

2

O tema geral da pesquisa

2.1.

A compreensão sobre Lei e Profecia no Judaísmo

A afirmação de Jesus a respeito da Lei e dos Profetas em Mateus está de acordo com uma compreensão geral que o judaísmo do primeiro século tinha a respeito do assunto. O texto de Mt 5,17-20 trata da questão de forma mais pontual, e mesmo que essa passagem seja mais da comunidade de Mateus, que do próprio Jesus, não tira do texto seu caráter contemporâneo ao judaísmo do primeiro século, no que tange à compreensão da Lei e dos Profetas.

Para entender, então, como Jesus se posicionou, ou de que maneira a comunidade de Mateus respondeu à questão da Lei diante de um judaísmo em crise e reconstrução, é preciso analisar como a Lei e a Profecia eram compreendidas dentro do imaginário religioso comum do judaísmo do século primeiro. Faremos a seguir uma exposição panorâmica a respeito dessa compreensão sobre a Lei e a Profecia desde o Antigo Israel até o período da dominação romana.

2.1.1.

A Compreensão sobre a Lei

A compreensão de Israel sobre a Lei é vital para existência dele como povo. Parte de um conceito geral, que a coloca como a realização da vontade de Deus. Se Deus é um só, e Israel é expressão dessa grandeza, então toda a coletividade, e não apenas o indivíduo, é chamada a viver segundo a vontade Deus. Essa decisão atinge tanto a vida privada quanto a pública, e não se restringe ao culto.¹

O vocabulário relativo à Lei é bastante extenso, como demonstra o Salmo 119, e mesmo as traduções apontam para essa pluralidade, em termos como: leis, ordenanças, mandamentos, estatutos, palavras, sentenças, preceitos, caminhos, etc. Nossa pesquisa não nos permite tratar de todos os termos, mas dois deles se

¹ Cf. OTTO, E., “Lei”, In: BAUER, *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.229.

destacam: (1) מִשְׁפָּט – do verbo שָׁפַט, “julgar”, “decidir” – que tem o sentido estrito de sentença arbitral, arbítrio, decisão legal, e que no plural pode significar julgamento, juízes, direito e até justiça, principalmente no direito consuetudinário.² (2) תּוֹרָה – do verbo יָרָה, cujo sentido mais usual é “instruir”, “ensinar”.³ No entanto, é o sentido da Lei que nos interessa. O termo se aplica “à instrução recebida de autoridade superior, servindo de regra de conduta em determinado caso particular.”⁴ Também pode indicar “toda espécie de determinações, não necessariamente jurídicas, dadas por Javé pela boca de sacerdotes ou profetas.”⁵ Depois passou a identificar o grupo de Lei relacionadas a Moisés (cf. Js 1,7; Ed 3,2; Ml 3,22), quando os rolos da Lei foram designados como *Torá*.⁶ Crüsemann define o conceito em linhas gerais:

A palavra *torah* designa, em linguagem coloquial da época do Antigo Testamento, o ensinamento da mãe (Pr 1,8; 6,20; cf. 31,26) e do pai (4,12) para introduzir seus filhos nos caminhos da vida e adverti-los diante das ciladas da morte. Nisso, como em todos os demais usos, a palavra abrange informação e orientação, instrução e estabelecimento de normas, e, com isso, também promessa e desafio. Expressa igualmente o mandamento e a história da instrução, da qual emerge. A partir daí, o conceito *Torá* torna-se um termo técnico para a instrução dos sacerdotes aos leigos (Jr 18,18; Ez 7,26), mas designa também as palavras dos mestres da sabedoria (Pr 7,2; 13,14) ou do profeta (Is 8,16.20; 30,9) para os discípulos. No Deuteronômio, por fim, *Torá* transforma-se no conceito mais importante da vontade de Deus universal e literariamente fixada (p.ex. Dt 4,44s; 30,10; 31,9). Aqui *Torá* abrange tanto narrações (esp. Dt 1,5) quanto leis (cf. esp. Sl 78, 1.5.10). Mais tarde, esse conceito deuteronômico designa a lei de Esdras (p.ex. Ne 8,1), todo o Pentateuco, mas também a palavra profético-escatológica de Deus para os povos (Is 2,3 par. Mq 4,2; Is 42,4).⁷

Os diferentes aspectos apontados no conceito de *Torá* apontam para uma idéia que vai desde o estabelecimento de Israel como nação, passando pela grande mudança de mentalidade ocorrida no período do Exílio e a posterior elaboração do judaísmo tardio, que ficou conhecida como judaísmo rabínico.

Nos tópicos a seguir vamos analisar de forma panorâmica essas fases.

² Cf. V.V.A.A., *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, p.146; 259.

³ Idem, p.265; 94. Segundo o dicionário, no QAL o verbo יָרָה tem o sentido de “lançar”, “atirar”; no Hifil “dar de beber” ou “instruir”. O sentido dependerá do contexto, mas é esse último que nos interessa estudar. Cf. VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p.392 et seq. Ele acrescenta que a função sacerdotal de dar orientação, como num oráculo, pode derivar do assírio *tertu*, que significa ‘oráculo’.

⁴ MICHAELI, F., “Lei”, *Vocabulário Bíblico von Allmen*, p.223 et seq.

⁵ FRAINE, J. de, “Lei de Moisés”, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p.878.

⁶ WIGODER, G., *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, p.1124.

⁷ CRÜSEMANN, F., *A Torá*, p.12. F. SCHMIDT distingue três grandes aspectos para a *Torá*: “a Lei como revelação, cujo depósito a tradição confia à grande Assembléia; a *Torah* como código legislativo; a lei escrita ou oral cujos intérpretes e guardiães (sic) são os sacerdotes e escribas.” *O Pensamento do Templo de Jerusalém a Qumran*, p.24.

2.1.1.1.

A Lei no Antigo Israel

a. Nas origens (séc. XXI-VIII a.C.)

O período mais antigo da história de Israel traz dificuldades com relação ao entendimento sobre a Lei, considerando a conexão dessa história com o direito dos povos vizinhos à nação israelita. Enquanto Israel ainda não existia como nação, povos vizinhos já tinham coleções de leis, como o código Ur-Nammon e Lipit-Ishtar (do fim do terceiro milênio a.C.), o código de Hammurabi e o de Eshnuna, (da primeira metade do segundo milênio).⁸

Por outro lado, a própria consistência de Israel como nação até o século X é muito discutida pelos pesquisadores do Antigo Testamento.⁹ Nesse sentido, deve-se pensar que no Antigo Israel a Lei (*Torá*) devia ser concebida mais nos aspectos de uma orientação familiar, e de leis consuetudinárias, voltadas para o bem-estar do clã e da tribo, do que numa esfera nacional centralizada em determinado lugar (como se tornou Jerusalém posteriormente).¹⁰

Além disso, deve-se considerar a importância da Tradição Oral no processo de estabelecimento da Lei em Israel. A mesma tradição oral que passou as antigas histórias dos patriarcas, bem como as narrativas da história das origens (Gn 1-11), foi responsável pelo processo de transmissão de normas e leis de convivência, que acabaram por alcançar o status de *Torá*. A tradição rabínica posterior aponta para isso, como se pode ver no tratado Pirke Abot (“Ética dos Pais”), da quarta ordem da Mishná:

Moshê recebeu a *Torá* no Sinai, e a entregou para Yehoshua, e Yehoshua para os anciões, e os anciões para os profetas, e os profetas a entregaram para os homens da grande assembléia. Eles disseram três palavras: sede

⁸ Cf. OTTO, E., “Lei”, In: BAUER, *Dicionário Bíblico-Teológico*, p.229.

⁹ O conceito de Confederação de Tribos vem sendo questionada desde a metade do século XX Pela maioria dos exegetas. Alguns, porém, mantiveram a concordância sobre o assunto, como Gunneweg, von Rad, Albright, e outros. O grande problema é a falta de evidências arqueológicas do período que confirmem a informação de que Israel tenha uma identidade nacional já no século XI a.C., antes da ascensão da dinastia davídica e da separação de Israel e Judá.

¹⁰ VAUX, R. de, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p.23 passim. Para ele o vínculo entre as pessoas, antes de ser jurídico ou político, era, acima de tudo, de sangue, por se considerarem todos “irmãos” a partir de uma linhagem comum. É a vinculação própria das tribos nômades. P.23 Sobre Jerusalém como centro de culto nacional, p.347 et.seq.

ponderados no julgamento, levanteis muitos discípulos e façais uma cerca em torno da *Torá*.¹¹

b. A Lei nos reinos de Israel e Judá (séc. VIII a.C.)

A partir do século VIII a.C. Israel e Judá, e posteriormente somente este, iniciarão um grande processo de juntar coleções de leis, normas e narrativas, as quais farão parte da Lei como unidade literária posterior. Reconstituir essa história, porém, é elemento de uma pesquisa a qual não teremos espaço para tratar aqui.¹²

A Lei no Israel Antigo era, antes de tudo, a instrução dos pais aos filhos, a partir de normas éticas e culturais básicas, que na convivência entre as tribos mostrou-se ser capaz de integrar os grupos que agiam com as mesmas normas. As coleções de leis civis, rituais, e de ordem cúlrica só se deram a partir do século VII a.C., por conta da organização de uma estrutura palaciana, tanto no norte quanto no sul, este último até o século VI, quando Jerusalém foi tomada e sua elite levada cativa para o exílio babilônico.¹³

2.1.1.2.

A Lei no Exílio e Pós-Exílio

a. A Lei no período exílico (586-538 a.C.)

O Exílio representou uma grande mudança na mentalidade israelita. Dentre os muitos conceitos que foram revistos está o da Lei, que começa a representar um conjunto literário mais fechado. Segundo Zenger, “a formação da *Torá* acontece no processo da reconstrução da identidade judaica depois de desfeita sua condição de estado autônomo.”¹⁴

Já no exílio, o grupo deuteronomista lê a história passada como programa para um novo Israel, juntando diferentes tradições – também com o grupo sacerdotal – para pensar num grande projeto de nação.¹⁵

¹¹ cf. MURRAY, M. Et.all. (Trad.) *Mishná, essência do judaísmo talmúdico*, p.9; COOLIN, M; LENHARDT, P., *A Torah Oral dos Fariseus*, p.14.

¹² O próprio Crüsemann, em sua obra de larga análise, entende que “a pergunta pelo que significa entender a *Torá* de forma histórica logo nos leva ao problema básico da exegese atual e sobretudo da pesquisa do Pentateuco: a pergunta pelas fontes e pelo texto na sua forma final, a pergunta pela análise sincrônica e diacrônica.” *A Torá*, p.18.

¹³ Cf. CRÜSEMANN, F., *A Torá*, p. 22ss.; ZENGER, E., *Introdução ao Antigo Testamento*, p.91ss.

¹⁴ ZENGER, E., op.cit., p.52.

¹⁵ Cf. OTTO, E., “Lei”, In: op.cit., p.230.

b. A Lei no período persa (538-333 a.C.)

Com o fim do exílio, o grupo de judeus que retornou para a terra de Israel estabeleceu uma reorganização religiosa, cuja principal marca é a centralização da religião judaica em Jerusalém, em que “todas as prescrições da lei, cultuais ou não, eram determinadas pelos sacerdotes.”¹⁶ Como a administração era dirigida pelos persas, eram eles quem supervisionavam as reformas na legislação e no culto. Esdras e Neemias tiveram sua atividade delimitada nesse contexto (cf. Ed 1,1ss; 7,8-26; Ne 2,1ss).

Paralelamente, o período pós-exílico testemunha o crescimento de uma Teologia da Sabedoria, que em uma de suas correntes, “considera a *Torá* de Israel como a maior e verdadeira dádiva divina da sabedoria.”¹⁷ Dt 4,4-6 prepara uma identificação entre a *Torá* e a Sabedoria, tema que será melhor trabalhado pelo Sirácida (Sr 24).¹⁸

c. A Lei no período helenístico (333 a 63 a.C.)

O período helenístico não trouxe mudança no cenário político-religioso, conforme informa Koester:

Durante a dominação de Jerusalém pelos Ptolomeus no século III e pelos Selêucidas no início do século II a.C., o sumo sacerdote em exercício estava sujeito à autoridade do rei e tinha de cumprir suas ordens. No âmbito da jurisdição do Estado-templo, porém, não havia autoridade política superior à do templo e à de sua hierarquia sacerdotal.¹⁹

As tradições sobre a arca da aliança, a conquista da cidade de Jerusalém por Davi, e Salomão, seu filho como construtor da casa de Deus são teológica e ideologicamente justificadas para sustentar a posição do templo como centro gravitacional da fé israelita, pelo menos de acordo com a proposta cronista.²⁰ Fica exposto, por outro lado, que a *Torá* foi entregue por Moisés, e com ela agora apresentada por Esdras – talvez já o Pentateuco recém encerrado – torna-se o centro da vida do povo, como ideal dos judeus piedosos.²¹

A partir daí se dá um duplo fenômeno: por um lado, a Lei se torna mais concreta, tendo a vontade de YHWH explicitada para o povo, orientada pelos

¹⁶ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento I*, p.230. Também cf. GRELOT, *A esperança judaica no tempo de Jesus*, p.32ss.

¹⁷ ZENGER, op.cit., p.287.

¹⁸ OTTO, E., “Lei”, in: op.cit., p.230; ZENGER, E., op.cit., p.287; LÍNDEZ, *Sabedoria e sábios em Israel*, p.54.

¹⁹ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento I*, p.230.

²⁰ Cf. ZENGER, E., *Introdução ao Antigo Testamento*, p.221.

²¹ Cf. o relato de Esd 7,12-26, que trás o conteúdo de uma carta enviada por Artaxerxes a Esdras, promulgando a “lei de Deus” como lei oficial dos judeus. Ibid., p.54.

sacerdotes²²; por outro, a dinâmica da *Torá* oral permanece, como base para interpretação da *Torá* escrita. Lenhardt atribui à *Torá* oral um alcance que engloba a *Torá* escrita. Para ele,

os problemas postos pela Escritura, a Torah escrita, são secundários em relação aos apresentados pela Tradição, a Torah oral. Esta, efetivamente, marcada pelas divisões que desfiguraram o judaísmo antes da destruição do Templo, foi enfraquecida, mutilada pelos massacres da guerra, pela morte de muitos mestres e discípulos, transmissores da Torah Oral.²³

d. A Lei a partir da dominação romana (63 a.C.)

Apesar da considerável mudança que representou a dominação romana na Palestina, desde 63 a.C., a religião judaica manteve sua independência, no tocante aos costumes e obrigações provenientes da Lei. A exceção ficou por conta das leis que previam pena de morte, pois esses casos só podiam ser decididos pelo próprio prefeito romano (o administrador da Judéia, desde a deposição de Arquelau em 6 d.C.). Além disso, foram instituídas onze toparquias, governadas cada uma por um sinédrio, sendo o mais importante o de Jerusalém. Todos tinham uma jurisdição sobre causas relativas à lei judaica, mas com os limites impostos pelos romanos. Era o sinédrio que, em última análise, tinha o papel de julgar questões que envolvessem supostos casos de violação da Lei.²⁴

Para o povo simples, no entanto, a Lei não estava circunscrita a um tribunal. Um judeu do primeiro século considerava que a Lei representava o ideal de vida a ser seguido: junto com o templo formava “os dois centros do judaísmo na época do segundo templo.”²⁵

A forma como a Lei era estudada fora do contexto do templo se dava, primordialmente, por meio das sinagogas. A origem das sinagogas está vinculada à diáspora judaica exílica e pós-exílica. Eram instituições de agregação dos judeus, para a realização de tarefas públicas, mas também para tarefas religiosas.²⁶

Identificadas como associações no estilo grego, segundo Koester,

como no caso de outros grupos étnicos ou religiosos emigrados, estas eram associações de estrangeiros residentes, que haviam recebido certos privilégios

²² De acordo com SCHMIDT, F., “entre o puro e o impuro, o sagrado e o profano, a função dos sacerdotes é “distinguir”, *bádal*.” *O pensamento do templo de Jerusalém a Qumran*, p.77.

²³ COLLIN, M; LENHARDT, P., *A Torah oral dos fariseus*, p.13. O termo tradição – tradução de παράδοσις – aparece sete vezes nos sinóticos (Mateus e Marcos) e três nos demais escritos (Colossenses, 2 Tessalonicenses e 1 Pedro) do Novo Testamento.

²⁴ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento I*, p.396; NELIS, J., “Sinédrio”, *Dicionário Enciclopédico Bíblico*, p.1443 et.seq.

²⁵ MERZ, A. e THEISSEN, G., *O Jesus histórico*, p.386.

²⁶ Cf. HÄTTENMEISTER, “Synagoge”, in KOCH, *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter*, p.164.

pertinentes à incorporação e à prática do seu ofício ou profissão, ou associações de culto, como as organizadas por seguidores de outros cultos nacionais.²⁷

e. A Lei no cotidiano da Palestina

Na Palestina, as sinagogas já existiam antes de 70 d.C., porém, em pequeno número. De acordo com Charlesworth, hoje há provas de pelo menos três sinagogas anteriores a 70 na Judéia e na Galiléia, a saber, Massada, o Herodium e Gamla (na Galiléia, a leste do lago de Genesaré).²⁸ As duas primeiras “eram salões de reunião usados para muitos fins, inclusive a oração comum e a leitura da Escritura.”²⁹

A sinagoga de Gamla demonstra que a Galiléia compartilhava dos mesmos ideais com relação à Lei. De acordo com Roloff, de fato “em torno da virada do século II para o I foi promovida a rejeição sistemática mediante a imigração de judeus fiéis à Lei. O objetivo era recuperar o território original da terra de Israel para o povo de Israel.”³⁰

Por outro lado, a família israelita – em toda a Palestina - dá destaque à Lei no seu dia-a-dia, pois “o cotidiano estava determinado de muitas maneiras pela *Torá* e seus regulamentos.” Por conta de todos os aspectos da Lei que ditavam a vida particular (questões relativas a casamento, alimentação, festas, separação do sábado, etc.), desde muito o judaísmo desenvolveu essa prática piedosa, que os Salmos atestam (especialmente 1,19,119).³¹

Mesmo com a pouca evidência arqueológica, além do fato de ser o Templo o centro gravitacional da fé judaica até 70 d.C., pode-se perceber uma dinâmica de descentralização da transmissão da *Torá*.³² Jesus, porém, viveu toda a intensidade da Lei de acordo com os princípios judaicos palestinos, em especial dos habitantes da Galiléia.

2.1.2.

A Compreensão sobre a Profecia

²⁷ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento 1*, p.227.

²⁸ CHARLESWORTH, J.H., *Jesus dentro do Judaísmo*, p.118.

²⁹ SALDARINI, A., *Fariseus, Escribas e Saduceus*, p.67.

³⁰ ROLOFF, J. *A Igreja no Novo Testamento*, p.19.

³¹ STEGEMANN, E., G., *História social do protocristianismo*, p.169s.

³² Essa descentralização foi ampliada após a destruição do templo e de Jerusalém pelo general Tito, em 70 d.C. Cf. OVERMAN, J.A., *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, p.47 et seq.

Ao falarmos da profecia, nos referimos aos profetas, feita por Jesus em Mt 5,17. O termo tem sua origem no hebraico נביאים, ou o singular נביא, traduzido pela LXX como προφήτης.³³ Para o israelita, esse termo vincula um carisma e uma importante parte da produção literária que testemunhou esse carisma, especialmente no período da monarquia até o exílio.

De um modo geral, a compreensão israelita a respeito da profecia está vinculada à forma como a Bíblia Hebraica foi organizada: após o Pentateuco/*Torá*, encontramos a grande seção dos profetas – anteriores e posteriores – que “continuam a pregação do profeta ideal, incomparável, que foi Moisés”.³⁴ Isso demonstra a importância e o papel da profecia no imaginário de Israel.

Considerando que os profetas anteriores são os livros que narram a história desde a conquista da terra (Js) até o exílio (2 Rs), e os profetas posteriores envolvem os escritos dos profetas desde o século VIII a V a.C., temos uma continuidade histórica desde a entrega da Lei a Israel até o pós-exílio, quando a nação assumiu uma prática de fé consistente, especialmente no aspecto do monoteísmo. Assim, a profecia é um elemento presente em toda a história de Israel, que vai ter importantes ressonâncias no período do judaísmo contemporâneo a Jesus.³⁵

Por outro lado, o termo “os Profetas” passou a designar o segundo bloco considerado canônico – ou sagrado – pelos judeus já no início do século primeiro.³⁶ A afirmação de Jesus em diversos momentos, em que afirma τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας (a Lei e os Profetas) está situada nesse contexto, de um grupo literário que fazia parte da dinâmica da religião judaica. Mas, em que sentido esse grupo literário era importante? E por que Jesus se reporta a ele? Vamos analisar de forma panorâmica as principais fases concernentes à compreensão a respeito da profecia, pensando no seu entrelaçamento com a Lei.

2.1.2.1.

A Profecia no Antigo Israel

³³ BROWN, “Profeta”, in: *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p.1879ss.

³⁴ FISCHER, “Profeta (AT)”. In: BAUER, op. cit., p.345.

³⁵ MARTIN-ACHARD, “Profecia”, *Vocabulário Bíblico*, p.338 et.seq.

³⁶ Cf. BILLERBECK I, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, p.240.

a. A profecia nas origens (séc. XI a VIII a.C.)

O surgimento da profecia na vida do povo de Israel não é fenômeno único, como atestam vários estudos realizados a respeito da questão junto aos povos vizinhos.³⁷ De acordo com a notícia de Oséias 12,14, havia no reino do norte, desde muito tempo, tradições que associavam a origem do profetismo a Moisés.³⁸ Mas ela de fato aconteceu em Israel apenas a partir do século IX, especialmente com as figuras de Elias e Eliseu.³⁹

Nesse primeiro momento, a profecia se caracteriza e confunde com elementos extáticos, presentes em alguns grupos e situações (cf. 1 Sm 10,5ss). Para esses grupos antigos utilizava-se o termo נְבִיאִים - do singular נְבִיא - que “usualmente é considerada uma palavra derivada do verbo acádico *nabû*, ‘chamar’, ‘proclamar’.”⁴⁰ O termo utilizado tem um sentido passivo, situando o profeta como alguém que é chamado. Isso se confirma pelas narrativas de vocação de alguns dos profetas que tem registro literário (ex. Jr 1,1-10; Os 1,1-11; Is 6,1-13, etc.), bem como pela fórmula אֲשֶׁר הָיָה יְהוָה - *palavra do Senhor que veio a* - em vários textos (Mq 1,1; Sf 1,1; Ag 1,1; Ml 1,1).

b. A profecia no séc. VIII a.C.

O exercício do ministério do profeta, no entanto, não se restringia a apenas uma dimensão. Havia vários outros termos para designar um profeta, de acordo com a situação, além dos aspectos políticos e sociais que envolviam a atividade. Wilson aponta para esse problema:

Até a leitura apressada das fontes revela que os escritores bíblicos tiveram visões divergentes e às vezes conflitivas sobre a profecia. Estas visões foram presumivelmente o produto de longo período de desenvolvimento, e agora é difícil determinar a medida de precisão com que refletem realidade histórica. Todavia, não existe nenhum motivo para suspeitar que as várias concepções bíblicas de profecia tenham sido simplesmente criadas de uma só peça inteira. Pelo contrário, elas devem ser tomadas como indicação de que os grupos portadores da tradição bíblica na verdade conheciam diferentes tipos de profecias.⁴¹

³⁷ Podemos citar alguns que abordam a questão: FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religion*; SCHMIDT, *A Fé no Antigo Testamento*; PEDERSON, *The Role played by inspired persons among the Israelites and the Arabs*; SICRE, *Profetismo em Israel*; WILSON, *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*.

³⁸ Cf. SICRE, J.L., *Introdução ao Antigo Testamento*, p.222.

³⁹ De acordo com a concepção de von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, p.451ss.

⁴⁰ BROWN, “Profeta”, in: *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, p.1879. Também GUNNEWEG, *Teologia Bíblica do Antigo Testamento*, p.239s.

⁴¹ WILSON, *Profecia e Sociedade no Antigo Israel*, p.20-21.

Nessa concepção Wilson delimita o movimento profético em pelo menos duas grandes tradições: a tradição efraimita do norte, mais coesa e registrada literariamente, e as tradições de Judá, no sul. Estas tendem a ser menos delimitadas, registradas e mais fragmentadas, daí inclusive a denominação de “tradições”, ao invés de tradição.

Do ponto de vista da motivação ideológica dos profetas, pode-se afirmar que, mesmo não sendo uniformes em sua abordagem, os profetas tinham como foco o pecado da incredulidade de Israel, “ou seja, a não-confiança em Javé na situação concreta e, ao invés, confiar em si próprio.”⁴² De modo específico, os profetas atacam as diferentes manifestações dessa incredulidade, que são o orgulho, a idolatria, as estruturas monárquicas, assim como as sacerdotais.

c. Tipologia da profecia no Israel Antigo (séc. VIII a.C.)

Zenger descreve sumariamente uma tipologia no tocante à condição social do multifacetado profetismo do Israel Antigo: (a) Os *profetas de congregações ou irmandades* – denominados בְּנֵי הַנְּבִיאִים [filhos de profetas/discípulos de profetas] (1Rs 20,35; 2Rs 2,3.5.7.15) –formam comunidades de profetas, que costumavam atender às demandas populares por orientação; (b) Os *profetas do templo*, cujas atividades incluem interceder e anunciar em nome de Deus no contexto do culto. Em Jerusalém são subordinados aos sacerdotes. A narrativa do chamado de Samuel, em 1Sm 3, transparece um pouco o processo para o surgimento de um profeta ligado ao templo; (c) Os *profetas da corte*, que servem ao rei e ao seu propósito, e anunciam a palavra de Deus no tocante às situações de guerras e catástrofes, bem como participam das celebrações de entronização, núpcias do príncipe herdeiro, e outras. Desses profetas era esperado o שְׁלוֹם⁴³, conforme o texto paradigmático de 1Rs 22; (d) Os *profetas independentes*, que formam o grupo menor numericamente, e menos respeitado no período em que atuaram. No entanto exerceram um ministério de oposição, e por isso mesmo tornaram-se historicamente os mais importantes. A maioria dos profetas “escritores” faz parte desse grupo.⁴⁴

⁴² GUNNEWEG, A.H.J., op.cit., p.249.

⁴³ Paz, não num sentido meramente metafísico ou existencial, mas com implicações sociais, políticas e que atinjam a coletividade.

⁴⁴ ZENGER, E., *Introdução ao Antigo Testamento*, pp.370ss. O autor considera ainda que “nenhum ‘livro de profeta’ é da autoria do profeta, cujo nome lhe foi dado.” p.372, e afirma que os livros relacionados a esses profetas surgiram, de fato, das mãos de círculos de alunos e discípulos

Essa atividade profética se tornou fortalecida e respeitada a partir do exílio, quando os oráculos sobre a destruição de Judá se confirmaram. Como lembra Gunneweg, “nessa época da ruína chegam ao ápice a proclamação de Jeremias e o profetismo de Israel em geral.”⁴⁵

2.1.2.2.

A Profecia no Exílio e Pós-Exílio

a. A nova compreensão sobre Profecia (séc. VI a.C.)

O exílio representou uma mudança na forma de ser e de se compreender a profecia em Israel, da mesma forma como se deu com a Lei. Para aqueles que foram deportados para a Babilônia em 597 a.C., o passar do tempo no cativeiro formou no coração dos judeus um ódio que se aninhou (cf. Jr 51,34-35), “e junto com o ódio, os desejos de vingança, a saudade da terra prometida, as ânsias de libertação.”⁴⁶

Com esses sentimentos, o povo teve sua fé e esperança abaladas. Mas é nesse momento que a palavra profética se levanta para consolar o povo (cf. Is 40ss), a ponto de dar um salto teológico em torno da figura do Servo sofredor.⁴⁷ A partir daí a profecia ganhou um cunho cada vez mais escatológico e universal, em face do novo cenário que os profetas estão vivendo.⁴⁸

Segundo von Rad, uma marca da profecia desse período é que “são individualidades religiosas e literárias.”⁴⁹ Há um direcionamento maior para a pessoa, e sua decisão pessoal diante de Deus. “A novidade nesses profetas, do ponto de vista formal, é o alargamento da base da sua pregação, em comparação com os profetas mais antigos”.⁵⁰

b. O surgimento do apocaliptismo (séc. IV a.C.)

deles que coletaram e elaboraram essas obras. Mas não se pode pensar nisso sem grandes reservas. Ver também IMSCHOOT, “Profeta”, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p.1221.

⁴⁵ GUNNEWEG, A.H.J., op.cit., p.278.

⁴⁶ SICRE, J.L., *Profetismo em Israel*, p.311.

⁴⁷ Essa controvertida figura, que tem suscitado amplo debate sobre seu significado histórico, foi adotada muito cedo pelos cristãos como uma representação de Cristo, o messias que sofre pelo povo. Cf. SICRE, J.L., op.cit., p.312s; GUNNEWEG, A.H.J., op.cit., p. 292s; von RAD, op.cit., p.672-681.

⁴⁸ Essa idéia não tem consenso entre os autores. Para muitos, mesmo antes do exílio já existia profecia com cunho escatológico, enquanto outros defendem que a escatologia nasce realmente depois. Para uma discussão sobre o assunto, ver CORRÊA LIMA, M. de L., *Salvação entre juízo, conversão e graça*, pp. 15-63.

⁴⁹ RAD, G. von, op.cit., p.683.

⁵⁰ Ibid., p.683. Von Rad avalia que essa mudança se dá no estilo literário, principalmente, que se abre a diferentes formas, bem como na estruturação da proclamação.

Simultaneamente, o período pós-exílico viu surgir um movimento, a partir do período helenístico (séc IV a.C.), que teve sua origem na profecia, e marcou profundamente o imaginário popular judaico: o apocaliptismo, cujo único representante no Antigo Testamento é o livro de Daniel⁵¹. De acordo com Koester,

Os inícios do pensamento apocalíptico são anteriores ao período helenístico: suas origens estão intimamente relacionadas com uma mudança fundamental no pensamento teológico de Israel, que aconteceu no tempo do exílio. A decadência do reino de Judá e a destruição de Jerusalém no início do século VI a.C. suscitaram dúvidas profundas sobre o conceito de teodicéia histórica.⁵²

Toda essa situação provocou mudanças no enfoque da profecia, adquirindo elementos universalistas, até mesmo com “alusões mitológicas”.⁵³ De acordo com Sicre, se uma parte da profecia trabalhou com a idéia da monarquia, e mesmo da aceitação do império após o exílio – nunca de forma acrítica, é verdade – no entanto, outra parte dela se colocou frontalmente contra o domínio imperial estrangeiro, sempre com um colorido nacionalista.⁵⁴

Toda a transformação social que marcou a vida e a história do povo de Israel, não só mudou sua concepção da sua identidade, como da forma que Deus passou a falar com o povo. Agora a nação é uma realidade que não está vinculada somente a um espaço geográfico, mas a uma eleição e aliança, baseadas na Lei, que tem nos profetas os mensageiros que tornam essa esperança palpável, por meio de sua mensagem.

Podemos afirmar que essa marca da profecia pós-exílica influenciou o imaginário popular, como realmente aconteceu na revolta macabaica e nos movimentos de dissidência⁵⁵ que surgiram a partir do período helenístico. Jesus certamente respirou desses ares profético-apocalípticos.

c. A canonização da profecia (séc. II a.C.)

A profecia tinha vários desdobramentos nos primeiros anos do século I d.C., especialmente por conta da canonização dos textos proféticos da antiga tradição

⁵¹ De fato, no Antigo Testamento, o único exemplo literário que podemos afirmar como Apocalipse é Daniel. Alguns outros trechos apocalípticos são encontrados em Isaías (24-27; 33). Pequenos elementos pré-apocalípticos podem ser percebidos em outros profetas, mas que não configuram as mesmas características de Daniel. Ver discussão em ZENGER, *Introdução ao Antigo Testamento*, p.449s.

⁵² KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento 1*, p.233.

⁵³ Ibid., p.233.

⁵⁴ SICRE, J.L. *Profetismo em Israel*, p.447s.

⁵⁵ Especialmente o grupo dos *hassidim*, que deu origem aos fariseus, bem como a comunidade de Qumran e a reação samaritana ao governo judaico de Jerusalém. Cf. KOESTER, op.cit. p.235-248.

judaica, bem como pelo contato que a cultura judaica tivera com o helenismo desde o século IV a.C. Por outro lado, diversos movimentos proféticos se levantaram na Palestina nesse período, tanto antes como depois da destruição de Jerusalém, em 70 d.C. De forma sintética vamos analisar esses aspectos.

A canonização dos livros proféticos se deu por volta do II século a.C. Antes disso não pode ter sido, pois os samaritanos realizaram o cisma nesse período e só aceitavam a *Torá* – Pentateuco. Além dessa época também não é provável, tendo em vista a “introdução grega da obra” de Jesus Ben Sirac, pelo ano de 132 a.C., que cita os Profetas ao lado da Lei (Pentateuco), bem como os demais escritos.⁵⁶

Como literatura canônica, os profetas “são considerados comentários à *Torá*”. Por isso mesmo cedo foram separadas leituras de profetas que acompanhavam a cada sábado um trecho da leitura da *Torá*. A própria canonização da Lei deu aos livros proféticos o valor de cânon para a fé judaica, considerando sempre Moisés superior a todos eles, como nos lembra Crüsemann:

Nesse contexto, a identificação de Moisés no fim do Pentateuco, em Dt 34, recebe uma importância que dificilmente pode receber atenção suficiente. Ao contrário, por exemplo, do Código Deuteronomico sobre os profetas com sua promessa de haver sempre um profeta como Moisés (Dt 18,15ss), nesta passagem-chave, ele é exaltado para a compreensão de toda a obra sobre profecia. (...) Moisés e, com ele, também sua *Torá*, são fundamentalmente superiores a toda a profecia posterior.⁵⁷

Como processo cultural, a profecia judaica foi matizada por seu contato com a profecia helenística, especialmente os oráculos sibilinos. Associados às Sibilas, figuras lendárias que exerciam sua atividade por meio de êxtases, esses oráculos podiam ser, inclusive, *ex eventu*, com forte cunho escatológico. Os judeus aproveitaram esses textos para divulgar suas crenças apocalípticas, tanto de desgraça quanto de esperança de um mundo melhor.⁵⁸

d. Movimentos proféticos a partir do período romano (séc. I a.C.)

No período romano há diversos relatos testemunhando pelo menos dois tipos de profetas populares: “o profeta oracular”, cuja função estava ligada ao juízo divino e à redenção promovida por Deus; e “o profeta de ação”, que inspirava e guiava um movimento popular para antecipar a redenção divina.⁵⁹

⁵⁶ Cf. ZENGER, E., op.cit., p.30s.

⁵⁷ CRÜSEMANN, F., op.cit., p.472.

⁵⁸ KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento I*, p.175; PRADO, A.M. “Questionamentos acerca da Sibila Babilônica”, p.3. Segundo o autor, o texto do Pastor de Hermas indica que também os cristãos sofreram influência desse tipo de oráculo.

⁵⁹ HORSLEY, R.A., *Bandidos, Profetas e Messias*, p.125.

Esses movimentos proféticos do século I d.C. mostram que o “profetismo estava muito vivo entre o povo judeu.” Horsley descreve ainda como se processava a adesão do povo:

Numerosas pessoas, inspiradas e convencidas da iminência da ação de Deus, abandonavam seu trabalho, suas casas e aldeias para seguir seus líderes carismáticos no deserto. Elas sabiam pelas tradições sagradas que fora no deserto que Deus tinha manifestado sinais e prodígios de redenção em tempos antigos, e que o deserto era o lugar da purificação, preparação e renovação.⁶⁰

i. Os profetas de ação

Flavio Josefo desprezava o chamado “profeta de ação”, conforme relatou: “Impostores e demagogos, sob o pretexto de inspiração divina, provocaram ações revolucionárias e impeliam as massas a agir como loucos. Levavam-nas ao deserto onde Deus lhes mostraria sinais de iminente libertação.”⁶¹

Dos movimentos liderados por profetas de ação, Josefo narrou três que se destacaram dos demais, cujas características apocalípticas estavam muito claras: um primeiro movimento se deu entre os samaritanos, no período de Pôncio Pilatos. Segundo Josefo o líder anunciou ter descoberto vasos sagrados enterrados por Moisés no monte Garizim. Pilatos reprimiu violentamente o movimento, matando seus líderes.⁶² Outro movimento, agora na Judéia, foi liderado por Teúdas,⁶³ cerca de 45 d.C. Ele afirmou que iria dividir o rio Jordão, como Josué. Fado, governador da Judéia na época, não permitiu e dizimou o grupo.⁶⁴ Um terceiro movimento foi liderado por um judeu ligado ao Egito, na época de Félix (c. 56 d.C.). Esse defendia uma nova conquista da terra prometida, pretendendo invadir Jerusalém para se tornar governador. Mas foi igualmente destruído.⁶⁵ Em todos esses casos houve franca participação dos camponeses, revoltados com a dominação romana e a convivência das autoridades judaicas.

ii. Os profetas oraculares

Outro grupo de profetas do qual se tenha conhecimento no primeiro século são os “profetas oraculares”. Horsley comenta o seguinte sobre eles:

⁶⁰ HORSLEY, R.A., op.cit., p.146.

⁶¹ JOSEFO, F. *Guerras Judaicas*, 2.259.

⁶² JOSEFO, F., op.cit., 18.85-87.

⁶³ Citado pelo fariseu Gamaliel, no discurso presente na narrativa de Atos dos Apóstolos em 5,36. No relato de Atos parece que ele agiu antes de Judas Galileu (6 d.C.), mas isso é confusão do autor.

⁶⁴ JOSEFO, F., *Antiguidades Judaicas*, 20.97-98.

⁶⁵ Josefo cita o caso em dois textos: *Antiguidades Judaicas*, 20.169-171; *Guerras Judaicas*, II.261-63.

Transmitiam oráculos, tanto de julgamento como de libertação, como o tinham feito os profetas oraculares clássicos, Amós ou Jeremias, séculos antes. Os profetas oraculares que anunciavam libertação iminente acham-se concentrados no período imediatamente antes e durante a grande revolta, quando as condições sociais e econômicas dos camponeses estavam-se deteriorando ao mesmo tempo que o comportamento oficial se tornava cada vez mais irregular e opressivo.⁶⁶

Vários profetas desse tipo são citados por Josefo, inclusive João Batista,⁶⁷ e esses profetas incomodaram as elites tanto quanto o outro tipo de profetas. Basta ver o destino de João Batista nas mãos de Herodes.

Como conclusão dessa rápida análise, percebe-se que o início do século I testemunhou um florescer da profecia, nos moldes pré-exílicos, mas que carregava também um teor apocalíptico pós-exílico. Isso demonstra uma releitura das tradições por parte dos judeus palestinos que sofriam debaixo da opressão estrangeira e dos desmandos do poder local.

De alguma forma, todo esse panorama influenciou a mentalidade popular acerca dos profetas. Nos escritos do Novo Testamento, se observa um afastamento desse tipo de movimento profético, tendo em vista que a pregação de Jesus não o levou para um confronto direto com o poder romano. Mas é bastante razoável pensar que os discípulos dele partilharam desse tipo de convicção e desejo de trazer o reino de Deus pela força.⁶⁸

Ao mesmo tempo, essa profecia reafirmava o valor da *Torá* e dos *Nebîim*, pois afirmava a busca de fidelidade a um, enquanto se inspirava no ministério registrado no outro. Será nesse cenário que vamos encontrar Jesus e sua posição em relação às Escrituras Canônicas dos judeus do século I d.C., conforme veremos nos próximos capítulos.

Por outro lado, a comunidade de Mateus esteve mais perto desse Jesus que as demais comunidades cristãs? Será que a afirmação de que ele veio para cumprir “a Lei e os Profetas” expressa um Jesus tão arraigado nas tradições judaicas, que as demais comunidades diluíram essa imagem? Ou será que na verdade ele não teve essa atitude, e foi a comunidade de Mateus que a formulou, numa tentativa de salvaguardar sua identidade judaica? Para tentarmos responder a essa pergunta, vamos antes traçar um quadro panorâmico do evangelho de Mateus e seu contexto de origem.

⁶⁶ HORLEY, R.A., *Bandidos, Profetas e Messias*, p.163.

⁶⁷ JOSEFO, F., *Antiguidades Judaicas*, 18.116-119.

⁶⁸ Cf. GRELOT, P., *A Esperança judaica no tempo de Jesus*, p.109

2.2.

O evangelho de Mateus em seu contexto

Na pesquisa a respeito do evangelho de Mateus há muitas convergências entre os pesquisadores, assim como muitas divergências. Antes de entrarmos no universo do texto escolhido para análise, vamos fazer uma análise geral sobre o Evangelho de Mateus em suas origens, a partir do seu *Sitz im Leben*.

2.2.1.

Objetivo e estrutura geral da obra

Mateus costuma ser identificado como o evangelho mais eclesiástico,⁶⁹ ao mesmo tempo em que é o mais próximo da cultura judaica, ou seja, uma obra cristã num contexto judaico.⁷⁰ Porém, ocorre uma diferença significativa quanto à intenção da obra. Em Mateus Jesus é o Messias Salvador, primeiro para o povo de Israel, mas também já apontando para uma universalidade.

Ao mesmo tempo, em Mateus há um claro questionamento sobre a Lei, de como ela não tem mais valor diante da nova aliança iniciada em Cristo, mas que, ao mesmo tempo, continua a ter valor em sua essência. Isso é exemplificado largamente no Sermão do Monte. Como afirma Koester:

O Sermão da Montanha não deixa dúvidas de que Jesus não veio revogar a lei, mas para dar-lhe pleno cumprimento, e essa lei impõe aos discípulos a obrigação de cumpri-la – embora a justiça deles deva ser superior à dos fariseus (5,17-19). Para explicar essa ‘justiça superior’, Mateus formulou as antíteses do Sermão da Montanha (5,21-48), que contrapõem ‘o que foi dito aos antigos’ com as palavras do próprio Jesus: ‘Eu, porém, vos digo’. O que está em jogo em cada caso é uma radicalização das exigências da lei.⁷¹

Para alguns, é o evangelho com maior conteúdo eclesiológico. Mateus teria menos cristologia e mais questões referentes à Igreja, que continuaria a atividade de Jesus, especialmente pelo discipulado. Pede-se aos seguidores, acima de tudo, “obediência incondicional em relação a tudo o que ele ordenou”.⁷² Mas Jesus está

⁶⁹ Cf. SCHREINER; DAUTZENGER, *Forma e exigências do NT*, pp.274-294; ROLOFF, J. *A Igreja no Novo Testamento*, p.159ss.

⁷⁰ KÜMMEL aponta alguns aspectos que explicam a relação de Mt com o AT: “a) ele não explica os usos e costumes, os preceitos e as expressões judaicas (...); b) dispõe as narrativas orientando-as para uma formulação especificamente rabínica de uma questão (...); c) Traz toda uma série de ditos em apoio da validade incondicional da Lei (...); traz de preferência os ‘logia’ de Jesus que circunscrevem expressamente a atividade de Jesus a Israel (...); e) adapta a maneira de se exprimir de Jesus às expressões próprias dos judeus (...)” *Introdução ao NT*, pp.135-137.

⁷¹ KOESTER, H., *Introdução ao NT 2*, p.191s.

⁷² ROLOFF, J., *A Igreja no NT*, p.160.

presente para acompanhar a caminhada da Igreja, a partir da autoridade escatológica que lhe foi conferida. Por isso, a Igreja supera Israel como testemunha de Deus aos povos, indo ao encontro dos gentios. Essa compreensão situa Mateus numa *heilsgeschichte* onde a *ekklesia* é o novo povo de Deus.⁷³

Carter coloca em maior evidência a situação da comunidade frente ao império romano, o que aproxima Mateus da tradição deuteronomista, a qual entende que os eventos históricos demonstram o juízo divino se concretizando. O império romano estaria nas mãos de Deus na destruição de Jerusalém, mas teria extrapolado seu papel, cuja oposição não poderia ser pela violência, e sim por uma visão da história na qual Deus puniria Roma também por seus pecados.⁷⁴

A estrutura do evangelho tem por princípio diferenciar blocos narrativos e de discursos. As propostas clássicas para a estrutura de Mateus – Bacon, com a estrutura dos cinco livros alternados por narrativas⁷⁵; o sistema concêntrico de Lohr, com seis narrativas e cinco discursos⁷⁶, ou ainda na mesma linha a divisão em cinco partes (com narrativa e discurso em cada uma) de Rolland⁷⁷ - apontam sempre para o mesmo processo, de se ter uma parte narrativa alternada por um bloco de discurso. Essa estrutura mostra uma intenção de colocar Jesus frente a Moisés e ao Pentateuco.⁷⁸

Uma característica própria em Mateus é a de comentar as narrativas, no momento em que compara a situação com textos do Antigo Testamento. E Mateus vê nisso não obra do acaso, mas o fato de que todas as coisas acontecem por vontade de Deus, que já tinha estabelecido essa história, com conseqüências universais.⁷⁹ Para Mateus, Jesus é – da mesma maneira como foi anunciado por Marcos – aquele que veio para pregar o reino de Deus e o mestre. Mas a ênfase

⁷³ ROLOFF é um dos autores que defende essa interpretação. Cf. op.cit., pp.159-187. KOESTER concorda que o Sermão do Monte não está endereçado a indivíduos, mas a toda a Igreja. Por outro lado, destaca-se o fato de ser o único evangelho a utilizar a palavra “igreja” [ἐκκλησία], em Mt 16,18 e 18,17, sempre relacionando à comunidade de seguidores de Jesus. Cf. op.cit., p.192.

⁷⁴ Cf. CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, pp.63-72.

⁷⁵ BACON, “The Five Books of Matthew Against the Jews”, *The Expositor* VIII, 85, pp.56-66.

⁷⁶ C.H. LOHR, “Oral Techniques in the Gospel of Matthew”, *CBQ* 23 (1961)

⁷⁷ ROLLAND, “From the Genesis to the End of the World. The Plan of Matthew’s Gospel”, *BT* 2, p.156.

⁷⁸ Outras estruturas, no entanto, podem ser identificadas, dependendo das referências com que se trabalhe. Kümmel e Garcia preferiram por não adotar esse sistema de estrutura quintupla. Win J. C. Weren, que abordou a questão em artigo recente, aponta que os diversos estudos feitos a respeito mostram que não é simples declarar se há uma estrutura básica no evangelho. Cf. WEREN, “The Macrostructure of Matthew’s Gospel”, p.171-200. Em nossa pesquisa vamos considerar a estrutura clássica de narrativa-discurso.

⁷⁹ Cf. BARBAGLIO, G., *Os Evangelhos (I)*, p.50.

mateana recai sobre a idéia do mestre, como bem demonstra o Sermão do Monte.⁸⁰ Por outro lado, Mateus enfatiza Jesus como “o Messias Salvador enviado por Deus, o rei de Israel.”⁸¹

Um terceiro aspecto importante no objetivo de Mateus, além da eclesiologia e da cristologia é a escatologia.⁸² Em Mateus, a vinda do reino de Deus, seu juízo sobre o mundo e a recompensa final para os fiéis não apenas aspectos do querigma, mas temas fundamentais, que perpassam toda a obra. Aparecem muito mais perícopes com esse motivo do que em Mc e Lc juntos.⁸³

Esse texto, em que a comunidade é considerada parte do projeto de Deus para o mundo, Cristo é o Messias, e há uma mensagem escatológica perpassando a pregação, reflete seu *Sitz im Leben*. Uma comunidade que precisa de orientação para a vida, mas que é seguidora dos princípios de Jesus.⁸⁴

2.2.2.

Fundo histórico do texto

Há um consenso bastante grande quanto ao tempo em que nasceu o evangelho de Mateus. Sendo ele dependente de Marcos, e tendo esse sido escrito entre os anos 64-70 d.C.⁸⁵, Mateus não poderia ser anterior a 70. Por outro lado, a o fato de Inácio conhecê-lo também impede uma data posterior a 100. Além disso, não deve ter sido escrito próximo aos anos 70, por realizar uma revisão bastante

⁸⁰ Ibid., p. 51.

⁸¹ CAMACHO, F.; MATEOS, J., *O Evangelho de Mateus*, p.8. No entanto, do ponto de vista dos antagonistas Jesus é julgado por suas curas e milagres, “pelo poder do maioral dos demônios”, em 9,34, e como “enganador”, em 27,63s. Isso indica que o ministério de Jesus em Mateus não pode ser resumido a faceta de mestre, mesmo que haja uma ênfase nesse sentido. Cf. STANTON, G.N. *A Gospel for a New people*, p.171 passim.

⁸² De acordo com STANTON, G.N., “Matthew writes with several Christological, ecclesiological and eschatological concerns.” *A Gospel for a New People*, p.43. MARGUERAT, D., compôs sua pesquisa exatamente considerando o julgamento escatológico, como algo presente o tempo todo na obra de Mateus. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*. KÄSEMANN realizou uma conferência em 1960 a respeito da relação de Mt com a mensagem apocalíptica cristã, transcrita no artigo “Os inícios da Teologia Cristã”, *Apocalipsismo*, pp.231-254. A repercussão dessa pesquisa foi tão grande que Bultmann respondeu a Käsemann através de um artigo, em 1964, na revista *APOPHORETA, Festschrift für E. Haenchen*.

⁸³ MARGUERAT comenta que os textos de Mt que tem esse acento são 60 em 148 perícopes, enquanto Mc são 10 em 92, e em Lc 28, em 146. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p.13.

⁸⁴ Stanton analisa a possibilidade do evangelho de Mateus ter atendido, na verdade, a várias comunidades, e não somente a uma, como normalmente se pensa, tendo em vista que ele escreveu no gênero *evangelho* e não *epístola*. Cf. STANTON, G.N., *A Gospel for a New People*, p.45 et seq. Mesmo concordando com essa possibilidade, vamos tratar aqui da comunidade (singular), como uma grandeza ideológica.

⁸⁵ Cf. KÜMMEL, W.G., *Introdução ao Novo Testamento*, p.117. De fato ele defende o ano 70 como a data da composição.

considerável do texto de Marcos. Considerando esses aspectos, mesmo não sendo muito conclusivos, vários autores sugerem uma datação entre 80-90 d.C.⁸⁶, a partir da qual vamos basear nossa pesquisa.

Um aspecto importante para um trabalho que pense a autenticidade dos ditos de Jesus em Mateus e, por conseguinte, nos ajude a pensar a posição de Jesus frente à *Torá*, é a tradição a que o evangelista teve acesso. Koester comenta que há uma probabilidade do “Evangelho dos Ditos” (Q) já estar sob autoridade de Mateus mesmo antes da redação do evangelho, que teria reelaborado esse material, ao juntar o material de Marcos. E não só ele teria tido acesso a esse material, mas Tomé também. Assim, “Mateus e Tomé teriam sido então as duas autoridades apostólicas mais antigas para a transmissão dos ditos de Jesus.”⁸⁷

A autoria de Mateus também é cercada de incertezas e questionamentos. Apesar dos manuscritos não trazerem no *corpus* a identidade do autor, já no século II foram agregados cabeçalhos que afirmavam *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίου*⁸⁸ ou mesmo apenas *κατὰ Ματθαίου*⁸⁹. Isso se deve aos textos de Papías, que não foram preservados, mas chegaram até nós numa clássica citação de Eusébio de Cesaréia: “Referente a Mateus, diz o seguinte: ‘Mateus ordenou as sentenças em língua hebraica, mas cada um as traduzia como melhor podia.’⁹⁰ O fato de Papías usar o nome de Mateus, relacionando com o apóstolo, não define realmente se ele seria o autor. Mateus passa a ser a identidade do “autor”, no sentido da comunidade de fé relacionada ao apóstolo Mateus.⁹¹

⁸⁶ KÜMMEL, W.G., op.cit. p.145 et.seq.; MAZZAROLLO, I., *Evangelho de São Mateus*, p.3 et.seq.; CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p.35 et.seq.; MATEOS e CAMACHO, *O evangelho de Mateus*, p.10 et.seq.; STEGEMANN, E., *História social do protocristianismo*, p.257 et.seq.

⁸⁷ KOESTER, H., *Introdução ao NT*, p.188. Como confirmação dessa possibilidade, temos o estudo de KLOPPENBORG, J. S., *The Formation of Q*, a respeito da fonte Q, além da posição de STANTON, *A Gospel for a New People*, que afirma o uso de Q por Mateus como uma reelaboração de gênero, ou seja, o evangelista já teria encontrado a fonte Q pronta e adaptado para seu gênero próprio, junto com Marcos.

⁸⁸ “Evangelho segundo Mateus” de acordo com as unciais W e D, as minúsculas da família 13, a versão boairica, ou seja especialmente no texto Cesareense, além do texto Majoritário, que indica a presença dessa forma no texto Bizantino. Cf. WEGNER, U., *Exegese do NT*, pp.41-45.

⁸⁹ “Segundo Mateus”, testemunhado pelas unciais $\aleph$ e B, nos melhores maiúsculos do Novo Testamento, segundo o texto Alexandrino. Cf. Ibid., pp 41-45.

⁹⁰ FISCHER (Trad.), *HE*, III, 39, 16. Sobre a questão de Mateus ter sido escrito em grego, ver KOESTER, H., *Introdução ao NT 2*, p.188; KÜMMEL, *Introdução ao NT*, pp.146-148.

⁹¹ Cf. CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p.33s. Quanto à afirmação de que Mateus não seria o autor citamos o próprio Koester, op.cit., p.187s, bem como Kümmel, que afirma que “o autor de Mateus, cujo nome nos é desconhecido, teria sido um cristão proveniente do judaísmo e de fala grega, que provavelmente seria possuidor de erudição rabínica”, op.cit., p.148. com quem concordam Mateos e Camacho, *O Evangelho de Mateus*, p. 11.

Quanto ao lugar de origem, as opiniões se dividem. Alguns autores reafirmam a posição tradicional da exegese moderna de situar Mateus na Síria, provavelmente em Antioquia.⁹² Outros, mais recentemente, o situam na Palestina, seja em Séforis ou Tiberíades.⁹³ Para a atual pesquisa levou-se em conta uma proximidade do contexto palestino e Galileu, o que significa que concordamos com a segunda hipótese geográfica. De fato, o embate entre círculos cristãos e fariseus só pode ser plenamente compreendido a partir de uma análise da situação ocorrida na Palestina, após o ano 70 d.C. Mesmo que o texto final tenha sido escrito na Síria, transparece conflitos originários da Palestina. Ou seja, em sua formação, a comunidade associada ao evangelho de Mateus tem fortes ligações com o judaísmo.⁹⁴

2.2.3.

Características da comunidade a partir do movimento de Jesus

O seguimento de Jesus em Israel se deu efetivamente na região da Galiléia, pelo que se constata em todos os evangelhos canônicos.⁹⁵ Alguns identificam que o movimento dele tinha muito a ver com os movimentos populares contemporâneos, especialmente com reis populares e expectativas messiânicas.⁹⁶

⁹² Cf. KÜMMEL, W.G., *Introdução ao NT*, p.145s; MATEOS e CAMACHO, *O Evangelho de Mateus*, p.10; MAZZAROLO, I., *Evangelho de São Mateus*, p.5s; CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 34s.; KOESTER, H., *Introdução ao NT*, p.188.; RICHARD, P., “A origem do cristianismo em Antioquia”, p40 et.seq.

⁹³ Cf. OVERMAN, *O evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, p.27-29, seguido por GARCIA, *O Sábado do Senhor Teu Deus*, e STEGEMANN, *História*, p.257. Outro que expressa essa opinião é SALDARINI, “The Gospel of Matthew and Jewish-Cristian Conflicts”, In: LEVINE, *The Galilee in late Antiquity*, pp.23-38.

⁹⁴ CARTER, W. *O Evangelho de Mateus*, p.54 et.seq.

⁹⁵ Sobre a questão do ministério de Jesus na Galiléia ver o estudo aprofundado de FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*. Um dos aspectos que ele aborda é o problema da descrição dos evangelhos como retratos não-históricos da situação. Ele chega mesmo a afirmar que entre as evidências históricas do contexto galileu e as narrativas evangélicas há tal discrepância que “é difícil ver como um ministério carismático/profético, tal como o que Jesus realizou, pôde desempenhar ali um papel significativo.” P.189. Contra essa posição, porém, HANSON, J.S., e HORSLEY, R.A., *Bandidos, Profetas e Messias*, que considera pertinente o que foi narrado por Josefo e outros a respeito de revoltas camponesas na Judéia, bem como na Galiléia. Ele cita, por exemplo, que “a cidade de Séforis, que foi incendiada e cujos habitantes foram vendidos como escravos no ano 4 a.C., estava situada apenas algumas milhas ao norte da aldeia Nazaré, a terra de Jesus.” p.111. MERZ, A. E THEISSEN, G., *O Jesus Histórico*, p.190 et,seq, também defende que havia tensões de diversos tipos (entre judeus e gentios, entre cidade e campo, ricos e pobres, governantes e governados, na Galiléia.); Também GARCIA, P.R., *O Sábado do Senhor teu Deus*, p.30 et.seq.

⁹⁶ Cf. HANSON, J.S., e HORSLEY, R.A. op.cit. 89 passim; Também HORSLEY, R.A., *Jesus e o Império*, p.80 passim; CROSSAN, J.D., *O Jesus Histórico*, p.340 passim; GRELOT, P., *A esperança judaica no tempo de Jesus*, p.109 passim.

De fato, era um movimento popular, de massa, com ensino em parábolas, e demonstração da chegada do reino de Deus pela realização de curas e milagres.⁹⁷

É possível fazer uma diferenciação entre três fases para um estudo do fenômeno do seguimento de Jesus: uma primeira fase do seguimento propriamente dito, com uma relação discípulo-mestre; uma segunda fase da “protocomunidade” de Jerusalém, surgida logo após a morte e ressurreição de Jesus; uma terceira fase, das “comunidades messiânicas”, a partir de 70 d.C., principalmente retratadas nos evangelhos de Mateus e João. Para um estudo a partir do evangelho de Mateus, por conseguinte, temos diante de nós essa última fase, o que está em concordância com a datação anteriormente trabalhada.⁹⁸

Tendo por princípio que as comunidades palestinas herdaram muito das características do seguimento original de Jesus – com algumas modificações institucionais necessárias –, é interessante levantar alguns dados que tem sua fonte ainda no próprio Jesus e seu movimento. Alguns aspectos que Stegemann aponta do seguimento de Jesus podem ter sido claramente continuados pela comunidade cristã de Mateus. Esses aspectos se apresentam especialmente na “desviância genuína, mas sem ruptura com o judaísmo”, e mantém a relação com as instituições religiosas do judaísmo, com os elementos básicos da fé judaica, e com a *Torá*.⁹⁹

Aplicado ao movimento de Jesus, Stegemann sugere que “o caráter carismático do seguimento de Jesus implica certa desviância genuína e uma concepção pré-política”.¹⁰⁰ A mensagem de Jesus, da irrupção do reino de Deus,

⁹⁷ Cf. GNILKA, J, *Jesus de Nazaré*, p84 passim. THEISSEN, G. *Sociologia do Cristianismo Primitivo*, p.33 et.seq. Ele afirma que “já em seus inícios, o movimento de Jesus visava a integração.”

⁹⁸ Cf. STEGEMANN, E.; W., *História social do protocristianismo*, p.217.

⁹⁹ STEGEMANN, E.; W., *História social do protocristianismo*, pp.217 et. passim. Por desviância Stegemann define uma nova abordagem para o termo *hairesis* usado por Josefo para falar dos grupos judeus no primeiro século. Por ser um conceito de origem grega – “partido” – padece do fato do grupo ter uma escola que trata apenas dele mesmo. O que aconteceu na Palestina do primeiro século é que esses grupos pensaram a identidade do judaísmo como um todo. Por outro lado, o conceito utilizado por Weber de “seita” (na obra *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5.ed., 1976), foi colocado em contraponto à igreja. Esse conceito, de fato, não ajudou a perceber “as diferenças específicas entre esses grupos”. THEISSEN chama essa desviância de “radicalismo itinerante”, a partir da transmissão das palavras de Jesus nos sinóticos, *Sociologia da cristandade primitiva*, p.36.

¹⁰⁰ STEGEMANN, E.; W., op.cit. p.238. Com isso, Stegemann propõe uma nova abordagem, a partir da teoria da desviância, que “descreve o processo da formação de desviância em conexão com situações fundamentais de crises nas sociedades, bem como a formação de grupos como parte de uma ‘carreira de desviância’ em que a exclusão inicial como divergente é neutralizada”. P.179. Decisivo para que isso aconteça, de acordo com essa teoria, não é a reação ao grupo desviante, nem tampouco que essa desviância aconteça numa sociedade altamente estruturada em termos

bem como a aceitação dos excluídos da sociedade em seu movimento caracterizam bastante essa desviância, mesmo que Jesus apresentasse certa expectativa compartilhada com outros grupos e movimentos. Aí temos uma ruptura implícita com o judaísmo. Mas não se pode afirmar que a ruptura definitiva se deu já no movimento, pelo contrário, deve ter se dado a partir de uma intensificação no processo de desviância nas comunidades cristãs pós-70 d.C. Mas, “é evidente que essa autocompreensão escatológico-carismática do seguimento de Jesus marcou também sua relação com as instituições do judaísmo e especialmente com a *Torá*”.¹⁰¹

Em relação aos aspectos gerais da fé judaica, é possível ver em Jesus uma relação de prática fiel, como os diversos relatos em que o mostram em reuniões nas *sinagogas* aos sábados (Mc 1,21.39; 3,1; 6,2; Lc 4,15ss, etc.). Ali Jesus participa normalmente, questionando em alguns casos aos religiosos que freqüentam ao local, não o processo em si.¹⁰² Com relação ao *Templo*, apesar da atitude marcante de Jesus contra os cambistas, não há da parte dele uma posição prévia contrária ao Templo. Outros grupos, inclusive os fariseus, também faziam críticas à administração sacerdotal.¹⁰³ Por fim, Jesus também não teve uma atitude contrária à *família*. Ainda que seu seguimento exigisse um afastamento da família terrena, ele foi a favor do sustento dos pais (Mc 7,10-13), do acolhimento de crianças órfãs (Mc 9,37) e contra o divórcio (Mc 10,1-12). Jesus seguiu os princípios básicos da fé judaica, como o *monoteísmo* e a *teologia da aliança*. Da mesma forma, sua relação com a *Torá* parte de um respeito e uma atitude positiva.

ideológicos, mas as circunstâncias de crise que forçam uma nova tomada de posição e uma nova orientação.

¹⁰¹ STEGEMANN, E.; W., op.cit., p.238. Para G. THEISSEN, realmente foi uma separação paulatina. Como ele afirma: “após a morte de Jesus, seu movimento de renovação intrajudaico transformou-se numa seita judaica. (...) A partir do ano 70 d.C. a ‘seita’ se torna um cisma definitivo – condicionado pela destruição do templo e por desenvolvimentos internos do judaísmo e do cristianismo primitivo.” *O Jesus Histórico*, p.167. No entanto, ele já afirmou que Mateus, por exemplo, formula certas ordenanças “a partir de uma perspectiva intra-judaica”. Cf. *Sociologia da cristandade primitiva*, p.104.

¹⁰² VERMES, *A religião de Jesus, o judeu*, p.21 et seq. Entretanto, o autor aponta o curioso fato de não haver nessas passagens clara alusão a uma participação de Jesus em atos de culto nas sinagogas, com exceção da leitura do rolo em Lc 4,16-21.

¹⁰³ THEISSEN lembra que a Galiléia como um todo tinha “uma marcada devoção ao templo por parte dos galileus e uma forte ligação dos habitantes da periferia com o centro do culto judeu e com as instituições afiliadas a ele”, conforme demonstram as fontes. MERZ, A. E THEISSEN, G., *O Jesus Histórico*, p.198.

Esses aspectos básicos parecem se expressar também na comunidade de Mateus, caso se tenha a Palestina como lugar de origem.¹⁰⁴

Pelos aspectos levantados acima, entende-se que a comunidade de Mateus teria uma prática semelhante à de Jesus, sem a intenção de criar uma religião ou fechar-se ao judaísmo. No entanto, o texto do evangelho e as pesquisas realizadas demonstram que, internamente, a comunidade vivia sob tensão.¹⁰⁵ O principal motivo dessa tensão interna é a questão a respeito da Lei e sua observância. Enquanto um grupo defendia a Lei e sua validade (cf. 5,17-20; 10,5-6; 23,1-3), outro fazia uma releitura dela ou pelo menos da observância judaica (5,17-48; 23,1-36).¹⁰⁶ A comunidade de Mateus seria, então, formada por um grupo misto, “composta por um setor judeu-cristão de rígidos observantes e de um estrato de cristãos mais abertos”.¹⁰⁷

Mateus não trabalha com diferentes níveis de crentes (a multidão e os perfeitos), mas com a idéia de “discípulos”, seguidores que devem buscar a perfeição, ou o ser perfeitos [τέλειος].¹⁰⁸ Assim, o evangelho de Mateus expressaria uma oposição contra os antinomianos da comunidade (Mt cita aqueles que não praticam a Lei - ἀνομίαν - três vezes: 7,23; 13,41; 24,12), os quais relativizavam as exigências da perfeição. Para eles, o Antigo Testamento foi válido até Jesus, mas agora não tinha mais sentido para a Igreja.¹⁰⁹ Ao mesmo tempo, a comunidade de Mateus não era uniforme do ponto de vista social, e expressava um pouco da sociedade à qual estava ligada.¹¹⁰

¹⁰⁴ Cf. FLUSSER, *Jesus*, p.37 et.passim;

¹⁰⁵ Cf. CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus*, p.54-63. Mesmo considerando que ele tome Antioquia como lugar de origem do evangelho de Mateus, os conflitos aos quais se refere são válidos para uma análise tendo por base a Palestina. Em ambos a polêmica tem como foco o grupo dos judeus seguidores de Cristo contra os judeus não-seguidores, que têm o poder da sinagoga.

¹⁰⁶ Cf. BROWN, R., *An Introduction to the New Testament*, p.213.

¹⁰⁷ Cf. BARBAGLIO, G. *Os Evangelhos I*, p.39 et.seq.

¹⁰⁸ BARTH, G., “Matthew’s understanding of the Law”, p.96 et.seq.

¹⁰⁹ Ibid., p.159. Alguns conjecturaram se esse grupo seria paulino, mas de fato deve se tratar de cristãos gentílicos que começam a pressionar os cristãos judeus por uma atitude mais aberta em relação à Lei, conforme se verifica nas discussões em Atos 15, e nas epístolas de Paulo e de Tiago. Para Stanton, no entanto, não é possível, de forma sumária, identificar que sejam esses oponentes internos. Ele afirma: “Hypotheses based on a possible interpretation of one verse, or even of a cluster of verses, are likely to be insecure. The only opponents who are in view from the beginning to the end of Matthew’s gospel (form 2.1 to 28.15) are the Jewish leaders.” STANTON, G.N., *A Gospel for a New People*, p.49.

¹¹⁰ Cf. CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus*, p.48 et.seq. Partindo do pressuposto que o evangelho teria nascido em Antioquia, o autor analisou o estrato social daquela cidade. Ele aponta que em Mateus o grupo se identificar como “pequeno”, seja numericamente, seja na condição social. Segundo ele, “dado a experiência comum de endividamento, perda de terras e perda de *status* e relações de parentesco conforme o povo rural se mobilizava para a cidade procurando

Além dos problemas internos (ou que estivessem ligados a outros grupos crentes em Cristo), a comunidade de Mateus igualmente esteve sob forte pressão externa, que levou o grupo a uma ruptura completa com o judaísmo de sua época. O estudo dos grupos antagônicos é fundamental para entender esse quadro.

2.2.4.

Os grupos antagônicos

A destruição do Templo, como resultado de Guerra Judaica de 66-70 d.C. trouxe uma série de mudanças significativas para os piedosos palestinos, sejam eles judeus ou cristãos.

Acabaram o culto sacrificial e muitos atos e deveres religiosos ligados ao templo (...). As funções dos sacerdotes no templo tornaram-se obsoletas, assim como o cargo do sumo sacerdote. Terminaram as tarefas tradicionais do Sinédrio, que tinha sua sede no templo.¹¹¹

Essa quebra exigiu novas respostas, que culminaram na formação de um judaísmo mais voltado para observância da Lei como princípio de vida, e menos dependente de preceitos rituais ligados ao templo. Importante para isso foi o papel dos sábios e dos mestres da lei, grupo que passou a se destacar a partir daí. Esse período é conhecido como o nascedouro do “judaísmo rabínico” ou “judaísmo clássico”. Ou no dizer de Overman, o “judaísmo formativo”.¹¹² O grupo de Mateus vai ter sérias controvérsias com esse grupo, mesmo que cada um estivesse estabelecendo seu próprio projeto.¹¹³ É possível que o conflito de fato fosse bem mais amplo e até mais fragmentado, mas as narrativas que chegaram a nós, em especial no evangelho de Mateus, mostram uma pequena parte dele.¹¹⁴ Seja como

algum meio para sobreviver, é provável que parte dessas pessoas fizesse parte da audiência de Mateus.” P.50. Então deveriam haver ricos, pobres, livres, escravos, comerciantes, etc. participando da comunidade.

¹¹¹ STEGEMANN, *História social do protocristianismo*, p.254.

¹¹² OVERMAN, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, p.14s. Ele chega a afirmar que há uma substancial diferença entre dois: “a evolução do judaísmo formativo para o rabínico foi um processo histórico prolongado e complexo que ocorreu ao longo de um período de várias centenas de anos.”

¹¹³ Cf. o comentário de P. R. GARCIA: “os essênios e os cristãos abandonaram o Templo e estabeleceram seus próprios ritos de piedade e serviço religioso; os fariseus ficaram numa posição intermediária”, *O Sábado do Senhor teu Deus*, p.45. Também MAZZAROLO, I., *Evangelho de Mateus*, p.5. Ele afirma: “Os que aderiram ao cristianismo eram hostilizados pelos que os rejeitavam e as perseguições eram constantes.”

¹¹⁴ Como afirma J.A. OVERMAN: “No conflito entre o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus, somos expostos a uma fatia bastante pequena do processo global de definição e consolidação judaica do período pós-70.” *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo*, p.15.

for, há uma tensão crescente entre esses diferentes grupos, diante do vácuo de referência para a fé judaica. Bonneau indica essa tensão:

O Evangelho de Mateus dá conta de diversos conflitos que permitem uma reconstrução plausível da situação dos seus destinatários. (...) Mateus luta contra os adversários externos, judeus, fariseus com toda a evidência, do meio dos quais sua comunidade e ele mesmo saíram e aos quais ele opõe uma nova compreensão da fé judaica, à luz do acontecimento Jesus. Uma profunda rivalidade se estabelece entre os dois grupos e conduz a uma violenta polêmica, até mesmo a uma perseguição.¹¹⁵

O Evangelho de Mateus cita vários oponentes a Jesus – fariseus, escribas, chefes de sinagoga, saduceus, sacerdotes, governantes judeus e romanos -. Alguns de fato não existiam ou pelo menos não tinham mais a mesma força nos anos pós-70, como o saduceus¹¹⁶. Outros se fortaleceram no processo de descentralização da religião e busca de renovação da identidade, como os *fariseus* e os *escribas*, grupos centrais para o estudo em questão.

2.2.4.1.

Os fariseus

O grupo dos fariseus é um dos mais citados em Mateus como antagonista.¹¹⁷ J. de Fraine descreve os fariseus como “um partido religioso, no judaísmo, que se aplicava a estudar profundamente a lei mosaica e as tradições dos antepassados, e propugnava a mais rigorosa observância da sua interpretação da lei.”¹¹⁸ Além disso, são caracterizados como um movimento leigo originado da resistência contra o esvaziamento dos ideais religiosos tradicionais do judaísmo por parte da realza sacerdotal secularizada (os saduceus).¹¹⁹ Entretanto, dependendo da fonte

¹¹⁵ BONNEAU, *Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo*, p.181. Overman trabalha a questão. *Igreja e comunidade em crise – o Evangelho segundo Mateus*, esp. p.18.

¹¹⁶ Os saduceus surgiram de círculos sacerdotais favoráveis ao governo hasmoneu, e também tinham o templo como centro da religião israelita. Como se consideravam sucessores do sumo sacerdote Sadoc, do tempo do rei Davi, entendiam que o sistema do Templo lhes assegurava poder e estabilidade. Aliás, O Templo foi o principal motivo de sua rivalidade com os fariseus e porque não dizer dos essênios. Era um grupo conservador e ortodoxo em suas crenças e posturas. Acreditavam acima de tudo na unidade de culto, nação, terra e história. Sua doutrina baseava-se na crença de que o ser humano faz o seu destino; a negação do além, bem como da ressurreição dos mortos e prêmio após morte; atentavam apenas para a Torah escrita, rejeitando toda a Torah Oral. Estavam ligados às classe superiores. No entanto, a maior parte das informações que temos a seu respeito é de fonte indireta, o que pode carregar certas distorções movidas por preconceito. Sobre eles ver SALDARINI, *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, pp.307-316; Em STEGEMANN, uma abordagem social em termos de movimento de desviância, *História social do protocristianismo*, pp. 176-185; ROLOFF, *A igreja no Novo Testamento*, p.22s.

¹¹⁷ Mt 3,7; 5,20; 9,11.14.34; 12,2.14.24.38; 15,1.12; 16,1.6.11.12; 19,3; 21,45; 22,15.34.41; de forma especial as imprecizações do cap.23, onde inclui os escribas; 27, 41.62.

¹¹⁸ FRAINE, J de, “Fariseus”, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p.557.

¹¹⁹ Ibid., p.558. Também conforme a pesquisa de KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento I*, p.240s; ROLOFF, J., *A igreja no Novo Testamento*, p.20.

a qual consultamos, a configuração do grupo dos fariseus pode ter diferentes características. Flávio Josefo os designa como grupo de interesse político, que teria surgido como tal por volta do final do século 2 a.C., na época de João Hircano.¹²⁰ Na literatura rabínica que surgiu a partir do século 3 d.C. os fariseus são indicados como mestres, a partir das escolas de Hillel e Shammai, dois fariseus notáveis do primeiro século, o que dificulta a interpretação das descrições.

De um modo geral, no entanto, há evidências de que os fariseus compunham associações, ou grupo de comensais, que desejava ter influência sobre Israel, mas não alcançou essa proeminência.¹²¹ A composição social desse movimento, segundo a pesquisa feita por Stegemann a partir das fontes, indica uma pertença aos estratos superiores, tanto da elite quanto do séquito.¹²² Já Saldarini, em sua pesquisa, enxerga uma mescla maior nos estratos sociais. De fato ele coloca a questão de modo abrangente:

Uma questão importante, não respondida pelas fontes, diz respeito às atividades diárias dos fariseus e a origem dos meios de vida. A teoria antiga de que eles eram artesãos urbanos é muito improvável, porque os artesãos eram pobres, sem instrução e sem prestígio. A teoria mais comum de que os fariseus eram um movimento escribal leigo, um grupo de estudiosos e intelectuais religiosos que substituíram os líderes tradicionais e obtiveram grande autoridade sobre a comunidade é igualmente muito implausível. Embora alguns fariseus fizessem parte da classe governante, a maioria eram funcionários subordinados, burocratas, juizes e educadores. Eles são mais bem compreendidos como *conservadores que eram servos letrados da classe governante* e tinham uma proposta para a sociedade judaica e influência junto ao povo e junto aos seus patronos.¹²³

O nome do grupo deve derivar do hebraico *p^erushîm* (פרושים), da raiz hebraica *prs* (פרש), que pode significar “os que estão separados”, ou “separatistas”.¹²⁴ Essa designação é pouco freqüente na literatura rabínica, sendo muitas vezes usada pelos seus adversários de forma pejorativa, significando, em sentido negativo, “sectários” ou mesmo “hereges”, afastados dos outros de modo

¹²⁰ Cf. descrito em A. Saldarini, op.cit., p.99 et.seq. Ele aponta que “grupos como os fariseus, que existiram por dois séculos, mudam com o tempo, às vezes significativamente”. P.290

¹²¹ Cf. SALDARINI, A., op.cit., p.223-229. Também STEGEMANN cita a questão, op.cit., p.183s.

¹²² STEGEMANN, *História social do protocristianismo*, p.185-188. O quadro da p.216 mostra a condição dos principais grupos na pirâmide social da terra de Israel, no primeiro século.

¹²³ SALDARINI, *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, p.294. (Destaques meus). De fato Saldarini se aproxima da posição de Stegemann, quando este aproxima os fariseus do grupo do séquito, que estaria a serviço da elite, cf. nota anterior. Sobre o sistema de classes de um modo geral ver o próprio Saldarini, pp.53-59, e Stegemann, op.cit., pp.71-118.

¹²⁴ Cf. FRAINE, J de, “Fariseus”, *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*, p.557.

ilegítimo.¹²⁵ O significado dessa separação, em sentido positivo, pode ser de “pessoas que se retraíram da sociedade judaica normal ou da sociedade gentia, a fim de observar a lei judaica (pureza, dízimo) mais rigorosamente”. É possível entender o sentido de *prs* como “intérpretes”, o que estaria de acordo com a abordagem do Novo Testamento sobre o grupo, no qual demonstra que os fariseus tinham sua própria interpretação da Lei.¹²⁶

Pelo contato com a cultura helenista, desenvolveram aspectos inovadores no judaísmo. Formaram importantes escolas, como as de Hillel e de Shammai, de onde surgiu o movimento do rabinismo, que existe até hoje.¹²⁷ Também enfatizaram a possibilidade do indivíduo cumprir a vontade divina, contra o conceito tradicional da salvação coletiva. Em termos de doutrinas, acreditavam numa sinergia entre Deus e os homens; na ressurreição dos justos e na punição dos maus; acrescentavam Tradição Oral (Haggadah e Hallakah) à Torah mosaica; estavam próximos do povo simples (!)¹²⁸, e tem seu respeito; honravam os antigos e buscavam ter comunhão entre si.¹²⁹

Uma das práticas mais importantes dos fariseus foi a observância da *Torá* Oral, ou nos termos de Josefo, das tradições (*paradosis*):

O que eu gostaria agora de explicar é isto, que os fariseus entregaram ao povo muitas observâncias segundo a tradição de seus Pais, que não estão escritas na Lei de Moisés; e, por esta razão, os saduceus rejeitaram-nas e dizem que devemos honrar as observâncias que estão em nossa palavra escrita, e não observar aquelas que são derivadas da tradição de nossos antepassados. Quanto a essas coisas, grandes disputas e diferenças surgiram entre eles.¹³⁰

Essas tradições defendidas pelos fariseus se chocaram com a interpretação de Jesus e conseqüentemente com a comunidade de Mateus, conforme se percebe em várias passagens (Mt 12,1ss; 15,1ss; etc.). Isso por que “tanto o judaísmo formativo como a comunidade de Mateus estavam preocupados em legitimar suas

¹²⁵ Cf. MERZ, A. e THEISSEN, G., *O Jesus Histórico*, p.250; D. FLUSSER comenta que “na literatura rabínica, os sábios nunca designam a si mesmos de fariseus. Conhecemos, porém, dois homens que assim o faziam: Flavio Josefo e Paulo.” *Jesus*, p.46.

¹²⁶ Cf. OVERMAN, J.A., *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, p.75. Ele cita Josefo que descreve os fariseus como “os intérpretes mais acurados da Lei”. P.75. Também SALDARINI, A., *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, p.232.

¹²⁷ Cf. KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento I*, p.241, onde ele comenta: “a ‘escola’ e as tradições de interpretação transmitidas de mestre a discípulo tornaram-se a instituição religiosa principal do judaísmo farisaico, análoga à função da escola nos meios filosóficos da antiguidade.”

¹²⁸ No entanto, E. STEGEMANN fala de uma relação distanciada com o “am há áretz” da Galiléia. Cf. *História social do protocristianismo*, p.183.

¹²⁹ Cf. SALDARINI, A. op.cit., pp.123-126, onde compara o grupo com os saduceus; KOESTER, H., op.cit., p.238 passim. Sobre isso ver OVERMAN, op.cit., pp.70-75.

¹³⁰ *Antologias Judaicas*, 13.10.6 – 297.

crenças e comportamento.”¹³¹ Em termos práticos, se trata de interpretar a Lei e defender uma *paradosis* adequada à existência de cada grupo, que acabava entrando em choque com a visão do outro grupo, visto como adversário. Curiosamente, todos têm em mãos o mesmo instrumento (a Lei e os Profetas como escritura reguladora) e o mesmo propósito (realizar a vontade de Deus).¹³²

Entretanto, não eram apenas os cristãos que tinham conflito com os fariseus. Eles tinham clara oposição por parte dos saduceus, que os consideravam hipócritas e rejeitavam sua *paradosis*. Flusser relata a respeito que “em seu leito de morte o rei saduceu Alexandre Janeu advertiu sua esposa não contra os verdadeiros fariseus mas contra os ‘pintados’.”¹³³ Os essênios chamavam os fariseus de “caiados”, referência que encontramos em Jesus (cf. Mt 23,27s).¹³⁴

2.2.4.2.

Os escribas

Ao lado dos fariseus encontramos diversas citações sobre os escribas¹³⁵, como um grupo que tem sua própria estrutura e ideologia. Mas quem eram os escribas? Como podemos identificá-los historicamente?

A palavra “escriba” vem do grego [γραμματεὺς] e descreve um funcionário que trabalha para a elite, compilando documentos, ou mesmo que realiza essa tarefa no povoado.¹³⁶ No contexto judaico isso também aconteceu, porém a origem hebraica está na palavra *sôfer* (סופר), da raiz *spr* (ספר), que indica a

¹³¹ OVERMAN, J.A., *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, p.71. O autor aponta para a questão do desenvolvimento de tradições como parte da construção social de um grupo que produz um novo movimento numa sociedade. É preciso dar autoridade normativa à maneira como o grupo se organiza, para que as gerações seguintes se guiem pelos mesmos valores. Nas palavras de Overman, “para que o movimento sobreviva, as pessoas precisam esquecer gradualmente que essa ordem social foi estabelecida por pessoas e continua a depender do consentimento de pessoas. Essas construções sociais do movimento precisam passar a ser identificadas com uma autoridade maior, mais estabelecida e tradicional.” P. 70 et.seq.

¹³² MINCATO, R. “Os fariseus e Jesus: uma releitura”, p.53 et.seq. MERZ, A. e THEISSEN, A. *O Jesus Histórico*, p.252. O autor comenta que a relação de Jesus com os fariseus é apresentada nas fontes de forma “ambivalente”. O mesmo princípio pode ser aplicado à relação da comunidade cristã com os grupos judeus contemporâneos.

¹³³ FLUSSER, D. *Jesus*, p.46.

¹³⁴ Cf. *Documento de Damasco* (CD) 8:12, 19:25, apud Ibid., p.46. Na verdade os essênios detestavam os fariseus, mas também rejeitavam sua doutrina, ao contrário das comunidades cristãs, que tinham bastante correlação doutrinária com os fariseus. Flusser afirma que, do ponto de vista de modo de doutrina, Jesus pode ser comparado a um fariseu, num “sentido *mais amplo*”. P.48

¹³⁵ Muitas vezes citados junto com os fariseus, a seguir os textos em que aparecem exclusivamente: Mt 2,4; 7,29; 9,3; 16,21; 17,10; 20,18; 21,15; 26,3.57.

¹³⁶ MERZ, A. E THEISSEN, G., *O Jesus Histórico*, p.248.

escrita, e no caso o substantivo “escriba, escrevedor, escrivão, secretário.”¹³⁷ Mas escribas como um grupo organizado só encontramos registro nos evangelhos sinóticos, em conexão com os fariseus e com os sumos sacerdotes, sempre como antagonistas de Jesus.¹³⁸

J.Jeremias aponta que havia uma corporação de escribas em Jerusalém, desde a classe sacerdotal mais alta, passando pelos sacerdotes de menor peso, bem como os levitas, chegando até mesmo às demais classes populares, das quais um dos mais famosos, sem dúvida, foi Hillel, um operário.¹³⁹ Ele demonstra ainda que

o *saber* é o único e exclusivo fator do poder dos escribas. Quem desejasse agregar-se à corporação dos escribas por ordenação, seguia um ciclo regular de estudo de alguns anos. O jovem israelita, desejoso de consagrar sua vida à sábia atividade de escriba começava o ciclo de sua formação como discípulo (*talmîd*).¹⁴⁰

Saldarini procura mostrar, a partir das diferentes fontes, que também a concepção a respeito dos escribas podia mudar, e consideravelmente. De um modo geral, desde a Antiguidade os textos mostram o escriba como secretário, e mesmo como alto oficial do gabinete real. Em Esdras o escriba tem uma função importante junto aos repatriados. Já na comunidade judaica após o exílio, os escribas estavam vinculados aos sacerdotes e todas as funções de dirigentes. Provavelmente tiveram influência na redação final do Deuteronômio, dado o seu caráter sapiencial.¹⁴¹

Nesse período do pós-exílio os escribas tiveram um papel central na elaboração do texto final dos diferentes livros que compuseram a Lei, os Profetas, e bem assim, os Escritos. Com isso, também puderam ter o papel de intérpretes da Lei, como transmissores da tradição bíblica. E nesse caso os escribas nem mesmo seriam parte de um único grupo, mas estariam em grupos que traduzissem as diferentes tradições de Israel.¹⁴² Na literatura judaica dos séculos anteriores a Cristo há extensa presença dos escribas. Diversos elementos presentes em Henoc,

¹³⁷ *Dicionário Hebraico-Português & Aramaico-Português*, p.170. Saldarini comenta, inclusive, que *secretário* seria o termo idiomático adequado para *sofer*. Op.cit., p.251.

¹³⁸ Cf. MERZ, A. E THEISSEN, G., op.cit., p.248.

¹³⁹ Cf. JEREMIAS, J., *Jerusalém no tempo de Jesus*, pp.317-320.

¹⁴⁰ Ibid., p.320.

¹⁴¹ Cf. SALDARINI, A. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinese*, pp.252-281.

¹⁴² VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p.393; Para SCHMIDT, com a Lei ganhando força na sociedade judaica, “a visão da comunidade judaica seria muito exclusivamente a dos escribas.” *O Pensamento do Templo de Jerusalém a Qumran*, p24.

Qoélet, Daniel, Ben Sira, além de outros textos do período atestam esse grupo presente no processo de construção do saber judaico.¹⁴³

Flávio Josefo citou os escribas em diferentes contextos: como oficiais de todos os níveis, não exatamente como grupo organizado. Em sua obra *Antiguidades Judaicas* ele promoveu a presença dos escribas em vários pontos da história, onde o texto bíblico não apresenta.¹⁴⁴ Josefo fez isso em vários outros textos, sempre repetindo a função escribal como apoio aos grupos atuantes em diferentes áreas. Sintetizando, Saldarini faz essa observação:

Josefo menciona escribas em determinado número de passagens porque eles são comuns e aceitos em seu meio social. As funções, o *status* social e o poder dos escribas variam de altos oficiais a humildes funcionários dos povoados. A capacidade de ler e escrever era crucial para o lugar e função deles na sociedade, mas o *status* exato deles dependia do monarca ou da classe governante. Josefo não apresenta os escribas como um grupo específico, distinto, com seus próprios ensinamentos, como os fariseus, saduceus e essênios. Ao contrário, os escribas eram um tipo de indivíduo social bem conhecido e aceito, que podia desempenhar diversos papéis e a quem se atribuíam diferentes *status* sociais.¹⁴⁵

A grande oposição entre a comunidade de Mateus e os escribas tem a ver com a autoridade deles como intérpretes da Lei contraposta à autoridade de Jesus, o que é equacionado na forma como o evangelista encerra o Sermão do Monte (7,29). Mas sempre está diante dos dois grupos a forma como devem interpretar a tradição judaica.¹⁴⁶

2.3.

Mt 5,17-20 no horizonte do evangelho de Mateus

¹⁴³ Cf. SALDARINI, A., op.cit., pp. 263-270. Ele comenta que o período helênico viu surgir um movimento escribal não obrigatoriamente vinculado ao sistema sacerdotal. Talvez isso se deva ao fato do escriba grego ser mais “secularizado” que o judeu. Mesmo assim, há escribas do templo citados por carta de Antíoco, no século II a.C., bem como há registros de escribas – citados como “pessoas piedosas” – no texto de 1 Macabeus (1 Mc 7,12-14). Aqui eles foram ligados aos macabeus na grande revolta macabaica. Mesmo assim não está claro qual seria essa relação. Quanto a essa questão Saldarini afirma o seguinte: “A natureza e o *status* dos assideus são bastante incertos também. Os assideus têm sido tratados, na maioria das vezes, como uma seita bem definida ou como um grupo coeso que mais tarde deu origem aos fariseus, essênios, escribas e talvez outros grupos judaicos do segundo século, mas nada da redação de 1 Macabeus sugere isto. A palavra para ‘companhia’ é ‘sinagoga’, uma palavra grega com amplo leque de significados. Sabemos apenas que estes judeus piedosos eram hábeis guerreiros em lutas corporais, que voluntariamente se ofereciam para lutar. É bem mais provável que pietistas seja uma designação descritiva de um amplo espectro de judeus que resistiam ativamente à helenização e defendiam a piedade, ou seja, a forma de vida deles, contra o ataque de Antíoco, e não o nome de um grupo bem definido.” P. 262.

¹⁴⁴ Ex: Comp. 1 Sm 14,31-35 com *Ant* 6.6.4; 1 Cr 23,1-6 com *Ant* 7.14.7; etc.

¹⁴⁵ SALDARINI, A., op.cit., p.273.

¹⁴⁶ Cf. MERZ, A. e THEISSEN, G. *O Jesus Histórico*, p.249. No capítulo 3, faremos uma análise literária em Mateus a respeito da polêmica entre Jesus, os escribas e os fariseus.

A compreensão geral a respeito do evangelho de Mateus nos leva necessariamente à contextualização da perícopes em estudo dentro do conjunto da obra. Conforme já foi apontado anteriormente, a perícopes não é um material isolado, mas tem estreita relação com o conjunto da obra mateana. Vamos ver a seguir o seu contexto temático, e o contexto integral dentro do evangelho de Mateus, vinculada às orientações de Jesus sobre certos aspectos da Lei.

2.3.1.

O contexto temático: o Sermão do Monte

Podemos considerar que a perícopes de Mateus 5,17-20 está no coração do Sermão do Monte, como esquema programático para o reino de Deus.¹⁴⁷ A leitura do Sermão do Monte tem sido alvo das pesquisas desde o início do século vinte, após a abordagem liberal a respeito da interpretação das palavras ditas por Jesus. O bloco, no qual a perícopes está inserida, que compreende os capítulos 5 a 7, é o primeiro bloco de discursos de Mateus, e é denominado “Sermão do Monte”, desde que Santo Agostinho deu esse título ao seu comentário a Mt 5-7.¹⁴⁸

Segundo J. Jeremias, no Sermão do Monte encontra-se o ensino catequético para os novos discípulos, advindos do judaísmo farisaico, ou que antes eram adeptos dos escribas.¹⁴⁹ Por se tratar de uma *Didaquê*, compreende o conteúdo do *querigma*, e todos os elementos fundamentais para a conduta e fé cristã. Sendo assim, nesses capítulos temos um programa de vida em termos de discipulado. O discípulo que conseguir viver segundo a proposta ali apresentada será considerado o maior, um discípulo perfeito.¹⁵⁰ Na visão judaica, o Sermão do Monte tem sido lido como uma *derashá*; “que contém uma exposição de versículos extraídos do Pentateuco, sobretudo da segunda parte do decálogo.”¹⁵¹

¹⁴⁷ Considerando que faz parte da continuação do primeiro bloco da atividade de Jesus, anunciando o reino de Deus. Cf. KÜMMEL, *Introdução ao NT*, p.123; CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p.175s; MAZZAROLO, *Evangelho de São Mateus*, p.72; LADD, *Teologia do NT*, p.119, dentre outros.

¹⁴⁸ *De Sermonibus Domini in Monte*.

¹⁴⁹ Jeremias entende que há dois grupos específicos aqui, um dos escribas, que seriam teólogos da *Torá*, outros dos fariseus, leigos piedosos, com teólogos apenas na liderança. *Estudos no Novo Testamento*, p.99.

¹⁵⁰ MARCONCINI, *Os Evangelhos Sinóticos*, p.133s.

¹⁵¹ FLUSSER, “Um paralelo rabínico ao Sermão da Montanha”. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo*, p.32.

Esse discurso, da forma como está construído, jamais deve ter sido proferido por Jesus.¹⁵² Há algumas representações importantes de Jesus como o novo Moisés, ao subir no monte para anunciar a vontade de Deus, expressa na Lei (*Torá*). Há uma reafirmação dessa Lei, com reformulações necessárias para que a comunidade seja ainda mais fiel ao propósito de Deus do que os outros grupos foram.¹⁵³

A estrutura do Sermão do Monte é apontada como uma sucessão de temas superpostos. De um modo geral a estrutura é relativamente fácil de ser identificada. De acordo com Stanton¹⁵⁴, as Bem-aventuranças (5,3-12) são uma introdução ao sermão como um todo; os ditos sobre o “sal” e a “luz” (5,13-16) seriam uma segunda introdução. 5,17-7,12 formam uma seção central, que abre e fecha com o dito que trata da Lei e dos Profetas, em 5,17-20 e 7,12. Depois disso há um epílogo, em 7,13-27, que fecha com coerência a proposta do sermão.

Quanto à estrutura interna da seção central, é relativamente fácil identificar as partes de 5,17-6,18, como sua primeira grande parte. O dito sobre a Lei e os Profetas de 5,17-20 é explanado e exemplificado nas seis antíteses de 5,21-47. O verso 48 (“Portanto, sede perfeitos como perfeito é o vosso Pai que está nos céus”) pode ser uma conclusão de toda a parte. Já 6,1 inicia outra parte da seção central, em que Jesus trata da prática da religião de forma autêntica em contraste com uma forma hipócrita, que no texto não são claramente identificados, e com a forma gentílica de orar (6,2-18), com estruturas similares para falar da esmola (6,2-4), da oração – com o ensino do Pai-nosso (6,5-15) e do jejum (6,16-18).

Já a segunda grande parte dessa seção (6,19-7,11) oferece maior dificuldade na definição de sua subestrutura. A princípio parece um quebra-cabeças, pois há ditos que tratam do dia a dia, com relação ao acúmulo de bens (6,19-23), com a ansiedade do pão cotidiano (6,24-34), além da proibição do juízo e do estímulo a uma confiança no Pai que está nos céus (7,1-11). De novo, há uma conclusão do conjunto de ditos que já foi associada a um dito de Hillel (“Portanto, tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei vós também a eles; porque esta é a

¹⁵² Cf. vimos anteriormente, na questão da autenticidade. Aceitamos, nesse sentido, que o fato dos ditos serem autênticos não inviabiliza uma construção redacional pelo autor. Pelo contrário, uma simples comparação de Mateus com Lucas deixa entrever que ambos se propuseram a essa tarefa.

¹⁵³ Cf. BARBAGLIO, *Os Evangelhos (I)*, p.104ss; SCHREINER, *Forma e exigências do Novo Testamento*, p.289-293; MATEOS, CAMACHO, *O Evangelho de Mateus*, p.55ss;

¹⁵⁴ STANTON, *A gospel for a New people*, p.297s.

Lei e os profetas.”). Esse dito, na verdade, encerra a segunda parte da seção central, e prepara para o epílogo.

A interpretação da Igreja a respeito do Sermão do Monte foi, desde muito cedo, entendido como um padrão para a vida cristã. A possibilidade de viver o sermão, de fato, caiu na esfera moral, como um padrão a ser buscado, em face das tentações e do pecado que assedia a alma humana. Mesmo Agostinho, no entanto, reviu sua interpretação do Sermão do Monte diversas vezes. Da mesma forma, Martinho Lutero, séculos depois, em sua interpretação, entendeu que havia um ideal para a vida cristã no sermão, mas que, diante da dificuldade de colocar em prática as premissas sobre a violência, em especial, entendeu que se trata no caso de “dois reinos”, um espiritual e outro terreno, dentro dos quais o cristão convive.¹⁵⁵

Ainda para Lutero a vivência da chamada “Lei de Cristo” só pode se dar pela graça, pela qual Cristo nos aceita, mesmo sem sermos capazes de obedecer completamente seus mandamentos. Assim a Lei é também Evangelho, e não contradiz o espírito da nova aliança, tão cara à teologia protestante. Foi dessa forma que J.Jeremias compreendeu o sermão, como evangelho, como ele mesmo afirma:

O Sermão da Montanha – esta é a nossa conclusão – não é lei, mas sim Evangelho. Pois, efetivamente, esta é a diferença entre lei e Evangelho: a lei deixa o homem entregue às suas próprias forças e o desafia a empregá-las ao máximo; o Evangelho, porém, coloca o homem diante do dom de Deus e lhe pede que faça deste dom inefável o verdadeiro fundamento de sua vida. São dois mundos diferentes. Para frisar bem a diferença, seria conveniente, na teologia do Novo Testamento, evitar as expressões “ética cristã”, “moralidade ou moral cristã”: este vocabulário profano é inadequado e pode dar margem a confusão. Seria melhor falar de “fé vivencial”: assim claramente se exprimiria que o dom de Deus precedeu suas exigências.¹⁵⁶

Nos séculos XVIII e XIX, vários pesquisadores da vida de Jesus trabalharam com a idéia da mensagem do Sermão do Monte como continuação do judaísmo (Reimarus)¹⁵⁷, como ética de pura moralidade (Baur)¹⁵⁸, ou ainda uma verdade moral eterna, desprovida de limitações históricas e totalmente livre (Holtzmann).¹⁵⁹

¹⁵⁵ Cf. a exposição de STANTON, *A Gospel for a New People*, p.289-292.

¹⁵⁶ JEREMIAS, *Estudos no Novo Testamento*, p.112.

¹⁵⁷ REIMARUS, *Apologie oder Schutzchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. I. 99ss.

¹⁵⁸ BAUR, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen, 1847, p.585.

¹⁵⁹ HOLTZMANN, *Die synoptischen Evangelien*, Leipzig, 1863, p.188.

Mas foi no século vinte que a interpretação escatológica do Sermão do Monte, ganhou corpo, especialmente a partir de A. Schweitzer. Influenciado pelas interpretações do final do século dezenove, entendeu que a pregação ética de Jesus era motivada pela expectativa do julgamento divino, tornando-se assim uma preparação para ele (ética do íterim). Ou seja, não seria um sermão para as gerações seguintes, senão para aquela que estava vivendo naquele momento. Isso é demonstrado, segundo ele, em outras partes do evangelho de Mateus. Com essa interpretação abriu-se um campo de discussão em torno da relação entre o ensino ético de Jesus e a proclamação da vinda do reino de Deus. Mesmo assim, há tendências recentes que interpretam o sermão à luz da proclamação geral de Jesus nos sinóticos, a qual não seria escatológica futura, mas realizada. Crossan afirma mesmo que a pregação de Jesus tinha uma teologia da presença de Deus, uma *escatologia participativa*.¹⁶⁰

Mais recentemente a pesquisa tem pensado na importância da crítica redacional para analisar o Sermão do Monte. Com isso identificou-se partes nos blocos de discursos que claramente apontam para a capacidade de Mateus como redator/autor, não somente como compilador de ditos. Isso leva a algumas questões sobre as quais os pesquisadores têm se debruçado: O Jesus de Mateus é só intérprete ou quer esclarecer o sentido da Lei de Moisés? A quem o sermão é endereçado, a todos ou só aos discípulos? Jesus é o novo Moisés, que sobe no novo monte Sinai, com a nova Lei? Que partes do sermão devem ser entendidas literalmente, e quais devem ser interpretadas como metáforas ou hipérboles? Afinal, o sermão é dominado por um senso escatológico (ética de íterim) ou por uma prática diária saudável da fé?

As questões acima estão no centro do debate e devem ser respondidas por parte, dito a dito, separando aquilo que vem de Jesus e o que deve ser acréscimo de Mateus a partir de sua necessidade em relação à sua comunidade. Nossa exegese deve passar, sem dúvida, por essas questões.

2.3.2.

Mt 5,17-20 no contexto integral do evangelho

¹⁶⁰ Cf. sua conferência “*A vida de Jesus*”, proferida no I Seminário Internacional do Jesus Histórico, no Rio de Janeiro, em 2007.

Mateus elaborou seu material, separando em blocos: narrativos e discursivos. Nas narrações encontramos ditos, que na verdade apontam para uma disputa.¹⁶¹ Nesses relatos, em geral, ele acompanha Mc e Lc. Nos discursos, no entanto, é que Mt expôs sua singularidade literária. “Os cinco discursos são composições de Mateus, que aproveitou materiais tradicionais que em geral já estavam reunidos em unidades menores de ditos.”¹⁶² Essa reunião se deu por meio de elementos temáticos comuns.

Ao ler os capítulos 5 a 7, percebe-se claramente a intenção do autor em realizar todo um bloco centrado no tema da Lei, como sendo o primeiro grande discurso de Jesus. Ao qual Mateus dá sequência com um bloco de narrativas de milagres. “Com isso ele quer mostrar que Jesus é o Messias da Palavra e o Messias da Ação. Palavra e ação: uma coisa não existe sem a outra.”¹⁶³ Essa afirmação é menos problemática do que aquela que diz que os cinco discursos apontam Jesus como o novo Moisés, pois há outras estruturas numéricas que são mais evidentes e importantes para Mateus (o número 14 das gerações, o indicativo duplo em várias passagens: dois cegos, dois endemoninhados, etc..).

Mateus contem um certo número de passagens que tratam da questão a respeito da Lei (Mt 5,18ss; 23,2ss.23s.25s; 22,34-40). A questão é saber de que forma realmente ele desejava relacionar a Lei com a sua comunidade. Por isso, em geral, os relatos apontam ou uma revisão do sentido da Lei (como nas advertências contra os escribas e fariseus no capítulo 23) ou uma síntese ética (a centralidade do amor no cumprimento da Lei, no capítulo 22).¹⁶⁴

Também é perceptível que Mateus utilizou a expressão *Μὴ νομίσητε* também em Mt10,34, que por sua vez tem paralelo com Lucas 12,51. Quando se trata da Lei, e da posição de Jesus a respeito disso, Mateus trabalha mais com a fonte Q do que com Marcos. Mesmo assim, não se pode ignorar que o tema percorre de alguma forma o evangelho de Marcos, pois aparece a discussão sobre a cura em dia de sábado (Mc 2,23-3,6) e a problemática da pureza ritual na alimentação (Mc 7,1-23, utilizado apenas por Mateus), como questões pontuais. Mas o evangelho de Marcos não registra o termo Lei (*νόμος* e suas variantes) em

¹⁶¹ Bultmann e Dibelius desenvolveram esse conceito, pelo nome de *apoftegmata*, ou seja, pequenas unidades narrativas cujo centro está numa palavra pontual de Jesus.

¹⁶² KOESTER, H., *Introdução ao NT*, p.189.

¹⁶³ JEREMIAS, *Estudos no NT*, 92.

¹⁶⁴ Cf. BARTH, “Matthew’s understanding of the Law”, p.62-78.

nenhum momento, pois está sempre mais ocupado com a ortopráxis do que com o discurso, diferente de Mateus, o qual associa ambas as atitudes.

Mas uma questão importante é saber se o dito vem de Jesus ou de Mateus. É uma expressão do mestre, imitado pela comunidade em meio ao panorama da reconstrução do judaísmo, ou uma projeção desta para o problema da legitimidade de sua pregação, diante de outros modelos que “competiam” no cenário pós-70? Para podermos perceber isso precisaremos fazer uma análise da historicidade, a qual, apesar de não ser o cerne de nossa pesquisa, vai influenciar diretamente nas respostas a que estamos buscando. No próximo capítulo iremos fazer essa análise, precedida pelo estudo do texto em si, e seus aspectos literários e redacionais.