

2

A apocalíptica judaica e o evangelho de Mateus

2.1.

Questões centrais da apocalíptica judaica

Durante muito tempo o estudo da apocalíptica judaica foi alvo de um forte preconceito teológico, preconceito que impediu a tarefa de reconstrução histórica, bem como o entendimento na pesquisa bíblica sobre a literatura apocalíptica. Dentre aqueles que contribuíram para esse tipo de visão estão Julius Wellhausen e Emil Schürer que consideraram a apocalíptica como um produto do chamado judaísmo tardio e, portanto, algo sem valor, inferior aos profetas¹.

Logo, essa tendência foi seguida por pesquisadores em seu estudo acerca das fontes, ou seja, a indicação de fontes foi muitas vezes utilizada como modo de fazer julgamentos teológicos. A apocalíptica só seria legítima se fosse oriunda da profecia, caso fosse oriunda de fontes persas, a mesma não seria autenticamente bíblica. Para Collins, essa lógica não procede, pois para ele “as fontes a partir das quais se desenvolvem ideias não determinam o valor inerente dessas ideias”. Como exemplo, ele destaca que a mitologia² dos canaanitas e de outros povos do antigo Oriente Próximo foram utilizadas em ideias bíblicas centrais³.

Os cristãos utilizaram, a partir do século II, a expressão “apocalipse” para indicar todo o escrito semelhante ao apocalipse canônico, utilizando o nome deste

¹ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 18.

² Ainda existe muita resistência à ideia de que os apocalipses judaicos utilizaram motivos literários de natureza mitológica, ideia baseada no entendimento de mito como algo falso ou pagão. COLLINS, J. J., op. cit., p. 42. Para uma pesquisa mais profunda acerca dessa questão. Cf. CROSS, F. M., *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 1973.

³ COLLINS, J. J., op. cit., p. 18 e 44.

para designar o estilo de escrever, isto é, o gênero literário⁴. Em virtude disso, a confusão semântica também permeia o estudo da apocalíptica judaica. O uso da palavra “apocalíptica” como substantivo foi utilizado a princípio no sentido de uma visão de mundo ou teologia definida de modo vago e independente de textos específicos⁵. Essa definição inicial não correspondia ao que de fato se encontrava nos apocalipses e foram feitas outras propostas de definição.

Hoje, as pesquisas acadêmicas abandonaram o uso do termo “apocalíptico” como substantivo e fazem uma distinção tríplice. Essa distinção foi proposta por Paul Hanson, que define o termo “apocalipse” como gênero literário, “apocalipcismo” um movimento social e “escatologia apocalíptica” como uma cosmovisão⁶.

Essa tríade também precisa, segundo Hanson, ser usada com a consciência de que estamos investigando um fenômeno judaico antigo e que, portanto, no contexto original dos escritos, não havia essa separação das categorias por parte dos autores apocalípticos:

Ao usar tais ferramentas, é conveniente lembrar que os antigos escritores apocalípticos não distinguiram rigidamente entre gênero, perspectiva e ideologia, e disso conclui-se que essas categorias devem ser sempre utilizadas com uma grande sensibilidade para com a integridade e complexidade das composições em si mesmas⁷.

Em face disso, iremos enfatizar como questões centrais da apocalíptica judaica a diferenciação gerada por essa tríade, ou seja, o que se entende como “apocalipse”, “escatologia apocalíptica” e “apocalipcismo”, bem como trataremos também da linguagem desses escritos, do contexto social e função literária dos mesmos e, por último, da experiência visionária.

⁴ SOARES, D. O. A Literatura Apocalíptica: o gênero como expressão. *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* 7 (2008), p. 101.

⁵ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 18.

⁶ HANSON, P. D. Apocalypse, Genre; Apocalypticism. In: CRIM, K. (Ed.). *IDBSup*, p. 27-34.

⁷ Idem. Apocalypses and Apocalypticism. In: FREEDMAN, D. N. (Ed.), *ABD*, p. 279-292, v. 1; aqui p. 279.

2.1.1.

Apocalipse como gênero literário

O termo “apocalipse” define um gênero literário chamado de literatura apocalíptica que são escritos judaicos e, mais tarde cristãos, que começaram a surgir por volta do ano 200 a.C. indo até o ano 100 d.C.⁸. Os livros judaicos da literatura apocalíptica, oriundos do período do Segundo Templo, devem sua sobrevivência ao cristianismo primitivo.

Grupos cristãos copiavam e transmitiam esses escritos apocalípticos, o que significa dizer que ao se formular alguma teorização acerca do ajuste social e da função desses apocalipses deve-se reconhecer o fato de que o contexto em que eles sobreviveram é um contexto cristão⁹. Importante destacar que ao longo dos anos da era cristã, a produção de apocalipses continuou¹⁰.

O livro do Apocalipse de João é considerado o modelo para a definição do gênero em virtude dos seus primeiros versos (Ap 1,1-3) apresentarem uma estrutura típica: (1) uma revelação dada por Deus, (2) que utiliza um mediador, (3) para trazer uma mensagem a um visionário e, (4) sobre eventos futuros.

Na questão do apocalipse como gênero, a definição de John Collins se tornou referência no estudo posterior da apocalíptica, sendo sempre citada quando o assunto é tratado. Collins define apocalipse como:

⁸ Embora muitos pensem, como Charlesworth, que a literatura apocalíptica judaica desapareceu depois do ano 100 d.C. para dar lugar ao legalismo rabínico. Existe um corpo de literatura apocalíptica que alcança o período medieval: Seper Zerubbabel, Tepillat Shim'on ben Yohai, Nishtarôt Rashbî, Seper Eliyyahu, Gedullat Mosheh, 3Enoque (Seper Hêkalôt) e outros. Esses textos em sua maior parte são pós-talmúdicos, o que significa dizer que entre os anos 100 a 500 existe um grande vazio deste tipo de literatura. Sinal este da falta de interesse, na época talmúdica, por esse tipo de literatura. Cf. TREBOLLE BARRERA, J., *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*, p. 537-538.

⁹ VANDERKAM, J. C.; ADLER, W. (Eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*, p. 1.

¹⁰ O empréstimo apocalíptico utilizado na epístola de Judas de 1Enoque 1,9 e de Assunção de Moisés demonstra o fato de que seus leitores estavam familiarizados com esses livros.

um gênero de literatura revelatória com estrutura narrativa, no qual a revelação a um receptor humano é mediada por um ser sobrenatural, desvendando uma realidade transcendente que tanto é temporal, na medida em que deslumbra salvação escatológica, quanto espacial, na medida em que envolve outro mundo, sobrenatural.¹¹

Com base na definição, bem como no modelo extraído do Apocalipse de João, outros apocalipses são encontrados em Daniel 7-12; 1Enoque 14 e 15; 4Esdras 9,26 – 10,59; 11-12, 13; e 2Baruque 53-74 e muitos outros. Dentro da estrutura comum da definição, Collins distingue diferentes tipos de apocalipses. Em sua distinção básica há os apocalipses históricos e os de jornadas sobrenaturais¹². Os apocalipses históricos são caracterizados por visões, com interesse no desenvolvimento da história como 2Baruque, 4Esdras, Jubileus, Apocalipse das Semanas, Apocalipse Animal e Daniel.

Esses apocalipses possuem como meio de revelação a visão de um sonho simbólico (como em Daniel 2 e 7), a epifania, o discurso de um anjo, o diálogo de revelação, o midrax, o pesher e o relato de revelação. Entre os conteúdos da revelação temos: a profecia *ex-eventu* e as predições escatológicas. As profecias *ex-eventu* podem ser de dois tipos: a periodização da história (como em Daniel 2 e 7) e a profecia relativa a reinado¹³.

Já os apocalipses de jornadas sobrenaturais possuem um maior interesse em especulações cosmológicas. Dentre as jornadas sobrenaturais uma distinção é feita de acordo com sua escatologia: (1) uma revisão da história só aparece no Apocalipse de Abraão; (2) alguma forma de escatologia pública, cósmica ou política aparece em vários apocalipses (1Enoque, 2Enoque, Testamento de Levi 2-5, Livro dos Vigilantes, Livro Astronômico e Similitudes); (3) alguns têm como ênfase principal o

¹¹ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 22. Essa definição também aparece em: COLLINS, J. J. (Ed.), *Apocalypse: Morphology of a Genre*, p. 9. Cf. também COLLINS, J. J., *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 4. Essa definição também aparece em muitos livros como em: CUVILIER, E., *Los Apocalipses del Nuevo Testamento*, p. 6. As definições propostas por Collins têm sido aperfeiçoadas, reformuladas, ratificadas e também criticadas.

¹² O *Apocalipse de Abraão* é o único apocalipse judaico que combina os dois tipos, ou seja, uma jornada sobrenatural com uma revisão da história. Datado do fim do primeiro século d.C.

¹³ COLLINS, J. J., *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 6-14.

juízo individual dos mortos como 3Baruque, Testamento de Abraão e o Apocalipse de Sofonias¹⁴.

Os apocalipses de jornadas sobrenaturais também podem ser chamados de viagens a outro mundo. Eles possuem como meio de revelação a transposição do visionário e a narrativa de revelação. Já o conteúdo da revelação abrange listas de coisas reveladas, as visões das moradias dos mortos, cenários de juízo, visões de trono e, listas de vícios e virtudes¹⁵.

Na opinião de Gerhard von Rad, a apocalíptica não representa um gênero único, mas um “*mixtum compositum*” do ponto de vista literário. Utilizando da história das formas ele entende que a apocalíptica é fruto de uma pré-história complicada do ponto de vista da história das tradições¹⁶. Collins concorda com Von Rad a respeito do fato de que um apocalipse contém várias formas subsidiárias como visão, orações e exortações, mas isso não pode excluir o fato de haver uma estrutura de gênero que amarra todos esses elementos. Ele cita como exemplo o livro de Daniel, que mesmo com seu caráter compósito, temos como alegar que o apocalipse é a forma dominante do livro¹⁷.

De forma semelhante, John Gammie argumenta que a literatura apocalíptica não constitui um único bloco, mas entende que as variadas formas literárias da apocalíptica devem ser classificadas como “subgêneros”:

Os subgêneros recorrentes da literatura apocalíptica são: comunicação de visão, vaticínio *ex-eventu*, parênese, gêneros litúrgicos (bênçãos, lamento, hinos e orações), sabedoria natural, estórias, fábulas, alegorias, diálogos, enigmas, *mashal* ou parábola, interpretação de profecia ou *pesharim* e previsões escatológicas¹⁸.

Portanto, a mentalidade apocalíptica incorpora, além do gênero apocalíptico, outros gêneros literários (como parábola, hino, testamento, oração e outros). Sendo que essas formas literárias não constituem extremos, isto é, macrogênero como afirma

¹⁴ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 25.

¹⁵ Idem. *Daniel, with an Introduction to Apocalyptic Literature*, p. 14-19.

¹⁶ VON RAD, G., *Teología del Antiguo Testamento*, v. 2, p. 400.

¹⁷ COLLINS, J. J., Op. cit., p. 23. Essa argumentação se encontra na nota 13 do livro.

¹⁸ GAMMIE, J. G. The classification, stages of growth, and changing intentions in the book of Daniel. *JBL* 95, p. 193.

Klaus Koch¹⁹ e nem subgêneros como ressalta Gammie ou gêneros menores²⁰. O objetivo dessa mentalidade é uma expressão variada de um pensamento dominante (o apocalíptico), de uma determinada concepção da realidade e a explicação de seu sentido mediante vários gêneros literários.

2.1.2.

Escatologia apocalíptica como cosmovisão

Já a “escatologia apocalíptica” é vista como uma “perspectiva religiosa, uma cosmovisão em que se vê os planos divinos em relação com realidades terrenas ou mundanas”²¹. Essa cosmovisão não é exclusividade de um grupo religioso ou um grupo político específico, mas pode ser adotada por diferentes grupos em épocas diferentes e em diferentes níveis. Essa cosmovisão é diferente dos profetas veterotestamentários os quais concebiam uma reabilitação da ordem presente. Ao contrário disso, essa cosmovisão implica o fim da ordem presente através de uma destruição, ou seja, a ação salvífica de Deus é concebida como uma realização fora dessa ordem presente, dentro de uma nova realidade²². A escatologia apocalíptica refere-se, num primeiro momento ao tipo de escatologia encontrada no livro de Apocalipse, onde o termo ocorre no versículo de abertura.

Essa realidade é dividida em duas eras: uma má, ou seja, esta era e, a outra era de justiça, retidão e paz que é a era futura. Como exemplo, temos o texto de 4Esdras 7,50: “Por esta razão, o Altíssimo não fez uma era, mas duas”²³. Por causa de textos como esse, muitos estudiosos como Philipp Vielhauer²⁴, Paul Hanson²⁵ e D. S.

¹⁹ KOCH, K., *The Rediscovery of Apocalyptic*, p. 28-33.

²⁰ Cf. nota 18 deste capítulo.

²¹ HANSON, P. D. *Apocalypse, Genre; Apocalypticism*. In: CRIM, K. (Ed.), *IDBSup*, p. 29.

²² Isaías 65,17 é um exemplo disso: “Com efeito, criarei novos céus e nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas, nem tornarão a vir ao coração”.

²³ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v.1, p. 538.

²⁴ VIELHAUER, P. *Introduction to Apocalypses and Related Subjects*. In: SCHNEEMELCHER, W. (Ed.), *New Testament Apocrypha*, v. 2, p. 549.

²⁵ HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 432 e 440.

Russell²⁶, entendem que a principal característica da escatologia apocalíptica é o dualismo escatológico das duas eras.

Esse dualismo é chamado de “escatológico” em virtude de envolver a substituição de uma vez por todas “desta era”, que é completamente má, pela “era que está por vir”. A realidade do pecado, do mal e da morte são realidades “desta era”, enquanto que justiça, o bem estar e a verdadeira vida pertencem à “era que está por vir” ou seja, a época e a realidade divina. Sendo assim, na apocalíptica judaica a terra é o lugar “desta era”, enquanto que o céu é o lugar “da era que está por vir” ou “era vindoura”. Com isso, temos que o dualismo das duas eras tem duas dimensões: uma espacial e outra temporal²⁷. É importante ainda ressaltar que outros gêneros literários também apresentam a escatologia apocalíptica, isto significa que ela não é limitada aos apocalipses.

Martinus de Boer divide o dualismo de duas eras em dois modelos²⁸. O primeiro é o modelo cosmológico que ressalta o fato de que o mundo criado caiu sobre os poderes do mal e por isso está dominado agora por poderes angélicos, oriundos de tempos antigos, ou seja, da época de Noé. Somente através do juízo final as forças cósmicas do mal serão finalmente derrotadas e destruídas por Deus. Depois dessa vitória finalmente os eleitos de Deus, os remanescentes, viverão em uma nova era em que Deus reinará sem oposição. Um exemplo dessa escatologia pode ser vista no livro intitulado Ascensão de Moisés 10,1.3: “Então seu reino aparecerá em toda a criação; e então o Diabo será exterminado e a tristeza com ele desaparecerá. Pois o Celeste levantar-se-á de seu trono real, e sairá de sua santa morada, com indignação e ira por causa de seus filhos”²⁹.

O segundo modelo é o forense ou judicial que é uma modificação do modelo cosmológico onde a noção do mal e das forças cosmológicas está ausente, isso porque a ênfase está agora sobre a vontade livre e a decisão humana individual. Sendo assim,

²⁶ Russell escreveu: “a visão dualista deste mundo, que é característica da escatologia apocalíptica, encontra expressão na doutrina das duas eras”. Cf. RUSSELL, D. S., *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 269.

²⁷ DE BOER, M. Escatologia Apocalíptica e o Novo Testamento. *Estudos de Religião* 19 (2008), p. 88.

²⁸ Ibidem. p. 91-94.

²⁹ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 931-932.

o pecado é uma rejeição de Deus como criador e a consequência disso é a morte, que é a punição deste pecado. O remédio para essa questão é a lei e tudo depende da postura que a pessoa vai ter diante da lei, pois Deus vai julgar cada um, como juiz no juízo final, segundo a obediência a essa lei dada por ele. O texto de 2Baruque 54,15 nos serve de exemplo, porque ressalta a queda e a responsabilidade de Adão: “Pois, em primeiro lugar Adão pecou e trouxe a morte a todos os que não estavam em seu próprio tempo, mas cada um deles que nasceu dele foi preparado por si mesmo para o tormento vindouro. E mais, cada um deles escolheu para si a glória eterna”³⁰.

Os documentos de Qumran trazem uma exposição sistemática de uma escatologia apocalíptica por meio dos dois modelos de dualismo apresentados acima de forma misturada, ou seja, se encontra tanto uma guerra escatológica contra Belial e seus exércitos, com o julgamento divino sobre os seres humanos com base em suas ações e obras (Filhos da Luz e Filhos das Trevas, 1QS 3,15-23; 4,23)³¹. Os membros da comunidade viviam em um ambiente escatológico bastante acentuado³².

Esses dois modelos da escatologia apocalíptica judaica permeiam o *corpus* neotestamentário. Eles são usados para anunciar as boas novas de Jesus Cristo como ação escatológica e retificadora do cosmo de Deus. Por isso, Jesus Cristo em sua totalidade (sua vinda ao mundo, bem como seu retorno futuro próximo) é o evento apocalíptico-escatológico por excelência³³. Temos, por exemplo, a linguagem das duas eras expressa em muitos textos neotestamentários³⁴.

Não há como negar que existe um tipo de escatologia apocalíptica, sendo que questões escatológicas são frequentemente primárias na apocalíptica, mas não o tema exclusivo dela³⁵. Ela é adotada e adaptada pelos autores do Novo Testamento em diferentes graus. Contudo, existe hoje uma lacuna na pesquisa acadêmica acerca da adaptação e do uso destes dois modelos da apocalítica judaica no Novo Testamento³⁶.

³⁰ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 640.

³¹ BOCCACCINI, G., *Além da Hipótese Essênica*, p. 91-95.

³² MARTÍNEZ, F. G.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 90.

³³ DE BOER, M. Escatologia Apocalíptica e o Novo Testamento. *Estudos de Religião* 19 (2000), p. 94.

³⁴ Ver por exemplo: Mc 10,30; Mt 12,32; Lc 18,30; Ef 1,21; 2,7; Hb 6,5.

³⁵ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 32.

³⁶ DE BOER, M. Escatologia Apocalíptica e o Novo Testamento. *Estudos de Religião* 19 (2000), p. 95.

2.1.3.

Apocalipcismo como movimento social

O “apocalipcismo” é o termo utilizado para definir “o universo simbólico dentro do qual um movimento apocalíptico codifica sua identidade e interpretação da realidade”³⁷. Esse universo se desenvolve como um protesto contra uma sociedade dominante. Para isso, se adota a perspectiva da escatologia apocalíptica como uma estratégia de esperança e sobrevivência. Portanto, esse universo serve como resposta a essa situação, mas como esse movimento se expressa de diversas maneiras como resultado de condições históricas que variam, é difícil dar uma definição precisa sobre o apocalipcismo.

Já John Collins define apocalipcismo como “a ideologia de um movimento que compartilha a estrutura conceptual dos apocalipses”, e sustenta “a visão de mundo na qual a revelação sobrenatural, o mundo celestial, e o julgamento escatológico ocupam partes essenciais”³⁸. Na relação entre os apocalipses e o apocalipcismo, Klaus Koch procura demonstrar que a apocalíptica faz parte de um movimento histórico ao selecionar oito temas ou motivos literários, são eles: (1) expectativa iminente de destruição das condições terrestres em um futuro imediato; (2) o fim como uma catástrofe cósmica; (3) periodização e determinismo; (4) a ação de anjos e demônios; (5) catástrofe, seguida por uma salvação paradisíaca; (6) entronização de Deus e manifestação de seu reino; (7) um mediador com funções reais e; (8) a glória da era que virá³⁹.

Para Hanson, os movimentos apocalípticos podem ser classificados em dois: um grupo marginalizado ou oprimido dentro de uma sociedade, ou uma nação inteira debaixo do jugo de um poder estrangeiro (como em Daniel 7-12)⁴⁰. Com isso, a alienação seria a base do apocalipcismo e, a resposta a esta situação, a adoção da

³⁷ DE BOER, M. A Influência da Apocalíptica Judaica sobre as Origens Cristãs. *Estudos de Religião* 19 (2000), p. 13.

³⁸ COLLINS, J. J., From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism*, p. 147.

³⁹ KOCH, K., *The Rediscovery of Apocalyptic*, p. 28-33.

⁴⁰ HANSON, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, p. 434-435.

perspectiva da escatologia judaica⁴¹. O sentimento de alienação da ordem presente é fundamental para muitos apocalipses, especialmente do tipo histórico.

Isso significa que Hanson segue o pesquisador alemão Otto Plöger de que a apocalíptica serviu de alternativa para os grupos oprimidos e alienados da sociedade judaica. Eles receberam uma nova identidade por meio da compreensão da existência humana oferecida pela apocalíptica, com sua interpretação do mundo e do futuro⁴².

O apocalipcismo judaico tem como foco principal a região da Palestina embora sua área de atuação não se limitasse a ela. A cosmovisão oriunda desse movimento parece ser um reflexo da história sócio-econômica e política do judaísmo do período helenístico-romano. Por isso, a formação do apocalipcismo teve como contribuição as medidas de coerção política, econômica e religiosa decorrentes da intensa helenização forçada da Judéia sob o selêucida Antíoco IV Epífanes.⁴³ É bem verdade que essas medidas não podem ser consideradas os únicos fatores, uma vez que se percebe na composição dos escritos influências estrangeiras (babilônica e persa)⁴⁴.

O apocalipcismo como corrente religiosa, encontra abrigo principalmente em Qumran, no Testamento dos Doze Patriarcas e no Novo Testamento. Escritos estes que se apresentam literariamente diferente dos apocalipses, pelo menos em parte. No caso da comunidade de Qumran, por meio da análise de seus manuscritos, ela é definida como sendo “uma comunidade apocalíptica, que teve sua origem no ambiente dos movimentos apocalípticos, muito difundidos naquela época”⁴⁵.

⁴¹ A ideia de que a apocalíptica teve como origem grupos oprimidos tem sido questionada por alguns. Exemplo disso é o de Ludovico Garmus que ao fazer uma análise do texto de Ezequiel 38-39 diz que este tem características apocalípticas e vem de um grupo sacerdotal. Por isso, não se pode excluir os sacerdotes como promotores do apocalipcismo. Cf. GARMUS, L. Traços apocalípticos em Ezequiel 38-39. *Estudos Bíblicos* 65 (2000), p. 35-47.

⁴² OTZEN, B., *O Judaísmo na Antiguidade*, p. 220.

⁴³ STEGEMANN, E. K.; STEGEMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, p. 173.

⁴⁴ Collins analisa essas influências. Para ele o material babilônico tem uma contribuição significativa principalmente porque a revelação apocalíptica tem certa semelhança com a adivinhação e elucidação de sinais misteriosos. Já no caso da influência persa os paralelos são de natureza mais abrangente do que os tomados das profecias babilônicas e o que quer que tenha sido tomado de empréstimo, como a periodização da história, foi rigorosamente modificado e integrado a outras correntes de pensamento. Há bastante apoio de influência persa no caso dos rolos de Qumran. Hoje muitos autores apresentam certa resistência sobre essa influência em virtude da dificuldade de se datar o material persa. COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 52-61.

⁴⁵ GARCÍA MARTINEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J., *Os Homens de Qumran*, p. 81.

2.1.4.

A linguagem apocalíptica

A natureza da linguagem apocalíptica foi um dos assuntos que não foram examinados em Semeia 14, juntamente com a questão do contexto e função literária⁴⁶. A linguagem apocalíptica está ligada diretamente à questão do discurso. Os textos apocalípticos apresentam um vocabulário enigmático que lança certo grau de mistério, acarretando várias compreensões e interpretações. O Apocalipse de João, por exemplo, é considerado por Gerhard Maier como “o campo de treinamento hermenêutico por excelência”⁴⁷.

Essa literatura possui algumas características formais representativas como o transcendentalismo, a mitologia, descrição cosmológica, descrição pessimista da história, dualismo, divisão do tempo em períodos, ensino das duas eras, numerologia, pseudo-êxtase, reivindicações artificiais para inspiração, pseudonímia e esoterismo⁴⁸.

Essas características gerais, segundo Russell, apresentam: a concepção da história cósmica relativa à terra e ao céu, a ideia da originalidade das revelações desses escritos concernentes à criação e queda dos homens e dos anjos, a fonte do mal no universo e a parte desempenhada nele por influências angelicais, e o conflito entre o bem e o mal (que se dá em forma de luz e trevas, ou Deus ou Satanás); além disso ele acrescenta o surgimento de uma figura transcendental chamada de “Filho do Homem” e o desenvolvimento da crença em vida após a morte em seus vários compartimentos (como Inferno, Geena, Paraíso e Céu), com a progressiva ênfase no aspecto individual da ressurreição e do juízo. Tais aspectos dariam, segundo ele, a impressão de pertencerem a um modo particular de pensamento e de crença⁴⁹.

A linguagem apocalíptica é, portanto, de caráter simbólico e cheia de alusões à imagética tradicional, ou seja, os apocalipses constantemente fazem referência a frases bíblicas. Isso pode ser visto no fato de 1Enoque 1 ao 5 possuir uma série de

⁴⁶ COLLINS, J. J. (Ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, Semeia 14, 1979, 221p. Os vários artigos publicados pelo Apocalypse Group nesse periódico incentivaram a pesquisa do tema.

⁴⁷ MAIER, Johannesoffenbarung. In: CARSON, D. A.; MOO, D. J.; MORRIS, L., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 538.

⁴⁸ RUSSELL, D. S. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, p. 105.

⁴⁹ Ibidem.

alusões a textos da Bíblia Hebraica como chave para se interpretar esses capítulos iniciais. Essas alusões enriquecem a linguagem através da construção de associações e analogias entre os contextos bíblicos e o novo contexto no qual a frase é utilizada⁵⁰.

2.1.5.

O contexto social e a função literária

Muito se discute acerca da função social do gênero apocalíptico. A posição tradicional entende que essa literatura surge num contexto de perseguição, ou seja, o gênero floresceu em momentos em que o Judaísmo e, posteriormente, o Cristianismo experimentaram grandes dificuldades pelas hostilidades e pelas perseguições por parte dos poderes dominantes. Como exemplos, temos o livro de Daniel que foi composto em tempos de perseguições sob Antíoco IV (167 a.C.), e o Apocalipse de João, quando os cristãos eram vítimas de muitas hostilidades durante o período do imperador Domiciano (81-96 d.C.)⁵¹. Seus autores assumiram o papel semelhante ao dos profetas⁵² de colocar esperança em uma situação vista como desesperadora, fazendo com isso que seus leitores tivessem ânimo para perseverarem na fé.

Esse ponto de vista se apoia na ideia de que o livro de Daniel foi o primeiro do gênero e que depois foi seguido por outros apocalipses históricos. Mas desde que Michael Stone, baseado em fragmentos de Enoque encontrados em Qumran, datou os mesmos como mais antigos que o livro de Daniel, os estudiosos da literatura apocalíptica foram obrigados a fazerem uma reavaliação do entendimento que tinham desses livros, incluindo sua origem e finalidade. Logo, a ideia de que a função desses

⁵⁰ BOCCACCINI, G.; IBBA, G. (Ed.), *Enoch and the Mosaic Torah*, p. 169. Cf. também: COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 41.

⁵¹ Para Elizabeth Schüssler Fiorenza “é difícil decidir se uma perseguição severa é uma realidade atual, ou um perigo iminente, ou se é apenas uma parte da experiência do autor de tentar quebrar a complacência dos cristãos que estavam prosperando sob Domiciano e se esquecendo da perseguição de Nero”. Cf. FIORENZA, E. S., *The Book of Revelation*, p. 20. Adela Yabro Collins trabalha a ideia de que João tem como propósito provocar uma crise em seus leitores. Crise que foi percebida por ele. YABRO COLLINS, A., *Crisis e Catharsis*, p. 77.

⁵² Em 1Mc 9,27 há uma afirmação de que a profecia tinha cessado: “Foi esta uma grande tribulação para Israel, como nunca houve desde o dia em que não mais aparecera um profeta no meio deles”.

livros era uma função social e histórica já não poderia servir para todos os apocalipses⁵³.

John Collins reconhece a importância da referência a um grupo de crise para o entendimento de muitos apocalipses, mas também destaca que essa referência não se encaixa para todos eles, principalmente os apocalipses com ascensão celestial. Yabro Collins enfatiza que “cada apocalipse contém um programa para a vida” que possui duas dimensões: como existir no mundo material e como transcendê-lo. Viver no mundo material é antes de tudo uma questão de sobrevivência, enquanto que transcendê-lo é uma questão de poder⁵⁴.

Também Tigchelaar encontra várias falhas na metodologia em relação à tese do grupo de crise⁵⁵. Apesar disso, não há como negar que a função primária dos apocalipses é consolar e exortar seus leitores diante de um mundo que está fora de ordem e nas mãos de poderes hostis.

2.1.6.

A experiência visionária

Dentre os pontos apresentados acerca da apocalíptica judaica, também é importante mencionar a questão da experiência visionária, já que a perícopes da transfiguração em Mateus, objeto de nosso estudo, é definida como uma visão (ὄραμα) por Jesus para os discípulos e, por conseguinte, para a audiência mateana⁵⁶.

Os apocalipses judaicos apresentam uma série de relatos desse tipo de experiência. A questão que intriga os estudiosos é: se realmente os textos refletem uma experiência visionária experimentada por alguém no tempo e no espaço ou se o texto pode ser explicado simplesmente como fruto de uma composição literária apocalíptica.

⁵³ STONE, M. The Book of Enoch and Judaism in the Third Century BCE. *CBQ* 40 (1978), p. 479-492.

⁵⁴ YABRO COLLINS, A., *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, p. 8.

⁵⁵ TIGCHELAAR, E. J. C., *Prophets of Old and the Day of the End: Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*, p. 264-265.

⁵⁶ Em Mt 17,9 temos: “E descendo eles do monte Jesus ordenou a eles dizendo: a ninguém conteis a visão até que o Filho do Homem seja ressuscitado dos mortos”.

Nos últimos anos muitas pesquisas trabalharam o tema da experiência visionária e experiências semelhantes. Pesquisas oriundas dos diversos ramos das ciências, como da psicanálise, psicologia, sociologia e antropologia. Na psicanálise, por exemplo, a abordagem freudiana apresentada por Broome acerca do profeta Ezequiel chama a nossa atenção. Para ele, Ezequiel era um verdadeiro psicótico caracterizado por um conflito narciso-masoquista, ao mesmo tempo que possuía uma fantasia de castração e regressão sexual inconsciente, retraimento esquizofrênico e delírios de perseguição e de grandeza⁵⁷.

Na opinião de Yarbro Collins muitas características de estado emocional e físico do visionário aparecem refletidas nos estados daqueles que participam de movimentos religiosos com êxtase⁵⁸. Por causa disso, muitos autores ressaltam semelhanças entre os relatos de visões e experiências de xamãs⁵⁹ e visionários de outros locais, como por exemplo, o fato que os visionários geralmente jejuarem ou realizarem outros preparativos para a recepção de visões⁶⁰.

Um fato que chama a atenção na produção dos apocalipses é que suas visões parecem ser oriundas não de uma forma espontânea, mas pelo contrário, de um período de reflexão preparatória, onde a meditação em textos veterotestamentários parece ser a base. Temos um exemplo claro em Daniel 9, onde se reinterpreta as setenta semanas de Jeremias 25,11-12 e 29,10. A proposta do visionário pseudônimo Daniel é trazer o significado dessa promessa para a sua própria geração do século II a.C⁶¹.

⁵⁷ BROOME, E. C. Ezekiel's Abnormal Personality. *JBL* 65 (1946), p. 291-292.

⁵⁸ YABRO COLLINS, A., *Cosmology & Eschatology in Jewish & Christian Apocalypticism*, p. 1-20.

⁵⁹ Para Mircea Eliade, o xamã “é o especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais”. ELIADE, M., *Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*, p. 17.

⁶⁰ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 69. Segundo Dobroruka muitos textos da apocalíptica judaica refletem um estado alterado de consciência que são induzidos por jejuns, orações, lutos exagerados ou substâncias alucinógenas. Os cristãos seriam incluídos nessa análise, segundo ele, por sua matriz judaica e por terem preservado os apocalipses judaicos. DOBRORUKA, V. Experiência Visionária e Transe na Apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, P.A.S. (Org.), *Religião de Visionários*, p. 57-80; aqui p. 58. Cf. também MALINA, B. Social-Scientific Approaches and the Gospel of Matthew. In: POWELL, M., *Methods for Matthew*, p. 154-193.

⁶¹ ROWLAND, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, p. 215.

Essa releitura de textos veterotestamentários fez com que Himmelfarb afirmasse que os apocalipses são simplesmente obras de literatura e podem ser consideradas de ficção⁶². Isso significa dizer que as ascensões nos apocalipses não significariam a experiência do próprio autor.

Michael Stone parte do princípio de que os livros da apocalíptica judaica trazem um núcleo de atividade visionária real ou uma experiência religiosa análoga. Para ele, a vida religiosa e a experiência atribuída aos autores pseudepígrafos raramente são levados em conta nos estudos desses livros em ambiente histórico-crítico, pois há dificuldades de se aceitar nos textos uma experiência religiosa real⁶³.

O mesmo autor apresenta algumas objeções que são apresentadas para negar experiências religiosas nos apocalipses, dentre elas a atribuição pseudonímica nos livros, bem como também a terminologia e as descrições semelhantes que os mesmos apresentam⁶⁴. Diante das objeções que são mencionadas em seu estudo, Stone demonstra que “quase todas cessam no momento em que a realidade da experiência religiosa pode ser demonstrada”⁶⁵. Sendo assim, para esse autor se as obras são religiosas e, são escritas por pessoas religiosas, não se pode desprezar a experiência religiosa ao interpretá-las.

Fica claro que há uma dificuldade no que diz respeito a autenticidade das experiências visionárias registradas nesses apocalipses. Por isso, entendemos que Dobroruka se expressa de forma coerente acerca da autenticidade desses episódios:

⁶² HIMMELFARB, M. Revelation of Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses. In: COLLINS, J. J.; CHARLESWORTH, J. H. (Ed.), *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium*, p. 79-90; aqui p. 87.

⁶³ STONE, M. A Reconsideration of Apocalyptic Visions. *HTR* 96 (2003), p. 167-180; aqui p. 167 e 168.

⁶⁴ Ibidem. p. 170.

⁶⁵ Ibidem. p. 177.

Tudo o que temos como testemunho desses episódios na vida dos judeus do Segundo Templo são textos nos quais nem sempre é fácil perceber o que é um *topos* literário (ou seja, um lugar comum sem qualquer relação concreta com um fenômeno real) e o que é experiência autêntica, em primeira mão. Logicamente, entre esse extremo existe todo o tipo de nuança: experiências autênticas relatadas em primeira pessoa, transe falsos baseados em relatos verdadeiros, episódios visionários muito simples que podem ter sido desenvolvidos e “embelezados” depois⁶⁶.

2.2.

O contexto histórico do evangelho de Mateus

Para entendermos esse evangelho precisamos buscar o seu contexto social, ou seja, o contexto no qual o texto antigo foi escrito. Mateus⁶⁷ é entendido como um documento produzido em algum momento das décadas de 80 e 90 d.C. Sendo assim, nossa proposta nesse ponto é abordar como esse evangelho surge no mundo do Império Romano e, também, como ele surge dentro do ambiente dos chamados “Judaísmos” do segundo Templo.

⁶⁶ DOBRORUKA, V. Experiência Visionária e Transe na Apocalíptica do Segundo Templo. In: NOGUEIRA, P.A.S. (Org.), *Religião de Visionários*, p. 57-80; aqui p. 58.

⁶⁷ Acerca da autoria do evangelho, a pesquisa moderna abandonou os dados da tradição de que o apóstolo Mateus foi o autor do primeiro evangelho, de acordo com o testemunho de Papias, preservado por Eusébio. Cf. CESARÉIA, E. *História Eclesiástica*, p. 75. Esse testemunho de Papias acabou influenciando os manuscritos do século II d.C., que passaram a trazer em seu cabeçalho uma atribuição de Mateus como o autor. Todavia, hoje, a maioria dos exegetas pensa que o autor é alguém desconhecido e de origem judaica, principalmente por causa do caráter central da Lei e a importância das citações do Antigo Testamento no evangelho. Warren Carter expressa o seguinte ponto de vista acerca desse assunto: “Talvez o nome de Mateus esteja associado com este evangelho porque, o discípulo Mateus era, depois da crucificação de Jesus e antes da escrita do evangelho, uma figura significativa para a comunidade para a qual o evangelho foi endereçado. Quiçá Mateus fundou essa comunidade com a sua pregação ou a nutriu com o seu ensinamento. Talvez essa instrução forma a base das tradições que estão reunidas no evangelho. O nome Mateus, pois, lembraria este passado e invocaria a autoridade e a memória deste líder ilustre”. Cf. CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 33. Kümmel serve de complemento, acerca da questão, ao mencionar 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 rabinica.” Cf. KÜMMEL, W., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 148. Essas citações nos remetem a ideia de que há uma comunidade de fé relacionada ao apóstolo Mateus. Com isso, o uso de Mateus aqui é um modo abreviado para o evangelho.

2.2.1.

O evangelho de Mateus no ambiente romano

A pesquisa moderna do evangelho de Mateus tem dedicado muita atenção ao cenário social do evangelista e sua comunidade, denominada de grupo ou comunidade mateana, e sua interação com o ambiente judaico. A relação de Mateus com os gentios e com o Império Romano foi negligenciada. Estudiosos como Warren Carter tem chamado atenção a um outro ambiente importante para o entendimento desse evangelho, ou seja, o ambiente romano. Para ele, a escrita do evangelho é comprometida com um público judeu e gentio. Em sua concepção é importante destacar a presença gentílica na audiência mateana, pois senão estaríamos desprezando a interação dos leitores com o mundo político e cultural do século I d.C.⁶⁸.

O evangelho tem algo a falar sobre Roma, embora a mesma não seja mencionada e o imperador recebe apenas uma breve referência em Mt 22,15-22. Por isso, quando o evangelho de Mateus foi escrito, conforme a data mencionada acima, o imperador Domiciano (81-96 d.C.)⁶⁹ era quem governava em lugar de seu irmão Tito. Ele foi um administrador capaz, mas a maneira ditatorial como dirigiu o império fez com que tivesse sérios problemas com o Senado Romano, pois Domiciano não consultava o Senado em suas decisões, conforme era comum o imperador fazer⁷⁰.

A literatura grego-romana associava a imagem do imperador Domiciano à figura de senhor do mundo, governador das nações, mestre do mar e da terra⁷¹. Essas imagens não se preocupavam com o fato de que essa soberania era sustentada através da ameaça militar, do poder político, das alianças com as elites judaicas e pelas cobranças de impostos. Havia, portanto, uma teologia do império em que os atos e os

⁶⁸ Cf. CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, 718p. CARTER, W., *Matthew and Empire*, 256p. CARTER, W., *The Roman Empire and the New Testament*. 360p.

⁶⁹ Há alguns testemunhos negativos acerca de Domiciano em Suetônio (*Domiciano* 1,3), Tácito (*História Natural* 4,68) e Plínio (*Panegírico* 48,3) sobre a personalidade de Domiciano. O objetivo desses autores é fazer uma apologia de uma nova era, ou seja, o reinado de Trajano (98-107 d.C.). CUVILLIER, E. O Apocalipse de João. In: MARGUERAT, D. (Org.), *Novo Testamento: história, escritura e teologia*, p. 493-514; aqui p. 504, nota 7.

⁷⁰ MOULTON, C. (Ed.), *Ancient Greece and Rome*, p. 16.

⁷¹ CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 333.

projetos do imperador eram justificados teologicamente como uma espécie de favor dos deuses romanos, como Júpiter⁷².

Não há como negar ou negligenciar que as formas judaicas de viver foram afetadas pelo domínio romano⁷³. Houve um significativo processo de urbanização, bem como mudanças na configuração social da Palestina. Em meio a isso a comunidade mateana vivia debaixo do sistema de dominação romano. Esse contexto colonial é vital no entendimento do evangelho, pois certos aspectos da vida dos leitores de Mateus não podiam ser controlados por eles. Por isso, o evangelho expõe divisões e animosidades como aspectos da realidade colonial⁷⁴.

Os romanos viam sua relação com os outros povos sempre no sentido de competição pela honra. Por isso, utilizavam uma série de formas de humilhação, como a crucificação, para com esses povos subjugados. Até mesmo a cobrança de impostos era uma forma de humilhar povos conquistados, pois parte da produção era entregue aos conquistadores superiores e, também, o acúmulo na cidade de Roma era motivo de orgulho nacional⁷⁵.

O evangelho de Mateus trata dessa realidade de maneira direta, e dá à comunidade alguns conselhos lúcidos sobre como viver no mundo romano. Isso pode ser visto no conflito com os fariseus e os herodianos acerca do pagamento do tributo a Roma, em Mt 22,15-22, “os discípulos, que vivem no mundo de Deus e no mundo de Roma, são desafiados a viver fielmente para Deus ‘em ambos’ os mundos até que Jesus volte para estabelecer o império de Deus sobre tudo”⁷⁶.

O texto mateano é escrito depois da guerra de 70 d.C., guerra que destruiu a cidade de Jerusalém e o seu Templo. Surgiram, então, uma série de respostas literárias que tinham como foco o tema da teodicéia, isto é, justificar o fato de Deus permitir a destruição de seu próprio centro de adoração. Essas respostas literárias são

⁷² CARTER, W., *Matthew and Empire*, p. 26-29.

⁷³ Durante o segundo século a.C. os judeus consideravam Roma como grandiosa e gigante amigável. Já no primeiro século a.C. o relacionamento mudou drasticamente. Os Salmos de Salomão, escritos por volta de 50 a.C. já trazem uma imagem negativa de Roma: “Cheio de orgulho, o pecador derrubou com aríetes os muros fortes e tu não impediste. Subiram no teu altar povos estrangeiros, pisotearam orgulhosamente com suas sandálias” (Sl Sal 2,1-2). O pecador é geralmente identificado com o general Pompeu. Cf. DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, p. 24.

⁷⁴ OVERMAN, A. J., *Igreja e Comunidade em Crise*, p. 17.

⁷⁵ HORSLEY, R., *Jesus e o Império*, p. 36-37.

⁷⁶ CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 550.

de gênero apocalíptico, em que visionários da Judéia recebem revelações que explicam o que aconteceu. Logo, esses livros procuram explicar, por exemplo, como o Império Romano, agente da destruição deve ser compreendido⁷⁷. Dentre essas obras se destacam três: 4Esdras, 2Baruque e o Apocalipse de Abraão.

O livro de 4 Esdras⁷⁸, escrito na Palestina por volta do fim do primeiro século d.C., possui uma macroestrutura que claramente o identifica como um apocalipse⁷⁹ e tem sido dividido em sete seções: (1) primeiro diálogo em 3,1 – 5,19; (2) segundo diálogo em 5,20 – 6,34; (3) terceiro diálogo em 6,35 – 9,25; (4) primeira visão em 9,26 – 10,59; (5) segunda visão em 10,60 – 12,51; (6) terceira visão em 13,1-58 e; (7) quarta visão em 14,1-48⁸⁰.

Nesse livro, o autor usa a Babilônia em referência a Roma e se mostra perplexo com as lutas que Deus deixou o povo sofrer a ponto de questionar a justiça de Deus. A explicação mais satisfatória acerca da desgraça que atingiu Israel se dá em uma visão que Esdras tem de uma mulher de luto pela morte de seu filho. Ele tenta consolá-la, assumindo um tom severo, mas por fim, enquanto fala, ela é transformada em uma cidade com grandes fundamentos. De acordo com o anjo Uriel, a mulher era Sião e Deus lhe mostrara a glória futura de Jerusalém. Esse encontro marca o final das reclamações de Esdras contra Deus⁸¹.

A segunda visão (10,60 – 12,51), da águia e do leão, trata da águia romana, que simboliza Roma e do Leão de Judá que representa o Messias. O Ungido da casa de Davi, pré-existente, vencerá a águia e libertará o resto do povo e os encherá de alegria até que chegue o tempo final, ou seja, o juízo final⁸². Dessa forma, o texto ressalta que a destruição da águia (Roma) será responsabilidade exclusiva das mãos do Messias e, portanto, Israel não está envolvido.

⁷⁷ ESLER, P. F. Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature. In: RICHES, J.; SIM, D., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, p. 20.

⁷⁸ É preciso atentar para a confusão que há na nomenclatura dos livros de Esdras. 1Esdras é entendido como o livro canônico contido na Bíblia Hebraica, assim como 2Esdras representa o livro de Neemias. O livro de 3Esdras equivale ao 1Esdras apócrifo judaico. Mas a confusão maior é a seguinte: 4 Esdras = 2Esdras 3-14; 5Esdras = 2Esdras 1-2 (de procedência cristã); 6Esdras = 2Esdras 15-16 (também de procedência cristã). Ainda há um Apocalipse de Esdras cristão escrito em grego.

⁷⁹ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 285.

⁸⁰ DIEZ MACHO, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento I*, p. 250-255.

⁸¹ ESLER, P. F. Op. cit. In: RICHES, J.; SIM, D., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, p. 21-24.

⁸² DIEZ MACHO, A., Op. cit. p. 255.

O texto de 2 Baruque parece possuir alguma relação de interdependência com 4Esdras. Há um consenso de que esse livro foi escrito entre as duas revoltas judaicas (final do primeiro século d.C.) e também é dividido em sete seções (1) Julgamento de Sião em 1,1 – 9,2; (2) Lamentação sobre Sião 10,1 – 12,5; (3) Julgamento das cidades prósperas em 13,1 – 20,6; (4) Fim dos Tempos e Vinda do Messias em 21,1 – 34,1; (5) A Floresta e a Vinha em 35,1 – 47,2; (6) Último Julgamento em 48,1 – 77,26; (7) Carta de Baruque aos Exilados em 78,1 – 87,1⁸³.

A preocupação que Baruque retratada no livro não é com o sofrimento e morte decorrente do acontecimento, mas a perda da honra de Israel e de Deus. Sendo que sua preocupação mais explícita é justamente a honra de Deus⁸⁴. Sua preocupação acarreta a resposta de Deus em 2Baruque 5,2: “Respondeu o Senhor: Meu nome e minha glória são eternos. Meu julgamento vingará no seu tempo e o verás com os teus olhos”⁸⁵.

O texto apresenta um contra-discurso com relação ao discurso dominante do Império Romano, discurso estampado nas moedas romanas, que apresentavam a imagem do imperador como uma lembrança da autoridade romana. Também as moedas *Judea capta* que foram emitidas pelo imperador Vespasiano e depois reeditadas por Tito usavam várias figuras, como de uma fêmea, a fim de celebrar a vitória de Vespasiano e Tito sobre Jerusalém⁸⁶.

Esse contra-discurso de 2Baruque é mostrado nas duas medidas tomadas por Deus para preservar o seu nome. A primeira de que foram os anjos de Deus que quebraram as paredes e permitiram a entrada dos “babilônios” (romanos), ou seja, os inimigos não podem se vangloriar da invasão e; segundo, os vasos roubados no Templo pelos romanos não foram os vasos reais, mas os verdadeiros estavam escondidos na terra e vão aparecer quando Jerusalém for restaurada⁸⁷. Logo, o texto

⁸³ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 304-305.

⁸⁴ ESLER, P. F. Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature. In: RICHES, J.; SIM, D., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, p. 25.

⁸⁵ CHARLESWORTH, J. H., *OTP*, v. 1, p. 622.

⁸⁶ CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 65 e 66.

⁸⁷ ESLER, P. F. Rome in Apocalyptic and Rabbinic Literature. In: RICHES, J.; SIM, D., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, p. 26.

de 2 Baruque ressalta que Roma será punida apenas por Deus e não por Israel⁸⁸ e sua destruição será oriunda da revelação do Ungido.

O Apocalipse de Abrãao é o terceiro escrito depois de 70 d.C. que atribui a destruição de Jerusalém à infidelidade de Israel. Infidelidade que é fruto da quebra de aliança e política oportunista dos líderes da nação. O livro é dividido em duas partes, a primeira narra a história da conversão de Abrãao da idolatria (1-8) e a segunda (9-32) constitui um apocalipse propriamente dito que mostra Abrãao tendo uma revelação da cidade entronizada, bem como do cosmo e seu futuro⁸⁹. O autor enfatiza que a justiça virá sobre eles (os romanos).

O evangelho de Mateus segue essa linha em sua perspectiva escatológica. O texto mateano também fala de Roma como um agente punitivo de Deus, que sofrerá uma derrota futura com a chegada de Jesus (Mt 24,27-31) e, com isso, o poder de Deus sobre os céus e a terra será plenamente estabelecido⁹⁰.

Uma perspectiva dualista é encontrada no evangelho de Mateus. Para Martinus de Boer, que divide o dualismo em dois modelos (cosmológico e forense), o modelo forense sobressai em Mateus⁹¹, sendo que muitas vezes ele é derivado do modelo cosmológico, que não está ausente (Mt 13,39)⁹². Sendo assim, a parábola do joio nos ajuda no entendimento do dualismo mateano ao enfatizar que o leitor precisa escolher entre se tornar um filho do reino (Jesus) ou um filho do maligno (Satanás).

Ponto importante nesse dualismo é justamente a ligação que o evangelho faz de Satanás com o Império Romano. No contexto da batalha cósmica entre Deus e Satanás, os romanos são retratados como tendo escolhido este último⁹³. Esse tema é mostrado na tentação de Jesus quando em Mt 4,8.9 é apresentado a última proposta do diabo: “Tornou o diabo a levá-lo, agora para um monte muito alto. E mostrou-lhe todos os reinos do mundo com o seu esplendor e disse-lhe: Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares”.

⁸⁸ Como em 4Esdras o papel de Israel é o de reunir-se e descobrir sua identidade na lei mosaica.

⁸⁹ COLLINS, J. J., *A Imaginação Apocalíptica*, p. 321.

⁹⁰ CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 70.

⁹¹ Cf., por exemplo, Mt 13,41-43.47-50; 25,31-46.

⁹² DE BOER, M. Escatologia Apocalíptica e o Novo Testamento. *Estudos de Religião* 19 (2000), p. 95.

⁹³ SIM, D. Rome in Matthew's Eschatology. In: RICHES, J.; SIM, D., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, p. 93.

Essa afirmação do diabo acerca do controle dos reinos do mundo, inclui Roma, o império principal. Na teologia do Império, Roma governava pela vontade de Júpiter. Só que aqui ela é mostrada como aliada ao reinado do diabo. Da mesma forma, embora de modo mais severo, o Apocalipse de João traz uma imagem muito negativa de Roma, que é caracterizada como uma besta em aliança com Satanás⁹⁴.

Na composição do evangelho de Mateus percebe-se, por fim, um ataque à teologia romana, isso fica claro no dito de Jesus em Mt 11,25: “Por esse tempo, pôs-se Jesus a dizer: “Eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelaste aos pequeninos”. Esse dito de Jesus “evoca a soberania de Deus sobre a criação, em evidente contraste com as crenças de soberania nas divindades romanas”⁹⁵, ou seja, o domínio de Roma é relativizado.

2.2.2.

O evangelho de Mateus e os “Judaísmos”

Há um entendimento equivocado quanto à questão da separação definitiva do cristianismo do judaísmo. Falar de cristianismo após a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C., seria uma anacronismo, pois ainda não havia um movimento genuinamente cristão nesse período. Nem mesmo havia um judaísmo, mas sim “judaísmos”⁹⁶, isto é, várias manifestações religiosas de pequenos grupos dentro do judaísmo, geradas principalmente pela crise causada pela destruição do Templo. Entre esses grupos se encontrava o grupo de Mateus que, segundo Garcia, seria fruto de uma comunidade ligada ao judaísmo, que cultivava uma identidade judaica e se vê como um movimento de renovação do judaísmo⁹⁷.

⁹⁴ SIM, D. Rome in Matthew's Eschatology. In: RICHES, J.; SIM, D., *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context*, p. 93.

⁹⁵ RODRIGUES, E. O Evangelho de Mateus e as crises do judaísmo pós 70. In: COLLINS, J. J.; NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A., *Identidades Fluidas no Judaísmo Antigo e no Cristianismo Primitivo*, p. 242.

⁹⁶ Para Jacob Neusner, importante estudioso do Judaísmo, o entendimento de que existiam muitos judaísmos no primeiro século d.C. é uma questão resolvida. Cf. NEUSNER, J. *Three Question of Formative Judaism*, p. 2-8.

⁹⁷ GARCIA, P. R., *O Sábado do Senhor teu Deus. O Evangelho de Mateus no Espectro dos Movimentos Judaicos do I Século*, p. 8-11.

Logo, o processo de ruptura foi lento, esse processo não pode ser colocado imediatamente após a destruição do Templo em 70 d.C., conforme atesta Saldarini: “O fato de Mateus ser mais tardio que Marcos mostra que a separação do judaísmo não era questão de tempo e variava conforme a localização geográfica. A relação das comunidades judaicas era um fenômeno cultural complexo”⁹⁸.

Mateus encaixa-se no debate judaico após 70 d.C., logo, a leitura desse evangelho deve ser feita à luz de outras obras literárias judaicas posteriores à destruição do Templo. Essa literatura procurou trazer um novo parecer acerca de como o Judaísmo iria se comportar sob novas circunstâncias, como iria reorganizar seus símbolos fundamentais e interpretar a vontade de Deus em um novo mundo sem o Templo, que era “o centro vital do povo em todos os âmbitos de sua vida, tanto do âmbito político-habitacional como do religioso-social”⁹⁹. Entre essas obras estão aquelas pertencentes à literatura apocalíptica, tais como 2Baruque, 4Esdras e o Apocalipse de Abrãao¹⁰⁰, às quais mais uma vez fazemos menção.

Por causa dessa reorganização, o evangelho tem uma relação dinâmica com a comunidade e a tradição judaicas, de tal forma que os ensinamentos de Jesus são baseados na lei. Esses ensinamentos tem como objetivo solidificar a identidade do grupo internamente e perante os seus opositores. Por isso, a fim de se perceber a importância da Torá para a formação do grupo muitos temas são tratados como: o sábado, leis de pureza e dietéticas, dízimos e impostos, divórcio, circuncisão, entre outros.

Diante disso, podemos dizer que o grupo mateano é judaico, da mesma forma que os essênios, os revolucionários, os grupos apocalípticos e os grupos batistas, que continuam todos judaicos. O evangelho de Mateus apresenta um grupo que se desviou da posição da maioria “por sua devoção a Jesus como figura apocalíptica ressuscitada que é um emissário divinamente enviado”¹⁰¹.

O texto mateano compartilha, portanto, de uma linguagem e termos característicos dos vários judaísmos de seu tempo. Isso pode ser visto no uso do

⁹⁸ SALDARINI, A. J., *A comunidade judaico-cristã de Mateus*, p. 42.

⁹⁹ STEGEMANN, E. K.; STEGEMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, p. 166.

¹⁰⁰ SALDARINI, A. Op. cit., p. 13.

¹⁰¹ SALDARINI, A. J., *A comunidade judaico-cristã de Mateus*, p. 202.

termo “justo” para designar os leitores para o qual o evangelho foi destinado. Essa palavra é usada em textos como os de 4Esdras para descrever os poucos que são salvos e que desfrutarão da promessa de Deus. Da mesma forma, 2Baruque identifica os justos como a comunidade fiel que será recompensada e que serão ressuscitados, conforme descrito em 2Br 49,1 – 52,7.

O termo “justo” (δίκαιος) no evangelho de Mateus convoca os seus leitores (comunidade) a serem pessoas justas, isto é, o termo serve como “um código de pertença que marcava a todos e todas que viessem a assumir os compromissos do grupo que os identificava com esse termo”¹⁰². Dentre esses compromissos estava o de cumprir a Lei conforme a interpretação dada pelo Jesus de Mateus. Com isso, eles estariam vivendo um ideal de justiça¹⁰³.

Como o evangelho de Mateus está cercado de muitos judaísmos, a informação acerca da região onde se originou o evangelho também é de suma importância. Isso porque essa informação nos ajuda a entender os conflitos existentes entre Jesus e os seus principais adversários no texto, pois Mateus narra uma história sobre Jesus que reflete a situação em que a comunidade vive no final do século I d.C. Muitos locais foram propostos dentro do mundo romano como o espaço onde essa comunidade se desenvolveu: Galiléia, Antioquia, Egito, Decápole e Cesaréia Marítima. Mas nessa disputa pelo local de origem, Galiléia e Antioquia da Síria¹⁰⁴ são os mais sugeridos pelos especialistas em Mateus.

¹⁰² GARCIA, P. R. Também Sobrevivência e Solidariedade. *Caminhando* 7 (2002), p. 48-49.

¹⁰³ A palavra “justiça” (δικαιοσύνη) também é uma palavra comum dos movimentos religiosos judaicos desse período. No texto de Mt 6,33 temos a recomendação: “Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas”. O acréscimo da expressão “e sua justiça” é de Mateus, pois o paralelo em Lucas (12,31) não possui essa expressão.

¹⁰⁴ O argumento de que o evangelho foi escrito para uma comunidade em Antioquia da Síria é considerado fraco por muitos autores. Cf., por exemplo, SALDARINI, A., *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinese*, p. 185. A citação de Inácio de Antioquia, pouco depois do ano 100 d.C. é utilizada por muitos para forçar a escrita do texto nessa região, por não haver tempo para uma circulação do evangelho (datado por volta do ano de 80 d.C.). Mas as citações de Inácio são indiretas de tal forma que não dá para garantir que sejam realmente do texto mateano. Em relação à circulação, não há como calcular o espaço de tempo que os textos levaram para circularem. Mesmo assim, há autores que localizam em Antioquia. Cf., por exemplo, LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo – Mt 1-7*, v. I, p.101; CARTER, W., *O Evangelho de São Mateus*, p. 36-54. Mesmo adotando Antioquia da Síria como localização o trabalho desses autores é de grande valia ao enfatizar os conflitos entre os seguidores de Jesus e os judeus não seguidores.

A tendência atual no que tange à localização geográfica é situar o evangelho na Galiléia¹⁰⁵ onde se desenvolveu o Judaísmo Formativo¹⁰⁶ que aos poucos foi consolidando o seu poder. Esse grupo se constitui nos opositores de Mateus, um grupo que se impõe com a força do discurso, da organização e também com o apoio dos governantes. Acerca desse grupo Bravo diz:

...um importante grupo de fariseus, reunidos em torno de Yohanan ben Zakkai, se opõe à guerra, por considerar inútil uma resistência que comprometeria seriamente o destino de Isarel. (...) Poucos anos depois, talvez entre 75 e 80, Yohanan ben Zakkai, chefe dos que se haviam oposto à resistência armada a Roma, e que havia fugido de Jerusalém durante as hostilidades de 66-70, empreende a magna tarefa de reorganizar os judeus em torno da Sinagoga. Jâmnia pretende ser o início do fim do sectarismo cuja variedade desconcertava o povo. O assim chamado “Concílio de Jâmnia” (por volta do ano 90) é o fato mais significativo neste processo. Uma hipótese razoável é a seguinte: vários judeus, entre os quais Yohanan, se estabeleceram em Jâmnia durante ou depois do cerco de Jerusalém. Depois do ano 70 se estabelecerá uma escola rabínica em Jâmnia, com a autorização de Roma. Sua finalidade será unificar o fragmentado judaísmo, formando uma coalizão¹⁰⁷.

Essa liderança farisaica procura purificar o judaísmo, extraindo os pequenos movimentos judaicos que coexistiam dentro dos judaísmos. Nossa pesquisa leva em conta que o evangelho de Mateus foi escrito na Galiléia e que é esse pano de fundo que sobressai no evangelho e é essa a realidade que ele confronta.

Os evangelhos frequentemente projetam na vida de Jesus as controvérsias posteriores entre as comunidades cristãs e judaicas. Isso fica claro no evangelho de Mateus, pela maneira negativa como os fariseus são mencionados. A maneira com que os fariseus são descritos em Mateus difere do evangelho de Marcos, pois seu

¹⁰⁵ Alguns autores que adotam essa localização: OVERMAN, A. J., *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, p. 27-29. GARCIA, P. R., *O Sábado do Senhor teu Deus. O Evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do I século*, p. 8-11. STEGEMANN, E. K.; STEGEMANN, W., *História Social do Protocristianismo*, p. 257. SALDARINI, “The Gospel of Matthew and Jewish-Christian Conflicts”, In: LEVINE, *The Galilee in late Antiquity*, p. 23-38. Importante destacar que figuras importantes do período do judaísmo rabínico (que é fruto do judaísmo formativo através de um longo processo) são identificados diretamente com a Galiléia como rabino Iohanan ben-Zakkai e o Rabí Judá.

¹⁰⁶ A teoria do Judaísmo Formativo foi utilizada pela primeira vez por G. F. Moore e depois retomada por J. Neusner. Depois foi utilizada por Andrew Overman ao reconstruir o ambiente do judaísmo pós 70 d.C. e sua relação com o evangelho de Mateus. Cf. OVERMAN, A. J., *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, p. 45-78.

¹⁰⁷ BRAVO, C. Mateus: Boas-novas para os pobres-perseguidos. *RIBLA* 13 (1993), p. 31.

papel é muito mais amplo. A descrição em Mateus assemelha-se muito mais com a descrição que Flávio Josefo faz dos fariseus, pois eram conhecidos pelo domínio da lei, pela boa relação com os que estavam no poder e ao mesmo tempo pela credibilidade junto ao povo¹⁰⁸. Em diversas passagens Mateus elimina os escribas citados em Marcos quando se opõem a Jesus e os substitui pelos fariseus¹⁰⁹.

Os fariseus destacaram-se nesse período, segundo Overman, pois possuíam uma programa de identidade religiosa e social que dispensava o Templo¹¹⁰. Outros meios deveriam substituir o Templo, como parece mostrar uma citação antiga sobre Johanan ben Zakkai:

Certa vez em que rabban Johanan ben Zakkai vinha de Jerusalém, o rabino Josué seguiu-o e observou o Templo em suas ruínas. “Aí de nós!” , exclamou Josué, “eis o lugar em que as iniquidades de Israel eram expiadas; agora jaz em ruínas!” . “Meu filho”, disse-lhe o rabban Johanan, “não te aflijas; temos outra expiação tão eficaz quanto esta. E qual seria? Trata-se dos atos de benevolência e caridade, como está escrito, ‘Pois desejo misericórdia, e não sacrifícios’ [Os 6.6] (Avot do rabino Natã 4)¹¹¹.

A proposta farisaica estava concentrada na aplicação das leis, da pureza do lar e na mesa, além do dízimo, observância do sábado e estudo da Torá. Voltando à questão do Templo, os fariseus ampliaram a idéia de círculo sacerdotal de maneira que pudessem ser incluídos os leigos; significando que o Templo deveria se estender pelas casas e pátios. Com isso eles não queriam criar algo substituto, mas tão somente uma extensão do Templo. Mas, ao agirem dessa maneira, o Templo deixa de ocupar a posição central na fé deles¹¹².

Otzen destaca que essa visão dos fariseus trazia de volta, de certa maneira, a questão do sacerdócio universal (Ex 19,6), assim como o povo no Êxodo seria um povo consagrado, assim também os israelitas seriam se cumprissem as rigorosas determinações de pureza¹¹³. Esse fato explica porque os fariseus sobreviveram à Guerra judaico-romana de 66 a 70 d.C. Para eles, Deus estava presente no Templo,

¹⁰⁸ OVERMAN, J. A., *Igreja e Comunidade em Crise*, p. 24.

¹⁰⁹ SALDARINI, A. J., *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*, p. 175.

¹¹⁰ OVERMAN, A. J., *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*, p. 45.

¹¹¹ SKARSAUNE, O., *À Sombra do Templo*, p. 119.

¹¹² OVERMAN, A. J. Op. cit. p. 45.

¹¹³ OTZEN, B., *O Judaísmo na Antiguidade*, p. 156.

mas não estava limitado a este, pois estava presente em todo o seu território, seu conceito de Deus era mais amplo, razão pela qual eles tinham várias sinagogas.

Esse destaque farisaico tem a sua importância, pois no evangelho de Mateus, há um conflito constante de Jesus com os escribas e fariseus, os quais parecem estar cada vez mais ganhando terreno em sua participação na liderança da época em Israel. Overman os caracteriza como aqueles que controlavam os tribunais locais, além de serem considerados especialistas da lei, trabalhando diretamente com as autoridades do império e, com isso, alcançando um espaço cada vez maior no judaísmo do primeiro século¹¹⁴.

Os tensos ataques dirigidos a esse grupo começam a partir de Mt 3.7: “Vendo ele, porém, que muitos fariseus e saduceus vinham ao batismo, disse-lhes: Raça de víboras, quem vos induziu a fugir da ira vindoura?” e chega ao ápice no capítulo 23 onde uma série de características negativas são atribuídas a eles como: hipocrisia¹¹⁵, vaidade, serem maus mestres, condutores de cegos, assassinos, além da expressão “sepulcros caiados”.

Overman diz que “Mateus faz desse grupo de liderança judaica a personificação do que há de errado em Israel”¹¹⁶. Sendo assim, seu grupo é entendido como aqueles que são chamados por Deus para tomar o lugar desses escribas e fariseus, assumindo sua posição de autoridade, conforme atesta Mt 21.43: “Portanto, vos digo que o Reino de Deus vos será tirado e será entregue a um povo que lhe produza os respectivos frutos”.

Diante desse conflito, a comunidade mateana precisava se proteger dos ataques externos, assim como se firmar diante de seus membros. A resposta de Mateus a esse conflito pode ser vista como uma defesa do seu evangelho ou do seu tipo de judaísmo, conforme atesta Saldarini:

¹¹⁴ OVERMAN, A. J., *Igreja e Comunidade em Crise*, p. 23.

¹¹⁵ O termo ὑποκριτής (hipócrito) aparece 18 vezes no NT. Treze delas em Mateus. O termo é uma de suas expressões favoritas relacionadas com a questão da ética. Cf. MONASTERIO, R. A.; CARMONA, A. R, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, p. 197.

¹¹⁶ OVERMAN, A. J. Op. cit. p. 22.

A acusação de que, na realidade, o nascimento prodigioso de Jesus é ilegítimo é respondida em Mateus 1.18-25 e a resposta à acusação de que os discípulos roubaram seu corpo está em 27.62-66 e 28.11-15. É provável que no capítulo 5 estejam sendo refutadas acusações de que os seguidores de Jesus rejeitam a Lei e, no capítulo 23, estejam sendo refutados ataques à legitimidade da liderança mateana¹¹⁷.

Há, portanto, a necessidade de explicação e defesa diante dos membros e oponentes, através do esclarecimento de seus valores e normas, entendidos como parte essencial do processo de desenvolvimento social. Utilizando a história de Jesus, o Messias da comunidade, para esclarecer as questões e os problemas que estavam acontecendo em seu grupo. Para isso, Mateus decide o que é apropriado ser mencionado em sua narrativa sobre as palavras e ações de Jesus. Essa constatação nos ajuda a entender a releitura que Mateus fez de Marcos, bem como da fonte Q, quando essa é citada por Lucas.

O evangelho de Mateus costuma ser identificado como um evangelho eclesiológico¹¹⁸. Mas “a escatologia é uma chave para entender o lugar histórico e teológico de Mateus”¹¹⁹. A vinda do Reino de Deus, o juízo sobre o mundo e a recompensa final para os fiéis são temas fundamentais em Mateus que perpassam toda a obra. Esses temas aparecem em muito mais perícopes do que Marcos e Lucas juntos¹²⁰.

A escatologia se torna um tema importante e determinante pelo fato de que Mateus e sua comunidade viviam a expectativa de uma parusia iminente. Isso pode ser visto na utilização que ele faz de Marcos 13,28-32 em Mateus 24,32-36. Ao mesmo tempo, manifesta-se uma consciência do atraso da parusia na parábola das dez donzelas virgens, onde observa-se claramente a questão do atraso do noivo (Mt 25,5)¹²¹. No Evangelho de Mateus, “a hostilidade das lideranças vai gradativamente tomando conta do povo”¹²². Por isso, a ampla rejeição de Jesus pelos líderes do povo

¹¹⁷ SALDARINI, A. J., *A comunidade judaico-cristã de Mateus*, p. 8.

¹¹⁸ SCHREINER, J.; DAUTZENGER, G., *Forma e Exigências do Novo Testamento*, p. 274-294.

¹¹⁹ SCHNELLE, U., *Teologia do Novo Testamento*, p. 592.

¹²⁰ Daniel Marguerat ressalta que o texto de Mateus possui 148 perícopes, das quais 60 apresentam esses temas, enquanto que Marcos apresenta 10 em 92 perícopes e Lucas 28 em 146 perícopes. Cf. MARGUERAT, D., *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, p. 13.

¹²¹ SCHNELLE, U. Op. cit. p. 594 e 595.

¹²² ROLLOFF, J., *A Igreja no Novo Testamento*, p. 165.

judeu conduz o povo ao juízo divino. O juízo acontece de duas formas: primeira mediante a destruição de Jerusalém e, segundo pelo “direcionamento dos propósitos salvíficos divinos para além das fronteiras éticas de Israel” (Mt 21,43)¹²³.

Os dois temas aparecem em diversas passagens desse evangelho, dentre elas, a parábola das bodas do rei (Mt 22,1-14). Nela há uma repetição desses temas, que na verdade já haviam sido analisados na parábola anterior (a parábola dos viticultores, Mt 21,33-46), sendo que aqui os mesmos são vistos de forma mais incisiva, principalmente na primeira parte da parábola (Mt 22,1-9).

A parábola é apresentada na “forma de uma alegoria histórico-salvífica que interpreta toda a história de Israel até o seu presente imediato”¹²⁴. Ela fala do rei que preparou um banquete nupcial para seu filho e enviou servos para convidar seus súditos. Entretanto, esses servos foram humilhados, maltratados e, por fim, foram mortos pelos súditos.

Mas o rei ficou irado e enviando as tropas dele destruiu aqueles assassinos e queimou a cidade deles. Então diz aos servos dele: de um lado a festa está pronta, por outro, os que tinham sido convidados não eram dignos. Ide, portanto, às encruzilhadas dos caminhos e a todos que encontrardes convidai para as bodas¹²⁵.

Percebe-se claramente nessa parábola alusões à destruição de Jerusalém e à guinada em direção aos gentios, bem como na parábola anterior. Dessa forma, Mateus observa a consumação do que é apresentado nelas através do manifesto do Ressurreto (Mt 28,18-20)¹²⁶.

Por fim, percebe-se a importância da escatologia, no último discurso, o discurso escatológico (Mt 24-25), que é uma ampliação do chamado Apocalipse de Marcos (Mc 13,1-37). O discurso ganha o dobro de sua extensão original e o seu conteúdo é grandemente transformado¹²⁷. Nesse discurso, por exemplo, são

¹²³ GNILKA, J. *Matthäusevangelium*. v. 2, p. 459. In: THIELMAN, F., *Teologia do Novo Testamento*, p. 122.

¹²⁴ ROLLOFF, J., *A Igreja no Novo Testamento*, p. 168.

¹²⁵ Mt 22,7-9.

¹²⁶ ROLLOFF, J. Op. cit. p. 168.

¹²⁷ JEREMIAS, J., *Teologia do Novo Testamento*, p. 196.

mencionados detalhes da destruição do Templo (Mt 24,1-2) e do grande sofrimento na Judéia (Mt 24,15-25)¹²⁸.

¹²⁸ Cuvilier mostra que a pergunta inicial dos discípulos em Mc 13,4 ganha um sentido mais preciso em Mt 24,3: “Dize a nós quando estas coisas acontecerão e qual o sinal da *tua vinda* e do *fim do mundo*?” Ele ressalta que Mateus faz uma relação entre destruição do Templo, parusia e fim do mundo. CUVILIER, E., *Los Apocalipses del Nuevo Testamento*, p. 23.