.
- BLANCHARD, Y-M. **São João**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BLENKINSOPP, J. Deuteronomio. In BROWN, R. E. FITZMYER, J. A. MURPHY, R. E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018, p. 223-252.
- BLICKENSTAFF, M. ‘**While the Bridegroom is with them**’: marriage, family, gender and violence in the Gospel of Matthew. *Journal for the Study of the New Testament – Supplement Series 292*. New York: T&T Clark International, 2005.
- BLOMBERG, C. L. **Matthew** – The New American Commentary. Volume 22. Nashville, Tennessee: Broadman Press, 1992.
- BODA, M. J. McCONVILLE, J. G. **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012.
- BOGAERT, P. M., et al. Casamento. In **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, Paulus, Paulinas, Academia Cristã, 2013, p. 281.
- BONORA, A. La donna eccellente, la sapienza, il sapiente (Pr 31,10-31). **Rivista Biblica**, n. 36, 1988, p. 321-333.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura, teologia. Santo André, SP: Academia Cristã, 2015.

- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BROWN, R. E., FITZMYER, J. A., MURPHY R.E (orgs.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. São Paulo, SP: Ed. Paulus, 2018.
- BRUNER, F. D. **Matthew** – A Commentary. Volume is the Christbook Matthew 1-12. Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 2004.
- BÜCHSEL, F. *λύω/ἀναλύω*. In KITTEL, G. FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. VI, Brescia: Paideia, 1966, p. 883-909.
- BURLING, D. J. **The place of union with Christ** in the Theology and practice of marriage. Tese de Doutorado. Louisville, KY: Faculty of the Southern Baptist Theological Seminary, 2019.
- CADILHAC, J. **Por que amar a Igreja?**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.
- CANTALAMESSA, R. (org.). **Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini**. Milão: Universtà Cattolica del Sacro Cuore, 1976.
- CARSON, D. A., Matthew. In GÆBELEIN, F. E. (ed.). **The Expositor's Bible Commentary** – Volume 8 (Matthew, Mark, Luke). Grand Rapids, MI: The Zondervan Corporation, 1984, p. 3-599.
- CARVALHO, J. C. A simbologia nupcial da *νύμφη* e do *αρνίον* na escatologia do Apocalipse. **Humanística e Teologia**, 23, 2002, p. 57-98.
- CERFAUX, L. **O tesouro das parábolas**. São Paulo: Edições Paulinas, 1974.
- CHABI, K. L'Eglise comme un corpus permixtum dans l'Enarratio in Psalmum 61 de Saint Augustin. **Augustin through the Ages: Echoes of the Faith and Reason**. Beau Bassin, Mauritius: LAP Lambert Academic Publishing, 2018.
- CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots**. Paris: Librairie C. Klincksieck et Cie., 1999.
- CLIFFORD, R. Êxodo. In BROWN, R. FITZMEYER, J. MURPHY, R. **Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento**. São Paulo, Paulus, 2018, p. 129-159.
- COENEN, L. BEYREUTHER, E. BIETENHARD, H. **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento**, vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.
- COENEN, L. BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. 2ª ed., São Paulo: Vida Nova, 2000.
- COLLINS, **Latin Dictionary**. Glasgow, GB: HarperCollins Publishers, 1996.

- COLLINS, R. Marriage. *In* FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. Vol. IV. New York: Doubleday, 1992, p. 569-572.
- CRENSHAW, J. L. Proverbs, Book. *In* FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992, p. 7179-7189.
- DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 2021.
- DE VAUX, R. **Le Istituzioni dell'Antico Testamento**. Torino: Ed. Marietti, 1977.
- DE VIRGILIO, G. Jesus – Nymphíos: The image of the “Bridegroom” and his peculiarities in the Gospels. *In* ESTRADA, B. MANICARDI, E. PUIG I TÀRRECH, A. (eds.) **The Gospels: History and Christology**. The Search f Joseph Ratzinger-Benedict XVI. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013, p. 231-265.
- DIAS, A. R. **KATA MAΘΘΑΙΟΝ, segundo Mateus**. 2^a ed. São Paulo: n/d, 2022.
- DENNERT, B. **John the Baptist and the Jewish setting of Matthew**. Loyola University Chicago. Tese doutoral. Chicago: December, 2013.
- DONFRIED, K. P. The Allegory of the Ten Virgens (Mt 25,1-13) as a Summary of Matthean Theology. **JBL**, Volume 93, 1974, p. 415-428.
- EBEID, B. Il simbolo sponsale como ponte tra le tradizioni greca e siriana: um appropio patrístico-liturgico. Parte Prima. **Liturgia Sacra**, 22, n. 1, 2016, p. 25-42.
- EICHER, P. Casamento/família. *In* **Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 65-67.
- EKKEHARD, W. S. STEGEMANN, W. **Storia Sociale del Cristianesimo Primitivo**. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo. Bologna: EDB Edizioni Dehoniane, 1998.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5^a ed. (1997).
- ERDEY, Z. L. SMITH, K. G. The function of ‘weeping and gnashing of teeth’ in Matthew’s Gospel. **Acta Theologica**, 32 (1), 2012, p. 26-45.
- ERDEY, Z. L. SMITH, K. G. ‘Weeping and gnashing of teeth’ – the nature of the suffering of the wicked in Matthew. **Conspectus – JSaFT**, vol. 15, March 2013, p. 141-173.
- ERNOUT, A. MEILLET, A. *spondeo, -ere*. *In* **Dictionnaire Étymologique de la langue Latine: Histoire es mots**. Paris: Klincksieck Ed., 2001, p. 643-644.

- ESTRADA, B. MANICARDI, E. TÁRRECH A. P. (eds). **The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger-Benedict XVI.** Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- EVANS, C. A. **Matthew** – New Cambridge Bible Commentary. New York: Cambridge University Press, 2012.
- FABRIS, R. **As cartas de Paulo III.** São Paulo: Ed. Loyola, 1992.
- FABRIS, R. MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II.** São Paulo: Loyola, 2006.
- FENSHAM, F. C. Patto. *In* MARSHALL, I. H. et alii. **Dizionario Biblico GBU.** Roma: Edizioni GBU, 2008, p.1174-1178.
- FERNANDES, L. A. GRENZER, M. **Dança, ó terra: interpretando Salmos.** São Paulo: Paulinas, 2013.
- FLEMING, D. **Bridgeway Bible Dictionary.** Brisbane, Australia: Bridgeway Publications, 2004.
- FLOYD, M. H. Welcome back, Daughter of Zion!. **The Catholic Biblical Quarterly**, vol. 70, n. 3, July 2008, p. 484-504.
- FRANCE, R. T. On being ready. *In* LONGENECKER, R. N. (ed.). **The Challenge of Jesus' Parables.** Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 2000, p. 177-195.
- FRANCE, R. T. The Gospel of Matthew. *In* STONEHOUSE, N. B. BRUCE, F. F. FEE, G. D. (eds.). **The New International Commentary on the New Testament.** Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 2007, p. 68-965.
- FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary.** New York: Doubleday, 1992.
- GÆBELEIN, F. E. (gen. ed.). **The Expositor's Bible Commentary.** Vol 8: Matthew, Mark, Luke. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1984.
- GAMBERONI, J. יהוה *In* BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento.** vol. IX. Brescia: Paideia Editrice, 1988, p. 921-955.
- GARZÓN-MORENO, M. A. PEREIRA-DELGADO, A. La metáfora esponsal y la caracterización de Jesús en el cuarto evangelio. **Cuadernos Isidorianum**, 12, 2021, p. 13-38.
- GENDELMAN, P. Pottery vessels and oil lamps from the Iron Age, Persian, Hellenistic, Roman and Byzantine periods from Ben Gamli'el Street, (Yafo) – Jaffa, **Atiqot**, nº 100, 2020, 279-288.

- GERLEMAN, G. מִתְּחִלָּה. In JENNI, E. WESTERMANN, C. **Dizionario Teologico dell'Antico Testamento**. Torino: Marietti Ed., 1978, p. 923-925.
- GNILKA, J. **Il Vangelo di Matteo** – Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Parte Prima. Brescia: Paideia Editrice, 1990.
- GNILKA, J. **Il Vangelo di Matteo** – Commentario Teologico del Nuovo Testamento. Parte Seconda. Brescia: Paideia Editrice, 1991.
- GNILKA, J. **Jesús de Nazaret: Mensaje e historia**. Barcelona: Editorial Herder, 1993.
- GREEN, J. B., BROWN, J. K. PERRIN, N. **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Nottingham, England: Inter-Varsity Press, 2013.
- GUNDRY, R. H. **The use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel**, with special reference to the Messianic Hope. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967.
- GUENTHER, A. A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors. **Journal for the Study of the Old Testament – JSOT**, 29.4, 2005, p. 387-407.
- GÜNTHER, W. Casamento. In BROWN, C. COENEN, L. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, vol. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 294-304.
- GÜNTHER, W. REISER, H. Matrimonio. In COENEN, L. BEYREUTHER, E. BIETENHARD, H., **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento**, vol. III. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990, p. 45-53.
- HAGNER, D. A. **Matthew 14-28**, volume 33B. World Biblical Commentary. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1995.
- HAHN, S. MITCH, C. **O Evangelho de São Mateus: Cadernos de Estudo Bíblico**. Campinas, SP: Editora Ecclesiae, 2014.
- HAMER, C. G. **Marital Imagery in the Bible: an exploration of the cross-domain mapping of Genesis 2,24 and its significance for the understanding of New Testament and remarriage teaching**. Tese de Doutorado. Chester, UK: University of Chester Press, 2015.
- HAMILTON JR., J. **Typology: understanding the Bible's promise-shaped patterns**. Michigan: Zondervan Academic, 2022.
- HAMILTON, V. Marriage. In FREEDMAN, D. N. **The Anchor Bible Dictionary**. Vol. IV. New York: Doubleday, 1992, p. 559-569.

- HARRIS, R. L. et alii. **Dicionário Internacional de Teologia**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HAUBECK, W. SIEBENTHAL, H. **Nova chave linguística do Novo Testamento Grego: Mateus e Apocalipse**. São Paulo: Edições Targumim, 2009.
- HAUCK, F. SCHULZ, S. πόρνη. In KITTEL, G. FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. X, Brescia: Paideia, 1966, p. 1447-1488.
- HAWTHORNE, G. F., MARTIN, R. P. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008.
- HEIDER, G. C. Marriage and Sex. In LONGMAN III, T., ENSS, P. (eds.). **Dictionary of the Old Testament: wisdom, poetry & writings**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008, p. 451-457
- HENDRICKSEN, W. **Mateus, Volume 1** – Comentário do Novo Testamento. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2001.
- HENDRICKSEN, W. **Mateus, Volume 2** – Comentário do Novo Testamento. São Paulo, Editora Cultura Cristã, 2001.
- HENDRICKSEN, W. Comentário do Novo Testamento – **Marcos**. 2ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- HENSLEY, A. **The “Metaphor” of Marriage in the Bible**. chrome-extension://efaidnbmninnibpcjpcgkclefindmkaj/https://thetruthinlove.net/wp-content/uploads/2018/06/The-Metaphor-of-Marriage-in-the-Bible-1.pdf. Easter 2018. Acesso em 17 de janeiro de 2024.
- HUBBARD, D. A. **Oséias: Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- HULTGREN, A. **Le parabole di Gesù**. Brescia: Paideia Editrice, 2004.
- INFANTE, R. Ancora una volta... Giovanni Battista. **Cuaderni di “Vetera Chistianorum”**, 35, 2022, p. 71-81.
- INFANTE, R. L’Agnello nel Quarto Vangelo. **Rivista Biblica – RivBiblIt**, XLIII, 1995, p. 331-361.
- INFANTE, R. La voce dello Sposo: Gv 3,29. **Cuaderni di Vetera Chistianorum**, anno 33, fasc. 2, 1996, p. 301-308.
- JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 1986.
- KEENER, C. S. **A Commentary of the Gospel of Matthew**. Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 1999.
- KITTEL, G. FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Brescia: Paideia Editrice, 1966.

KEMMER, A. **Le parabole di Gesù**: come leggerle, come comprenderle. Brescia: Paideia Editrice, 1990.

KOESTER, C. R. The Wedding at Cana (John 2:1-11): Reading the Text in the Cultural Context of Ephesus. *In The Opening of John's Narrative (John 1:19-2:22): Historical, Literary, and Theological Readings from the Colloquium Ioanneum 2015 in Ephesus*, edited by R. Alan Culpepper and Jörg Frey, p. 219–234. *Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament*; 0512-1604 385. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

KÖSTENBERGER, A. J. **God, Marriage, and Family**: Rebuilding the Biblical Foundation. Wheaton, IL: Crossway Books, 2004.

KÖSTENBERGER, A. J. The Mystery of Christ and the Church: Head and Body, “One Flesh”. *Trinity Journal*, ns 12.1, 1991, p. 79-94.

KRAUS, H-J. **Los Salmos**. Sal 1-59. vol. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

LACOSTE, J-Y. Aliança. *In Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2007, p. n/d.

LACOSTE, J-Y. Matrimônio. *In Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, Paulus, Paulinas, 2007, p. n/d.

LANG, B. RINGGREN, H. כַּפֶּר. *In* BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. vol. V. Brescia: Paideia Editrice, 1988, p. 508-526.

LARRABE, J. L. **El Matrimonio Cristiano y la familia**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

LEAHY, T. W. Epístola de Tiago. *In* BROWN, R. FITZMEYER, J. MURPHY, R. **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo, Paulus, 2018, p. 667-681.

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João II**. São Paulo: Loyola, 1996.

LIMA, M. L. C. **Exegese bíblica**: teoria e prática. São Paulo: Paulinas, 2014.

LIMA, M. L. C. **Mensageiros de Deus**: profetas e profecias no antigo Israel. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2012.

LIPERI, B. Il matrimonio nel Nuovo Testamento. *In* PANIMOLLE, S. A. **Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica**: Il Matrimonio nella Bibbia. Roma: Edizioni Borla, 2005, p. 213-299.

- LOCKER, M. **The New World of Jesus' Parables**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- LÓPEZ, F. G. Deuteronomio. In OPORTO, S. G. GARCÍA, M. S. (eds.) **Comentário ao Antigo Testamento I**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002, p. 261-300.
- LUOMANEN, P. *Corpus Mixtum: An Appropriate Description of Matthew's Community?* **JBL**, vol. 117, no 3, p. 469-480, Autumn 1988.
- LUZ, U. **Matthew 21-28** – A Commentary. Minneapolis: Fortress Press. 2005.
- MAGILL, T. **Markan Controversy Dialogues and the Chreia Tradition**. An investigation of the rhetorical dimensions of selected Markan perícopes (2,15-17.18-22.23-28; 3,22-30; 7,1-23; 11,27-33) in the light of their redaction, form and transmission histories. University of Glasgow. Tese doutoral. Glasgow: February of 1996.
- MALINA, B. ROHRBAUGH, R. **Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I** – Comentario desde las ciencias sociales. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1996.
- MANNS, F. Il matrimonio nell'Antico Testamento. In PANIMOLLE, S. A. **Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica: Il Matrimonio nella Bibbia**. Roma: Edizioni Borla, 2005, p. 14-83.
- MANZI, F. “Mosè vi ha permesso... ma io vi dico”. **ScC**, n. 140, 2012, p. 31-47.
- MANZI, F. Prospettive Bibliche e Pastorali sulla Sacramentalità del Matrimonio e la Ministerialità della “Chiesa Domestica”. **SsC**, 140, 2012, p. 369-395.
- MARGUERAT, D. **Le jugement dans l'Évangile de Matthieu**. Genève: Éditions Labor et Fides, 1995.
- MARGUERAT, D. **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MARTIN, R. DAVIDS, P. **Dictionary of the Later New Testament and its developments**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 1997.
- MARSCHALL, I. H. et alii. **Dizionario Biblico GBU**. Chieti, Roma: Edizioni GBU, 2008.
- MARSHALL, J. E. Community is a body: sex, marriage, and metaphor in 1 Corinthians 6,12-7,7 and Ephesians 5,21-33. **JBL** 134, no. 4, 2015, p. 833-847.
- MARTENS, A. W. “Produce Fruit Worthy of Repentance”: Parables of Judgment against the Jewish Religious Leaders and the Nation (Matt 21:28-22:14, par.; Luke

13:6-9). In LONGNECKER, R. (ed.). **The challenge of Jesus' parables**. Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 2000, p. 151-176.

MATEOS, J. CAMACHO, F. **O Evangelho de Mateus – leitura comentada**. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

MATHIESON, R. **Dress code for Heaven?** Exploring the texture of the Parable of the Royal Wedding Feast (Mt 22,1-14), Charles Sturt University. Tese doutoral. Austrália: dezembro de 2018.

MATTHEWS, V. H. Family Relationships. In ALEXANDER T. D., BAKER, D. W. **Dictionary of the Old Testament: Pentateuch**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003, p. 291-298.

McCONVILLE, G. J. בְּרִית. In VanGEMEREM, W. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 723-730.

McKENZIE, S. L. WALLACE, H. N. Covenant Themes in Malachi. **The Catholic Biblical Quarterly**, vol. 45, nr. 4, 1983, p. 549-563.

McWHIRTER, J. Bride, Bridegroom. In GREEN, J. B. BROWN, J. K. PERRIN, N. **Dictionary of Jesus and the Gospels**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013, p. 95-97.

McWHIRTER, J. **The Bridegroom Messiah and the People of God: Marriage in the Fourth Gospel**. New York: Cambridge University Press, 2006.

MELLO, A. **Evangelo secondo Matteo: commento midrashico e narrativo**. Magnano, Italia: Edizioni Qiqajon, 1995.

MERUZZI, M. **Lo sposo, le nozze e gli invitati – aspetti nuziali nella teologia di Matteo**. Assisi, Italia: Cittadella Editrice, 2008.

METZGER, B. M. **A textual commentary on the Greek New Testament**. London: United Bible Societies, 1971.

MICHELINI, G. **Matteo: introduzione, traduzione e comment**. Milano: Edizioni San Paolo, 2013.

MILLER, K. The Nuptial Eschatology of Revelation 19-22. **The Catholic Biblical Quarterly**, vol. 60, nº 2, April 1998, p. 301-318.

MILLI RODRIGUES, A. Marriage and the theology of Hebrews. A theological Reading of Heb 12,28-13,6 with a focus on marriage. **Franciscanum**, volumen LX, nº 170, julio-diciembre de 2018, p. 125-151.

- MILLOS, S. P. **Lucas** – Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial CLIE, 2017.
- MILLOS, S. P. **Mateo** – Comentario exegético al texto griego del Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial CLIE, 2017.
- MIRALLES, A. **El Matrimonio**: Teología y vida. Madrid: Ediciones Palabra, 1999.
- MITCH, C. SRI, E. **The Gospel of Matthew** – Catholic Commentary on Sacred Scripture. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2010.
- MONASTERIO, R. A., CARMONA A. R. **Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2000.
- MORÁN, L. R. Carta aos Hebreus. In OPORTO, S. G. GARCÍA, M. S. (eds.) **Comentário ao Novo Testamento III**. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006, p. 609-636.
- MUDDIMAN, J. BARTON, J. **The Oxford Bible Commentary** – The Gospels. New York: Oxford University Press, 2001.
- NESTLE-ALAND (eds.). **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII (2012).
- NISKANEN, P. V. Who is going to marry you? The text of Isaiah 62,5. **The Catholic Biblical Quarterly**, vol. 77, nr 4, Oct. 2015, p. 657-667.
- NÜTZEL, J. M. γρηγορέω. In BALZ, H. SCHNEIDER, G. (eds.). **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento**. Salamanca: Ediciones Sígueme. 2005, p. 800-802.
- O'BRIEN, J. M. Judah as wife and husband: deconstructing gender in Malachi. in **Journal of Biblical Literature**, vol. 115, nr. 2, 1996, p. 241-250.
- OEPKE, A., ἐνδύω, In KITTEL, G. G. FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. II. Brescia: Paideia Editrice, 1966, p. 557-576.
- OGNIBENI, B. **Il Matrimonio alla luce del Nuovo Testamento**. Torino: Lateran University Press, 2007.
- OGNIBENI, B. **Stendi su di me il tuo mantello**: il matrimonio secondo l'Antico Testamento. Assisi: Cittadella Editrice, 2021.
- OLMSTEAD, W. G. **Matthew's Trilogy of Parables** – The Nation, the Nations and the Reader in Matthew 21,28-22,14. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- OMANSON, R. **Variantes textuais do Novo Testamento**. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.
- OPORTO, S. G. Evangelho segundo São Mateus. *In* OPORTO, S. G. MIGUEL, S. G. **Comentário ao Novo Testamento**. vol. III. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2006 p. 25-120.
- OPORTO, S. G. MIGUEL, S. G. **Comentário ao Antigo Testamento**. vol. I/II/III. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2002.
- OSBORNE, G. R. **Matthew**: exegetical commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.
- OVERMAN, J. A. **Matthew’s Gospel and Formative Judaism**. The social world of the Matthean community. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- PAPA Bento XVI, *Caritas Dei*, nº 6
- PAPA Francisco, *Amoris Laetitia* (AL 11), nº 71.
- PARKER, T.C. Marriage and divorce. *In* BODA, M. J. McCONVILLE, J. G. **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2012, p. 533-537.
- PEDROLI, L. Il tritico sponsale di Giovanni (Gv 2,1-11; 3,29-31; 4,5-42). *In* **La letteratura giovanea** (Vangelo, Lettere e Apocalisse). Seminario per gli Studiosi de Sacra Scrittura. e-Biblicum1. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2013, p. 163-177.
- PEDROLI, L. L’Apocalisse di Giovanni, tra Old e New Perspectives. *in* **ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE** (a cura della Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale – Sezione di Torino), Anno XXVI, n. 2, 2020, p. 475-489.
- PEDROLI, L. L’Apocalisse di Giovanni: approcci recenti di autori italiani. **Rivista Biblica**, ano LXIX, no 3-4, 2021, p. 431-457.
- PERRY, C. **Family, Gender Roles, and Marriage in the Ancient Near East and Greco-Roman World**.
https://www.academia.edu/35441066/Family_Gender_Roles_and_Marriage_in_the_Ancient_Near_East_and_the_Greco_Roman_World?auto=download, 2016, p. 34. Acesso em 10 de outubro de 2023.
- PERSCHBACHER, W. J. (ed.) **The New Analytical Greek Lexicon**. Peabody. Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 1990.

- POHL, A. O Evangelho de Marcos – Comentário Esperança. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 1998.
- POLETTI, R. R. B. O Casamento em Roma. **Revista Jurídica Consulex**, São Paulo: Consulex, nº 345, 2011, p. 12.
- PREISKER, H. ἔγγυος. In KITTEL, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. III. Brescia, Italia: Paideia Editrice, 1966, p. 9-10.
- PUIG I TÀRRECH, A. **La parabole des dix vierges**. Rome: Biblical Institute Press, 1983.
- RADEMAKERS, J. **Au fil de l'évangile** selon Matthieu. Bruxelles: Institut d'Études Theologiques Editions, 1974.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera (2006).
- RATZINGER, J. Hacia una teología del matrimonio (Zur Theologie der Ehe). **Tübinger Theologische Quartalschrift**, 149, 1969, p. 53-74.
- RAVASI, G. **Il libro dei salmi**: commento e attualizzazione, vol. 1, 1-50. Bologna: EDB – Edizioni Dehoniane, 1986.
- RE, Piero Don. (rev.). Curatore: Riva, Sr. Maria Gloria; Fonte: CulturaCattolica.it. <https://www.culturacattolica.it/cristianesimo/anno-di-san-paolo/la-chiesa-sposa-bella-e-fedele-di-cristo>, 2017. Acesso em 24 de outubro de 2023.
- RENGSTORF, K. H. ἑτάϊρος. In KITTEL, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. III. Brescia, Italia: Paideia Editrice, 1966, p. 1003-109.
- REPSCHINSKY, B., **The Controversy Stories in the Gospel of Matthew**: Their Redaction, Form und Relevance for the Relationship Between the Matthean Community and Formative Judaism. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (Pub.), 2000.
- RIBEIRO JR., W. A. Heródoto: o casamento por leilão. **Modelo 19**, Araraquara, v. 7, n. 13, 2002, p. 29-31.
- RIENECKER, F. ROGERS, C. **Chave linguística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- ROBERTSON, A. T. **Comentário Mateus & Marcos**. Rio de Janeiro: CPAD, 2016.
- RODRIGUES, D. R. M. Aspectos de interesse atual do matrimônio romano. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, 93, p. 81-107, 1998. Recuperado de <https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67400>.

RÖMER, T. MACCHI, J-D. NIHAN, C. (orgs.). **Antigo Testamento: história, escritura e teologia**. Tradução: Gilmar S.C. Ribeiro. 2ª edição. São Paulo, SP: Ed. Loyola, 2015.

ROSENBERG, E. Wedding and the Return of Life in the Book of Revelation. In RICE, B.N. **Coming back to life: the permeability of the past and present, mortality and immortality, death and life in the Ancient Mediterranean**. Montreal, QC: McGill University Library and Archives, 2017, p. 39-341.

RUIZ, E. Más allá dl lenguaje: la metáfora como recurso expresivo en el Cantar de los Cantares. In **Teoliterária**, v.3, n.5, 2013, p. 87-103.

RUPPERT, L. $\eta\pi\psi$. In BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. vol IX. Brescia: Paideia Editrice, 1988.

RYKEN, L. **Formas literárias na Bíblia**. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

RYKEN, L. WILHOIT, J. LONGMAN III, T. **Dictionary of Biblical Imagery**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1998.

SANCHEZ NAVARRO, L. Gesù, Il Messia Sposo. La Testimonianza dei Sinottici. In PEDROLI, L. (org.). **L'Analogia nuziale nella Scrittura: saggi in onore di Luis Alonso Schökel**. Roma: Gregorian & Biblical Press-GBP, 2019, p. 67-91.

SCAIOLA, D. **La donna perfetta: interpretazioni di un poema biblico**. Bologna: EDB – Edizioni Dehoniane, 2014.

SCHMID, J. **El evangelio según San Mateo**. Barcelona: Editorial HERDER, 1973.

SCHMIDT, K. L. $\kappa\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$. In KITTEL, G. G. FRIEDRICH, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. Vol. IV. Brescia: Paideia Editrice, 1966, p. 1453-1580.

SCHNACKENBURG, R. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 2002.

SCHNAKENBURG, R. **La chiesa nel Nuovo Testamento: realtà, interpretazione teologica, essenza e mistero**. Brescia: La Nuova Cartografica, 1975.

SIMIAN-YOFRE, H. **Il deserto degli dei**. Bologna: EDB – Edizioni Dehoniane, 1994.

SIM, D. C. **Apocalyptic Eschatology in the gospel of Matthew**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

Site: www.etimologias.dechile.net – Dicionario Etimológico – Chile – verbetes: *esposo, sponsalia*; acesso em 17 de outubro de 2023.

- SMICK, E. B. כְּרִית. In HARRIS, R. L., ARCHER, G. L. **Dicionário Internacional de Teologia**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 214-217.
- SMITH, C. W. F. Mixed State of Church in Matthew's Gospel. **JBL**, volume 82, issue 2. June.1963, p. 149-168.
- SNIJDERS, L. A. זור זר. In BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. vol. II. Brescia: Paideia Editrice, 1982.
- SNODGRASS, K. **Comprendendo todas as parábolas de Jesus**. 1ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- SNODGRASS, K. From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus. In LONGNECKER, R. (ed.). **The challenge of Jesus' parables**. Grand Rapids, MI: Eerdmanns Publishing Co., 2000, p. 3-29.
- VIERO, F. L. In SPICQ, C. (ed.). μνηστέρω. **Note di Lessicografia neotestamentaria**. Brescia: Paideia Editrice, 1994, p. 190-191.
- STAUFFER, E. γαμέω, γάμος. In KITTEL, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. II. Brescia: Paideia Editrice, 1966, p. 351-376.
- STUMPF, A. ζῆλος/ζηλωτής. In KITTEL, G. **Grande Lessico del Nuovo Testamento**. vol. III. Brescia: Paideia Editrice, 1966, p. 1485-1516.
- TAMAYO, J. J. Casamento. In **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Paulus, 2009, p. n/d.
- THOMPSON, R. W. Casamento. In TAYLOR, R. S. **Dicionário Beacon Teológico**. Kansas, MI: The Nazarene Publishing House, 1984, p. 491-492.
- TISCHLER, N. A. **All Things in the BIBLE**: as encyclopedia of the biblical words. Volume 1: A – L. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2006.
- TOWNER, P. H. Casamento e Divórcio, Adultério e Incesto. In HAWTHORNE, G. F., MARTIN, R. P. (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008, p. 196-206.
- TREVIJANO, R. Matrimonio y Divorcio em la Sagrada Escritura. In BARBERENA, T. G. **El vínculo matrimonial: divorcio o indisolubilidad?**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, p. 3-59.
- TSUTSUI, P. F. Paterfamilias, casamento e divórcio na Roma antiga. **Conteúdo Jurídico**, Brasília-DF: 19 de novembro de 2013, 06:45. Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/37304/paterfamilias-casamento-e-divorcio-na-roma-antiga>. Acesso em: 10 de outubro 2023.

- TUÑI, J.-O. Evangelho segundo São João. *In* TUÑI, J.-O. ALEGRE, X. **Escritos joaninos e cartas católicas**, vol. 8. São Paulo: Ave-Maria, 1999, p. 15-152.
- V CELAM – Documento de Aparecida, 434.
- VAN DEN BORN, A. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1977.
- VanGEMEREN, W. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.
- VIDAL, M. **El Matrimonio**: entre el ideal cristiano y la fragilidad humana – teología, moral y pastoral. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- VILLENEUVE, A. **Nuptial Symbolism in the Second Temple writings, the New Testament and Rabbinic Literature**: divine marriage at key moments of Salvation History. Boston: Brill, 2016.
- VIVIANO, B. O Evangelho segundo Mateus. *In* BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 131-216.
- WALLIS, G. אֶזְרָא. *In* BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. Grande Lessico dell'Antico Testamento, vol. I, 1982, p. 209-252.
- WALTKE, B. K. O'CONNOR, M. P. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- WEINFELD, M. בְּרִית. *In* BOTTERWECK, G. J., RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. vol. I. Brescia: Paideia Editrice, 1988, p. 1589-1644.
- WENKEL, D. H. Matthew's Two-Age Eschatology: toward bridging Systematic Theology and Biblical Studies. **Midwestern Journal of Theology**, 7.2 (Spring 2009), p. 137-157.
- WILCKENS, U. σολή. *In* KITTEL, G. FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento, vol. XII, Brescia: Paideia, 1966, p. 1275-1286.
- WILLIAMSON, H. G. M. Is 62,4 and the problem of inner-biblical allusions. **Journal of Biblical Literature**, vol 119, nr. 4, 2000, p. 734-739.
- WILSON, W. **A Dictionary of Bible Types**. Massachusetts, USA: Hendrickson Publishers, LLC, 1999.
- WITTE JR., J. The Covenant of marriage: its biblical roots, historical influence, and modern uses. **ITAMS Review on Marriage and Spirituality**, 18, 2012, p. 147-165.

YOON, D. The Church as the bride in Ephesians: The great Mystery. *In Affirmation & Critique*, vol. XXVI, no. 1, (Spring) 2021, p. 49-62.

ZAREAN, M. BARZEGAR, K. Marriage in Islam, Christianity and Judaism. *In Religious Inquiries*, vol. 5, nr. 9, june.2016, p. 67-80.

ZATTONI, M. GILLINI, G. MICHELINI, G. **Il Cantico dei tutti i cantici**. Assisi: Porziuncola, 2016, p. 167.

ZIMMERMANN, R. Nuptial Imagery in the Revelation of John. *In Biblica*, vol. 84, n° 2, 2003, p. 153-183.

ZIMMERMANN, R. Parables in Matthew: tradition, interpretation and function in the Gospel. **98078_VanBelle_BTS21_06_Zimmermann.indd**, 2015, p. 159-186.

ZOBEL, H.-J. **זֶבֶד**. *In* BOTTERWECK, G. J. RINGGREN, H. **Grande Lessico dell'Antico Testamento**. vol. III. Brescia: Paideia Editrice, 1982, p. 57-83.