

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS
DA RELIGIÃO

O MESSIANISMO NA GENEALOGIA DE JESUS EM MATEUS

CARLOS AUGUSTO SANTOS RODRIGUES

GOIÂNIA
2009

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS
DA RELIGIÃO

O MESSIANISMO NA GENEALOGIA DE JESUS EM MATEUS

CARLOS AUGUSTO SANTOS RODRIGUES

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás como requisito para obtenção do grau de mestre.
Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2009

R696m Rodrigues, Carlos Augusto Santos.
O messianismo na genealogia de Jesus em Mateus /
Carlos Augusto Santos Rodrigues. – 2009.
107 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás,
Departamento de Filosofia e Teologia, 2009.
“Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira”.

1. Messianismo – genealogia – excluídos. 2. Messias –
Evangelho de Mateus. I. Título.

CDU: 232.14:226.2(043.3)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 18 DE JUNHO DE 2009
E APROVADA COM A NOTA 9,2 (NOVE INTEIROS E DOIS DÉCIMOS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Joel Antônio Ferreira / UCG (Presidente) Joel A. Ferreira

2) Dr. Valmor da Silva / UCG (Membro) Valmor da Silva

3) Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi / PUC-PR (Membro) Luiz Alexandre Solano Rossi

“Em verdade vos digo que os publicanos e as prostitutas vos precederão no Reino de Deus”
(Mt 21,31)

RESUMO

RODRIGUES, Carlos Augusto Santos. *O messianismo na genealogia de Jesus em Mateus*. Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, 2009.

Nesta dissertação sobre a perícopes de Mt 1,1-17 buscamos a constatação de que conforme a genealogia em Mateus, Jesus é o Messias anunciado no Antigo Testamento, compreendido a partir das mulheres estrangeiras, prostitutas, adúlteras e pecadoras. Sugerindo que ele é o Messias dos excluídos. Pesquisamos a conceituação de messianismo. Procuramos as origens semânticas da palavra messias, bem como o desenvolvimento do messianismo no Judaísmo Antigo, tanto como fenômeno social quanto como doutrina. Fizemos a exegese da referida perícopes, a leitura sociológica e a leitura teológica. Por fim, apresentamos as argumentações que comprovam a nossa hipótese: conforme a genealogia em Mateus, Jesus é o Messias compreendido a partir das mulheres estrangeiras, prostitutas, adúlteras e pecadoras. O Jesus de Mateus é, na verdade, o Messias dos pobres e marginalizados.

Palavras-chave: messianismo, messias, genealogia, excluídos.

ABSTRACT

RODRIGUES, Carlos Augusto Santos. *O messianismo na genealogia de Jesus em Mateus*. Programa de Pós-graduação *stricto sensu* em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás, 2009.

In this dissertation on the pericope Mt1,1-17, we seek to prove the fact that according to genealogy in Matthew, Jesus is the Messiah announced in the Old Testament understood from foreign, prostitutes, adulterous and sinner women. Suggesting that he is the Messiah of the excluded. We are studying the concept of messianism. We are looking for the semantic origins of Messiah. We also are studying the development of messianism in ancient Judaism, both as a social phenomenon as doctrine. We have done the exegesis of pericope and the sociological and theological reading. Finally, we are presenting the arguments that our hypothesis: as the pedigree in Matthew, Jesus is the Messiah understood from foreign prostitutes, adulterous women and sinner women. In fact the Jesus of Matthew is the Messiah of the poor and marginalised.

Keywords: messianism, Messiah, genealogy, excluded.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	CAPÍTULO I: O MESSIANISMO	12
2.1	O MESSIANISMO COMO FENÔMENO SOCIAL	12
2.2	O MESSIANISMO NO JUDAÍSMO	24
2.3	A DOCTRINA MESSIÂNICA NO JUDAÍSMO.	44
3	CAPÍTULO II: EXEGESE DA GENEALOGIA DE JESUS EM MATEUS	59
3.1	CRÍTICA TEXTUAL	59
3.2	LEITURA SOCIOLÓGICA	69
3.2.1	LEITURA SOCIOLÓGICA DA PERÍCOPE MT 1,1-17	70
3.2.2	O CONTEXTO SOCIAL DA COMUNIDADE DE MATEUS	79
4	CAPÍTULO III: LEITURA TEOLÓGICA	89
5	CONCLUSÃO	98
6	REFERÊNCIAS	103
7	ANEXOS	107

1 INTRODUÇÃO

Todo trabalho científico parte de um problema, uma indagação, não ainda bem respondida. No nosso caso, o problema inicial é: se, para nós cristãos, Jesus de Nazaré é o Messias anunciado no Antigo Testamento, porque os judeus não o aceitaram como tal? Tendo essa questão como o problema fundamental, resolvemos empreender uma pesquisa que nos trouxesse respostas. Não pretendemos, evidentemente, provar para os judeus que Jesus é o Messias. Primeiro porque devemos respeitar as crenças e as convicções de cada cidadão, afinal vivemos num país, cuja sociedade é pluralista e a liberdade de pensamento e de expressão é um direito assegurado na nossa Constituição¹. E em segundo lugar, porque, na época de Jesus o judaísmo era constituído por várias correntes e havia divergências entre elas sobre como seria o Messias restaurador de Israel. Assim, para afirmar ou negar que Jesus é o Messias, precisaríamos primeiro especificar a corrente do Judaísmo a que estamos nos referindo. Aqui buscamos provar a nossa hipótese: conforme a genealogia em Mateus (Mt 1,1-17), Jesus é o Messias anunciado no Primeiro Testamento, compreendido a partir dos pobres, das mulheres estrangeiras, adúlteras, prostitutas, enfim dos pecadores. Ou seja, o Messias dos que eram excluídos aos olhos do judaísmo tradicional e do sistema de dominação romano.

Uma pesquisa, para ser aceita pela comunidade acadêmica, deve preencher certos requisitos. Dentre esses destacamos a coerência e a consistência da argumentação. E uma argumentação para ser aceita tem que ter um embasamento, um ponto de partida, que é definido como o 'objeto de pesquisa'. Esse ponto deve ser bem demarcado. Assim, na delimitação do campo de pesquisa, escolhemos como linha de pesquisa a Literatura Sagrada; Livro Sagrado: a Bíblia. Dentro da Bíblia optamos pelo Novo Testamento. Nele situamos o Evangelho Segundo Mateus; e neste delimitamos a perícopre Mt 1,1-17 (a genealogia de Jesus). E nesta perícopre

¹ "Art. 5 Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...]; VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias;" (BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil, 1988).

nos concentramos nas ‘perspectivas messiânicas’ que subjazem nas suas entrelinhas.

Para se fazer qualquer empreendimento pressupõe-se uma motivação, um motivo que seja relevante e que justifique o tempo e o esforço gasto nesta execução². Aqui, nesta dissertação, a pergunta crucial é: se Jesus é o Messias, como nós cristãos pressupomos que seja, por que não foi aceito como tal pelos judeus? Acreditamos que esse seja um motivo relevante, um motivo cujo interesse ultrapassa a nossa individualidade. Afinal o mundo carece de fé.

Sabemos que interpretar as Escrituras Sagradas é tarefa para exegetas bíblicos. Sabemos também que para ser exegeta bíblico é de fundamental importância que se tenha fé, fé em Deus. Não temos formação acadêmica nesta área, mas, felizmente, temos fé em Deus, e isso nos autorizou, uma vez que estávamos sob a tutela de um orientador, a partir nesta tão desafiante e estimulante empreitada que foi realizar esta dissertação. Pois só os que têm fé podem ser inspirados pelo Espírito Santo.

Como o nosso tema está dentro da linha Estudo da Literatura Sagrada, nossa pesquisa foi eminentemente bibliográfica. A nossa fonte primária foi a Bíblia de Jerusalém. E tivemos como fontes secundárias os trabalhos de alguns exegetas e teólogos indicados pelo orientador.

Como instrumentos metodológicos utilizamos os métodos histórico-crítico e o sociológico, pela perspectiva da sociologia conflitual. Nesta se faz uma leitura ‘conflitual’ da sociedade, tendo como ponto de partida não as classes dominantes, mas os dominados e os explorados. Segunda Da Silva, a leitura sociológica está intimamente relacionada com o método histórico-crítico, uma vez que “toda abordagem sociológica de um texto histórico é também uma abordagem histórica” (DA SILVA, 1999, P. 75).

Já o histórico-crítico é um método “de estudo e pesquisa bíblica que procura levar em conta o contexto histórico que envolve o texto, fazendo uma avaliação acurada (crítica) de todas as relações desta informação com o sentido do texto” (BOST e PESTANA, 2008, p.1). Para Volkman, uma análise histórica “só é possível se for

² No nosso caso, um fato muito relevante, que também nos motivou, foi a crise de fé pela qual passamos na juventude. Crise essa que de certo modo foi superada, mas que persistiram algumas dúvidas, não muito bem esclarecidas para nós: Jesus é ou não é o Messias?

crítica, ou seja, se partir para uma avaliação dos livros bíblicos sem premissas dogmáticas que condicionem as conclusões. Por isso, método histórico-crítico” (VOLKMAN, 1992, p. 32).

Esse método tem como ponto de partida a crítica textual. Para Mainville, a crítica textual “tem como objetivo propiciar o acesso ao texto que mais se aproxime do seu estado primitivo”. Contudo, como os textos mais antigos são cópias de cópias, diz ela “nunca poderemos alcançar com a desejada certeza, a exata reconstituição do texto original” (MAINVILLE, 1999, p.39). Por outro lado, ainda segundo ela, “a prática da crítica textual é a etapa preliminar essencial para qualquer estudo exegético, seja qual for o Método de análise escolhido. Portanto, ela não é um exercício reservado apenas ao método histórico-crítico” (MAINVILLE, 1999, p. 40).

Para Schnelle, crítica textual “é a verificação do teor e da grafia de um texto conforme cabe pressupô-los para o autor original”. E assim, ela tem como escopo “reconstituir o texto mais antigo possível [...] com base nos documentos textuais”. Ou seja, “é preciso retornar ao texto original, porque somente ele é capaz de nos informar sobre a teologia dos autores [...]” (SCHNELLE, 2004, p. 29-30).

Crítica textual pressupõe uma análise ‘crítica’. Para Gilbert, “Ser crítico diante da Bíblia implica em primeiro lugar que ela seja arrancada à sua compreensão simbólica que vê nela antes de tudo, exclusiva e globalmente, uma obra sagrada, ligada a uma religião, a Palavra de Deus ou o anúncio de Cristo” (GILBERT, 1995, p. 173).

Para esse autor, temos que ter em mente que o ‘redator’ não é o ‘autor’. Assim, a crítica textual objetiva, de forma sucinta, a “comparação dos diferentes manuscritos e [o] estabelecimento de seus laços genealógicos” (GILBERT, 1995, p. 145). Temos que ter em mente também que os Evangelhos não são relatos históricos. Ainda segundo Gilbert, “é evidente que os evangelistas, mesmo que se curvassem às regras de seu tempo quanto à precisão histórica, não tinham no desenvolvimento da história a principal preocupação” (GILBERT, 1999, p. 110).

Dividimos o nosso trabalho em três capítulos, além da Introdução, onde apresentamos uma visão geral da pesquisa, e da conclusão. Como uma das características de um trabalho científico é a definição dos termos, no capítulo I procuramos fazer uma definição e conceituação de messianismo, fenômeno social que parece ser inerente ao ser humano, uma vez que foi encontrado mesmo em culturas primitivas, bem antes de elas terem tido contado com a cultura judaico-cristã. Começamos analisando o messianismo como fenômeno social. Depois analisamos a sua formação e

evolução dentro do judaísmo. Finalmente analisamos o messianismo como doutrina dentro do judaísmo formativo que deu origem ao rabinismo.

No capítulo II procuramos fazer uma exegese da perícope em estudo. Fundamentamos-nos em estudos de alguns exegetas. Este capítulo está subdividido em: crítica textual e a leitura sociológica da perícope em estudo, bem como da comunidade de Mateus, local onde o Evangelho foi redigido, numa época caótica para o povo judeu, uma vez que o Templo, o símbolo maior desse povo, havia sido destruído.

No capítulo III, alicerçados nas perspectivas teológicas de alguns especialistas desta área, devidamente selecionados, fizemos uma leitura teológica da perícope em estudo. Nela buscamos a fundamentação teológica da nossa hipótese.

E na conclusão, evidentemente, apresentamos a nossa argumentação, onde procuramos evidenciar, de forma coerente, que, tendo como base a genealogia de Jesus em Mateus, podemos afirmar que ele é o Messias anunciado nas Sagradas Escrituras, compreendido a partir dos pobres, das mulheres estrangeiras, adúlteras, prostitutas, enfim dos pecadores. Ou seja, o Messias dos que eram excluídos aos olhos do judaísmo tradicional e do sistema de dominação romano.

2 CAPÍTULO I: O MESSIANISMO

2.1 O MESSIANISMO COMO FENÔMENO SOCIAL

O que torna um trabalho 'científico' não é apenas o seu conteúdo ou a sua originalidade, mas também a forma como o mesmo é elaborado e, principalmente, a coerência da argumentação do pesquisador. Uma das características principais destes trabalhos é a definição dos termos. Porquanto o nosso vernáculo é muito rico em termos polissêmicos. E como algumas palavras têm mais de um significado; é de fundamental importância que se especifique em qual sentido se está trabalhando. Aqui, neste capítulo introdutório, propusemo-nos a definir e conceituar messianismo, termo que deriva da palavra messias. O que significa messias? Como esse termo adquiriu essa conotação atual? Seria o messianismo um fenômeno universal, uma das características do ser humano?

Quando se fala em messias imediatamente nos reportamos à cultura judaico-cristã. Somos levados a deduzir, numa análise sucinta e superficial, que tal fenômeno foi criado por essa sociedade. Contudo, num estudo mais aprofundado, mais detalhado, percebemos o nosso equívoco: o fenômeno do messianismo não é uma criação da cultura mosaica. Ao judaísmo cabe não a criação do fenômeno, que também foi encontrado em outros povos, mas a atual denominação do mesmo. E qual a origem deste termo?

Segundo Queiroz, messias e messianismo são termos que “pertencem à linguagem corrente que os definiu de acordo com os relatos bíblicos” (QUEIROZ, 1965, p. 3). O termo messianismo atualmente tem dois significados: um significado bíblico, 'a esperança de um salvador ou redentor'; e um significado 'social', bastante enraizado em nossa cultura e muito explorado nas propagandas políticas em época de eleições. Ou seja, tanto há a expectativa, especialmente entre os cristãos, de um messias escatológico que virá no final dos tempos e que, após destruir o mal, instaurará o seu reino de glória; quanto há (no ideário popular) a expectativa pela vinda de um governante carismático que, uma vez eleito, resolverá todas as mazelas sociais. Em nosso meio, principalmente entre as pessoas menos esclarecidas, a cada nova

eleição se reascende esta esperança, a do político 'messias' que resolverá todos os problemas sociais e acabará com a corrupção.

Segundo Bailão, “Na gênese dos movimentos messiânicos estão causas sociais e religiosas, embora um tipo ou outro possa se sobressair em cada caso” (BAL-LÃO, 1997, p. 11). Já para Rossi, na modernidade há uma tendência para o desaparecimento da expressão 'messias', porquanto a cultura moderna “provocou um deslocamento do messianismo religioso para a fé na capacidade da razão/ciência construir o paraíso a partir do capitalismo” (ROSSI, 2002, p. 13). Ou seja, o homem moderno, julgando-se 'racional' acreditou que poderia dispensar os seus mitos primitivos, verdadeiras muletas mágicas, e caminhar com suas próprias pernas. Porém, o que nós, testemunhas da pós-modernidade, estamos assistindo é um espetáculo patético onde as muletas mágicas dos mitos primitivos não foram totalmente eliminadas, foram apenas substituídas pelas muletas dos mitos modernos, artilosamente disfarçadas pela racionalização das ideologias. Donde somos levados a concluir que ainda não atingimos a 'idade da razão'. O que denominamos racionalidade é apenas 'racionalização'. Os sofistas continuam em alta. Voltemos ao nosso tema central.

O conceito de messianismo surgiu na cultura ocidental a partir do judaísmo. E significa a esperança na vinda de alguém especial, um enviado, que resolverá as mazelas sociais e nos salvará. Significa a espera de um salvador. Contudo, o termo messias, que deu origem ao messianismo, nem sempre teve essa conotação. “O sentido ordinário atual da palavra 'messias' é fruto de longa e complicada metamorfose exegética seguida da consolidação de idéias paralelas ao vernáculo fornecido pela Bíblia hebraica” (SCARDELAI, 1998, p. 45). Por outro lado, segundo Queiroz, esse fenômeno social da espera de um salvador foi encontrado em outras sociedades, mesmo antes da aculturação dessas pelo homem ocidental (QUEIROZ, 1965, p. 10). Para Rossi,

durante muito tempo vinculou-se o campo messiânico ao judaísmo e, posteriormente ao cristianismo e ao islamismo. Entretanto, hoje já se sabe que a maioria dos povos não semitas possuía mitologias originais em que se podem encontrar temas tipicamente messiânicos, tais como: o herói civilizador, o antepassado redentor destinado a ressuscitar, o milênio [...] que trará um mundo perfeito, [...] (ROSSI, 2002, p. 17).

Hodiernamente, messias significa 'salvador', aquele que foi enviado para redimir o mundo e corrigir as injustiças. Mas este vocábulo nem sempre teve esta conotação. Houve uma mudança de significado da palavra messias (no hebraico *ma-*

shiach) que significava originalmente apenas ungido com óleo. Como e por que ocorreu esta transformação?

Como o nosso trabalho é acadêmico, antes de responder a esta pergunta, nosso objetivo principal neste capítulo, torna-se necessário alguns esclarecimentos, especificamente no campo da Semântica que é “[o] estudo das significações das palavras e de suas mudanças” (SCHAFF, 1968, p. 11). Para Mexias-Simon, doutora em lingüística, “toda criação de palavras repousa [...] em associações, sendo a língua uma estrutura”. Ou seja, “o valor de uma palavra se estabelece em relação a outras e em relação ao sistema, é o centro de uma constelação associativa” (MEXIAS-SIMON, 2004, p. 118). Garcia, doutor em Letras Vernáculas, no artigo “Semântica histórica”, cita o exemplo da palavra gato (do latim *catu(m)*). Originalmente referia-se apenas ao felino gato doméstico. Por associação entre o andar silencioso e furtivo, deste animal, e o modo de andar de um ladrão, adquiriu o sentido de ladrão, daí a palavra gatuno. Mais modernamente, ainda segundo ele, por associação da beleza deste felino com a beleza humana, a palavra gato adquiriu a conotação de homem belo (GARCIA, 2001, p. 66).

Algumas palavras mudam de significado, mas continuam mantendo, paralelamente (como no exemplo citado) o significado primitivo, dando origem à polissemia. Em outros casos, como o que estamos analisando nesta apresentação, o termo perde o significado original e passa a ter apenas o novo significado.

A palavra messias originalmente significava apenas ‘ungido com óleo’. Na tradição judaica, a unção com óleo de oliva era um ritual, uma forma de tornar sagrado tanto pessoas como objetos. “Ungiam-se os sacerdotes, a Tenda da Reunião, a Arca, a mobília da Tenda (Ex 31,25ss). Também se ungiam os reis [...]” (MCKENZIE, 1983, p. 953). Segundo Harris, “O óleo, preparado de acordo com uma fórmula (Ex 30,22 ss), era aspergido (*nāzâ*) sobre as autoridades e sobre as suas vestes (Ex 29,21), mas sobre a cabeça do sumo sacerdote era derramado (Ex 29,7; cf, Lv 8,10-12)” (HARRIS, 1998, p. 886). Segundo Douglas,

Fundamentalmente a unção era um ato de Deus (1Sm 10,1) – que explica o respeito em que era mantida – enquanto que a palavra ungido era usada até mesmo metaforicamente para significar a doação do favor divino (Sl 23,5; 92,10) ou a nomeação para algum lugar ou função especial do propósito de Deus (Sl 105,15; Is 45,1) (DOUGLAS, 1995, p. 1640).

Assim, em determinado tempo tanto era ‘ungido’ (mas não ainda ‘salvador’) o rei, como o era o sacerdote. Até então, repetimos, não havia nenhum significado re-

lacionado à 'salvação'. Segundo Douglas, esta palavra em português “deriva do latim “*salvare*, ‘salvar’ e de *salus*, ‘saúde’, ‘ajuda’, e traduz o termo hebraico *yeshū’â* e cognatos, (‘largura’, ‘facilidade’, ‘segurança’) e o vocábulo grego *sōtêria* e cognatos (‘cura’, ‘recuperação’, ‘bem-estar’)” (DOUGLAS, 1995, p. 1464). Ou seja, até determinado momento o ‘ungido’ não significava ‘salvador’. Fabry afirma que “certamente o termo *mashiah/xpīstōs* foi usado pela primeira vez como designação do ‘Messias’ nos Salmos de Salomão e no Novo Testamento” (FABRY, 2008, p. 25). Segundo Mayer,

Na Escritura Hebraica o termo [ungido] não se refere a uma pessoa que virá no tempo futuro para redimir Israel, mas a uma pessoa que, na situação, é ungida com óleo sagrado para exercer uma função: rei ou sacerdote. E o termo serve para designar qualquer pessoa para a qual Deus tem um objetivo particular, como no caso de Ciro, rei persa (veja Is 45,1) (MAYER, 1997, p.19).

No decorrer do tempo, em virtude de transformações históricas, ocorreu uma metamorfose no significado de modo que ungido passou a ser sinônimo de salvador. Como ocorreu essa metamorfose? Para esclarecer melhor isso, retornemos à história do povo judeu.

Após a queda da monarquia e o exílio na Babilônia o povo judeu nunca mais teve a autonomia e o reinado de glória, como tinha sido o de Davi. Porém esse povo, mesmo não tendo um Estado reconhecido, manteve a sua unidade em virtude da sua fé, a fé no Deus único. E a referência que eles tinham era sua Escritura sagrada. E assim, a partir da interpretação de profecias como a de Natan (2Sm 7,12-16), segundo a qual da descendência de Davi viria um rei que manteria o reino unido e o seu reinado seria de glória. Os judeus concluíram que estava nos planos de Deus a restauração do Estado de Israel.

Como essa restauração se daria por intermédio de um rei, descendente de Davi, e como esse rei, para tomar posse, deveria ser ‘ungido’ no Templo, o rei esperado passou a ser denominado de o ‘ungido’. Dando a impressão de que este rei já tinha sido previamente ungido pelo próprio Iahweh. E como esse rei libertaria o povo de Deus do jugo das potências estrangeiras, por analogia, numa metamorfose polisêmica, ungido passou a significar ‘salvador’.

Evidentemente que essa mudança de significado não ocorreu de um momento para outro. Foi um processo gradativo onde por ‘associação’, tal qual ocorre em

todas as mudanças de significado (como nos demonstra a Semântica Histórica), messias, do hebraico *mashiach* (traduzido para o grego como *christos*) deixou de significar ‘ungido com óleo’ e passou a significar salvador, redentor.

Entretanto, devemos ter em mente que, em princípio, o que as mais diversas correntes judaicas esperavam era a restauração da monarquia, com um rei mundano, enviado por *lahweh*. Contudo, na medida em que os ‘messias’ os mais diversos que surgiram no judaísmo (inclusive Jesus) não conseguiram restaurar a monarquia, ou seja, ‘fracassaram’ na concretização desse objetivo; foi ocorrendo, na tradição judaica, o redirecionamento da expectativa de um ‘messias’ que restaurasse o reino mundano de Israel, para um messias que instaurasse um reino supramundano. Ou seja, dentro do próprio judaísmo (ou no que dele sobreviveu) houve uma mudança de característica no messias. Isto é, a expectativa por um rei mundano passou a ser a expectativa por um enviado celestial.

Analisando o termo messias na sua conotação social hodierna, nos perguntamos: por que será que o ser humano tem uma tendência para esperar um salvador? Por que, ao invés de arregaçar as mangas e lutar para melhorar a sua situação, fica sempre esperando um ‘enviado’ para impor a justiça social nesse mundo caótico em que vivemos? Seria uma alienação, um ‘delírio’ coletivo? Um filósofo que criticou muito essa atitude de ‘esperança’ por um mundo melhor foi Karl Marx. Ele inclusive usou o termo ‘alienação’ para definir esse fenômeno onde o ser humano projeta a sua capacidade de modificar o mundo num ser sobre-humano idealizado, alguém muito especial, um enviado, um ‘salvador’. E é partir dessa expectativa que surgem os ‘salvadores’. Ao longo da história da humanidade apareceram muitos ‘falsos messias’ que se apresentaram como ‘salvadores’, mas deixaram muito a desejar. Esse fenômeno social, como já afirmamos atrás, não é exclusividade da cultura ocidental. À cultura ocidental cabe o mérito da definição do fenômeno como sendo ‘messianismo’, termo que derivou da palavra messias (*mashiach*, em hebraico; *mashicha*, em aramaico). Segundo Queiroz,

Foi dentro da religião israelita, interpretando acontecimentos históricos que o conceito se formou em seu primeiro significado, na luta do povo de Israel contra seus vizinhos e adquirindo sua conotação definitiva quando do cativo em Babilônia (QUEIROZ, 1965, p. 3).

Ou seja, deve-se ao judaísmo não a 'criação' do fenômeno, descrito também, como veremos adiante, em culturas primitivas; mas à sua conceituação. Foi no judaísmo que o termo messias, inicialmente significando apenas 'ungido' sofreu modificações e passou a significar salvador, redentor. O messianismo parece ser mais uma das características sociais do ser humano. O que estaria por trás dessa postura 'messiânica'? Queiroz cita os estudos desse fenômeno feitos por Weber e por Alphandéry, que, segundo ela,

analisaram o termo exaustivamente e chegaram à definições muito próximas: o messias é alguém enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir as imperfeições do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre, tratando-se pois de um líder religioso e social (QUEIROZ, 1965, p. 5).

Assim o pressuposto fundamental para a espera de um messias é: a insatisfação com as condições em que se está vivendo. Nenhum ser humano que estivesse vivendo num paraíso, nenhum ser humano que estivesse em paz consigo e em harmonia com os outros iria se preocupar com a vinda de um messias, de um salvador. Ou seja, se há espera de um messias, isso significa que há alguma 'insatisfação'. E a história da humanidade pode ser descrita como uma história de insatisfações. Insatisfações, conflitos e superação desses conflitos para novamente mergulhar nas insatisfações. Numa dialética sucessiva que parece não ter fim. E no meio desta surge, como era de se esperar, a esperança messiânica que, de certo modo, serve de lenitivo para a dureza da vida.

Para Rossi há uma tendência entre os pesquisadores a afirmarem que o messianismo é um fenômeno exclusivo das classes pobres e oprimidas. Segundo ele, o messianismo não é uma exclusividade das classes pobres e dominadas. Ele também está presente nas outras classes (ROSSI, 2002, p. 17). Ou seja, o messianismo, como expectativa de um mundo melhor, existe até mesmo nas classes dominantes. Embora de forma, até certo ponto, 'escamoteada'. Porquanto também há 'insatisfações' nas classes dominantes. Abundância material e de poder mundano não é garantia de felicidade. Assim, conforme esse autor, há duas maneiras de se observar o messianismo: uma construída "a partir de uma realidade de pobreza e na busca de superação dos males sociais"; e outra "através da constatação de que nas classes dominantes também há um discurso messiânico" (ROSSI, 2002, p. 13). Contudo, enquanto que o messianismo idealizado pelos oprimidos é um messianismo

‘revolucionário’; o idealizado pelos dominadores não é um messianismo que vem corrigir as injustiças sociais, mas manter a mesma estrutura social, ou seja, um messianismo ‘conservador’, como tem sido a utopia do capitalismo, agora com a roupagem do neoliberalismo.

Evidentemente que há um aumento da “tendência e incidência” desse fenômeno “à medida que se desce para as classes que ocupam posições mais baixas na estrutura da dominação” (ROSSI, 2002, p. 25). E é evidente que na perspectiva dos oprimidos toda expectativa em relação ao messianismo é que ele modifique “a situação social ingrata em que se encontram” (ROSSI, 2002, p. 34). É preciso também que haja insatisfação. A aceitação passiva de condições sociais desfavoráveis não dá origem a movimentos messiânicos. É a insatisfação, que origina o questionamento, e assim, no bojo desses conflitos sociais é que surgem os movimentos messiânicos. E, a partir deles, é que se idealiza o messias. Ou seja, “O messianismo é que faz o messias e não o messias que faz o messianismo” (BAILÃO, 1997, p. 13). E a situação social dos judeus, especificamente os judeus pobres, na época de Jesus, era sobremaneira ‘ingrata’. “Ao olharmos para o século I da era cristã, não há como não observar um quadro caótico: contínuos levantes, distúrbios e protestos sociais” (ROSSI, 2002, p. 137-138).

Outro aspecto interessante do fenômeno messianismo, analisado por Queiroz, é o que ela chama de ‘tempo de expectativa messiânica’. Seria uma espécie de ‘preparação’ para a vinda do messias. Segundo ela, esse tempo “antecede sempre a vinda do líder [messias]”. Evidentemente que esse ‘tempo’ é sempre um tempo difícil, caótico, de desespero, como era a situação dos judeus no tempo do nascimento de Jesus. Ou seja, havia entre eles um terreno favorável para o desenvolvimento de crenças messiânicas. E eles, obviamente, buscaram subsídio para essas crenças nas Escrituras Sagradas. Segundo Rossi,

Weber demonstrou que, quanto mais privado o povo judeu da autonomia política, mais fortemente se desenvolveram as esperanças da vinda de um reino messiânico com o objetivo de converter a posição de dependência política em posição de dominador do mundo (ROSSI, 2002, p. 41).

E a expectativa messiânica, servindo como um lenitivo social, cria uma ‘ponte’ entre o passado de glória (como teria sido, segundo a tradição judaica, o reinado de Davi) e o futuro venturoso, o retorno do ‘paraíso’, a despeito do presente caótico,

como era a situação do povo judeu, especificamente na classe pobre, na época de Jesus. A propósito, é esse 'sentimento nostálgico', ao que parece inerente ao ser humano, que "tem levado inúmeras civilizações a acreditar num paraíso primordial. Nesse paraíso teria havido a abundância da perfeição, da liberdade, da paz" (ROSSI, 2002, p. 21).

Também faz parte dessa crença esperançosa, a 'preparação do messias'. Isso seria uma "provação a que [ele] tem de se sujeitar para verificação de suas qualidades sobrenaturais, as quais são outrossim ratificadas pelos prodígios e milagres que executa". Em determinados casos o messias é precedido por um 'profeta', o "pré-messias", "que lhe profetiza a vinda"; em outros casos, o messias surge (sem o 'pré-messias'), "apregoa sua doutrina, retira-se para local incógnito ou santificado, para em seguida volver trazendo a Idade de Ouro ou os Novos Tempos" (QUEIROZ, 1965, p. 8).

Essa crença está presente, como já afirmamos, em muitas culturas primitivas. Expectativa messiânica não é uma exclusividade da cultura judaico-cristã, parece ser uma das características do ser humano. Como seria esse messianismo 'primitivo'? James Mooney estudou esses mitos messiânicos em tribos americanas, e afirma que, "anteriormente à chegada do branco, existia entre as tribos americanas do norte a crença na vinda de um messias que lhes traria condições de felicidade [...]; esta crença era praticamente universal no meio indígena" (MOONEY, *apud* QUEIROZ, 1965, p. 10).

Os mitos não surgem por acaso. Por trás deles subjazem crenças que os criam e os alimentam. Para Queiroz, eles surgem geralmente para explicar o aparentemente inexplicável: "o mundo, a origem das instituições e das coisas, a injustiça da ordem existente, a perda dolorosa dos seres amados, [...]" (QUEIROZ, 1965, p. 11). Segundo Gebara, "desde tempos distantes, na ânsia de encontrarmos explicações mais ou menos coerentes para nossa existência, criamos mitos". Ou seja, os mitos "tentam explicar condições ou experiências que nossa lógica racional não alcança" (GEBARA, 2006, p. 11). Todavia, na medida em que a ciência evolui e vai desvendando as causas naturais, e não sobrenaturais, dos fenômenos a que se referem os mitos, a tendência é desaparecerem, metamorfosearem-se em história, em literatura

e, por vezes, em lendas³. Nestes mitos pré-colombianos os pressupostos principais são:

a) idéia de que houve um tempo em que não existia a morte; b) a idéia de que os ritos religiosos e as práticas sociais em geral foram transmitidos ao homem por um mediador entre este e o deus supremo; c) a esperança do retorno do mediador que, terminada a sua tarefa, ou zangado com os homens, se retirou para o além, determinando na terra a instalação da morte. (QUEIROZ, 1965, p. 11).

Mas esses mitos messiânicos não são exclusividades dos índios norte-americanos. Eles também foram encontrados em outras culturas. Segundo Queiroz, “Da África ao Oceano Índico teria também existido, com várias modalidades, a crença [...] num deus que habitara entre os homens, se zangara com estes e partira, devendo voltar um dia” (QUEIROZ, 1965, p. 12). Há, por conseguinte, uma estreita relação entre o messianismo e o ‘sagrado’, o sobrenatural. Isto é, a espera de um messias escatológico, que virá no final dos tempos, pressupõe a crença no sobrenatural.

Segundo Weber, *apud* Queiroz (1965), as religiões podem ser classificadas em religiões ‘dinâmicas’, como é, por exemplo, o Judaísmo; e religiões ‘contemplativas’, como é o budismo. Evidentemente que a relação do religioso com a divindade é diferente conforme a religião seja dinâmica ou contemplativa.

Nas religiões contemplativas, a divindade era ‘em regra geral um ser impessoal, acessível somente pela contemplação, uma vez que era existência pura’. No caso das religiões ativas e dinâmicas a divindade pode ser muito superior aos mortais mas não perde suas qualidades pessoais; tal o Deus dos judeus, que é ‘transcendente, pessoal, colérico, perdoando, amando, exigindo, castigando [...]’ (QUEIROZ, 1965, p. 6-7).

Deduzimos assim que nas religiões contemplativas, como é o caso do budismo, onde a divindade é impessoal; ou seja, ‘não se envolve’ com as questões humanas, é mais difícil o desenvolvimento de crenças messiânicas. Por outro lado, nas religiões dinâmicas, como o judaísmo, onde o Deus é antropomórfico e portador das emoções humanas; ou seja, um deus ‘humanizado’. Há um terreno propício para o surgimento de crenças messiânicas. Segundo Queiroz, nestas religiões (dinâmicas e

³ Contudo, segundo Croato, ao se estudar um mito, devemos ter em mente que “a construção mítica é simbólica”, e que o mito não se refere à história. E assim, não se deve contrapô-lo à ciência. Por outro lado, o mito tem um significado para a sociedade que o criou e deve, portanto, ser distinguido das ‘lendas’ e das ‘estórias’ que fazem parte do folclore desse povo (CROATO, p. 222-223)..

ativas) em que a figura de Deus “é infinitamente superior à dos mortais – e infinitamente perfeita, incompatível com as imperfeições do mundo que criou e governa” (QUEIROZ, 1965, p. 7) é que aparece o “líder messiânico”, cuja missão é ‘consertar’ as imperfeições do mundo. E para que haja esse ‘concerto’ é necessário que o mundo imperfeito seja destruído. Assim se explica as idéias escatológicas associadas com a expectativa messiânica. O messias seria, então, o instrumento da ira divina. E a sua função é conduzir os ‘bons’ ao paraíso e condenar os ‘maus’ ao inferno. Daí a estreita relação que há entre o messianismo e a escatologia, conforme analisaremos mais adiante. Queiroz enfatiza que essa ‘crença’ messiânica não é uma crença passiva, mas uma ‘força prática’ que mobiliza as pessoas, pois, “diante do espetáculo da injustiça, o dever do homem é trabalhar para saná-las, pois sua é a responsabilidade pelas condições do mundo” (QUEIROZ, 1965, p. 7).

Há, evidentemente, uma diferença de configuração entre o messias idealizado pelos judeus e o idealizado pelos cristãos. Essas duas religiões têm um tronco comum: o judaísmo antigo. Contudo, a partir de Jesus, que deu origem ao cristianismo, começaram as divergências entre elas. E essas divergências estão presentes, igualmente, na conotação do messias. Segundo Queiroz, no Judaísmo atual, que derivou da corrente farisaica,

O messias é o personagem concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenrolar da história; isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel. A vinda desse reino coincidirá com o ‘fim dos tempos’ e significará o restabelecimento do Paraíso na terra (QUEIROZ, 1965, p. 4).

Enquanto que no cristianismo originário o Messias “sob a forma de Jesus já havia chegado”. Assim, era de se esperar que não mais houvesse essa crença da ‘esperança messiânica’. Entretanto, o que se notou “foi a junção da crença messiânica com a idéia do Juízo Final: Cristo [veio e] vai retornar, e será o sinal do fim das eras”. E assim, há uma metamorfose na figura de Jesus, agora Cristo, ele “não é mais o salvador, é um líder guerreiro que virá no futuro dar combate ao Anticristo, a personificação do mal, [...]” (QUEIROZ, 1965, p. 4). E se antes ele viera para resgatar os pecadores, na segunda vinda ele virá para condená-los a arderem para sempre no fogo do inferno. De um Deus do amor, se transformará num Deus justiceiro e vingador. Assim começa o livro do Apocalipse de São João: “Feliz o leitor e os ouvintes das palavras desta profecia, se observarem o que nela está escrito, pois o Tempo está próximo” (Ap 1,3). ‘O Tempo está próximo’, ele destaca. O que ele quis dizer

com esse ‘próximo’? No mundo cristão, por toda a Idade Média se viveu nesta “esperança intensa do regresso de ‘Cristo, rei dos últimos dias’” (QUEIROZ, 1965, p. 4). Só que este retorno ‘próximo’ foi se adiando, se adiando... E, como era de se esperar, foram surgindo ‘messias’, ou que assim se auto-intitulavam.

Nessa época [Idade Média] são inúmeros os personagens de tipo messiânico que surgem, tanto no judaísmo, quanto no cristianismo e no islamismo, preocupando os estudiosos, que ora pretendiam distinguir, por meio de sutil casuística, os verdadeiros dos falsos messias; ora defendiam pontos de vista na controvérsia entre cristãos e judeus – uns a garantirem que o Messias já viera, outros a afirmarem que ainda estava por vir. O termo continuava, pois, a ter sentido predominantemente teológico (QUEIROZ, 1965, p. 4).

O fato é que mesmo sendo ‘falsos messias’, esses personagens fazem parte da história. E assim, segundo Queiroz, o termo ‘messias’ foi aos poucos se transformando de

conceito teológico em conceito histórico, já com laivos de sociológico – isto é, passando a designar uma categoria específica de líderes religiosos, com caracteres bem definidos, que teriam existido lendária ou realmente no passado, não em corrente religiosa determinada, mas em qualquer delas, [...] (QUEIROZ, 1965, p. 4).

E assim, ao analisar o fenômeno messiânico fora da perspectiva teológica, Queiroz chama a atenção para os líderes que surgiram ao longo da história, em praticamente todos os povos, e que adquiriram características ‘messiânicas’ ao anunciarem ‘novos tempos’ (QUEIROZ, 1965, p. 10); e destaca que “Comunismo, fascismo, hitlerismo, poderiam ser considerados como a laicização de movimentos messiânicos”. Afinal todos eles, na sua propaganda ideológica, anunciaram mudanças e tempos melhores, e foram precedidos por ‘pré-messias’ (filósofos), que renunciaram as ‘mudanças’. Em Marx o ‘Milênio’ seria uma “Sociedade sem classes”; e em Conte, seria a “Idade Positiva” (QUEIROZ, 1965, p. 16).

Um fato que nos chamou a atenção é essa ligação muito forte, mesmo nos mitos messiânicos primitivos, que há entre as crenças messiânicas e as crenças escatológicas, o fim do mundo, a consumação ‘apocalíptica’ com o retorno dos ‘bons’ ao paraíso. O ponto de partida, conforme já afirmamos, é a situação caótica em que vive a sociedade. Quanto mais caótica, mais propícias são as condições para o surgimento da crença messiânica. Segundo Alphandéry, no meio do caos (como, por exemplo, era a situação dos judeus, sob o domínio dos romanos, na época de Jesus) surge um messias, “um indivíduo religioso é levado a profetizar; apresenta-se como a encarnação do Verbo – anuncia os últimos tempos, - agrupa discípulos e

investe-os de poder místico, - coloca-se, dessa maneira, acima da hierarquia eclesial” (ALPHANDÉRY *apud* QUEIROZ, 1965, p. 7).

Ou seja, crenças messiânicas e crenças escatológicas andam juntas. Escatologia, doutrina que versa sobre a consumação do tempo e da história, pressupõe o fim do ‘reino deste mundo’ com a devida instauração do ‘Reino de Deus’. E o messias seria o agente dessa instauração. Portanto, “o Reino Messiânico é em geral um reino futuro, espera-se por ele. Tanto poderá ser algo de inteiramente novo, como poderá reproduzir uma Idade de Ouro [o Jardim do Éden] que já tenha existido no passado, [...]” (QUEIROZ, 1965, p. 8).

Uma coisa que intrigava os pensadores medievais era: como seria esse ‘Reino’? Ou seja, além de se definir como seria esse personagem messiânico, que viria estabelecer o reino escatológico, “era preciso esclarecer o que seria o seu Reino”. E foi definido (na Idade Média) como “o Milênio por se julgar que duraria mil anos” (QUEIROZ, 1965, p. 8). Por que mil anos? Talvez porque no Apocalipse de São João está escrito que Satanás será acorrentado por mil anos⁴. Segundo Normam Cohn,

Em linguagem teológica, - que parece a linguagem mais apropriada para este problema, - existiria uma escatologia [...] que era quiliástica no sentido mais geral do termo – significando que predizia um Milênio, não necessariamente limitado a mil anos, e na verdade sem limitação alguma, em que o mundo seria habitado por uma humanidade de bondade perfeita e gozando também felicidade perfeita (COHN, *apud* QUEIROZ, 1965, p. 8).

Nos mitos messiânicos primitivos, acima citados, o messias, segundo Queiroz, não é alguém novo, uma pessoa que ainda vai ‘nascer’, como ditava a tradição judaica, mas alguém que, em tempos remotos (no ‘começo do mundo’) já esteve no meio daquele povo, que cultua esse mito, e que vai retornar num futuro próximo. Essa utopia, sob certos aspectos, serve de lenitivo para o desconforto causado pela dureza da vida no aqui e agora. Assim, se o presente é difícil, é doloroso, é confuso e caótico; no passado, conforme esses mitos messiânicos, já houve um ‘paraíso’, e no futuro haverá uma ‘nova era’. Nessa o paraíso passado e perdido será restabelecido. E então todos, os que ainda estão vivos, bem como os que já morreram, serão reunidos e viverão felizes para sempre num mundo novo, numa nova era, onde não

⁴ “Vi então um anjo descer do céu, trazendo na mão a chave do Abismo e uma grande corrente. Ele agarrou o Dragão, a antiga Serpente – que é o Diabo, Satanás – acorrentou-o por mil anos e o atirou dentro do Abismo, [...]” (Ap 20, 1-3).

haverá sofrimento, nem discórdias, nem conflitos; nem mesmo a morte. Será a instalação do Panteão na Terra; será a chegada do 'Milênio'.

Nestes mitos o messias exerce um papel especial. Ele é a evidência de que já houve uma Época de Ouro. Ele não é plenamente humano, nem plenamente deus; é semi-humano e semidivino. É, em suma, um elo intermediário entre os deuses (imortais) e os homens (mortais). E, finalmente, ele é a ligação entre o passado glorioso e o futuro paradisíaco, a despeito do presente caótico. E a prova, a evidência de que esse messias já esteve no seio desse povo são os ensinamentos (ou seja, a cultura) por ele instituídos. Ele é uma espécie de herói, um "herói cultural" (QUEIROZ, 1965, p. 11). Segundo Deursen, *apud* Queiroz, "Na mitologia dos montanhese, Tsekabec [esse herói cultural] prometeu ao seu povo que voltaria no fim dos tempos" (DEURSEN, *apud* QUEIROZ, 1965, p. 11).

Aqui percebemos uma semelhança entre o mito primitivo dos montanhese, acima citado, e a crença cristã na volta do Messias, agora como um rei guerreiro, que separará os bons dos maus. Os bons serão levados ao Paraíso e os maus serão deportados para o Inferno. Enquanto que, no judaísmo, o messias "é o personagem concebido como um guia divino que deve levar o povo eleito ao desenlace natural do desenrolar da história, isto é, à humilhação dos inimigos e ao restabelecimento de um reino terreno e glorioso para Israel" (QUEIROZ, 1965, p.4). E isso significará o fim dos tempos. Passemos agora a analisar o messianismo no judaísmo.

2.2 O MESSIANISMO NO JUDAÍSMO

Para entendermos o messianismo no judaísmo, é necessário entendermos um pouco sobre a história de Israel desde os seus primórdios. Essa história, pelo menos a versão dos judeus, está relatada na Bíblia. É importante que se enfatize o fato de que, apesar da unção com óleo ser um ritual citado desde o Êxodo (Lv 8,10-11), o messianismo nem sempre existiu na tradição judaica. Ele somente surgiu após a instituição da monarquia, mais especificamente após o exílio na Babilônia. E isso é compreensível. No período pré-monarquia o rei de Israel era *lahweh*. Israel não tinha rei mundano. E sendo o seu rei a divindade, Ele estava sempre presente. Não fazia sentido se esperar por algo que já está aqui. Somente após a instituição

da monarquia, ou seja, a substituição do rei Deus pelo rei humano, mortal, corruptível, pecador, adúltero, tirano etc. e, principalmente após o fracasso da monarquia, com a conseqüente perda da autonomia desse povo, é que vai surgir a necessidade de se esperar por um rei que seja ‘quase perfeito’, como, segundo a tradição, teria sido Davi. Para melhor entendermos isso, retornemos um pouco no tempo.

Depois da libertação da escravidão no Egito e o Êxodo, sob o comando de Moisés, profeta libertador por excelência, o povo de Deus chegou à Terra Prometida. Ao chegar lá, agora sob o comando de Josué, uma vez que Moisés havia falecido, encontrou descendentes dos seus ancestrais, e com eles se uniram em torno da crença comum. De início não houve monarquia. O sistema de governo fora instituído sob a forma de confederação, a ‘Confederação das doze tribos de Israel’. *lahweh* era o rei e governava por intermédio dos ‘juízes’, que eram por ele inspirados. Nesse momento histórico havia mesmo uma resistência contra a instauração de uma monarquia, porquanto o povo de Deus já tinha um rei, *lahweh*. Como poderia um homem, imperfeito por natureza, tomar o seu lugar? Segundo Sicre, na época dos juízes houve ‘tentativa’ de instauração da monarquia: quando Gedeão libertou o seu clã, os israelitas lhe propuseram que se tornasse chefe deles. Mas Gedeão não aceitou (Jz 8,22-23)⁵. Porém, conclui Sicre, “Se Gedeão tivesse concordado, ter-se-ia transformado no primeiro rei, não de todo Israel, mas de um povoado da Serra” (SICRE, 2000, p. 24). Ainda segundo este autor, prevalecia uma resistência contra a idéia de um rei mundano, os argumentos eram tanto de ordem teológica quanto de ordem prática: o argumento teológico era que *lahweh* era o rei (‘o senhor é vosso chefe’); e o argumento de ordem prática era que, conforme o discurso de Joatão (filho de Gedeão), feito no monte Garizim (Jz 9,8-15), “só os homens inúteis e perigosos [ou seja, os canalhas] querem ser reis” (SICRE, 2000, p. 26). Essa resistência contra a idéia de um rei mundano persistiu por muito tempo. E esteve presente até mesmo bem mais tarde quando os anciões de Israel se dirigiram a Samuel, que estava envelhecido, e lhe solicitaram um rei (1Sm 8,5)⁶.

⁵ “Então os homens de Israel disseram a Gideão: Domina sobre nós, tanto tu, como teu filho e o filho de teu filho; porquanto nos livraste da mão dos midianitas. Porém Gideão lhes disse: Sobre vós eu não dominarei, nem tampouco meu filho sobre vós dominará; o SENHOR sobre vós dominará” (Jz 8,22-23).

⁶ “Tu envelheceste, e os teus filhos não seguem o teu exemplo. Agora, portanto, constitui sobre nós um rei, que exerça a justiça entre nós, como acontece em todas as nações” (2Sm 8,5)

Samuel, na sua sabedoria, não gostou da proposta e consultou *lahweh*. E a resposta de *lahweh*⁷ foi uma advertência sobre os riscos de um rei humano, envidado pelo poder, se tornar tirano, subjugando e explorando o povo. Isso realmente ocorreu. Haja vista que Salomão, o primeiro da dinastia real após Davi, tornou-se um tirano⁸. E esse ‘desvio de conduta’ do rei, aliado a outros fatores, levou à divisão do reino de Israel, após a sua morte, o do norte (Israel) e o do Sul (Judá)⁹.

Analisando esses eventos de uma maneira superficial, tem-se a idéia (equivocada) de que na monarquia, na época de Davi, reinava paz e harmonia. E que somente no reinado de Salomão, e principalmente após sua morte, é que começaram os conflitos. Não podemos nos esquecer que o conflito, a contradição, enfim a dialética é inerente a toda e qualquer sociedade. Na sociedade judaica ela também estava presente. E a monarquia surgiu dentro de uma dialética. Surgiu mais como uma necessidade de fortalecimento desse povo contra as constantes ameaças das potências vizinhas, egípcios, persas, babilônicos, do que como um desejo de unificação do povo de Deus.

Segundo Sicre, “As origens da monarquia em Israel são tão obscuras como outros tantos acontecimentos dos primeiros séculos deste povo”. Por outro lado, devemos levar em consideração que “os fatos foram contados vários séculos depois de acontecidos, [...]” (SICRE, 2000, p. 23). Segundo Lima Júnior, “quando se relata sobre a origem da monarquia em Israel, se percebe uma certa insegurança por parte dos estudiosos e da própria Bíblia, em afirmar o motivo que levou o povo judeu a se colocar sob o jugo de um rei” (LIMA JÚNIOR, 2005, p. 17). O fato é que foi instituída a monarquia com a unção de Saul, o primeiro rei dos judeus. Após ele veio a ascensão de Davi. Sicre ressalta o fato de que Davi foi ungido duas vezes: “uma feita pelos homens de Judá (2Sm 2,4) e outra, sete anos mais tarde, pelas tribos do Norte (2Sm 5,1-3)” (SICRE, 2000, p. 49). Ou seja, somente após sete anos de reinado no Sul é que Davi foi reconhecido como rei e aceito como tal pelos judeus do Norte.

⁷ Ver “Os inconvenientes da realeza” em 1Sm 8,10-18

⁸ Mais adiante na análise sociológica da períclope em estudo analisaremos essa questão com mais profundidade.

⁹ Segundo Schwantes, “No primeiro Testamento, algumas poucas vezes a expressão Terra de Israel equivale à expressão Terra de Canaã (1Samuel 13,19; Ezequiel 40,2; 47,18; 1Crônicas 22,2; 2Crônicas 2,16). Em muitas outras passagens, Terra de Israel significa o Território do Estado de Israel (=reino do norte, veja 2Samuel 5,2; 6,23)” (SCHWANTES, 2008, p. 17).

Depois de Davi o seu filho Salomão¹⁰, que não era o primogênito, mas foi escolhido e ungido rei (1Rs 1-39). E após a sua morte, com a ascensão de Roboão, veio a divisão, conforme já aludimos acima.

E assim, prosseguiram os dois reinos, em paralelo, sua história. Será que a causa da divisão foi apenas a tirania imposta por Salomão ou teria havido outras causas? Segundo Bailão, é um equívoco se acreditar “que Israel e Judá eram uma só realidade social com uma origem comum. A origem dos grupos tribais que posteriormente formaram Israel e Judá não pode ser única, sendo mais certo buscar uma diversidade de origens” (BAILÃO, 1997, p. 10). E essa ‘diversidade de origens’ indubitavelmente foi um fator determinante na divisão do povo de *lahweh*. O fato é que com a divisão houve um enfraquecimento do povo de Deus, agora dividido e em conflitos constantes, tanto de um reino contra o outro, como conflitos dentro de cada um dos reinos. Segundo Scliar, “O reino de Israel, ao norte, vivia em permanente sobressalto, por causa da rivalidade entres as tribos” (SCLIAR, 1994, p.35-36). Segundo Sicre, “Enquanto o reino do Norte, Israel, foi vítima de contínuas conspirações e assassinatos para instaurar novas dinastias, a dinastia do sul manteve-se sempre firme”. (SICRE, 2000, p. 72). Porém, no reino do Judá (o reino do Sul), apesar da manutenção da dinastia davídica, houve muitos conflitos e principalmente ‘abusos’ de poder por parte dos reis, apesar de teoricamente serem ‘sagrados’, por terem sido ungidos. Sicre enfatiza que

o caráter sagrado não impede que os reis cometam adultério e assassinem (Davi: 2Sm 11), imponham pesadas cargas econômicas sobre o povo (Salomão: 1Rs 12), embriaguem-se (Ela: 1Rs 16,9), assassinem e roubem (Acab: 1Rs 21), estripem mulheres grávidas (Manaém: 2Rs 15,16), inundem Jerusalém de sangue inocente (Manasses: 2Rs 21,16), etc (SICRE, 2000, p. 43-44).

E assim o reino dividido ficou muito mais vulnerável frente às potências vizinhas. E a perda da autonomia era apenas uma questão de tempo. Afinal naquela época a política predominante era a da expansão dos governos com a submissão e a exploração dos povos vizinhos. E o fato é que caíram os dois reinos. O primeiro a ruir foi o reino do norte (Israel). Vieram os assírios e tomaram inicialmente, em 732 a.C. “os setores setentrionais do estado de Israel [...], a capital de Israel (Samaria) é

¹⁰ Segundo Scliar, “o reinado de Salomão é um período de prosperidade sem precedentes. O rei, famoso por sua sabedoria, gostava também de luxo e da ostentação; seu palácio era belíssimo (e seu harém, imenso: 700 esposas e 300 concubinas, menos um testemunho de sua capacidade de amar do que sua habilidade em fazer alianças políticas, que se traduziam em casamentos e doações de mulheres)” (SCLIAR, 1994, p. 33).

anexada em 722. Judá é arrasada e Jerusalém cercada qual ‘pássaro engaiolado’ em 701” (SCHWANTES, 2008, p. 27). Porém, mesmo com esse cerco, o reino do sul conseguiu sobreviver por mais algum tempo.

Contudo, apesar da resistência inicial (e dos ‘acordos’), a queda do reino do sul também era apenas uma questão de tempo. Vieram os babilônios, sob o comando de Nabucodonosor, e conquistaram Judá. “No verão de 587[a.C.]. Jerusalém, seus muros, palácios e seu Templo a Javé são arrasados e queimados” (SCHWANTES, 2008, p. 28). E nesse momento histórico é que ocorreu o exílio na Babilônia, um dos ingredientes fundamentais para o surgimento da crença messiânica. Segundo Fabry, “com o exílio, a linha davídica foi interrompida, e a unção, por consequência, suspensa”. Mas, ainda segundo ele, “apesar das experiências negativas com a monarquia, permaneceu a lembrança positiva, que foi reformada como uma boa expectativa do rei” (FABRY, 2008, p. 30). Por outro lado, ainda segundo Fabry, como a monarquia representava um perigo para o monoteísmo de *lahweh*, uma corrente tentou impedir a sua restauração. Para essa corrente, diz ele “era impensável o restabelecimento da monarquia na Judá pós-exílica. Em vez disso, ela defendia os ideais da teocracia: no lugar da monarquia, entrava a exclusiva soberania de *YHWH*” (FABRY, 2008, p. 45).

Como já aludimos atrás, a monarquia somente foi instaurada na época de Samuel. Já na sua instauração, após a unção de Davi, o segundo rei, encontramos no Livro 2 Samuel uma profecia messiânica, a profecia de Natan¹¹. Esse messianismo permaneceu ‘latente’ por algum tempo e ressurgiu a partir do Exílio na Babilônia e ganhou mais força na época do domínio de Israel pelos romanos.

O período pós-exílio foi um dos mais difíceis para a manutenção da unidade desse povo. Segundo Bedoya, este período “constituiu, sem dúvida, uma das épocas mais desafiadoras. Na crua e dura realidade do exílio, o povo de Israel conseguiu sobreviver. O ressurgir pós-exílico foi diverso e conflitivo” (BEDOYA, 1997, p. 38). Essa ‘dialética interna’ do povo de Deus, é importante enfatizar isto, não surgiu

¹¹ “12.Quando teus dias forem completos, e vieres a dormir com teus pais, então farei levantar depois de ti um dentre a tua descendência, o qual sairá das tuas entranhas, e estabelecerei o seu reino; 13 Este edificará uma casa ao meu nome, e confirmarei o trono do seu reino para sempre. 14 Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho; e, se vier a transgredir, castigá-lo-ei com vara de homens, e com açoites de filhos de homens. 15 Mas a minha benignidade não se apartará dele; como a tirei de Saul, a quem tirei de diante de ti. 16 Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será firme para sempre”. (2Sm 7,12-16)

no pós-exílio. Ela estava presente desde a época da chegada do povo de Deus à terra prometida, após a passagem pelo deserto, que também foi marcada por conflitos. O grupo que veio do Egito encontrou outros grupos que já estavam na região. E para sobreviver tiveram que se unir contra os inimigos comuns. E apesar dessa 'união' as competições e desavenças internas persistiram. Ou dito de outra forma, o povo de Deus não era uma 'comunidade', mas uma sociedade de classes, determinadas pela origem e pelas atividades que exerciam dentro da sociedade, em constante dialética. Ou seja, a sociedade do povo de Deus era uma sociedade dialética em constantes conflitos internos. E assim, dialeticamente, surgiu o Estado de Israel. Estado este que, no ideário do povo hebreu, era uma criação de Deus, o Deus de Israel, numa época em que cada povo tinha o seu próprio deus. Nessa época, quando um povo entrava em combate com outro povo, era como se um deus estivesse em combate contra o outro deus. A vitória ou a derrota significava que o seu deus havia vencido ou sido derrotado. E não raro acontecia do lado derrotado adotar o deus do vencedor, às vezes por imposição deste.

Assim, enquanto que outros povos criavam seus deuses, de acordo com as circunstâncias, de acordo com a imaginação de seus governantes; Israel percorre um caminho inverso: primeiro vem Deus, o Deus único, o criador do mundo; em seguida esse criador escolhe um povo, o povo de Abraão. E é essa crença no Deus único, que por hierofania se manifestou aos patriarcas, que dá origem ao Estado de Israel. Isto é, enquanto nos outros povos o deus é criado a posteriori, em Israel a divindade antecede tudo que existe. Em Israel o Estado é que vem a posteriori. Ou, dito de outra forma, o Estado de Israel é um estado teocrático por natureza. Ou seja, o Estado de Israel, conforme a crença dos judeus, foi idealizado e prometido pela própria divindade, *lahweh*. E essa origem 'divina' vai ter forte influência no desenrolar da história desse povo, que é relatada na Bíblia Sagrada. De início, como já afirmamos, não havia a monarquia. O povo não precisava de um rei. Deus era o seu rei, um rei infinitamente superior a qualquer rei material. Em um determinado momento surge a idéia de se constituir um rei humano. Já analisamos isso atrás, inclusive com as advertências sobre os inconvenientes de um rei humano substituindo o eterno rei *lahweh*. O fato é que foi constituída a monarquia, em 1020 a.C. quando Saul, "um agricultor que se tornara chefe militar", derrotou os amonitas e foi coroado rei (SCLLAR, 1994, p.31). Ele foi ungido por Samuel (1Sm 10,1). Mas Saul, pelo menos assim

o retrata a história, não foi um grande rei. Porquanto carecia de ‘estabilidade emocional’. Segundo Scliar, “A história de Saul parece uma tragédia grega, sobretudo por causa de suas crises de melancolia [...]” (SCLIAR, 1994, p. 32).

Depois dele veio Davi (também ungido por Samuel), o primeiro grande rei, “fez um grande reinado, consolidando fronteiras, estabelecendo Jerusalém como capital e fundando uma dinastia que durará mais de quatro séculos”. O tempo glorioso do reinado de Davi, após a divisão do reinado já sob a égide de Salomão, nunca mais será repetido. Assim “Não é de admirar que os israelitas tenham esperado, de sua descendência, o Messias” (SCLIAR, 1994, p.32). Acreditava-se que somente um herdeiro dessa dinastia poderia fazer um ‘grande reinado’, como teria sido o do próprio Davi. E essa crença estava alicerçada em profecias, como a supracitada de Natã.

Entretanto, é bom que se façam aqui alguns esclarecimentos. A idéia de que o reinado de Davi foi uma época de prosperidade e, sobretudo, ‘justiça social’ deve ser vista com reservas. Pelo lado religioso “a transformação de Israel numa grande nação, conforme representada pela dinastia davídica, era vista como a realização de uma antiga promessa aos grandes antepassados das tribos de Israel, Abraão, Isaac e Jacó/Israel” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 25). Mas pelo lado social, com a centralização do poder e a legitimação da exploração do povo, tornando um governo temporal ‘divino’ (ou seja, uma teocracia), não agradou plenamente os camponeses. Porquanto se antes eles eram tributários dos reis estrangeiros, agora, embora livres politicamente, continuavam sendo ‘espoliados’ por seu próprio rei, que os explorava em nome de *lahweh*¹². Essa exploração agravou-se, sobremaneira, pelos reis que vieram após Davi. “Aliás os clássicos profetas oraculares Amós e Oséias não só condenaram os governantes por causa da sua opressão ao povo, mas criticaram a própria instituição da realeza”. Porquanto havia por parte dos reis, que eram os representantes de *lahweh*, conforme a denúncia dos profetas, “práticas injustas e tratamento opressivo do povo simples”. Esse ‘desvio de conduta’ é que teria sido a

¹² Segundo Horsley e Hanson, “[...] os camponeses israelitas não se submeteram com facilidade à nova forma de monarquia. Houve duas revoltas generalizadas contra o próprio messias Davi e, no fim do governo perdulário de Salomão, dez tribos israelitas rebelaram-se e formaram um reino separado, inicialmente menos absolutista, no Norte, o reino de Israel. Mas a dinastia davídica continuou a governar o pequeno reino de Judá por 400 anos” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 25-26).

causa da derrocada da monarquia. “O próprio Jeremias pronunciou uma sentença contra o Templo e a classe dominante por ignorar a aliança mosaica (ver Jr 7 e26)” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 26). Segundo Fabry, “os profetas evitavam a designação ‘ungido’ para os reis israelitas, [...] o que provavelmente se devia às experiências negativas com a monarquia” (FABRY, 2008, p. 29). Tanto que “além de Davi e Salomão, são designados como ‘ungidos’ apenas reis relativamente insignificantes, enquanto não se nota essa distinção em reis significativos, como, por exemplo, Ezequias e Josias” (FABRY, 2008, p. 23-24).

Mas, retornemos à questão da unção. Com a criação da monarquia foi instituído o ritual da unção do rei com óleo. Segundo Sicre, a partir da unção de Saul, o primeiro rei a ser ungido, prevalece a idéia “de que a unção muda o personagem, transforma-o em homem distinto” (SICRE, 2000, p. 48). Com a unção, o rei passaria então a ser, no aspecto político, o representante de Deus na terra. “O rei é o personagem mais importante da história de Israel e Judá durante a época da monarquia. Ninguém mais, nem sequer o sumo sacerdote, pode equiparar-se a ele” (SICRE, 2000, p. 33). Essa idéia do rei como um ser humano extraordinário, o representante de Deus na Terra, persistirá e se cristalizará no ocidente até o advento do Iluminismo, quando se idealizou um Estado laico. Contudo devemos ter em mente que o ritual da unção não surgiu na monarquia. Não é uma criação do período monárquico. Ele já existia, como ritual de consagração, bem antes da instituição deste período. No Êxodo, Moisés, por determinação de *lahweh*, ungiu com ‘azeite da unção’ o tabernáculo, bem como a Arão e aos seus filhos (Lv 8,1-30). Teria sido a unção um ritual copiado dos povos vizinhos? Segundo Sicre,

Parece claro que não se ungiam os reis no Egito nem na Mesopotâmia. No Egito fala-se somente na unção de algum funcionário e a unção dos reis da Síria e Palestina como vassalos do faraó. Neste país, a unção seria uma simples ‘designação’, sem sentido religioso (SICRE, 2000, p. 55).

O fato é que “Messias, decalque do hebraico, e Cristo, transcrito do grego, significam ungido com óleo, marcado pela unção com óleo de oliveira, com azeite” (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 521). Segundo Mayer, “O termo *mashiah* – da raiz *mashah* ‘ungir’ – significa ‘o ungido’” (MAYER, 1997, p.18). Para Konings, “Messias (hebraico *mashîah*, aramaico *meshiha*, grego *khristós*) significa ‘ungido’” (KONINGS, 1997, p. 89). Segundo Harris, a raiz *māshah* significa “ungir, espalhar um líquido”. E destaca que no uso cotidiano “podia referir-se à ação de passar (*māshah*)

óleo num escudo (Is 21,5), pintar (*māshah*) uma casa (Jr 22,14) ou aplicar (*māshah*) óleo ao corpo (AM 6,6)” (HARRIS, 1998, p. 884). Mas, também já enfatizamos isto, não apenas o rei era ungido.

O rei é sempre ungido: 1Sm 10,1; 16,13 etc. O sacerdote só recebe a unção tardiamente; é só por volta do ano 400 que o sumo sacerdote, que acumula então os poderes sacerdotais e políticos, recebe a unção: Ex 29,7; 30,22-33; Lv 4. Essa unção, depois, se estende a todos os sacerdotes: Ex 28,41; 30,30; 40,15; Lv 7,36. Mas é preciso recuar até a época helenística, depois de Alexandre (Dn 9,25; 2Mc 1,10), para encontrar com toda a certeza a unção sacerdotal que, aliás, já não existe na época romana (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 521).

E o profeta não era ungido? Segundo Fabry, “a origem da unção do profeta (1Rs 9,16; Is 61,1) é desconhecida. É um ato individual, que manifesta a escolha desse indivíduo por Deus e a sua posse do Espírito. Doravante ele é considerado intocável”. E, complementa ele, essa unção “via de regra é citada de passagem (cf. Sl 105,12; 1Cr 16,22; Sr 48,8: ‘Elias que ungiu reis e profetas...’)” (FABRY, 2008, p. 31).

Segundo Monloubou e Du Buit, “O profeta, mesmo sem rito exterior, mostra-se impregnado pelo Espírito de Deus. O profeta, com efeito, não recebe a unção com óleo: em 1Rs 19,16, o verbo ungir é usado simbolicamente” (MONLOUBOU e DU BUIT, 1996, p. 521). Já para Konings, “O rito da unção servia para consagrar a Deus o rei, o sumo sacerdote e, às vezes, um profeta” (KONINGS, 1997, p. 89). Segundo Fabry, “foram ungidos Aarão e os sacerdotes (Ex 28ss.), mas sobretudo os reis: Saul (1Sm 10,1); 24,7), Davi (1Sm 16,12s.), Salomão (1Rs 1,34 ss.), Hazael (rei em aramaico!, 1Rs 19,15), Iehu (1Rs 19,16), Joás (2Rs 11,2) e Joacaz (2Rs 23,30)” (FABRY, 2008, p. 23). Aqui nos interessa especificamente a unção do rei. Este, uma vez ungido, tornava-se ‘sagrado’ (mas não, evidentemente, ‘santo’).

Segundo Scardelai, “A monarquia em Israel apresenta-se como estado fortemente teocrático [...]” (SCARDELA, 1998, p. 47). Ou seja, o rei é uma autoridade divina. Contudo não era, como, por exemplo, no Egito, considerado um ‘deus’¹³. Mas, como tornar um ser humano, imperfeito e pecador por natureza (haja vista os

¹³ Segundo Fabry, “classicamente”, deriva da mitologia egípcia a ideologia régia do Antigo Testamento. Segundo essa mitologia “o faraó teria sido gerado pelo deus-Sol Rá”. Já em Israel não havia essa ‘geração divina’ (o rei não era Deus). Ele era um mandatário de Deus. E “a transferência do mandato acontecia pela unção”. Assim, “o rei exercia como ‘ungido de YHWH’ um cargo universal e supratemporal que o obrigava a tornar visível em sua administração o poder régio de Deus” (FABRY, 2008, p. 34).

‘pecados de Davi’), um substituto de Deus no trono de Israel? A solução para esse dilema veio com a idealização da ‘unção’ com óleo. Um ritual que, conforme a crença judaica, torna o humano sobre-humano, divinizado, sacramentado. O ungir com o óleo passou a ter um significado especial na monarquia. Evidentemente que essa unção não poderia ser feita por qualquer um, mas apenas por determinadas pessoas com dons especiais (o dom da profecia) e que fossem reconhecidas pela tradição como os verdadeiros profetas, que eram tidos como os mensageiros de Deus.

ungir com o óleo tinha conceituado status religioso através do qual se acreditava que o próprio rei participava da santidade de Deus, como forma de dividir o poder (cf. 1Sm 24,7-11; 2Sm 1,14; 16). O rei, ao receber a consagração sacerdotal no Templo, tornava-se inviolável possuidor da autoridade divina para governar. Diante da legitimidade conferida pela unção, o rei estaria apto para governar seu reino de maneira que correspondesse à vontade do próprio Deus de Israel (SCARDELAI, 1998, p. 47).

Assim, a unção com o óleo (daí a palavra ungido) passou a ter um significado especial na tradição judaica. Inicialmente significava apenas que o ungido era o escolhido, ‘reconhecido’, mas não ainda ‘salvador’. E a unção tinha por objetivo ‘legitimar’ o rei num estado teocrático por natureza. Segundo Scardelai, “O cerimonial, em seu sentido secular original, passaria a incorporar uma força simbólica inerente à legitimidade da realeza, a ponto de mais tarde a função de ‘ungir’ e a tarefa do messias tornar-se-iam sinônimos”. E assim, “a tradução do termo hebraico *Mashiach* (ungido, ‘salvador’) preencheu o hiato que existia entre as funções política e religiosa” (SCARDELAI, 1998, p. 47). Ou seja, de início (como já afirmamos atrás) o messias era apenas o ungido, mas não o ‘salvador’. Então, como ocorreu essa transição de significados de ungido para salvador?

Para entendermos isso precisamos analisar mais a fundo a questão. Essa transição não ocorreu de uma hora para outra, pelo contrário, “o sentido ordinário atual da palavra ‘messias’ é fruto de longa e complicada metamorfose exegética seguida da consolidação de idéias paralelas ao vernáculo fornecido pela Bíblia Hebraica”. Por outro lado, “As fontes judaicas não definem com tanta propriedade o perfil exato dessa figura como o fazem as fontes cristãs” (SCARDELAI, 1998, p. 45). Aqui vamos analisar mais o desenvolvimento desse conceito na tradição judaica.

Como já aludimos acima, o sentido literal da palavra messias é ‘ungido’. “A designação bíblica de messias é o hebraico *Mashiach* (ungido), ou o aramaico *Mashicha*, como é comumente usada” (SCARDELAI, 1998, p. 46). Esse ritual de unção com óleo, segundo Scardelai, surgiu após a instituição da monarquia. Diz ele:

emana da época monárquica, ocasião em que durante o período do Primeiro Templo (de Salomão até a destruição de Jerusalém em 586 a.C.) ambos, sacerdotes e reis, eram todos ‘ungidos com óleo’ antes de tomarem posse em seus respectivos cargos ou funções. O ato de unção exprimia um sentimento de orgulho pelos valores da tradição religiosa e nacional de Israel. A cerimônia da unção era regida por uma autoridade carismática respeitada, cuja bênção simbolizava o direito legítimo de exercer poderes respaldados em princípios religiosos antigos (SCARDELAI, 1998, p. 46).

Aqui nos chama à atenção as três figuras relevantes na tradição judaica, o rei, o sacerdote e o profeta. Ao sacerdote e ao profeta, tidos como personagens de destaque, junta-se, após a instituição da monarquia, o rei.

O profeta tem um papel fundamental na tradição judaica, porquanto ele é o intermediário entre Deus e o seu povo. Segundo Oliveira, “Um profeta não surge no vazio. Profetas têm hora e local. Sua atuação é concreta, está relacionada a certo momento, pessoas e estruturas. Profetas são interpretes da história, observadores da vida do povo” (OLIVEIRA, 1997, p. 34). Para Scliar, “O profetismo é um dos mais extraordinários aspectos do judaísmo antigo. Profeta é uma palavra grega; o termo hebraico é *nabi* (plural, *neviim*)” (SCLIAR, 1994, p. 34). O profeta era o mensageiro de Deus. Segundo a Bíblia de Jerusalém, a palavra hebraica *nabi*

pode significar delirar (1Sm 18,10 e em outras passagens), por causa do comportamento de certos ‘profetas’, mas este sentido secundário não prejudica o sentido original do substantivo, o qual, com toda probabilidade, deriva duma raiz que significa ‘chamar, anunciar’ (BÍBLIA, 2006, p. 1230).

E como se dava a unção? Em primeiro lugar, naquele momento histórico, não era qualquer pessoa que tinha a autoridade de fazê-la. Era preciso que tivesse certas aptidões, certas qualificações, especificamente o dom da profecia. Ou seja, era atribuição do profeta, por inspiração de Deus, ‘ungir’¹⁴. Em segundo lugar era necessário que esse profeta fosse reconhecido pela tradição como ‘legítimo’ e não como um ‘falso’ profeta. Naquela época “havia também os falsos profetas, que buscavam poder e a autopromoção” (SCLIAR, 1994, p.35). O fato é que, no judaísmo antigo, o

¹⁴ Em determinados momentos cabe ao sacerdote também a função de ungir. Haja vista a unção de Salomão: “E Zadoque, o sacerdote, tomou o chifre de azeite do tabernáculo, e ungiu a Salomão; e tocaram a trombeta, e todo o povo disse: Viva o rei Salomão!” (1Rs 1,39). Segundo Mayer, “as Escrituras Hebraicas também mencionam por vezes que o rei foi ungido pelo povo. Os ‘*am há-‘arets*’ pegaram Joacás, filho de Josias, ungiram-no e o fizeram rei no lugar do seu pai (2Rs 23,30)” (MAYER, 1997, p. 19). Segundo Fabry, “a unção do rei era efetuada por profetas (1Sm 9,16), pelos ‘homens de Judá’ (2Sm 2,4), pelos ‘anciãos de Israel’ (1Sm 30,26) ou pelo sumo sacerdote (assim entre os davídicos: 1Rs 1,34.39.45) ao nomeado por instrução divina ou decisão popular” (FABRY, 2008, p. 29).

profeta era o porta-voz de *lahweh*; E em terceiro lugar, a unção, sendo um ritual religioso, deveria ser feita no Templo. Tanto que mais tarde, já durante a ocupação romana, era crença corrente entre os judeus que, se um herdeiro de Davi fosse ungido no Templo, isso seria um sinal de Deus e marcaria o início do seu reinado de glória. Outro fato a ser destacado é que não somente o rei era ungido, mas também o sacerdote. Mais tarde, como veremos adiante, os essênios vão alimentar a crença de que viriam dois messias: um messias sacerdote e um messias rei. E ambos seriam precedidos por um messias profeta, o último dos profetas.

Esse detalhe do Templo, como local sagrado e propício à unção, adquiriu um simbolismo relevante na tradição judaica, de modo que após a destruição do Segundo Templo somente a corrente farisaico-rabínica persistiu, todas as outras desapareceram (ou foram absorvidas), em parte por terem perdido a referência do Templo, a morada de *lahweh*. Assim, ambos (rei e sacerdote) eram ‘messias’, porque ambos tinham sido ungidos. Sendo Israel um Estado teocrático, havia algo de sacerdotal no rei.

Ungir com óleo tinha conceituado status religioso através do qual se acreditava que o próprio rei participava da santidade de Deus, como forma de dividir o poder (cf. 1Sm 24,7-11; 2Sm 1,14; 16). O rei, ao receber a consagração sacerdotal no Templo, tornava-se inviolável possuidor da autoridade divina para governar. Diante da legitimidade conferida pela unção, o rei estaria apto para governar seu reino de maneira que correspondesse à vontade do próprio Deus de Israel (SCARDELAI, 1998, p. 46).

Como, após a instituição da monarquia, o rei tomava o lugar que até então tinha sido do próprio *lahweh*; e como o rei era um ser humano, imperfeito e pecador por natureza, era necessário, por conseguinte, um ritual de purificação, que tornasse, segundo a crença judaica, o rei tão perfeito quanto o próprio *lahweh*. Esse ritual consistia, conforme já acima relatado, na unção com óleo. O rei se tornava tão especial, após a unção, que em determinados momentos da história ele exerce o papel de rei e de sacerdote.

Com a destruição do Primeiro Templo, em 586 a.C., por Nabucodonosor, e o Exílio na Babilônia o povo judeu nunca mais voltou a ter a autonomia dos tempos do rei Davi. Nabucodonosor foi derrotado por Ciro, rei da Pérsia. Este permitiu aos judeus exilados que retornassem às suas terras, mas sem liberdade política. Os novos dominadores autorizaram e favoreceram a reconstrução do Templo. E assim, embora não tivessem autonomia política, tinham liberdade de culto. E dentro da comunidade judaica o sacerdote, uma vez que não havia rei, passou a ser a referência. “No

fim do Império Persa, o sumo sacerdote era reconhecido como representante político e econômico bem como o chefe étnico e religioso dos judeus”. (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 27). E essa situação ‘privilegiada’ dos sacerdotes vai persistir tanto no período helenístico quanto no período da dominação romana. Ou seja, “a Judéia funcionava como a comunidade do templo, sob controle político externo de um governo imperial”. Quais as conseqüências sociais disso? Privilégio para a classe sacerdotal e espoliação da classe camponesa que, além dos tributos exigidos pelos imperadores estrangeiros, precisava pagar mais impostos para sustentar o ‘clero’. E, o que é pior, “impostos religiosamente sancionados” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 27-28). Ou seja, exploração em nome de Iahweh, o Deus que Ihes prometera ‘libertação’. E surgiu, como conseqüência disso, “um distanciamento cada vez maior entre a elite sacerdotal e os camponeses, que acabou provocando uma revolta popular e deu o tom para os seguintes 300 anos da história social e religiosa judaica” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 28). Este cenário, no meio do qual Jesus nasceu e surgiu o cristianismo, vai culminar com a destruição de Jerusalém e do Segundo Templo em 70 d.C. Mas, por enquanto, retornemos um pouco no tempo.

Os persas foram derrotados e vieram os macedônios sob o comando de Alexandre, o grande. E iniciou-se a dominação helênica com forte influência cultural. Após a morte precoce de Alexandre houve a divisão do império. De início os judeus ficaram sob o domínio dos ptolomeus (que governavam o Egito) e mais tarde passaram para a tutela dos selêucidas (que dominavam a Síria e adjacências).

Nesta fase, já sob o domínio selêucida, havia, além da exploração imposta à classe pobre, uma tendência à helenização por parte de alguns judeus. “Na verdade, a aristocracia judaica pretendeu implantar uma reforma helenizante em 175 a.C., mas foram contidos pela revolta popular massiva dos macabeus [...]” (ROSSI, 2002, p. 136).

Aliás, essa tentativa de helenização à força “causou uma intensa crise de fé para os judeus. Aceitar a reforma significaria abandonar a sua fé em Deus e sua obediência à Tora”. É nessa fase, nesse momento crítico para a fé, que ganha força a apocalíptica judaica¹⁵. Porquanto, diante da imposição helenizante por parte dos go-

¹⁵ “Os visionários apocalípticos são apresentados como tendo tido sonhos ou experiências extáticas incomuns, em que receberam revelações de alguns dos sábios prototípicos de eras passadas como Enoc ou Daniel. Os conteúdos dos sonhos ou visões eram dramas fantásticos representados num cenário cósmico” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 34)

vernantes, resistir a essa tendência e obedecer à Tora “significava enfrentar a morte do martírio”. E foi neste cenário que “alguns judeus fiéis buscaram uma revelação divina (grego: *apokalypsis*, donde o nosso termo ‘apocalíptico’) para explicar porque as circunstâncias de sua vida se tinham tornado tão insuportável e que plano Deus tinha para libertá-los” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 33).

Com esse levante os judeus conseguiram a sua independência política mais uma vez. Agora sob o comando dos macabeus que, após a vitória, implantaram a dinastia asmonéia. Uma característica marcante deste movimento, que culminou com liberdade da Judéia, era a aversão contra a “política de helenização”. Mas “os helenizantes que procuravam dançar de acordo com a música aliaram-se ao sacerdócio reorganizado sob o comando dos sumos sacerdotes da família asmonéia” (GRELOT, 1996, p. 49). Ou seja, os helenizantes que foram combatidos pelos macabeus acabaram por se aliarem a estes.

Grelot aponta esse período (mais especificamente do ano 175 ao 150 a.C.) como um dos mais críticos da história do povo judeu. Segundo ele, nessa época o judaísmo conheceu “uma crise profunda que pôs em perigo a sua existência original e renovou, sob a pressão dos acontecimentos, as formas de sua esperança tradicional”. Se por um lado o judaísmo “reconquistou uma independência política para o solo nacional, ao qual estavam ligadas todas as comunidades dispersas”; por outro lado “ele fracionou-se em partidos religiosos cujas doutrinas e práticas manifestaram sérias divergências” (GRELOT, 1996, p. 13).

Para Fabry, mesmo que os asmoneus, por terem tomado o poder dos selêucidas, tenham sido considerados como figuras redentoras, e tenham sido estimados como tal “por fração do povo judeu, outros grupos (Qumran, fariseus, Salmos de Salomão) lhes negavam consideração por causa do acúmulo de cargos. Esses grupos desenvolveram suas próprias concepções do redentor [...]” (FABRY, 2008, p. 48).

Assim, ao analisarmos a esperança messiânica entre os judeus dessa época (época da restauração da autonomia política e que precedeu a época da crise, no meio da qual Jesus nasceu) devemos ter em mente que o judaísmo estava dividido em várias correntes. E, nessa divisão, o farisaísmo, que teve forte influência no rabinismo, era apenas uma das correntes. E as divergências entre essas correntes se davam inclusive no que dizia respeito à esperança messiânica.

Essa divisão do judaísmo, é importante que se ressalte isto, ocorreu no período da dinastia asmonéia. Ou seja, após a restauração da autonomia política os judeus se dividiram em diversos partidos. Isso tem certa lógica. Não quer dizer que antes não havia divergências. Havia evidentemente. Mas antes, como eles tinham um inimigo comum, a dominação estrangeira, as divergências internas não se evidenciavam. A dominação e a exploração imposta por estrangeiros funcionavam como um fator de coesão. Após a conquista da autonomia política, tal como ocorre num país que sai de uma ditadura e conquista a democracia, estas divergências se acentuaram e culminou com a criação de 'partidos', de fato um verdadeiro cisma no judaísmo original.

Grelot (1996) destaca os seguintes partidos: saduceus (da 'situação'), essênios e fariseus (partidos de oposição). Esses partidos estavam sediados na Judéia, agora com autonomia política. Porém havia também os 'judeus da diáspora', comunidades de judeus em outros países na região (GRELOT, 1996, p. 54). Para Horsley e Hanson, foi nesta época que surgiram a comunidade de Qumran e o movimento dos fariseus. Segundo eles, "muitos *hassidim* ou judeus de idéias semelhantes que não se tornaram essênios podem ter emergido como fariseus, numa reação um pouco diferente à consolidação do poder político e religioso dos asmoneus" (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 40).

Um fato que nos deixa curiosos é: se os macabeus conseguiram restaurar a autonomia política, um anseio de todos os judeus, por que houve divergências entre eles? Não seria a hora de se unirem para se fortificarem? Vivendo numa época, não muito diferente da atual, cercados por potências militares que lutam avidamente pela hegemonia da região, não seria mais sensato eles se unirem, e assim se tornarem mais fortes e respeitados, em vez de brigarem entre si? O que teria levado o judaísmo a esse cisma?

A verdade é que divergências existiam. Uma relevante (já nos referimos a ela) era a tendência helenizante por parte de alguns setores da aristocracia. Uma outra (que nos chamou a atenção) foi a falta de 'legitimidade' da dinastia asmonéia para reivindicar o trono, porquanto eles não eram descendentes de Davi. Ou seja, eles não deveriam aspirar à realeza, segundo a perspectiva de certos setores do judaísmo, especificamente os que deram origem aos essênios e aos fariseus. Mas eles, os asmoneus, reivindicaram para si tanto o trono que fora de Davi quanto o posto de

sumo sacerdote. Isto também foi uma afronta à tradição judaica. Eles não eram da linhagem dos sacerdotes.

Quando os governantes asmoneus Jônatan e Simão inicialmente se estabeleceram como sumos sacerdotes, foram considerados ilegítimos tanto pelos qumranitas como pelos fariseus. Quando os asmoneus subseqüentes também assumiram o título de rei [...] os usurpadores simplesmente multiplicaram a ilegitimidade do seu governo (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 103).

Para os essênios, que entraram em oposição aos asmoneus durante o governo de Jônatan, os sacerdotes descendiam de Aarão. E os asmoneus não eram dessa linhagem. Por outro lado, na perspectiva deles, qualquer que fosse a linhagem do messias, um ponto era pacífico: o messias deveria implantar o seu programa de governo “em favor do povo, em agudo contraste com o completo fracasso dos asmoneus” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 104). Ou seja, os asmoneus conseguiram a liberdade política, mas não libertaram o povo simples, os camponeses, da exploração a que eram submetidos. Eles continuaram tendo que sustentar a classe privilegiada.

Havia divergência também entre a configuração do ‘messias’ aguardado pelos essênios e do esperado pelos fariseus (GRELOT, 1996, p. 54). Para os fariseus não viriam mais profetas. Os profetas já tinham vindo e o profetismo já tinha se extinguido. “Eles acreditavam que a revelação decisiva havia ocorrida no Sinai através de Moisés; agora cabia a eles e outros sábios interpretar esta revelação da vontade de Deus para a sua própria situação” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 142).

Para os qumranitas¹⁶ viriam os “mediadores da salvação: o profeta preparador do grande Dia, em seguida os dois ‘ungido’ (=Messias) que terão os dois poderes – sacerdotal e régio – com a precedência do primeiro sobre o segundo”. E esse profeta, que precederia os dois ungidos, seria semelhante a Moisés (GRELOT, 1996, p. 57). Ou seja, um profeta libertador, o último dos profetas. Grelot também destaca que, na perspectiva dos essênios (e isto é um ponto de divergências com os fariseus) “a descendência davídica do Messias de Israel não é mencionada, nem a sua dignidade régia” (GRELOT, 1996, p. 59). Já na perspectiva dos fariseus, interpretes

¹⁶ Os qumranitas eram uma comunidade de essênios que, segundo Treballe Barrera, tinha como principal atividade “o estudo da Escritura. Na sua interpretação a comunidade encontrava a sua razão de ser” (TREBALLE BARRERA, 1995, p. 542).

das Escrituras por excelência, “não se cogitava a subordinação deste último [o messias filho de Davi] a um sacerdote filho de Aarão” (GRELOT, 1996, p. 80).

Não podemos omitir a esperança messiânica entre os samaritanos, os remanescentes do reino do norte. Uma vez que “Também eles cultuavam a esperança de um profeta futuro, o ‘restaurador’ (*tahev*), que era concebido como um novo Moisés” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 146). Segundo Gallazzi, entre eles havia “uma acentuada perspectiva messiânica que tinha, no seu centro, a figura de Moisés”. Para os samaritanos, Moisés “não é somente o profeta incomparável que libertou o povo do Egito e recebeu a lei no Sinai; ele vai ser celebrado como o profeta que restabelecerá o tempo da benevolência divina”. Para eles, “Moisés é o *taheb*, a figura messiânica do mundo samareu: aquele que voltará para vencer as trevas, trazer a luz, estabelecer a paz [...]” (GALLAZZI, 1997, p. 60) . Segundo Grelot, “É sabido que a esperança deles baseada exclusivamente no Pentateuco, não estava ligada à expectativa de um Messias-Rei”. O que eles aguardavam era um ‘profeta’ “que seria um Moisés redivivo (o *taheb*) [...]” (GRELOT, 1996, p. 117). Assim, o messias aguardado pelos samaritanos era um profeta libertador e não um rei descendente de Davi. Porquanto, “A morte de Moisés era o fechamento temporal desta história, até a sua volta como *taheb* salvador” (GALLAZZI, 1997, p. 61) .

O fato é que, resumindo este período histórico que antecedeu a ocupação romana, durante a qual Jesus nasceu, poderíamos concluir que a ascensão, considerada ‘ilegítima’, dos asmoneus, apesar da independência política conseguida, não foi vista como a libertação aguardada com expectativa pelo povo judeu. Pelo contrário, “deve ter parecido um ‘mero’ retorno ao problemático passado, em vez do advento do verdadeiro reino de Deus que muitos esperavam com base nas visões apocalípticas” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 39).

Com um reino dividido, não foi difícil para o império romano dominar a Judéia. E assim veio a dominação romana. Os fariseus, que já eram uma dissidência desde a época dos asmoneus, dividiram-se, nesse período, em duas ‘escolas’: a de *Shammai* e a de *Hillel*. Segundo Johnson, Enquanto Hillel, o babilônio (pois era um judeu da diáspora) “trouxe com ele idéias mais humanas e universalistas da interpretação da Torá. Para Shammai, a essência da Tora estava na minúcia”. Ou seja, no ‘rigorismo’. E, conclui Johnson, Jesus “era um membro da escola de Hillel, e pode ter estudado com ele, pois Hillel tinha muitos alunos” (JOHNSON, 1995, p. 136-137).

Se no breve período de autonomia política havia divergências entre os judeus, agora, sob a dominação romana, as divergências continuaram e se acentuaram. “Os saduceus acomodaram-se a ela, já que os governantes da Judéia, tendo o poder para a administração direta, continuaram e acentuaram a política de Herodes no tocante à nomeação dos sumos sacerdotes” (GRELOT, 1996, p. 118). Os fariseus eram contrários à ocupação, mas não apoiavam as ações violentas, as rebeliões, que, na visão deles, “só podia trazer prejuízo à nação, pondo em perigo o seu estatuto de autonomia cultural e jurídica”. Ação, aliás, executada pelos Sicários (‘portadores de punhais’) e pelos Zelotes (‘zelosos pela Lei’). Estes, tidos “como supostos advogados fanáticos da revolução violenta contra os romanos [...]” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 9). Para os fariseus, “Era com a observância da Lei que contavam para obter de Deus o envio do Messias libertador” (GRELOT, 1996, p. 118). Já entre os essênios havia uma tendência “apocalíptica facilmente voltada para a ação violenta, como demonstra a sua Regra da Guerra (1QM)” (GRELOT, 1996, p. 119). E entre o povo, os pobres, os camponeses, os excluídos?

As crenças populares não eram, à época [de Jesus], de forma alguma uniformes em matéria de escatologia e de messianismo. Mas se nota ali a mesma propensão ao nacionalismo militante que há nos textos escritos a partir da crise macabéia (GRELOT, 1996, p. 125).

O fato é que, conforme já afirmamos, após o exílio, o povo judeu nunca mais voltou a ter um reinado de glória como teria sido o de Davi. Com a morte de Salomão, o segundo da dinastia, o reino foi dividido. E como havia profecias de que viria um rei e restauraria essa glória¹⁷; e como esse rei, conforme a profecia de Natã, seria da dinastia de Davi; houve uma alteração do sentido da palavra que passou a significar também salvador. Segundo Scardelai, “O sentido posterior de ‘messias’ fora então alterado, dado à passagem para a terminologia grega ‘*christos*’”. Ou seja, o termo que era originalmente usado “para descrever a função de todo aquele ‘ungido com óleo’, *mashiach* tornou-se título honorífico para referir-se àqueles que eram escolhidos” (SCARDELA, 1998, p. 46). Se bem que, segundo Scardelai, “as quarenta passagens da Escritura em que aparece o termo ‘messias’, sem a interpolação do sentido de ‘salvador’, preservam todas se sentido original de ‘ungido’” (SCARDELA, 1998, p. 46). Para Horsley e Hanson, “nosso entendimento do termo messias é for-

¹⁷ “De todas as crenças, esta é a mais amplamente aceita [pelos judeus], sendo considerada por muitos ortodoxos como absoluto artigo de fé. Em resumo diz-se que algum dia aparecerá um judeu que anunciará o fim do mundo tal como o conhecemos, e a criação do reino de Deus, no qual, finalmente, o leão se deitará ao lado do cordeiro” (ASHERI, 1995, p. 252).

temente influenciado pela doutrina cristológica ocidental. O termo cristo originou-se simplesmente da tradução grega do hebraico *mashîah*, que significa unguido” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 89-90)

Entretanto não podemos perder de vista a relação que existe entre o messianismo e a escatologia. Há uma estreita relação entre essas duas expectativas, já analisamos isso no início desse capítulo. A escatologia significa o fim dos tempos com a consequente instalação do Reino de Deus na Terra; e o messias seria o agente dessa escatologia. No cristianismo espera-se o retorno de Jesus Cristo para o ‘juízo final’.

No judaísmo, conforme já mencionamos, a crença no messianismo estava associada com as crenças escatológicas. Acreditava-se mesmo “na iminente intervenção de Deus na História”. Com isso se vislumbrava “um futuro promissor duradouro. Acreditava-se, sobretudo que Deus permitiria a inauguração de seu reino na Terra” (SCARDELAI, 1998, p. 40). Ou seja, ao mesmo tempo em que se espera o messias, espera-se também o fim dos tempos; e, com ele, seria automaticamente instituído o reino de Deus. Assim, *Iahweh* governaria toda a Terra¹⁸. Segundo Scardelai,

o significado escatológico do messias, o ‘ungido’ do Senhor, não pode ser encontrado na Bíblia Hebraica. Pode-se dizer que houve um processo de ‘messianização’ daqueles versos bíblicos que, eventualmente, fornecem recursos hermenêuticos capazes de dar atribuições implícitas, latentes e ocultadas na Escritura. Encontramos, desse modo, extensas interpretações messiânicas em versos bíblicos com, por exemplo: Gn 49,10; Nm 24,17; 14; 24,27; Dt 18,15, além de muitos outros versos de livros canônicos, ou até mesmo deuterocanônicos e apócrifos (SCARDELAI, 1998, p. 48-49).

Para ele, nem mesmo nos livros proféticos, onde é difundido o termo hebraico ‘ungido’, “aparecem explicitamente as implicações sobre o caráter do messias como está retratado nas definições doutrinárias e ortodoxas posteriores à destruição de Jerusalém” (SCARDELAI, 1998, p. 49). Segundo Sicre, “O livro de Isaías só usa uma vez o termo ‘ungido’. Não o aplica a um rei judeu e sim ao rei persa Ciro (45,1)” (SICRE, 2000, p. 181). Já para Mayer, “na Escritura Hebraica o termo não se refere a uma pessoa que virá no tempo futuro para redimir Israel, mas a uma pessoa que, na situação, é ungida com óleo sagrado para exercer uma função: rei ou sacerdote” (MAYER, 1997, p.19).

¹⁸ É nessa época que ganha força a crença da ressurreição dos mortos. Isto, segundo Horsley e Hanson, “foi uma resposta apocalíptica criativa à situação existente antes da perseguição de Antíoco ou durante ela” (HORSLEY e HANSON, 1995, p.35).

Pela análise que fizemos até aqui, podemos deduzir que o messianismo, no judaísmo, é um fenômeno posterior à destruição do Primeiro Templo. E qualquer alusão a isso em períodos anteriores a essa data deve-se à forma como se interpreta certas passagens bíblicas. Seria, então, o messianismo pré-exílio fruto de interpretações exegéticas tendenciosas? Isso mereceria um estudo mais aprofundado. Mas esse não é o foco principal da nossa pesquisa. Para Scardelai, “O campo hermenêutico permite que a Escritura crie elos com a realidade externa e temporal” (SCARDELAI, 1998, p. 64).

Já Horsley e Hanson levam-nos a concluir que o messianismo é um fenômeno tardio e condicionado aos movimentos populares. Afinal o anseio maior por libertação existia nos mais explorados, ou seja, os camponeses que tanto eram explorados pelos dominadores estrangeiros como o eram pela classe sacerdotal que os explorava em nome de lahweh. Segundo eles, “a ocorrência dos termos messias e filho de Davi é rara na literatura judaica anterior e contemporânea à ascensão de movimentos messiânicos populares efetivos” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 100).

Recapitulando, podemos afirmar que a escatologia e o messianismo, na tradição judaica, surgem no período pós-exílio. E a apocalíptica precedeu e exerceu um papel importantíssimo sobre o messianismo. Uma das crenças que passou a circular foi a de se um rei legítimo (ou seja, descendente de Davi) fosse ungido em Israel, de preferência no Templo de Jerusalém, isso teria um significado especial, seria um ‘sinal’ de Deus anunciando o fim dos tempos, a escatologia. E essa idéia ganhou força principalmente “no período do Segundo Templo”. Entretanto deve-se ressaltar, repetimos, o papel da apocalíptica (‘revelação’). Segundo Scardelai, “nunca é demais destacar que a literatura apocalíptica judaica é que fez despertar nova dinâmica de encorajamento à liberdade e redenção de Israel”. E ele resalta também a contribuição dos macabeus ao afirmar que: “A independência nacional macabaica seguida do advento da soberania asmonéia foram os motivos imediatos maiores dessa nova corrente de nacionalistas judeus, [...]” (SCARDELAI, 1998, p. 51). E havia também a crença de que “uma intervenção do próprio Deus na história seria definitivamente consumada em breve mediante o instrumento de sua escolha: o messias enviado” (SCARDELAI, 1998, p. 51). Passemos a analisar agora a ‘doutrina messiânica’ na perspectiva judaica.

2.3 A DOUTRINA MESSIÂNICA NO JUDAÍSMO

O messianismo, dentro do judaísmo, pode ser estudado como uma doutrina, a 'doutrina messiânica'. Para Johnson,

a doutrina messiânica, sendo de origens complexas e mesmo contraditórias, criou grande confusão no espírito dos judeus. Mas a maior parte dentre eles parece ter presumido que o Messias seria um líder político e militar e que seu advento inauguraria um estado físico terreno (JOHNSON, 1995, p. 134).

Contudo, nunca é demais enfatizar que, quando dizemos os 'judeus', devemos ter em mente que, como destaca Gallazzi,

o judaísmo não pode ser considerado uma realidade monolítica e unitária, nem pode ser reduzido ao projeto do grupo que alcançou a hegemonia depois das missões de Esdras e de Neemias. Houve conflitos, contradições, brigas e até 'excomunhões' recíprocas" (GALLAZZI, 1997, p. 58).

Um ponto relevante no messianismo, voltamos a afirmar, é a estreita relação que existe entre o Messias e a escatologia. Scardelai ressalta o fato de que "a doutrina messiânica surgiu como uma crença relativamente tardia dentro do Judaísmo do fim do Segundo Templo"; e destaca o papel dos 'apocalipsistas'. Esses "contribuíram significativamente para a erupção dos muitos movimentos de libertação no século primeiro" (SCARDELA, 1998, p. 30-31). Fabry enfatiza essa correlação ao afirmar que o messianismo se tornou "um conceito geral para muitas representações escatológicas e apocalípticas que tinham diferentes origens e funções" (FABRY, 2008, p.15).

Para Mckenzie, "o termo 'messianismo' indica um conjunto de idéias bíblicas que dificilmente podem ser definidas e as opiniões dos estudiosos sobre os elementos integrantes do messianismo diferem grandemente" (MCKENZIE, 1983, p. 605).

Para Vasconcelos, "expectativas e ações messiânicas existem aí pelo menos desde os tempos do pós-exílio, senão já no tempo da monarquia davídica e até antes" (VASCONCELOS, 2001, p. 122).- Haja vista a exploração que esta dinastia, especificamente a partir de Salomão, impôs aos pobres camponeses. Sicre afirma que "dos primeiros cinco capítulos, onde são abundantes as críticas sociais, poder-se-ia deduzir que Isaías culpa implicitamente o monarca pela trágica situação de seu povo" (SICRE, 2000, p. 181). De modo que, desde essa época, o povo simples, o explorado, já ansiava por um libertador. Porém "A dominação romana, e dentro dela o reinado de Herodes, foi certamente a grande destruidora de expectativas, mas ao

mesmo tempo a razão que precipitou o surgimento de tantos e variados movimentos de resistência, [...]” (VASCONCELOS, 2001, p. 122).

Já para Horsley e Hanson, “estudos recentes mostraram que em tempos pré-cristãos não havia esperança geral de ‘o Messias’”. As expectativas eram diversas e fluidas. Eles enfatizam que “não é nem sequer certo que o termo messias tenha sido usado como título em qualquer literatura da época”. A expectativa judaica [no judaísmo ortodoxo] pelo ‘messias’ somente se cristalizou e se uniformizou após a destruição do Templo em 70 d.C. E se padronizou “em decorrência da reflexão intelectual rabínica”. Contudo, advertem eles, “a raridade do termo messias na literatura judaica da época não significa que não houvesse nenhuma expectativa de um líder real ungido, [...] um rei davídico” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 91). Já para Fabry, “a judaística mais recente (cf, Jacob Neusner) [...] salientou que nunca houve no Judaísmo uma messianologia coesa, mas reações diferentes a constelações históricas e sociais diversas, em que a expectativa do Messias era uma das reações”. De modo que essas expectativas divergiam, “mas também podiam ser reunidas sinteticamente (Henoc etíope 37-71)” (FABRY, 2008, p. 47). Por outro lado, adverte-nos Meyer, “não devemos confundir como messiânicos textos que se referem somente à restauração da casa de Davi” (MAYER, 1997, p.17). Porém, ainda que não houvesse uma ‘doutrina messiânica’ entre os letrados, segundo Konings, no aspecto social e político havia a expectativa de um libertador,

o messias deveria vencer e expulsar os inimigos do povo, restaurar o reinado de Davi (também territorialmente: o ‘Grande Israel’) e propiciar bem-estar ao povo. Houve quem pensasse numa missão universal do messias ou do povo messiânico. Outros esperavam do messias o ensino perfeito da Lei, a pureza do culto, do Templo e da Cidade Santa, eliminando ou consagrando tudo o que fosse profano (veja Zc 14,20-21) (KONINGS, 1997, p. 89-90).

Scardelai destaca também, no judaísmo do primeiro século d.C., o “uso que a tradição rabínica faz de três expressões-chave: ‘era messiânica’, ‘messianismo’ e ‘movimentos escatológicos’”. Segundo ele, também “Existe uma preocupação em tratar o messianismo sob dois aspectos fundamentais (como ‘era’ e como ‘pessoa’). A ênfase pode ser depositada ora sobre um, ora sobre outro, ou mesmo sobre os dois simultaneamente” (SCARDELAI, 1998, p. 37).

Que os judeus, sob o julgo dos romanos, esperavam o ‘retorno do rei’, agora sob a forma de ‘messias’, ou salvador, é um ponto pacífico. Por outro lado sabemos que nesse período o próprio judaísmo (já analisamos isto atrás) estava dividido em

várias correntes, algumas em completa oposição às outras. E todas essas correntes, também chamadas de ‘partidos’, buscavam subsídio numa mesma fonte: a Escritura, a Bíblia hebraica. Essas correntes eram: os saduceus, os escribas, os fariseus, os zelotas, os essênios e os samaritanos. Segundo Mateos e Camacho, os fariseus eram constituídos por uma facção “formada em sua grande maioria por leigos devotos que, sob a direção dos letrados, se propunham a levar as práticas religiosas até as últimas minúcias da vida” (MATEOS e CAMACHO, 1992, p. 34). E os essênios “formavam uma seita que rompera com o sistema político e religioso; levavam ao extremo a tendência farisaica”. Enquanto que os fariseus, embora como oposição aos saduceus, “respeitavam as instituições; os essênios, muito mais radicais, sustentavam que o culto e o templo não estavam purificados porque o sacerdócio era ilegítimo; eles esperavam que Deus os restaurasse” (MATEOS e CAMACHO, 1992, p. 39). Já os samaritanos, apesar das divergências com as outras correntes, “não devem ser considerados como entidade oposta ao Judaísmo, [...]. Constitui, ao contrário, uma variedade do Judaísmo” (TREBOLE BARRERA, 1999, p. 247).

De todas essas correntes sobreviveu apenas o judaísmo farisaico¹⁹. Segundo Scardelai,

com a destruição de Jerusalém e do Templo (70 d.C.) aquele judaísmo pluralista que o próprio Jesus e seus seguidores haviam conhecido, composto por facções político-religiosas e correntes sectárias, se desenvolveria de modo singular a ponto de adquirir o contorno de judaísmo normativo de orientação rabínico-farisaica (SCARDELA, 1998, p. 53).

Pelo que entendemos o farisaísmo não excluiu as outras correntes, mas as absorveu. De modo que de todo o pluralismo judaico restaram apenas dois movimentos: os seguidores de Jesus, que deram origem ao Cristianismo, e o Judaísmo normativo, muito influenciado pelos fariseus. E evidentemente que o messianismo judaico adquiriu os contornos do messianismo farisaico. E Scardelai nos adverte: “A idéia messiânica, extraída da Escritura, seja em termos de ‘pessoa’, seja em termos de ‘tempo’, pode envolver um alto grau de ambigüidade caso se ignore a plataforma ideológica sobre a qual está plantada”. E conclui que a Escritura, “devido ao seu horizonte hermenêutico aberto, pode servir como base apologética doutrinal, tanto quanto para sedimentar o fundamentalismo ingênuo” (SCARDELA, 1998, p. 43). Ou seja, até o ‘fundamentalismo ingênuo’ pode encontrar sua justificação na Escritura.

¹⁹ Mais adiante, na análise sociológica da perícopes, estudaremos em mais profundidade a reestruturação do judaísmo (o judaísmo formativo), com a influência dos fariseus, após a destruição do Templo e de Jerusalém em 70 d.C.

A Escritura tem um significado importantíssimo para o povo judeu, ela “foi sempre o núcleo principal para a interpretação da própria sobrevivência de Israel na diáspora, a fonte necessária para reler a história à luz dos acontecimentos presentes no mundo” (SCARDELAI, 1998, p. 43). No primeiro século d.C. se questionava a função do messias: viria o salvador como rei, como profeta ou como sacerdote? Segundo Scardelai, “Os escritores do Novo Testamento esforçaram-se para reunir em Jesus todos estes aspectos conciliando, assim, pontos doutrinários antes caracterizados por ampla diversidade” (SCARDELAI, 1998, p. 40). Isto é, os primeiros cristãos se esforçaram para ‘encaixar’ Jesus nas profecias messiânicas presentes na Escritura. Já para Mayer, afirmar-se “que Jesus é nada mais e nada menos que ‘o messias’ significaria dizer que nas Escrituras Hebraicas no tempo de Jesus havia somente uma idéia que circulava sobre o tema e esta foi seguida por Jesus” (MAYER, 1997, p.17). E como já abordamos mais de uma vez (e vamos retornar a este ponto outras vezes) o Judaísmo no tempo de Jesus era pluralista e cada corrente, que se auto-intitulava o povo de Deus, idealizava um tipo peculiar de Messias. Mas como poderia Jesus, com sua pregação pacifista fundamentada no amor e no perdão, ter sido recebido pelos judeus como o Messias, se eles aguardavam um ‘justicheiro’ e ‘vingador’? Segundo Johnson,

a gente pobre da Judéia e da Galiléia acreditaria também que um Messias que pregasse alterações espirituais não estaria falando, ou apenas falando em termos espirituais e metafísicos, mas das realidades do poder-governo, imposto, justiça (JOHNSON, 1995, p. 134).

Um fato que esteve sempre presente na tradição judaica era a expectativa por um ‘salvador’, a expectativa “pela vinda de uma figura ideal trazendo traços idênticos dos grandes heróis do passado de Israel (a exemplo de Moisés, rei Davi e Elias) foi sempre uma crença muito prestigiada em círculos judaicos” (SCARDELAI, 1998, p. 35). Esse agente da salvação seria enviado por *Iahweh*. E a sua missão seria “o resgate da soberania política da nação judaica” (SCARDELAI, 1998, p. 41). E a ‘fundamentação’ dessas crenças escatológicas e messiânicas estava, evidentemente, na Escritura. Scardelai destaca:

Três títulos-chave foram especialmente delineados como matrizes sobre os quais os critérios para a condição messiânica serão investigados no contexto da Terra de Israel em luta por liberdade. Um era a expectativa de um ‘Rei messias, Filho de Davi’, outro a do ‘Messias, filho de José’, e o terceiro a de um redentor ‘profeta’” (SCARDELAI, 1998, p. 6).

Conforme já analisamos atrás, os ‘redatores’ do Novo Testamento procuraram ‘encaixar’ Jesus em todas as profecias messiânicas do Antigo Testamento, a ‘Escritura’ dos judeus. Ou seja, em Jesus “todos os títulos de dignidade que eram diversamente concebidos na expectativa judaica foram ajustados e harmonizados na obra redentora do messias da fé cristã logo depois da sua ressurreição”. Assim, à figura de Jesus foram agregadas “várias idéias jamais usadas juntas no judaísmo”. E, conseqüentemente, a esperança messiânica “ficou revestida de novos ingredientes não familiares à maioria dos judeus” (SCARDELAI, 1998, p. 35). Segundo Horsley e Hanson,

as primitivas comunidades cristãs justapuseram e reuniram várias esperanças judaicas. Até mesmo profecias e salmos escriturísticos particulares referentes a figuras escatológicas foram utilizadas, como p. ex., ‘um profeta como Moisés’, ou ‘Elias redivivo’, ‘o servo sofredor do Senhor’, [...] e o ‘filho de Davi’. Todavia, na literatura judaica pré-cristã e na vida sócio-religiosa cada uma dessas figuras escatológicas será originalmente distinta e talvez até foco de expectativas diferentes. (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 90).

O fato é que

tanto antes como depois de Jesus de Nazaré (que geralmente é incluído nesta categoria), houve diversos líderes populares judeus [...] que, nas palavras de Josefo, ‘reivindicaram a realeza’, ‘usaram o diadema real’ ou foram ‘proclamados reis pelos seus seguidores’ (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 89).

E que, embora desde o exílio na Babilônia tenha começado o desenvolvimento de crenças escatológicas e messiânicas na tradição judaica, somente no primeiro século (d.C.) é que essas crenças se estabelecem de forma mais consistente. Para Scardelai, pode-se então deduzir “que na Judéia ocupada do primeiro século a crença messiânica não estava ainda estabelecida, mas em pleno desenvolvimento, por meio de tradições orais populares”. Isto é, essas crenças eram mais uma tradição popular do que uma ‘doutrina’. E houve mesmo certa resistência por parte do judaísmo normativo. Como ele afirma: “O judaísmo rabínico normativo tentou a todo custo rejeitar as proclamações populares que extrapolassem os meios naturais da redenção” (SCARDELAI, 1998, p. 36). Analisaremos aqui a fundamentação doutrinal, segundo Scardelai, das três modalidades de messias: ‘Filho de Davi’, ‘Filho de José’ e ‘Profeta’.

O messias ‘Filho de Davi’, pelo que entendemos, tem um simbolismo muito forte dentro da tradição judaica em parte porque no reinado de Davi (o segundo rei ungido), apesar dos seus ‘pecados’, o reino esteve unificado; e em parte por causa

da profecia de Natã. Sicre destaca a importância dessa profecia que promete a Davi uma dinastia eterna (2Sm 7). Esse oráculo, diz ele: “teve grande repercussão na história política e religiosa do povo de Deus. Politicamente garantiu a continuidade da dinastia davídica em Judá” (SICRE, 2000, p. 72). Além do que, conclui ele:

Junto com Moisés, Davi é o personagem bíblico que atrai mais atenção. É o protagonista principal dos dois livros de Samuel. Sua imagem continua em Reis, mesmo depois de sua morte. Volta a ser protagonista em Crônicas. E não faltam abundantes referências a ele nos Salmos e Profetas (SICRE, 2000, p. 59).

Foi a partir da sucessão de Salomão, seu filho que não era primogênito nem legítimo, mas que se tornou rei (um rei tirano), que começou a derrocada do reino. Derrocada essa que começou com a divisão e culminou com o Exílio da Babilônia. Desde então o povo judeu nunca mais voltou a ter a autonomia e a glória dos tempos de Davi. Na expectativa do retorno aos tempos áureos, “a idéia da unção de um rei em Israel ressurgiu como um antecedente ideológico fundamental dentro da estrutura clássica da esperança judaica no fim do período do Segundo Templo” (SCARDELAI, 1998, p. 51). Qual a fundamentação doutrinal dessa tese do messias filho de Davi?

Scardelai cita no Livro de Miquéias a referência a Belém, cidade onde nasceu Davi (e onde, segundo o NT, nasceu Jesus). “E tu, Belém-Éfrata, pequena dentre os clãs de Judá, de ti sairá para mim aquele que governará Israel” (Mq 5,1-2). E cita também uma passagem em 1Samuel: “Davi era filho de efrateu de Belém de Judá, chamado Jessé, que tinha oito filhos” (1Sm 17,12). E afirma: “Nota-se, portanto, que esses dois breves versos trazem o germe do ideal restaurador que o passado de Davi representou para o futuro da tradição messiânica”. Ou seja, segundo ele, “A tarefa da hermenêutica consistiria, numa primeira instância, no resgate do potencial latente submerso no universo das tradições bíblicas de Israel”, uma vez que “As passagens insinuam, igualmente, que o reino messiânico viria designado em termos da linhagem davídica, assumida como condição histórica incontestável de legitimidade ao rei” (SCARDELAI, 1998, p.59). Segundo Fabry, “Mq 5,1-5 é considerado um texto messiânico clássico e deriva, em sua forma final, do período pós-exílico” (FABRY, 2008, p. 40). Scardelai destaca também uma lenda sobre o nascimento de um pretense messias dos judeus, segundo a qual, “no mesmo instante em que o templo de Jerusalém estava sendo arrasado pelos romanos [em 70 d.C.] ocorria o nascimento do messias, filho de Davi, na cidade de Belém” (SCARDELAI, 1998, p.59).

Mas para ele, a principal referência bíblica de que o messias, filho de Davi, deveria nascer em Belém é a passagem de Miquéias, supracitada. Fabry afirma que os Salmos de Salomão “defendem a linha davídica e permitem compreender as experiências judaicas (farisaicas?) de um ‘ungido’ imediatamente antes do surgimento do cristianismo primitivo”. E enfatiza que a esse Messias davídico caberia

a purificação de Jerusalém dos pagãos, a derrubada dos inimigos de Judá (cf. Henoc etíope, 85-90) e a aniquilação dos povos sem lei com sua palavra poderosa”. Além disso ele iria “reunir o povo santo – alusão à união das comunidades dispersas dos hassidins (?) –, julgá-los, restabelecer a justiça social, distribuir novamente a terra para os clãs e expulsar os estrangeiros” (FABRY, 2008, p. 49).

Sicre dá mais ênfase à profecia de Natã. Segundo ele, “os grupos que alimentavam uma esperança messiânica em Israel, entre eles os primeiros cristãos, sempre puseram suas raízes neste importante oráculo” (SICRE, 2000, p. 73). Mas Trebolle Barrera ressalta o fato de que a promessa “incondicional” de uma dinastia eterna feita a Davi em 2Sm 7,12-17 “é citada em 1Rs 2,1-9, porém [...] aparece aqui condicionada ao cumprimento da Torá por parte dos seus descendentes” (TREBOLLE BARRERA, 1995, p. 517). E isso, evidentemente não ocorreu. Muitos profetas denunciaram isso. Segundo da Silva, Jeremias 22,13-19 é “um dos mais duros oráculos proféticos contra um rei”, no caso, o rei Joaquim. Este é acusado de não cumprir “sua função real de exercer a justiça e o direito e de proteger os mais fracos”²⁰

Já para Horsley e Hanson, “o futuro rei davídico não era necessariamente um filho de Davi [...]”. Mesmo porque, argumentam eles, “pode-se duvidar seriamente se havia qualquer família cuja descendência da casa de Davi pudesse ser comprovada”. Ou seja, “Davi era uma referência simbólica de libertação e de Israel” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 92). E o messias ‘filho de José’?

No período que antecedeu a destruição do Segundo Templo, havia no judaísmo, entre as tradições messiânicas, “a crença na vinda de [um] messias distinto do ‘filho de Davi’”. Esse ‘segundo messias’ seria o messias ‘filho de José’. Para Flusser, “A crença no messias filho de Davi e no messias filho de José já existia desde a época de Judas Macabeu, em cujo período foi composto a ‘Visão dos setenta Pastores’, do livro de Enoque” (FLUSSER, *apud* SCARDELAI, 1998, p. 67). Segundo Fabry, no judaísmo rabínico, a partir do século II d.C., “esperou-se o ‘Messias da casa

²⁰ DA SILVA, Airton José. Jeremias. Disponível em: [http://www.airtonjo.com/faq_jeremias.htm#O que disse Jeremias sobre o governo de Joaquim?](http://www.airtonjo.com/faq_jeremias.htm#O%20que%20disse%20Jeremias%20sobre%20o%20governo%20de%20Joaquim) Acessado em: 23/6/2009.

de José' como Messias precursor (b. Sukka 52b); ele derrotaria os povos inimigos, mas nisso encontraria a morte. O Messias também seria precedido pelo profeta Elias (b.Pes 13^a, adotando MI 3,23; PesR 35)" (FABRY, 2008, p. 51). Ainda segundo ele, essa referência a José "se relaciona aos antepassados das tribos 'perdidas' do norte, Efraim e Manasses, que por uma figura messiânica própria ganha participação no evento messiânico do fim dos tempos" (FABRY, 2008, p. 52).

Assim, no ideário judaico, este segundo messias, o filho de José, seria um 'modelo alternativo' de salvação não convencional. Como se acreditou, de início, que a revolução macabaica seria um sinal de deus para a implantação do seu reino. Segundo Scardelai,

O filho de José, na verdade, pode ter sido o resultado de um profundo desvio da concepção tradicional da expectativa messiânica, centrada originalmente na idéia da restauração real davídica. A princípio, nenhuma ligação direta entre a missão do filho de José e a de líder ou rei 'ungido' pode ser claramente estabelecida (SCARDELA, 1998, p. 68).

Ou seja, para Scardelai, 'em princípio' a crença no messias 'filho de José' abriria opções para outro tipo de messias que não fosse necessariamente um descendente de Davi, contrariando assim a profecia de Natã.

Para Knohl, "a tradição do 'Messias filho de José' e sua morte aparece pela primeira vez [no Judaísmo] no Talmude babilônico (Sukkah 52a)²¹" (KNOHL, 2009, p. 1). Porém, ainda segundo ele,

Em alguns textos da virada das eras para a era cristã, deparamo-nos com José como um filho de Deus que expia os pecados dos outros com o seu sofrimento. Por exemplo, em José e Aseneth, escrito entre 100 a.C. e 115 d.C. José é descrito como "filho de Deus" (6:3, 5, 13:13). José também é chamado de "filho primogênito de Deus" (18:11, 21:4, 23:10) (KNOHL, 2009, p.1).

Uma coisa que Scardelai deixa bem claro é que de início todas essas crenças somente existiam na tradição oral popular. Somente mais tarde, já no final do Segundo Templo, "é que se pode falar da preocupação com arranjo sistemático doutrinário, feito pela literatura tardia em torno das expectativas no judaísmo". Contudo, enfatiza ele, "os ensinamentos rabínicos, a partir de *Yabneh* (90 d.C.), sempre resis-

²¹"Os rabinos ensinaram: O Messias ben David, que (como esperamos) vai aparecer em um futuro próximo, o Santo, bendito seja Ele, irá dizer-lhe: Peça-me e dar-te-ei, como está escrito [Salmos 2:7-8]: "Vou anunciar o decreto ... Peça-me, e darei", etc. Mas como o Messias ben David terá visto que o Messias ben Joseph, que o precedeu foi morto, ele vai dizer diante do Senhor: "Senhor do Universo, nada peço a Ti, senão a vida". E o Senhor irá responder: "Isso já foi profetizado pelo teu pai Davi a ti, [Salmos 21:5]: 'A vida que ele pediu a ti, tu deste a ele'" (TALMUDE BABILÔNICO, Sukkah 52^a, *apud* KNOHL, 2009).

tiram à tentação de privilegiar o messianismo como doutrina dogmática” (SCARDELAI, 1998, p. 68-69). Ou seja, o judaísmo normativo, rabínico, procurou minimizar essas crenças messiânicas. Qual seria a fundamentação bíblica desse ‘segundo messias’ (‘filho de José’)?

Segundo Scardelai, “a Escritura fornece os grandes pilares hermenêuticos a partir dos quais a tradição oral ancorou a crença na vinda iminente do messias redentor [o filho de José]”. E ele cita os textos bíblicos Gn 49,10; Dt 33,16-17 e Zc 12,9-14 como sendo de “alto teor messiânico” (SCARDELAI, 1998, p. 70-71). Além dessas passagens, ele destaca também Zc 12,10-12. Assim, ressalta ele:

Não seria nenhum exagero, inclusive, insinuar que a doutrina do segundo messias ‘sofredor’, ‘guerreiro’, e ‘precursor’ do filho de Davi atraía certo grau de interesse já no século I da era cristã. Os rabinos enfatizavam a vinda iminente do messias imolado o qual, ao ser morto em batalha, precederia o messias filho de Davi (SCARDELAI, 1998, p. 71).

E aqui demonstra certa cautela ao afirmar que

Sem querer tirar conclusões prematuras sobre a real relevância do messias para o judaísmo normativo pós-Yabneh, sugere-se haver ligações entre o ideal trágico, centrado no ‘messias guerreiro’, com o desenvolvimento da concepção escatológica messiânica rabínica após a destruição de Jerusalém (SCARDELAI, 1998, p. 71).

Scardelai destaca também que após a “maciça derrota imposta a Bar Kokhba²² pelo imperador Adriano, o papel do messias teve que necessariamente sofrer uma alteração”. Por quê? Porque “A tão sonhada vitória não havia sido concretizada” (SCARDELAI, 1998, p. 80). E assim, Bar Kokhba poderia ter sido, na concepção judaica, o messias ‘filho de Jose’, uma vez que morreu lutando. Por outro lado, Jesus também morreu pela sua causa. Não teria sido ele esse messias ‘filho de José’? Segundo Scardelai, não na perspectiva dos judeus. Porquanto, no judaísmo, “a idéia do messias filho de José não traz alusão à noção cristã de que sua morte seria em benefício do perdão dos pecados” (SCARDELAI, 1998, p. 89). Porém, não devemos nos esquecer que quando se fala dos ‘judeus’ no tempo de Jesus, temos que ter em mente que se tratava de um judaísmo pluralista, com várias correntes e, apesar das semelhanças, com muitas divergências entre eles. Knohl destaca que na comunidade de Qumran havia a expectativa pela “vinda de um Messias que lhes traria a expiação por seus pecados”. Diz ele:

²² Bar Kokhba, em determinado momento, chegou a ser considerado o ‘messias’ dos judeus. Posteriormente mudou-se de opinião em relação a esse ‘salvador da pátria’, afinal ele também fracassou na tentativa de restaurar a autonomia política de Israel.

Em um dos manuscritos de Qumran, o Documento de Damasco, consta que as leis ali contidas seriam válidas até o advento do Messias. Este traria para os membros da seita uma expiação superior àquela que poderia ser obtida através de oferendas de alimentos ou oferendas por pecados (KNOHL, 2001, p. 35).

Por outro lado há muita doutrina (no Judaísmo) elaborada, após a separação do Cristianismo, que dá subsídios para esse messias. Ainda segundo Knohl, “de acordo com o texto apocalíptico do sétimo século, conhecido como Sefer Zerubabel, o ‘Messias filho de José’, foi morto pelo ímpio ‘Armilus’ e foi posteriormente ressuscitado pelo Messias filho de David e pelo profeta Elijah” (KNOHL, 2009, p.1).

Passemos agora ao ‘terceiro messias’, o ‘profeta’. Segundo Scardelai, “Uma ramificação expressiva do messianismo judaico durante o tempo de Jesus pode ser constatada através da crença na vinda de um profeta” (SCARDELAI, 1998, p. 89). Para Fabry, pelo fato do profeta ser considerado um ungido, estendeu-se “no período pós-Antigo Testamento, a expectativa messiânica também para os profetas (CD 2,12; 6,1, passim)” (FABRY, 2008, p. 31).

Seria o ‘Messias’ esperado um profeta? E o Reino de Deus deveria ser um reino escatológico e não um reino mundano? Apesar da crença que o ‘profetismo’ tinha se encerrado com os profetas bíblicos do passado, crença essa alimentada principalmente pela corrente farisaica, ainda se acreditava, principalmente entre as pessoas simples, ou seja, a maioria, em profetas. E eles, falsos ou não, sempre estiveram presentes. Poderíamos mesmo caracterizar esse movimento, o ‘fenômeno do profetismo’, como sendo uma das particularidades do povo judeu. Segundo Scardelai,

O fenômeno do profetismo em Israel, considerado de modo amplo, exhibe configuração complexa, centrado nas atividades de carismáticos e marcadas pelo papel ativo dos pregadores itinerantes: ‘curandeiros’, ‘exorcistas’, ‘taumaturgos’, etc. O tipo carismático exercia atração magnética sobre o povo simples camponês, principalmente na região agrária da Galiléia (SCARDELAI, 1998, p. 90).

Contudo essa expectativa por um Messias Profeta já estava presente no ideário judeu desde a época da divisão do reinado, após a morte do rei Salomão. Como sabemos, e já abordamos atrás, as tribos do norte, não suportando a exploração imposta pelo regime de Salomão, e ante a insistência do seu herdeiro Roboão em continuar com essa tirania (IRs 12,9-11), rebelaram-se e criaram o Reino do Norte

(Israel), cujo primeiro reino foi Jeroboão (IRs 12,16-17)²³. Ambos os reinos eram pertencente ao Judaísmo e prestavam culto ao mesmo Deus. Ou seja, ambos eram o povo de Deus. Mas os judeus do Reino do Norte, constituído pelas dez tribos separatistas, não se consideravam ligados a Davi, mas sim ao profeta libertador por excelência, Moisés. Segundo Matias,

O rei do reino do Norte não era da casa de David. Eis a razão pela qual não estava ligado à promessa messiânica. Os escribas do reino do norte redigem um livro, assinando-o com o nome de Moisés, a fim de lhe dar credibilidade. O livro é um resumo da Lei mosaica já existente. No livro do Deuteronômio, a esperança messiânica não é associada à casa de David, pois os reis do norte não eram descendentes de David. O futuro Messias será um profeta à maneira de Moisés (MATIAS, 2009, p.1).

Gallazzi ressalta que para os samaritanos (os remanescentes do Reino do Norte) Moisés “não é somente o profeta incomparável que libertou o povo do Egito e recebeu a lei no Sinai”, ele é também “o profeta que restabelecerá o tempo da benevolência divina” (GALLAZZI, 1997, p.60). Para Fabry, “na concepção dos samaritanos, as expectativas messiânicas “concentram-se no *taheb*, ‘aquele que retorna’, na verdade ‘aquele que restabelece’”. Assim, “a concepção básica se orienta pelo retorno de Moisés segundo Dt 18,15.8, tendo portanto um alinhamento profético” (FABRY, 2008, p. 57).

E assim temos, entre o ‘dialético’ povo judeu o ‘conflito’ manifestado até na esperança messiânica: Que Messias viria, o Messias rei, ligado à dinastia de Davi, como esperavam os judeus do sul, ou o Messias profeta, conforme a expectativa dos judeus do norte? Quando falamos em judeus, temos que ter em mente que ‘judaísmo’ não é uma raça, mas sim uma religião. E, diante dessa divergência de expectativas messiânicas, somos levados a concluir que no Judaísmo podemos identificar pelo menos três correntes messiânicas: “um messianismo associado à casa de Davi [Messias filho de Davi], outro associado à teologia sacerdotal dos levitas [Messias sacerdote] e, finalmente, outro associado à missão profética de Moisés [Messias profeta]” (MATIAS, 2009, p. 1)²⁴. Assim, os judeus samaritanos esperavam o

²³ “16 Vendo, pois, todo o Israel que o rei não lhe dava ouvidos, tornou-lhe o povo a responder, dizendo: Que parte temos nós com Davi? Não há para nós herança no filho de Jessé. Às tuas tendas, ó Israel! Provê agora a tua casa, ó Davi. Então Israel se foi às suas tendas. 17 No tocante, porém, aos filhos de Israel que habitavam nas cidades de Judá, também sobre eles reinou Roboão” (IRS 12,16-17).

²⁴ Para Fabry, “Ocasionalmente, havia até a expectativa de um Messias triplo da casa de Davi, da tribo de Arão e de um profeta precursor – aqui, a imagem de um Estado ideal com suas três instituições centrais poderia ter servido como base (Testamento de Rubem 6,7.10; Mc 14,41)” (FABRY, 2008, p. 48).

Messias profeta; os fariseus aguardavam o Messias rei; e os essênios, por sua vez, esperavam 'três messias': um sacerdote, um rei e um profeta.

Entretanto, para Scardelai, os estudiosos que investigaram o fenômeno do messianismo no tempo de Jesus, "sustentaram que a rigor os possíveis 'messias' não devem ser equiparados aos 'profetas'", porquanto, "Esses últimos constituíam uma categoria de carismáticos muito mais freqüentes no meio popular" (SCARDELAI, 1998, p. 90-91). Ou seja, 'messias' teriam surgido um ou outro; profetas havia uma verdadeira 'epidemia', se incluirmos os falsos profetas. O fato é que as condições em que se encontrava o povo judeu, na época de Jesus, "o advento de figuras públicas carismáticas facilmente mexia com a massa". Por outro lado, "A escatologia proporcionaria o substrato, espécie de inconsciente coletivo, responsável pela crença na expectativa do surgimento de uma figura profética que precederia o fim dos tempos" (SCARDELAI, 1998, p. 91).

De modo que, na perspectiva do povo judeu²⁵, o 'messias' poderia muito bem ser um 'profeta', o último profeta, o profeta do fim dos tempos. E Moisés era um protótipo bíblico que muito se aproximava do profeta libertador. Scardelai cita, como fundamentação bíblica dessa doutrina, o livro de Deuteronômio: "Deus suscitará um profeta como Moisés no meio de ti, dentre os teus irmãos, e vós o ouvireis" (Dt 18,15). E ressalta que, após a destruição do Templo e de Jerusalém em 70 d.C., "os rabinos emergem como os maiores (senão os únicos) guias, responsáveis pelo ensino teológico e pelas tradições judaicas, codificadas sobretudo através do *Talmud* e dos *Midrashim*" (SCARDELAI, 1998, p. 95). Ou seja, a partir do século primeiro de nossa era (especificamente após a destruição do Segundo Templo) toda doutrina judaica foi elaborada pelos rabinos, uma vez que as outras correntes se extinguíram; e o Cristianismo adquiriu autonomia doutrinal. E assim, "Doutrinas foram reforçadas e reformuladas pelos sábios judeus da sinagoga". E é nesse contexto "de intensa produção teológica literária" que emerge o "conceito judaico de profeta". De modo que "A figura de Moisés foi então concebida com grande estima como 'o mestre dos profetas'". Ou seja, "O último redentor (Messias) deveria ser então comparável ao primeiro redentor de Israel (Moisés)" (SCARDELAI, 1998, p. 91).

²⁵ Temos que ter em mente (repetimos) o fato de que, no tempo de Jesus, o 'povo judeu' incluía tanto os remanescentes do Reino do Norte, que não se considerou descendente de Davi, mas seguidores de Moisés, quanto os do Reino do Sul.

E nessa expectativa por um ‘messias’ profeta, além da figura de Moisés, outro profeta que serviu de ‘modelo’ foi Elias. Afinal Moisés e Elias foram “duas das mais destacadas personagens bíblicas sobre as quais os protótipos da esperança judaica foram solidamente fincados [...]” (SCARDELAI, 1998, p. 98).

Moisés, como o protótipo das qualidades messiânicas na tradição judaica, pode ser testemunhado através da literatura rabínica, numa prova contundente de que a tradição também sustentou a crença de que o messias a vir seria uma espécie de ‘novo Moisés’ (SCARDELAI, 1998, p. 98-99).

E esse ‘messias’ judeu, que viria instituir o novo reino após a escatologia, continua sendo aguardado pelos judeus. Do mesmo modo que o Messias cristão, Jesus, agora Cristo, que já veio, é agora aguardado no juízo final. Ou seja, o que tem de comum nessas duas crenças é o fato de que haverá uma escatologia, como relata, no Cristianismo, o Livro da Revelação (o Apocalipse), um ‘fim dos tempos’. E após o juízo final haverá ‘choro e ranger de dentes’, por parte dos condenados, mas já será tarde.

Dentro do judaísmo do tempo de Jesus, e mesmo após a sua passagem por este mundo, surgiram, além de Bar Kokhba (já mencionado) vários outros personagens que se auto-intitularam messias, ou foram assim denominados pelo povo judeu. Alguns deles, inclusive, chegaram mesmo a entrar, de forma triunfal, em Jerusalém, tal como foi a entrada de Jesus, pouco antes do seu calvário. Segundo Lima Júnior, “Nomes como João de Giscala (66 d.C.), Andreas Lukuas (114-117 d.C.), Simão bar Kokhba (132-135 d.C.), fazem parte de um grande momento revolucionário na história de Israel” (LIMA JÚNIOR, 2005, p. 32).

Scardelai cita: Ezequias, Judas Galileu, Atronges, João de Giscala, Simão Bar, e outros. E destaca que “Ezequias pode ter sido a personagem mais influente de sua época que suscitou toda uma corrente de pretensiosos a reclamarem o direito de dirigir, com autonomia, a nação de Israel”. Este inclusive foi condenado à morte por Herodes e, após sua morte, seus filhos, Tiago e Simão, continuaram com o ideal de uma nação livre e “também encontraram o mesmo cruel destino do pai” (SCARDELAI, 1998, p. 126).

João de Giscala iniciou seu movimento no norte, região da Galiléia, e chegou a entrar em Jerusalém. Segundo Scardelai, “A descida a Jerusalém significou o início de um novo capítulo que culminaria com a explosão da Guerra de 66-70” (SCARDELAI, 1998, p. 147). Foi neste período que ocorreu a destruição do Segun-

do Templo. A partir de então, na doutrina rabínica, o messias somente virá no fim dos tempos. E como o tempo não parece ter fim...

E o fato é que, a partir do judaísmo, fica difícil afirmar ou negar que Jesus poderia ser o messias anunciado no AT, mesmo porque, no seu tempo, tinha havido um cisma no judaísmo e cada corrente aguardava um determinado tipo de messias. Para Mayer, “as idéias que circulavam estavam em constante mutação e a situação por vezes era a forte divergência sobre a figura e as ações do messias”. Assim, ele era esperado ora “como profeta, ora como sacerdote, ora como filho da Davi, outras vezes as três dimensões se mesclavam” (MAYER, 1997, p. 26). Contudo, conclui Mayer,

A atitude a respeito do messias não tem sido uma constante na história do judaísmo. Houve momentos em que este foi utópico e apocalíptico, outras vezes foi restaurativo e racionalista. Muitas vezes a visão messiânica continha as duas tendências” (MAYER, 1997, p. 27).

De modo que afirmar pura e simplesmente que Jesus é o Messias tão aguardado pelos ‘judeus’ é um raciocínio reducionista. Isso, em outras palavras, significaria restringir todas as correntes daquele Judaísmo pluralista, com suas divergências doutrinárias tão acentuadas, a uma só corrente. O que não é verdade.

Fabry destaca que, após a avaliação dos textos de Qumran, “não se pode mais falar de um judaísmo uniforme na época de Jesus de Nazaré, nem contar com uma dominância da messianologia na teologia judaica”. Segundo ele, “ressurgiu a consciência de que o Antigo Testamento não formulou nenhuma expectativa messiânica explícita, e muitos escritos judaicos não conhecem absolutamente nenhuma expectativa messiânica” (FABRY, 2008, p.12).

Para os cristãos, uma forte evidência de que Jesus seria o messias aguardado é a passagem de Isaías que fala do ‘servo sofredor’²⁶. Entretanto, Segundo Fabry, “a figura do servo de Deus representa Israel (interpretação coletiva) ou o próprio profeta (interpretação individual) [...]”. Contudo, conclui ele, “o texto em si proíbe uma interpretação messiânica, a qual é decorrência apenas da retrospectiva de At 8,32s., 1Cor 15,3 e Pd 2,22ss. (interpretação messiânico-cristológica)” (FABRY, 2008, p. 43). Segundo Scardelai, “a exegese judaica não aplica a imagem do ‘servo de Isaías’ às qualificações pessoais messiânicas, exceto se aí estiver presente a

²⁶ E, no entanto, eram nossos sofrimentos que ele levava sobre si, nossas dores que ele carregava. Mas nós o tínhamos como vítima do castigo, ferido por Deus e humilhado. Mas ele foi trespassado por causa de nossas transgressões, esmagado por causa de nossas iniquidades. (Is 53,4-5)

figura do próprio Israel coletivo, o ‘servo de Deus’ por excelência” (SCARDELAI, 1998, p. 289). Ou seja, o ‘servo’ a que Isaías se referia, segundo a exegese rabínica, não era uma pessoa em particular, mas todo o povo de Israel, um povo sofredor, mas persistente na sua crença. E esse sofrimento tinha um motivo, a expiação dos pecados, cometidos especialmente pelos governantes, após a malfadada instauração da monarquia. Por outro lado, Knohl destaca que essa associação entre o servo sofredor de Isaías e o Messias, “não foi descoberta na igreja cristã. Ela já havia sido desenvolvida pelo Messias de Qumran” (KNOHL, 2001, p. 38). Esses Messias a que ele se refere foi Manaém, líder messiânico dos essênios que foi ex-comungado pelos fariseus, tendo à frente Hilel. Portanto, para eles, “sua alegação de ter se sentado sobre um ‘trono de poder’ no céu era blasfêmia e, conseqüentemente, excomulgaram-no e a seus discípulos, declarando que eles ‘não faziam parte do Deus de Israel’” (KNOHL, 2001, p. 73).

Finalizando este capítulo, devemos ressaltar que o que temos como Judaísmo atualmente é uma síntese de todas as correntes judaicas da época de Jesus. E que nesta síntese, que deu origem ao rabinismo, teve muita influência o farisaísmo. Contudo, segundo Fabry, “do Judaísmo primitivo não há nenhuma continuidade das concepções messiânicas para o judaísmo rabínico. Este também tinha concepções messiânicas bastante desordenadas que iam da expectativa premente à rejeição enfática” (FABRY, 2008, p. 51). Houve mesmo um momento, na evolução histórica, em que o Judaísmo rabínico repelia “as expectativas messiânicas como um todo. A Mishnah não conhece mais nenhum Messias davídico, a Tosefta cita o ‘rebento de Davi’ apenas no contexto de uma benção sobre Jerusalém. A expectativa sacerdotal também não se sustenta”. Segundo Fabry, essa negação do messianismo seja “talvez” uma “reação ao Cristianismo, de modo que Já R. Hilel pode dizer: ‘Israel não tem nenhum Messias’” (FABRY, 2008, p. 51-52). Assim, nesse caótico universo ideológico como se pode afirmar ou negar que Jesus seja o Messias aguardado pelos judeus?

3 CAPÍTULO II: EXEGESE DA GENEALOGIA DE JESUS EM MATEUS

1. LIVRO da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão. 2. A Abraão nasceu Isaque; a Isaque nasceu Jacó; a Jacó nasceu Judá e a seus irmãos; 3. a Judá nasceram, de Tamar, Farez e a Zará; a Ferez nasceu Esrom; a Esrom nasceu Arão; 4. a Arão nasceu Aminadabe; a Aminadabe nasceu Nasom; a Nasom nasceu Salmom; 5.a Salmom nasceu, de Raabe, Booz; a Booz nasceu, de Rute, Obede; a Obede nasceu Jessé; 6. a Jessé nasceu o rei Davi; a Davi nasceu Salomão da que fora mulher de Urias. 7. a Salomão nasceu Roboão; a Roboão nasceu Abias; a Abias nasceu Asafe; 8. a Asafe nasceu Josafá; a Josafá nasceu Jorão; a Jorão nasceu Ozias; 9. a Ozias nasceu Joatão; a Joatão nasceu Acaz; a Acaz nasceu Ezequias; 10. a Ezequias nasceu Manassés; a Manassés nasceu Amom; a Amom nasceu Josias; 11. a Josias nasceu Jeconias e seus irmãos, no tempo da deportação para Babilônia. 12. Depois da deportação para a Babilônia nasceu a Jeconias Salatiel; a Salatiel nasceu Zorobabel; 13. a Zorobabel nasceu Abiúde; a Abiúde nasceu Eliaquim; a Eliaquim nasceu Azor; 14. e Azor nasceu Sadoque; a Sadoque nasceu Aquim; a Aquim nasceu Eliúde; 15. e a Eliúde nasceu Eleázar; a Eleázar nasceu Matã; a Matã nasceu Jacó; 16. E Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu JESUS, que se chama o Cristo; 17. De sorte que todas as gerações, desde Abraão até Davi, são catorze gerações; e desde Davi até a deportação para a Babilônia, catorze gerações; e desde a deportação para a Babilônia até Cristo, catorze gerações. (Mt 1,1-17)

3.1 CRÍTICA TEXTUAL

Por exegese se entende, de forma sucinta, a interpretação de um texto. Como não temos formação acadêmica nesta área, nos limitaremos à crítica textual e à análise sociológica. Aqui começaremos pela crítica textual. Para Mainville, a crítica textual “tem como objetivo propiciar o acesso ao texto que mais se aproxime do seu estado primitivo”. Contudo, como os textos mais antigos são cópias de cópias, “nunca poderemos alcançar com a desejada certeza, a exata reconstituição do texto original” (MAINVILLE, 1999, p.39). Por outro lado, “a prática da crítica textual é a etapa preliminar essencial para qualquer estudo exegético, seja qual for o método de análise escolhido. Portanto, ela não é um exercício reservado apenas ao método histórico-crítico” (MAINVILLE, 1999, p. 40).

Segundo Schnelle, “Crítica textual é a verificação do teor e da grafia de um texto conforme cabe pressupô-los para o autor original. Em decorrência, a crítica textual tem a tarefa de reconstituir o texto mais antigo possível [...] com base nos documentos textuais”. Ou seja, “é preciso retornar ao texto original, porque somente

ele é capaz de nos informar sobre a teologia dos autores [...]” (SCHNELLE, 2004, p. 29-30).

Crítica textual pressupõe uma análise ‘crítica’. Para Gilbert, “ser crítico diante da Bíblia implica em primeiro lugar que ela seja arrancada à sua compreensão simbólica que vê nela antes de tudo, exclusiva e globalmente, uma obra sagrada, ligada a uma religião, a Palavra de Deus ou o anúncio de Cristo” (GILBERT, 1995, p. 173). Temos que ter em mente que o ‘redator’ não é o ‘autor’. Assim, a crítica textual objetiva, de forma sucinta, a “comparação dos diferentes manuscritos e [o] estabelecimento de seus laços genealógicos” (GILBERT, 1995, p. 145). Temos que atentar também para o fato de que os Evangelhos não são relatos históricos. Segundo Gilbert, “é evidente que os evangelistas, mesmo que se curvassem às regras de seu tempo quanto à precisão histórica, não tinham no desenvolvimento da história a principal preocupação” (GILBERT, 1999, p. 110). Feitas estas considerações iniciais sobre a crítica textual, passemos à exegese.

Antes de adentrarmos na perícopre objeto de nossa pesquisa, torna-se necessário alguns comentários sobre o Evangelho segundo Mateus. Teria sido este evangelho escrito pelo discípulo Mateus? “Este ‘primeiro’ evangelho foi atribuído a Mateus por causa de uma notícia veiculada por Eusébio, citando Papias, de que ‘Levi (Mateus) escreveu as palavras do Senhor na língua dos judeus’”. Contudo, “Embora sem ter certeza do nome do autor, verifica-se que este evangelho foi escrito por um cristão vindo do judaísmo, conhecedor da Escritura, fiel à tradição”²⁷. Ou seja, ter sido escrito por um judeu (convertido ao cristianismo) e ser dirigido aos judeus é uma das características deste evangelho. Mais adiante, na análise sociológica da perícopre em estudo retornaremos a essa questão.

Segundo Ferreira, em Marcos,

o Messias, Filho de Deus, diferentemente da expectativa judaica, não é davidita. Conforme a posição de Ched Myers, veremos que a comunidade marcana se identifica não com a ideologia dinástico-régio da classe dominante, mas com a ideologia da resistência apocalíptica e solidariedade profética com os pobres. Já Mateus, ao contrário, quer mostrar que Jesus é o Messias, bem dentro da mentalidade de 2 Sm 7,1-14, que será a forte base do davidismo para refletir sobre o futuro Messias. Mateus, por toda a sua obra, vai levando o leitor a compreender que o descendente de Davi, o único Messias, é Jesus (FERREIRA, 2006, p. 447-448).

²⁷ Fonte: ENCICLOPÉDIA GEOCITES. Sobre Mateus. Disponível em <http://www.geocities.com/Athens/Agora/1417/Biblia/Mateus.htm> (Acessado em 24/07/2007)

Dentro deste evangelho interessa-nos especificamente a genealogia de Jesus. Esta genealogia está relatada nos evangelhos de Mateus, de Lucas e no de João²⁸. Por que os evangelistas escreveram a genealogia de Jesus? Segundo Mosconi, não foi por acaso. Há outros relatos de genealogias na Bíblia. “Elas começaram a aparecer depois do exílio na Babilônia e eram comuns entre os judeus nos tempos de Jesus”. Por que se dava importância à árvore genealógica? Porque elas eram usadas “para guardar suas histórias, suas origens e sua própria identidade” (MOSCONI, 1998, p.19).

Aqui faremos a exegese da genealogia relatada em Mateus. Para tanto selecionamos a perícopre acima (Mt 1,1-17). Exegese é a busca da compreensão do texto. Não se trata de uma compreensão literal, mas uma leitura mais profunda de forma que, usando-se o método histórico-crítico, onde se realiza uma crítica textual, identificando-se o contexto no qual o texto foi escrito e se estudando também o gênero literário (a estrutura e a origem do texto, e a situação em que ele foi redigido) consiga-se chegar o mais próximo possível da mensagem original. Exegese, literalmente, quer dizer: ‘trazer para fora’, mostrar o que está nas entrelinhas. Com a exegese objetiva-se responder a perguntas, tais como: que situação está por trás do texto? ou para quem e com que finalidade o texto foi escrito? Passemos à exegese.

Segundo a Bíblia de Jerusalém,

a genealogia de Mateus, embora sublinhe influências estrangeiras do lado feminino (vv. 3.5.6) limita-se a uma ascendência de israelita de Cristo. Ela tem por objetivo relacioná-lo com os principais depositários das promessas messiânicas, Abraão e Davi, e com os descendentes reais deste último (2Sm 7,1+; Is 7,14). A genealogia de Lucas, mais universalista, remonta a Adão, cabeça de toda a humanidade. De Davi a José, as duas listas só têm dois nomes em comum. Essa divergência pode explicar-se, seja pelo fato de Mateus ter preferido a sucessão dinástica à descendência natural, seja por admitir-se a equivalência entre a descendência legal (lei do levirato, Dt 25,5+) e a descendência natural. Por outro lado, o caráter sistemático da genealogia de Mateus é realçado pela distribuição dos antepassados de Cristo em três séries de duas vezes sete nomes (cf. 6,9), o que leva a omissão de três nomes entre Jorão e Ozias e à contagem de Jeconias (vv. 11-12), como dois (esse nome grego pode traduzir os dois nomes hebraicos *lehoiaquim* e *lehoiakim*, muito semelhantes entre si)”. (BÍBLIA, 2006 nota em Mt 1,1-12)

²⁸ Segundo Boff, Mateus iniciou a sua genealogia a partir de Abraão. Ele destaca também a figura de Davi, para que se cumpra a profecia de Natan (em 2Sm 7, 12-16). Ou seja, Jesus seria o Messias que salvaria o povo judeu. Lucas começa de Adão. Ou seja, Jesus seria o Messias que foi enviado por Deus para salvar toda a humanidade. Enquanto que no evangelho de João, o último evangelista (seu evangelho foi escrito por volta de 100 d.C.), a perspectiva é ainda mais abrangente. Para esse evangelista o querigma de Cristo não se destina ao resgate apenas de um povo nem de toda a humanidade, mas de todo o universo. Ou seja, o Cristo para Lucas é um cristó “cosmológico”. E assim, na sua “genealogia”, Cristo, filho de Deus, já existia antes mesmo da criação do universo (BOFF, 1972, p. 177).

Para Champlin, o evangelho de Mateus tem “por intuito satisfazer às necessidades de todos os homens, judeus e gentios, conduzindo-os a Jesus, o Messias, o Salvador do mundo” (CHAMPLIN,1995, p.267). A própria palavra Jesus “vem do hebraico *Jehoshua*, que após o cativo passou a ser escrito ‘Jeshua’, que significa ‘Jeová, o Salvador’.” (CHAMPLIN,1995, p.268). Assim, o texto foi escrito tanto para os cristãos provenientes do judaísmo, quanto para os provenientes de outras crenças. Contudo, na sua genealogia há um direcionamento para o povo judeu. Ou seja, a genealogia por ele narrada visa convencer especificamente (mas não apenas) os judeus de que Jesus é o “anunciado” no AT. E tenta ‘provar’, através da genealogia e com base nas escrituras, que Jesus é um descendente de Davi e um legítimo reivindicador do trono, para que se concretize a profecia de Natan (2Sm 7,12-16), segundo a qual da descendência de Davi surgiria o rei definitivo, que governaria para sempre o povo de Israel. Como a história dos judeus inicia-se em Abraão, é a partir desse patriarca que o evangelista vai iniciar a genealogia. Enfatizando, por conseguinte, a ligação de Jesus com Abraão, o pai da fé, e com Davi, o fundador da dinastia. Porquanto para ter direito ao trono de Davi era preciso ser seu descendente. Mas como Jesus poderia ser descendente de Davi se, como vimos na perícopre, José, e não a Virgem Maria, é que era pertencente a essa genealogia? Segundo Boff,

a mulher na jurisprudência judaica não conta na determinação genealógica. Logo, Cristo através de Maria não pode se inserir na casa de Davi. Contudo para Mateus é claro que Jesus é filho da Virgem Maria e do Espírito Santo (1,18). Aqui pois surgiu um problema: como inserir Jesus através da árvore genealógica masculina dentro da genealogia davídica se ele não tem pai humano? Para resolver tal problema faz como que uma nota de rodapé ou uma glosa (explicação de uma dificuldade) e narra a concepção e a origem de Jesus (1,18-25). [...]. O centro do relato está em S. José que, sabendo do estado de Maria, quis abandoná-la de noite. O sentido do relato Mt 1,18-25 é resolver o problema levantado: o esclarecimento vem no versículo 25: José coloca o nome no menino de Jesus. José, descendente de Davi, legalmente esposo de Maria, dando o nome a Jesus, torna-se juridicamente seu pai e com isso o insere em sua genealogia davídica. Assim Jesus é filho de Davi através de José e também o Messias. Dessa forma realiza-se também a profecia de Isaías que o Messias nasceria de uma Virgem (Is 7,14). [...]” (BOFF, 1972, p.180-181).

Ou seja, ao resolver o “problema” acima levantado, Mateus consegue inserir Jesus no lugar do Messias através da concretização de duas profecias: a de Natan, segundo a qual o Messias seria descendente de Davi; e a de Isaías, que nasceria de

uma virgem: “Eis que a Virgem conceberá e dará à luz um filho” (Is 7,14)²⁹. Ainda em relação à inclusão de Jesus na descendência de Davi, segundo a Bíblia de Jerusalém, “aos olhos dos antigos, a paternidade legal (por adoção, levirato etc.) bastaria para conferir todos os direitos hereditários” (BÍBLIA, 2006, nota em Mt 1,1-12).

Mateus estrutura a genealogia de Jesus, conforme já mencionado acima, em grupos de catorze nomes³⁰, sete mais sete, mostrando que o seu objetivo era fazer uma genealogia “representativa e não completa”. E essa genealogia é de tal forma arquitetada que representa as três fases da história do povo judeu, onde cada fase se insere catorze nomes, ou seja, de Abraão até Davi, catorze nomes; de Davi até a deportação para a Babilônia, catorze nomes; e da deportação para a Babilônia até Jesus, catorze nomes. E assim ele destaca dois grandes vultos históricos do povo judeu, Abraão e Davi, e faz uma associação, através da genealogia, deles com Jesus. Ou seja, reforçando assim, junto aos judeus a tese de que Jesus era o “anunciado”, o Messias. Onde ele encontrou essa genealogia? Para Champlin, de Abraão até Zorobabel, a lista de Mateus “provavelmente se baseia sobre o texto de 1Cr 1-3 (na LXX)” (CHAMPLIN, 1995, p.267). Ou seja, segundo ele, temos conhecimento da fonte onde o evangelista encontrou uma “parte” dos nomes (até Zorobabel). E onde ele encontrou os outros nomes (a partir de Zorobabel)?

não sabemos qual fonte ou fontes informativas ele pôde ter usado para sua compilação inteira. Seja como for, seu ponto ficou demonstrado: Jesus era descendente tanto de Davi quanto de Abraão, ficando assim consubstanciada sua reivindicação à posição messiânica, pelo menos no que tange à exigência de ser ele filho de Davi (CHAMPLIN, 1995, p.267).

Quando se compara a lista de Mateus com a de Lucas, observa-se que a de Mateus é resumida e que alguns nomes foram omitidos propositalmente. Com que propósito? Para que se configurassem as três gerações de quatorze nomes, num período de dois mil anos.

[A genealogia] Está dividida em três partes de catorze gerações cada, o que provavelmente foi feito com a ajuda da memória. O primeiro grupo, de A-

²⁹ Segundo Gonçalves, “Mateus segue a LXX, a única forma do texto de Is 7,14 que usa o termo *parthénos* «virgem»). Em hebraico lê-se *'almâh*, substantivo que designa uma jovem em idade núbil ou já casada. Na maior parte dos seus empregos bíblicos, *'almâh* designa de facto uma jovem virgem mas o termo não implica necessariamente essa qualidade. Traduzindo o termo por *parthénos*, a LXX especificou-lhe o sentido transformando a jovem numa virgem, conceito esse que se expressaria em hebraico por *betulâh*. Marcadas pela preocupação de uniformizar o texto grego com o hebraico, e porventura também pelo desejo de se demarcarem da interpretação messiânica dada pelos cristãos, as versões judaicas de Áquila, Símaco e Teodociação afastaram-se da LXX vertendo *'almâh* por *neanis*, o termo mais usado nos textos gregos da Bíblia para traduzir *'almâh*.”(GONÇALVES, 2007)

³⁰ “De sorte que todas as gerações, desde Abraão até Davi, são catorze gerações; e desde Davi até a deportação para a Babilônia, catorze gerações; e desde a deportação para a Babilônia até Cristo, catorze gerações”. (Mt 1,17)

brão ao rei Davi, abrange mil anos. O segundo grupo, do rei Davi ao exílio babilônico, abrange quatrocentos anos. O terceiro grupo, do exílio a Cristo, tem treze gerações, sendo que a 14^a obviamente inclui Maria, abrangendo seiscentos anos.”. (CHAMPLIN, 1995, p. 268)

Outro detalhe relevado por este exegeta é a concomitância de fatos críticos da história de Israel com o final de cada grupo de geração. Ou seja, a monarquia, no final do primeiro grupo; o cativo na Babilônia, no final do segundo grupo; e a vinda do Messias, no final do terceiro grupo. Ferreira enfatiza essa ‘numerologia’ adotada por Mateus. Segundo ele,

As letras consoantes na língua hebraica têm, cada uma, um valor. As vogais não. Ele toma a palavra “DaViD” como pilastra predominante. A letra D tem o valor de quatro (aparece duas vezes). A letra V tem o valor de seis. Então, 4 mais 6 mais 4 = 14.

O número 14 é o duplo de 7 que na Bíblia simboliza a plenitude do plano de Deus. Mateus diz em 3,17 que a história é a somatória de três etapas de quatorze gerações. O ápice da história é, de fato, Jesus (FERREIRA, 2008, P. 2).

Champlin seleciona cinco versículos: 2. a Abraão nasceu Isaque; a Isaque nasceu Jacó; a Jacó nasceu Judá e a seus irmãos; 3. a Judá nasceram, de Tamar, Farez e a Zará; a Ferez nasceu Esrom; a Esrom nasceu Arão; 4. a Arão nasceu Aminadabe; a Aminadabe nasceu Nasom; a Nasom nasceu Salmom; 5. a Salmom nasceu de Raabe, Booz; a Booz nasceu, de Rute, Obede; a Obede nasceu Jessé; 6. a Jessé nasceu o rei Davi; a Davi nasceu Salomão da que fora mulher de Urias. (Mt 1,2-5). E destaca como “fato notável” neste trecho a presença de quatro mulheres³¹, “o que não era comum nas genealogias dos judeus”. Ressalta também que “dessas, três eram pecadoras, e a outra era estrangeira em Israel”. Com a introdução de uma estrangeira, Rute³², “Jesus trouxe graças para os gentios” (CHAMPLIN, 1995, pp. 268-269). E assim, ele estrutura uma “genealogia” que “acolhe” também os não judeus, uma vez que, como aludimos no início, o seu evangelho se direciona aos judeus e também aos gentios. E quanto a Raabe? Com os dados que dispomos, podemos deduzir que o evangelista “teve acesso a fontes que não existem no VT”. Porque somente nessa passagem do seu evangelho é que “ficamos sabendo que

³¹Tamar, Raabe, Rute e, no vs 6 a mãe de Salomão, “aquela que foi mulher de Urias”,

³² Rute era moabita (ver Rt 1,1-7). Os moabitas são descendentes de uma relação incestuosa entre Ló e sua filha mais velha que o embebedou e o seduziu. O filho desta união, ao qual foi dado o nome Moab, “é o antepassado dos moabitas de hoje” (Gn 19,37).

Raabe foi mãe de Boaz”. Por sua vez, para o exegeta, Tamar é um “elemento estranho”³³ na genealogia de Jesus. (CHAMPLIN, 1995, p. 269).

Por que será que (Mateus) fez questão de incluir na genealogia de Jesus mulheres tidas como ‘pecadoras’ e não outras mais ‘puras’ e famosas, como Sara, Rebeca, Ana? A pergunta fica aberta, Mas podemos adiantar a boa notícia: Jesus é um Messias diferente, que vem da margem, de situações de pecado, de humilhação. (...) (MOSCONI, 1998, p.23)

Ele trouxe também ‘graças’ para as mulheres. Podemos dizer que Jesus foi o precursor do feminismo. Não do feminismo radical e equivocado, mas do feminismo que reconhece as igualdades, apesar de admitir as dessemelhanças. Afinal, perante Deus, apesar das diferenças de sexo, raça, cultura ou posição social, todos somos iguais. Foi o homem, numa interpretação equivocada, que criou a discriminação, foi o homem que disse que a mulher é um ‘ser inferior’, cuja única função social seria a ‘procriação’. Segundo Richter Reimer, “a casa, célula-base da sociedade romana, é patriarcal, e dentro deste conceito, o sentido do casamento está na procriação” (RICHTER REIMER, 2003-A, p.42). Ou seja, a única função da mulher, nesta época, era a função procriadora. Continuemos com a exegese.

Champlin, dentro da sua crítica textual, nos chama a atenção para o versículo sete: “a Salomão nasceu Roboão; a Roboão nasceu Abias; a Abias nasceu Asafe”. Asafe ou Asa?

É claro que o nome ‘Asafe’ é a forma mais primitiva do texto preservada nos manuscritos, pois o acordo de testemunhas alexandrinos [...] e cesareanos (f¹ f¹³ 700 1071) com versões orientais (cop ara etí geó) e representantes do texto ocidental (mss do Latim Antigo e D; em Lucas D falta essa parte em Mateus) forma uma fortíssima combinação. Outrossim, a tendência dos escribas observando que o nome do salmista Asafe (cf. os títulos de Sal 50 e 73 a 83) se confundia com o de Asa, rei de Judá (I Reis 15,9 ss), seria a de corrigir o erro, assim explicando a prevalência da forma Ἀσάφ (*Asa*) em textos eclesiásticos posteriores e sua inclusão no Textus Receptus (CHAMPLIN, 1995, p. 269).

“8. a Asafe nasceu Josafá; a Josafá nasceu Jorão; a Jorão nasceu Ozias; 9. a Ozias nasceu Joatão; a Joatão nasceu Acáz; a Acáz nasceu Ezequias; 10. a Ezequias nasceu Manassés; a Manassés nasceu Amom; a Amom nasceu Josias;” (Mt 1, 8-10). Champlin observa aqui “a omissão de três reis: Acázias, Joás e Amasias”. E acentua, “Tal omissão se encontra entre Jorão e Ozias”. Qual o motivo de tal omis-

³³ A história de Tamar está relatada em Gênesis 38,1-30. Estrangeira, casou-se com o primogênito de Judá. Ficou viúva sem ter filhos. Foi desposada por Onan, que praticava o onanismo para não ter filhos com Tamar. Este também morreu deixando Tamar mais uma vez viúva. Ela se disfarçou de prostituta e teve relações com Jacó e assim engravidou. (Gn 38,6-26)

são? Segundo o exegeta, “Diversas razões são apresentadas”. Ele cita: 1. por erro inadvertido; 2. em virtude dos pecados desses reis, “o que mostraria que não tinham o direito de reinar em Israel”; 3. “erro proposital, com a finalidade de criar divisões exatas de catorze gerações cada”. E conclui que a última hipótese é a mais provável. A segunda seria improvável, pois “pecadoras” famosas foram incluídas na relação. Ou seja, por que se omitiria “reis pecadores”, se não se omitiu “mulheres pecadoras”? Lembra-nos também que a confecção de “listas abreviadas” era um procedimento freqüente entre os judeus. Ou seja, a causa dessa omissão provavelmente, uma vez que não podemos ter absoluta certeza, foi alcançar o objetivo de estruturar a genealogia em “catorze gerações”, como já expusemos. Isto é, catorze de Abrão até Davi; catorze de Davi até o exílio na Babilônia; e catorze do exílio até Jesus. O exegeta evidencia também, na sua crítica textual, que os manuscritos trazem uma divergência no vs 10³⁴, com relação a Amom. Amom ou Amós? Na sua análise, “A evidência textual em favor da forma ‘Amós (Ἀμώς)’ é um erro. O correto seria ‘Amon’ (Ἀμών), o nome de um rei de Judá”. E esclarece:

“Em I Cr 3,14 a maioria dos manuscritos apresenta a forma correta, Ἀμών (ou seu quase equivalente, Ἀμμών) mas Ἀμώς aparece em A B (B* e um ms minúsculo dizem Ἀμνών). Na narrativa sobre o rei Amon, em II Reis 21,18-19.23-25; II Cr 33,20-25 diversos testemunhos gregos dizem erroneamente Ἀμώς.” (CHAMPLIN, 1995, p.269).

Ou seja, para este exegeta, o mais correto seria Amom, nome de um rei de Judá e não Amós. E conclui, “Apesar da preferência de Lagrange por Ἀμών (ver seu argumento, citado acima, nos vss 7 e 8), a comissão ficou impressionada com o peso da evidência externa em apoio a Ἀμώς” (CHAMPLIN, 1995, p.269).

“11.a Josias nasceu Jeconias e a seus irmãos, no tempo da deportação para Babilônia.” (Mt 1,11). Aqui, segundo Champlin, foi omitido Eliaquim. Embora, intérpretes como Jerônimo, identificam Eliaquim com Jeconias, do versículo 11, e Jeconias do versículo 12 como filho de Eliaquim. Para Champlin, “interpretações *engenhosas*, mas certamente sem base, ao considerarmos que tal interpretação incluiria quinze nomes neste grupo” (CHAMPLIN, 1995, p. 270). Com essa alteração, de catorze para quinze gerações, altera-se a arquitetura inicial proposta por Mateus. Ou seja,

³⁴ 10 Ἐzekías δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσή, Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς, Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν,

É possível que ele tenha incluído o filho de Eliaquim, Jeconias, porque este, e não seu pai, esteve entre os da 'deportação para a Babilônia' (IIReis 24,15). Assim, o plano do autor foi conservado na numeração, ficando omitido Eliaquim e incluído o seu filho, Jeconias (CHAMPLIN, 1995, p.270).

Outro detalhe que o exegeta releva é o uso da palavra 'deportação' e não 'cativeiro'. Por que será? Segundo Champlin, para não ferir a "sensibilidade nacional" dos judeus, o que, evidentemente, dificultaria a sua tentativa de trazê-los para o cristianismo (CHAMPLIN, 1995, p.270).

"12. Depois da deportação para a Babilônia nasceu a Jeconias Salatiel; a Salatiel nasceu Zorobabel" (Mt 1,12). Aqui o exegeta chama a atenção para um detalhe importante, "Jeconias não teve filhos". Ou seja, como explicar "Jeconias gerou a Salatiel"? Dentre as "explicações" apresentadas, está a possibilidade de Jeconias ter adotado filhos, entre eles Salatiel. "Outros acham que a referência de não ter filhos se aplica à possibilidade de um filho seu reinar em Israel. Portanto, teria sido registrado como alguém sem filhos, em relação à monarquia de Israel" (CHAMPLIN, 1995, p.270).

"13. a Zorobabel nasceu Abiúde; a Abiúde nasceu Eliaquim; a Eliaquim nasceu Azor; 14. e Azor nasceu Sadoque; a Sadoque nasceu Aquim; a Aquim nasceu Eliúde; 15. e a Eliúde nasceu Eleázar; a Eleázar nasceu Matã; a Matã nasceu Jacó;"(Mt 1, 13-15). Segundo ele,

I CRÔN. 3,19 não menciona Abiúde como filho de Zorobabel. Alguns identificam Abiúde como Hodovias, de I Crôn. 3,24, e também com Judá, de Luc. 3,26, considerando que aqui também há certas omissões nas listas. Assim sendo, Abiúde não seria filho de Zorobabel, mas seu descendente distante. Não há prova alguma dessa conjectura, mas também não há informações suficientes para mostrar que Abiúde não foi mencionado como filho de Zorobabel se, realmente era seu filho e não descendente distante.

Matã, talvez o indivíduo chamado Matã em Lc 3,24. Se essa for a verdade, então as linhagens dadas em Lucas e Mateus apresentam o registro desse homem. As linhagens fazem separação entre os filhos de Zorobabel, Abiúde (em Mateus) e Resá (em Lucas)" (CHAMPLIN, 1995, p.270).

E aqui (p. 270) o exegeta nos apresenta um diagrama onde se nota claramente as divergências entre as genealogias de Mateus e de Lucas: Mateus cita Salomão como descendente de Davi, enquanto que Lucas cita Natan (Lc 3,31); A partir de Zorobabel, comum aos dois, Mateus cita Abiúde e Lucas, Resá; e José, o esposo de Maria, é filho de Jacó, em Mateus, e de Heli, em Lucas. Todas essas divergências reforçam o ponto de vista de que os evangelistas escreveram não como pesquisadores, mas como teólogos.

E a genealogia se completa em José (“16. e Jacó gerou a José, marido de Maria, da qual nasceu JESUS, que se chama o Cristo.”). Maria, a mãe de Jesus, surge apenas no NT. Entretanto, os evangelhos canônicos não trazem informações sobre a história da mulher em cujo ventre o messias foi gerado. Segundo Richter Reimer, o que sabemos atualmente sobre a vida de Maria anterior à concepção está registrado nos escritos apócrifos. E ela, ao contrário das outras mulheres, que foram pecadoras, é relatada nas Escrituras (NT) como uma mulher virtuosa, preparada no plano de Deus para a epifania maior, conceber o Messias. “Maria foi bendita porque pariu um filho amado, com o qual muito se alegrou e se preocupou, assim como com seus outros filhos e filhas” (RICHTER REIMER, 2003-A, p. 35-36). E assim, na genealogia de Jesus temos pecadores e virtuosos. Qual o sentido dessa combinação? Que Jesus é o Messias de todas as pessoas, de todas as nações, enfim, de toda a humanidade.

Uma questão, já levantada, é como Jesus, sendo filho de Maria, concebido pelo Espírito Santo, poderia ser descendente de Davi? Boff, teólogo e não exegeta, argumenta que Jesus, conforme já mencionado acima, ao ser “adotado” por José, tornou-se “legalmente” descendente de Davi. Porquanto, “a mulher na jurisprudência judaica não conta na determinação da genealogia” (BOFF, 1972, p. 180). Para Champlin, a forma “e Jacó gerou a José, de quem, estando noiva a virgem Maria, teve a Jesus, o qual é chamado Cristo”, é apoiada pelo testemunho cesareano e vários mss do latim antigo. Segundo ele,

Similares são as formas do ms siríaco curetoniano, “Jacó gerou a José, a-*quele de quem Maria, a virgem, era noiva, aquela que deu a luz a Jesus, o Cristo*”, e da versão armênia, “Jacó gerou a José, *o marido de Maria, a virgem, de quem nasceu Jesus, que era chamado Cristo*”. Na forma mais completa do Líber generatinos, incorporado por Hipólito em sua Crônica (completado cerca de 234 D.C.), a genealogia de Adão a Cristo termina com as palavras: (...) “José, de quem estava noiva a virgem Maria, a qual deu a luz a Jesus Cristo, do Espírito Santo)” (CHAMPLIN, 1995, p.270).

Entre tantas questões “não muito esclarecidas” nessa genealogia de Jesus, arquitetada por Mateus, Champlin chama a atenção para o fato de que José, em Mateus, nasceu de Jacó; enquanto que em Lucas, o seu progenitor é Heli. Como elucidar essa divergência tão evidente? Ele apresenta as seguintes explicações:

1. Para os que pensam que a genealogia de Lucas dá a linhagem de Maria, e a de Mateus a de José, Jacó seria o pai de José, e Heli seria sogro de José. O uso da palavra “pai” no hebraico e no grego permitiria a palavra “pai” no lugar de sogro, apesar de sogro não ser o parentesco verdadeiro. 2. Para os que pensam que ambas as genealogias dão a linhagem de José, Jacó

e Heli seriam irmãos; segundo o costume, quando Heli morreu, Jacó teria tomado a viúva como esposa, e José seria filho de Jacó no sentido literal, e de Heli no sentido legal(...). 3. É possível que José teria sido filho de Jacó por nascimento, mas filho de Heli por adoção, ou o inverso (CHAMPLIN, 1995, p.272).

Segundo Champlin, “Não temos um conhecimento perfeito dessa questão das genealogias. (...)” (CHAMPLIN, 1995, p.272). E assim focaremos a nossa pesquisa no campo da ‘exegese’ e não no campo da ‘história’. Ou seja, o nosso objetivo será compreender o que está no texto. Afinal esse é o objetivo da exegese.

3.2 LEITURA SOCIOLOGICA

Fazer a leitura sociológica desta perícopes é um pouco complexo. Por quê? Porque o texto traz o relato não de uma determinada época, mas de um período de mais de mil anos. Nesse período houve muitas mudanças. O povo judeu, a partir de Abraão, o primeiro patriarca, passou pela escravidão no Egito. Depois veio o Êxodo sob o comando de Moisés e a entrada na terra prometida, sob o comando de Josué. E assim o povo se instalou na terra prometida. Nessa época ainda não havia um governo estruturado. O que havia era uma organização tribal, as tribos de Israel, que conviviam e se mantinham coesas, o fator principal dessa união era a fé e a tradição. Acreditavam ser descendentes de um ancestral comum, o patriarca Abraão. E isso, aliado à sua religião era um fator de coesão social. Depois veio a glória da monarquia a partir de Davi. Após alguns reveses que dividiram o reino em dois: ficando o reino de norte com dez tribos e o do sul com duas (Judá e Benjamim), veio a queda da monarquia, a destruição do Templo e o exílio na Babilônia. No retorno o Templo foi reconstruído. Mas após uma tentativa de reerguimento da monarquia, sob o comando dos macabeus, veio a dominação romana. Foi nessa época que Jesus nasceu. Por trás desse relato sucinto há inúmeras tensões e conflitos que, se explorados mais a fundo daria para se escrever um livro volumoso. Mas, como não é esse o nosso objetivo atual, faremos apenas alguns relatos pontuais.

A perícopes trata da genealogia de Jesus relatada no Evangelho segundo Mateus. A primeira coisa que deixa transparecer é que Jesus Cristo é filho de Abraão e filho de Davi. Ou seja, é descendente da casa de Davi. Qual o significado disso? Havia tensão entre os judeus e os judeu-cristãos. Os judeus não aceitavam Jesus

como o messias anunciado nas Escrituras. Assim, essa declaração de Mateus denuncia essa tensão. ‘Tensão’ é a palavra. Tensão está presente ao longo de todo o período a que se refere a perícopé. E tensão está presente principalmente no local e no tempo em que o Evangelho Segundo Mateus foi redigido. Assim, faremos inicialmente uma análise sociológica do longo período abrangido pela perícopé e, em seguida, uma análise sociológica da Comunidade de Mateus.

3.2.1 LEITURA SOCIOLOGICA DA PERÍCOPE MT 1,1-17

“Abraão gerou a Isaac...”. Segundo o Gênesis, esse patriarca era casado com Sara. Como ela não engravidava (era estéril) ofereceu ao marido a sua serva egípcia, Agar, para que ele tivesse um filho (Gn 16,1-4). Depois de Agar ter tido um filho, Sara, que já estava envelhecida, engravidou e deu a luz a Isaac (Gn 21,1-3). De sorte que Abraão tinha agora dois filhos: Ismael, com Agar, que não era esposa legítima; e Isaac, com Sara, a esposa legítima. Nessa época, conforme a tradição, o primogênito é que dava prosseguimento à geração do pai, e também era o único herdeiro, os demais irmãos eram protelados. Essa tradição criava tensão e competição entre os irmãos. E competindo entre eles, todos procuravam conquistar a simpatia do pai e assim se tornar herdeiro de todo o patrimônio do patriarcado. Essa tensão, irmão contra irmão, está presente em praticamente toda a história de Israel. E essa competição contribuiu para a divisão social entre dominados e dominantes.

Retornemos à perícopé. “Abraão gerou a Isaac”. Aqui nota-se um problema social: o não reconhecimento do filho primogênito, Ismael, por ser ilegítimo, como o perpetuador da geração de Abraão. Por sinal, Agar ao engravidar despertou a inveja e a ira de Sara. E desgostosa vagou pelo deserto. Então e teve a visão de um anjo enviado pelo Senhor (Gn 15,7-11).

“Isaac gerou a Jacó”. Na verdade Rebeca, sua esposa, teve gêmeos: Esaú e Jacó³⁵. Qual dos dois deveria ser considerado primogênito? Esaú, ‘o ruivo’, nasceu primeiro, e foi considerado o mais velho. Todavia, Jacó, agindo arditosamente (Gn 25,24-34), tornou-se o primogênito. Aqui se percebe a ambição de Jacó, que conse-

³⁵ “E os filhos lutavam dentro dela; então disse: Se assim é, por que sou eu assim? E foi perguntar ao SENHOR; E o SENHOR lhe disse: Duas nações há no teu ventre, e dois povos se dividirão das tuas entranhas, e um povo será mais forte do que o outro povo, e o maior servirá ao menor”. (Gn 25, 22-23)

guiu suplantar o irmão, que era o preferido do pai para tornar-se o primogênito. Jacó, com suas artimanhas, tomou de Esaú não só a sua primogenitura, mas também a sua benção.

E Esaú odiou a Jacó por causa daquela bênção, com que seu pai o tinha abençoado; e Esaú disse no seu coração: Chegar-se-ão os dias de luto de meu pai; e matarei a Jacó meu irmão.

E foram denunciadas a Rebeca estas palavras de Esaú, seu filho mais velho; e ela mandou chamar a Jacó, seu filho menor, e disse-lhe: Eis que Esaú teu irmão se consola a teu respeito, propondo matar-te (Gn 27, 41-42).

“Jacó [denominado Israel por Deus] gerou a Judá e a seus irmãos”. Jacó teve com as suas mulheres doze filhos³⁶. Judá não era o mais velho. Como ele se tornou o primogênito? Jacó tinha preferência por José, filho de Raquel, e isso despertava inveja nos irmãos, uma vez que ele não era o primogênito, mas poderia tornar-se. Judá e seus outros irmãos conspiraram matá-lo, mas refletiram e resolveram vendê-lo aos ismaelitas. Nesse relato a tensão entre os irmãos é bem evidente. A injustiça é marcante. No caso dos filhos de Isaac seria compreensível que Jacó aspirasse a ser primogênito, afinal ele e Esaú eram gêmeos. Contudo, aqui, na descendência de Jacó havia doze filhos, e José era um dos mais novos. Ou seja, ainda que o pai não tivesse simpatia pelo mais velho, pela lógica a predileção deveria seguir uma ordem hierárquica do mais velho para o mais novo. Todavia, o que eles (os irmãos) estavam percebendo era uma atenção do pai por um dos mais novos, José. Este tinha sonhos premonitórios, isso, evidentemente, era mais um motivo para despertar a inveja nos irmãos, que não tinham esse dom. Então resolveram eliminar o predileto antes que ele fosse declarado o ‘primogênito’, o herdeiro. E assim José foi para o Egito como um escravo.

E como Judá, o quarto na hierarquia, tornou-se o primeiro? Quando Jacó foi abençoar os doze filhos (Gn 49), que dariam origem às doze tribos de Israel, fez uma benção especial a Judá dizendo-lhe que os seus irmãos o louvariam e que ele dominaria os inimigos (Gn 49, 8). Com isso Judá se tornava o primogênito. Que contradição vemos aqui? Judá não era o mais velho. Por que se tornou primogênito? José, que uma vez bem estabelecido no Egito, num momento difícil, de crise, acolheu os irmãos que o haviam vendido como se fosse um escravo, não deveria ter

³⁶ Os filhos de Jacó com suas várias mulheres são: “23 Os filhos de Lia: Rúben, o primogênito de Jacó, depois Simeão e Levi, e Judá, e Issacar e Zebulom; 24 Os filhos de Raquel: José e Benjamim; 25 E os filhos de Bila, serva de Raquel: Dã e Naftali; 26 E os filhos de Zilpa, serva de Lia: Gade e Aser. Estes são os filhos de Jacó, que lhe nasceram em Padã-Arã” (Gn 35, 23-26),

sido escolhido como primogênito? E por que Judá, segundo as Escrituras, recebeu uma bênção especial, que o colocava acima dos irmãos? Percebemos aqui, afinal essa história somente foi registrada muito tempo após os acontecimentos, já na época da monarquia, uma manobra intencional para legitimar a origem do povo de Israel. Ou seja, segundo o redator (não sabemos como os fatos ocorreram realmente), Deus escolheu Abraão e profetizou que de sua descendência surgiria um povo, o povo de Deus; Abraão escolheu Isaac; Isaac, após as manobras de Jacó, concedeu-lhe a primogenitura; e Jacó, com a ‘bênção especial’, escolheu Judá, que deu origem ao nome ‘judeu’. E assim, com fundamentação no que ‘está escrito’, fica legitimada, do ponto de vista dos judeus, a escolha desse povo.

“Ora, o Senhor disse a Abrão: Sai-te da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma bênção!” (Gn 12, 1-2). Podemos levantar alguns questionamentos aqui: Ismael e seus descendentes também não são parte desse ‘povo’? Esaú e seus descendentes não são parte desse povo? Por que apenas uma linhagem seria a ‘escolhida’?

Judá se casou com uma cananéia e teve Er, Onã e Sela. Tamar, que também era cananéia, ou seja, uma estrangeira, foi desposada pelo primogênito de Judá, Er, este morreu sem deixar herdeiros. Conforme a tradição, Lei do Levirato³⁷, Tamar se casou com Onã, o segundo filho de Judá. Este, sabendo que a descendência daquele casamento não seria dele, mas de Er, praticava o ‘onanismo’³⁸, ou seja, ejaculava o sêmen fora de Tamar³⁹. Onã também morreu. Pela segunda vez ela ficou viúva e sem filhos. Judá determinou que ela permanecesse na casa de seus pais até que o outro filho de Judá, Sela, crescesse. Então Tamar, ao saber que Sela já estava em condição de casar, mas permanecia na casa do pai, ardilosamente, disfarçou-se de prostituta e foi possuída por Judá, que na ocasião tinha ficado viúvo também; e que, também, não a reconheceu durante o coito. E assim nasceram os gêmeos: Perez e

³⁷ Lei do Levirato: “Do latim *levir*, cunhado que traduz o hebraico *yabam*” (BÍBLIA, 2006, p. 288). Segundo Deuterônimo, “Quando dois irmãos moram juntos e um deles morre, sem deixar filhos, a mulher do morto não sairá para casar-se com um estranho à família; seu cunhado virá até ela e a tomará, cumprindo seu dever de cunhado” (Dt 25,5).

³⁸ “Entretanto Onã sabia que a prosperidade não seria sua e, cada vez que se unia à mulher de seu irmão, derramava por terra para não dar uma posteridade a seu irmão” (Gn 38,9)

³⁹ Segundo Brown, Fitzmer e Murphy, “A ofensa de Onã é clara, ele se recusa a arcar com sua responsabilidade de irmão. Este é o ponto de sua ofensa (não o que foi considerado popularmente como onanismo)” (BROWN, FITZMYER e MURPHY, 2007, p. 116).

Zerá, (Gn 38,1-30). Aqui percebemos o ‘lugar social’ da mulher tida como mera reprodutora da geração dos patriarcas. Se ela não cumprisse esse papel, não teria nenhum valor. Ou ela se tornaria um ‘peso’ para a família, ou então restava-lhe a opção de ser uma prostituta.

Mas Tamar não era uma prostituta profissional. A sua atitude, embora não muito louvável aos olhos de uma cultura machista, foi intencional, teve uma motivação, dar continuidade à geração. E ela aderiu à ética segundo a qual ‘os fins justificam os meios’. Segundo Avril, “Ela sabe o que faz. Pode-se pensar que ela se prostituiu, não importa. Nada a pode deter em seu desejo de manter a continuidade da descendência de Abraão” (AVRIL, 2001, p. 163). Segundo Ferreira,

Ela elabora um plano perigoso, porém, genial. Tendo consciência de que a bênção de Judá só terá êxito se ele tiver descendência e, sabendo do seu papel de possível geradora da vida do herdeiro, protagoniza como “prostituta” uma aliança (o selo com o seu cordão e o cajado). Se antes, o patriarca sempre impôs, agora é Tamar (não reconhecida) quem impõe. Isto é, com “patriarcas” não existem diálogos francos, mas diálogos com subterfúgios, por isso, é preciso agir com esperteza, para mudar as relações humanas. A mentora intelectual se torna protagonista principal do plano. Ela concebe (Gn 38,19), faz a vida renascer e realiza o projeto de Deus. (FERREIRA, 2008, p.4).

A situação dos hebreus no Egito, que era favorável no tempo de José, mudou e culminou com a escravidão. Nessa época, nesse sistema de governo regido pelos faraós, o povo de Deus se encontrava na condição de escravidão. Para Pixley, “De algum modo, à exceção do rei, todos eram escravos nessa sociedade. A própria família do rei estava sujeita à sua vontade absoluta. Portanto, o rei ocupava um lugar único dentro da sociedade” (PIXLEY, 1998, p. 12).

Nesta época, conforme o relato das Escrituras, Deus estava do lado dos dominados e determinou a Moisés que, como uma extensão de seu braço, enfrentasse os dominadores, no caso os egípcios, e libertasse o seu povo. Moisés cumpriu sua missão. E o povo escolhido chegou à Terra Prometida sob o comando de Josué. Até aqui ainda não havia a monarquia, que vai se iniciar com toda a sua plenitude com Davi. A situação política desse povo nômade era regida pelo patriarcado e a sua lei era a tradição. E não raro havia conflitos entre essas tribos, as doze tribos de Israel. Qual a origem dessas tribos?

Segundo Balancin, quando o povo, que se libertou da escravidão no Egito, estabeleceu-se na terra prometida, ali encontrou outros povos, que também viviam

no sistema tribal. Muitos desses povos acreditavam ser descendentes de um mesmo ancestral comum. Como todos eles tinham experiência de exploração pelos reis que comandavam as cidades, pequenos reinos, resolveram se unir para garantir a sua liberdade. Dessa negociação surgiu uma ‘confederação’, “Foi, então, organizada uma liga ou confederação das tribos para que pudesse nascer e tornar-se viável um sistema diferente de sociedade”. (BALANCIN, 1989, p. 24) Essa liga, “que costumamos chamar de Confederação das Doze Tribos de Israel” (BALANCIN, 1989, p. 25) reunia-se, através de seus representantes, em regra os anciões, para tomar decisões. Também costumavam se reunir para adorar Javé, o Deus libertador.

Até aqui Deus está do lado do seu povo, o povo de Israel (e vai continuar, na perspectiva dos judeus). A partir desse momento a situação política vai se modificar. Vai ser instituída a monarquia. O governo passa a ser centralizado. Vai ser construído o Templo, que vai centralizar não só o culto, mas também a administração e a economia.

Com a chegada dos hebreus à Palestina, segundo Pixley (1998, p. 19) é que surgiu Israel. Mas a terra prometida não estava deserta, havia habitantes. Quem eram os verdadeiros donos? Havia cidades, pequenos reinos, que pagavam tributos ao Faraó, e havia uma população de camponeses “que se refugiava nas montanhas para escapar da dominação exercida pelos reis nas planícies e vales” (PIXLEY, 1998, p. 19).

Após a união das tribos, conforme relatado acima, um fator de coesão, que os mantinha unidos, não era o sistema tributário (pagamento de impostos ao rei em troca de proteção) era a sua fé, a crença, a crença num único Deus, *lahweh*. “Nos sacrifícios mais comuns, os *Zebahim* e os *Shelamim*, o animal sacrificado era dividido entre o sacerdote, o ofertante e seus convidados e Deus (a parte consumida no fogo)” (PIXLEY, 1998, p. 21). Retornemos à perícopes.

“Salmon gerou Booz, de Raab”⁴⁰. Quem era Raab? Raab era uma mulher prostituta de fato. Mantinha um prostíbulo, onde também se prostituía, nos arredores de Jericó. Recebeu dois enviados de Josué, cuja intenção era espionar Jericó e lhes deu proteção. Ao ser abordada pelos guardas do rei de Jericó, ela escondeu os espiões. E graças a sua atitude a empreitada de Josué, no sentido de tomar Jericó, foi

⁴⁰ Segundo Ferreira, “O interessante aqui em Mateus é que não sabemos de onde ele teve informações de que Raab foi a mãe de Boás. Possivelmente, era uma memória popular que chegou até os redatores mateanos” (FERREIRA, 2008, p. 7).

bem sucedida (Js 2). Mais uma vez evidencia-se aqui a situação da mulher. Neste tempo já havia a prostituição, a profissão mais antiga do mundo, segundo um dito popular. E aqui Deus usa de uma prostituta para que os planos do seu povo desse certo. Qual seria o significado disso? Nesse episódio vemos também que Josué arquitetou e empreendeu a invasão de Jericó. Deus, agora, está do lado dos invasores. A quem pertencia aquela terra, aos que já nela habitavam ou aos invasores que, sob a proteção de Deus, dela se apoderaram? Como vemos há, neste versículo, muitos conflitos dignos de uma leitura sociológica mais aprofundada.

“Davi gerou Salomão, daquela que foi mulher de Urias”. É com Davi que se inicia de fato a monarquia. Ele foi o primeiro grande rei do povo de Deus. Agora o povo tem um rei que lhe protegerá dos invasores e dos exploradores. Contudo, no livro de Samuel (1Sm 8,17-18) já havia a advertência para os riscos de se escolher um rei humano. Esse rei poderia tornar-se um tirano, como foi Salomão, (e o povo de Deus já tinha um rei, *lahweh*). Mas Davi tinha sido ungido por Deus através de Samuel. Um ungido não poderia se tornar um tirano (ou poderia?). De fato, Davi não foi um tirano para os seus súditos, mas explorou os povos vizinhos que haviam sido dominados por ele e lhes cobrou muitos tributos para poder poupar os seus súditos. Ou seja, continuou a exploração. Era esse o plano de Deus? Retornemos à perícoppe.

Quem era essa mulher, a esposa de Urias, com a qual o rei Davi pecou (‘não desejar a mulher do próximo’)? Essa mulher era Betsabéia, uma mulher bonita e formosa. Davi enviou “mensageiros, e mandou trazê-la; e ela veio, e ele se deitou com ela (pois já estava purificada da sua imundícia); então voltou ela para sua casa. E a mulher concebeu; e mandou dizer a Davi: Estou grávida”. (2Sm 11, 4-5). Esse primeiro filho do pecado foi abortado (aborto natural), o que Davi considerou uma punição pelo seu pecado. Mas não se redimiou, porquanto continuou com Betsabéia. E assim nasceu Salomão, o segundo filho dessa relação. Que vemos aqui numa leitura sociológica? Abuso de poder por parte de um rei, até então tido como virtuoso. Perversão sexual por parte de um líder, que deveria ser temente a Deus e guardar os mandamentos. Uso e abuso da mulher tida como mero objeto sexual. De que lado Deus estava? Qual era a situação política nesse momento? Agora a monarquia já estava instituída. Davi, mesmo sendo pecador, foi agraciado por Deus conforme a profecia de Natã (2Sm 7,12-16), segundo a qual, da sua descendência viria ‘um’ sob o qual Deus estabeleceria o reino definitivo. E assim Davi, ao lado de Abraão, foi

entronizado como um dos grandes vultos da história de Israel. E Mateus, mais tarde, irá usar esse mesmo Davi, um rei pecador, adúltero, na genealogia de Jesus, para fortalecer a argumentação de que Jesus é o messias dos pecadores.

Nesse momento Deus estava do lado do poder material, representado pela figura do rei. A monarquia vivia a sua era áurea, que culminou com a riqueza do explorador rei Salomão, o filho do pecado, que, ao contrário de Ismael, foi reconhecido como primogênito por pai. Davi teve outros filhos e filhas com suas mulheres e suas concubinas (2Sm 5,13-16). E Salomão, o filho do pecado, não era o primogênito. Como ele se tornou rei? Mais uma vez aparece o conflito da disputa entre os irmãos, legítimos e bastardos, para conquistarem a simpatia do pai e assim receberem a primogenitura, nem que para isso tenham que vender ou mesmo matar os concorrentes. E foi o que Salomão fez. “Com a morte de Davi, o novo rei fez um expurgo dos seus rivais. Mandou matar Adonias e Joab. Exilou Abiatar em Anatot no território de Benjamim” (PIXLEY, 1998, p. 32). O rei Salomão que ficou conhecido pela sua sabedoria, também tinha o seu lado pouco humano. Não hesitou em mandar matar os seus irmãos. E não foi um rei muito bom para com os seus súditos, uma vez que lhes impôs pesados tributos (era essa a vontade de Deus?).

Entre os seus feitos está a criação de doze territórios onde colocou um governador, uma espécie de ‘prefeito biônico’ em cada um deles, para fiscalizar e favorecer a exploração através dos tributos. E assim, ele desprezou a antiga tradição da estrutura tribal (que havia sido respeitada por Davi). “Alguns distritos coincidem com os antigos territórios tribais, porém outros são formados por territórios conquistados por Davi ou pela integração de várias tribos.” (PIXLEY, 1998, p. 32-33) E também “introduziu o tributo em trabalhos forçados” (PIXLEY, 1998, p. 33). E aqui a história se repete. O povo que havia se libertado da escravidão do Egito, torna-se explorado pelo seu próprio rei, confirmando a advertência feita em Samuel, sobre o risco do rei se tornar um tirano: “Exigirá o dízimo dos vossos rebanhos, e vós mesmos vos tornareis seus servos. Então naquele dia clamareis contra o rei que vós mesmos tiverdes escolhido, mas *lahweh* não vos responderá naquele dia” (1Sm 8,17-18).

“Salomão gerou Roboão”. Na época de Salomão o reino ainda estava unificado. E foi construído o Templo. Após a conclusão da obra, ao custo de sacrifício e exploração do povo, Deus advertiu Salomão para que não pecasse (1Rs 9, 6-7), pois isso significaria, como de fato significou, a ruína de Israel. Após a sua morte é que vai ocorrer a divisão entre o reino do norte, de Israel e o reino de sul, de Judá. Ficou

o reino do norte (Israel) sob o comando de Jeroboão, e o governo do Sul (Judá) sob o comando de Roboão. Qual o motivo dessa divisão? Para os habitantes do norte, Salomão tinha se afastado do caminho e também tinham sido por ele explorados. Com a sua morte, esperavam que o seu sucessor, Roboão, fosse mais justo com eles. Mas a reação deste foi muito arrogante: “(...) Meu pai agravou o vosso jugo, porém eu ainda aumentarei o vosso jugo; meu pai vos castigou com açoites, porém eu vos castigarei com escorpiões” (1Rs 12, 14). E conseqüentemente veio a divisão. Com ela enfraqueceu-se o povo judeu. E desse enfraquecimento resultou a sua ruína. Primeiro caiu o reino de Israel e depois, o de Judá. E aí veio a deportação para a Babilônia. Época em que o povo judeu perdeu toda a sua autonomia política. Cerca de cinqüenta anos depois foram repatriados, mas ainda sem autonomia política. Houve, como já afirmamos na introdução, uma tentativa de reerguimento. O Templo, um dos grandes símbolos do judaísmo, foi reconstruído. Mas em pouco tempo veio a dominação romana, foi nesse contexto, de dominação romana que Jesus nasceu.

Após essa explanação abrangente desde a época de Abraão, explanação essa feita a partir de determinados pontos, podemos fazer uma leitura sociológica a partir de alguns questionamentos:

Em todas as etapas da história inseridas nesta perícopes percebe-se a dinâmica política. Havia inicialmente uma organização patriarcal. E nessa organização havia uma disputa entre os filhos do patriarca pelo lugar do primogênito, de modo que nem sempre o primogênito foi o filho mais velho. Depois, já no Egito, após um período de convivência pacífica, sob a proteção do faraó, que tinha dado poderes a José, veio a escravidão. Assim, o sistema político do povo Judeu é o de escravidão. E o povo, explorado e humilhado, clama pelo seu Deus.

Na seqüência veio a libertação e o Êxodo, de forma que o povo chegou finalmente à terra prometida. Mas havia pessoas nessa terra. Mais conflitos políticos que culminaram com a conquista da terra pelos judeus. E aí se instalou a monarquia, após uma experiência de convivência tribal, onde havia uma espécie de liga das doze tribos. Se por um lado a monarquia trouxe alguma segurança para esse povo, afinal uma monarquia bem estruturada poderia se impor frente a ameaça dos vizinhos; por outro lado veio a exploração do povo pelo rei.

Após algum tempo de glória veio a divisão interna do reino e finalmente a queda do império dos judeus com a destruição do Templo e a deportação para a Babilônia. Novamente o povo perdeu a sua autonomia política. Após uma tentativa

de soerguimento que durou pouco, novamente a perda da autonomia, dessa vez por conta da expansão do império romano. Assim podemos resumir a dinâmica política em: patriarcalismo, escravidão, monarquia, queda da monarquia e exílio, reerguimento da monarquia e novamente queda da monarquia. E aqui o messianismo ganha força. A esperança num rei libertador (e não explorador) dos seus súditos é alimentada. É nesse contexto de esperança pela vinda do salvador que nasce Jesus.

Por ocasião do nascimento de Jesus, o contexto político de toda aquela região, que englobava Israel, era de dominação pelos romanos (os imperialistas da época). Havia, além da dominação, a exploração da força de trabalho pela escravidão. Havia repressão militar, representada pelos soldados romanos que estavam em toda parte. Havia repressão jurídica, o centro do império ficava em Roma, todos estavam subordinados a Roma. Havia também, não apenas na região do conflito, mas em todas as sociedades, a cultura androgênica, ou seja, a da superioridade do homem sobre a mulher. E, principalmente, havia a repressão religiosa, uma vez que os romanos impuseram aos dominados a sua religião, uma constelação de deuses, enquanto que os judeus eram monoteístas.

Qual o meio e o modo de produção? O povo, mesmo os proprietários da terra tinham que pagar tributos aos dominadores. “Existiram ao longo dos séculos da história de Israel muitas variantes sociais, porém todas de um mesmo tipo de sociedade cuja estrutura é preciso compreender logo” (PIXLEY, 1998, p. 10). Essa estrutura, cujo modelo é o modo de produção asiático ou tributário, fundamentava-se na exploração dos dominados pelos dominadores. Sempre que havia algum conflito, guerra, os vencidos se tornavam servos dos vencedores. O próprio povo de Deus também usou desse artifício, explorar os vencidos (essa era a vontade de Deus?).

No período englobado pela perícopa, não havia evidentemente industrialização, muito menos capitalismo. E no tempo que Jesus nasceu, a base da economia na Palestina era agricultura, pecuária, pesca e o artesanato. Praticava-se, nas cidades, o comércio dominado pelos proprietários de terras. Enquanto que nas aldeias prevalecia mais um comércio de trocas.

Como vemos, segundo as Escrituras, Deus estava sempre do lado dos judeus, mesmo quando da sua ruína. E se houve ruína, não foi por causa de Deus, foi por causa dos pecados dos homens, especificamente dos governantes, que se dis-

tanciaram dele, rompendo assim com a Aliança. Passemos agora à análise sociológica da comunidade de Mateus, local onde o evangelho foi redigido.

3.2.2 O CONTEXTO SOCIAL DA COMUNIDADE DE MATEUS

Toda obra literária, por mais que o autor (ou os autores) tente ser imparcial deixa transparecer o contexto social no qual foi escrita. Este evangelho não é uma exceção. Para Overman, “boa parte da vida e da realidade refletidas no Evangelho de Mateus foi socialmente construída” (OVERMAN, 1997, p.13). Ele foi redigido pela Comunidade de Mateus e mostra a tensão social que havia, naquele momento histórico. Onde ficava essa comunidade? Segundo Mosconi, “a referência aos costumes judaicos e a forte polêmica com os doutores da Lei, indicam claramente que o Evangelho segundo Mateus foi escrito em um ambiente dominado pelo judaísmo”. Havia uma proximidade muito grande com as sinagogas. Mas não se pode precisar o local exato. Assim, “provavelmente foi escrito em uma região do interior, entre o norte da Galiléia e o sul da Síria; mais ou menos na região de Golan, que fica acima do mar da Galiléia” (MOSCONI, 1998, p. 31-32). Segundo Torre, a “investigação bíblica situa a comunidade cristã que gerou o evangelho de Mateus na Síria” (TORRES, 1996, p.56). Com relação à data, também não se pode precisar, pelas evidências históricas, conclui-se que foi escrito depois da assembleia de Jâmnia, encontro dos judeus remanescentes após a destruição do Templo. Assim, deduz-se que a sua redação final tenha se dado por volta de 80-90 d.C. (MOSCONI, 1998, p. 33). E quanto ao autor, teria sido escrito por Mateus, discípulo de Jesus? Ainda segundo Mosconi, “tradições antigas atribuem a autoria a Mateus, um dos 12 apóstolos [...]. Mas dificilmente Mateus estaria vivo quando foi feita a redação final do Evangelho [...]” (MOSCONI, 1998, p. 33). Ainda segundo esse autor, ‘provavelmente’ Mateus fundou comunidades nesta região e “como sinal de gratidão e fidelidade, dedicaram-lhe a autoria” (MOSCONI, 1998, p. 34). Então, quem foi o autor? “tudo indica que o autor foi um cristão da segunda ou terceira geração, vindo do judaísmo, que falava bem a língua grega” (MOSCONI, 1998, p. 34). Feitas essas considerações sobre o autor, a época e o local, passemos à análise sociológica.

Quando se elabora uma obra tem-se em mente os destinatários da mensagem que a mesma contém. A quem se destinava este evangelho? Apesar da men-

sagem de Jesus ser universalista, o Evangelho segundo Mateus foi destinado originalmente aos seguidores do nazareno que “em sua maioria eram cristãos de origem judaica, mas em forte tensão com os fariseus e os doutores da Lei” (MOSCONI, 1998, p. 32). Segundo Overman, “na situação e no ambiente da comunidade de Mateus, o fator que influenciou mais profundamente o seu desenvolvimento foi a competição e o conflito com o chamado judaísmo formativo” (OVERMAN, 1997, p. 14). Num primeiro momento, é importante que se ressalte isto, não havia ainda o Cristianismo como religião independente do Judaísmo. Os primeiros seguidores de Jesus se consideravam judeus e frequentavam as sinagogas. E isso era um dos motivos de tensão, porquanto os líderes judeus não aceitavam Jesus como sendo o ‘enviado’. E tentavam eliminar esse movimento, considerado por eles como uma seita. Mas essa tensão social não teve início nesse momento. Pelo contrário, naquela região, na época da passagem de Jesus, já era um local de muita tensão social e política. Porém essa tensão se acentuou sobremaneira quando da redação do Evangelho segundo Mateus, cerca de cinquenta anos após a sua ressurreição. Assim, além da tensão causada pela destruição de Jerusalém e do Templo, havia a tensão do conflito criado entre os dois grupos remanescentes do Judaísmo: o Judaísmo Formativo e os seguidores de Jesus. E a comunidade de Mateus estava no epicentro desse conflito doutrinal, conforme analisaremos a seguir.

A expectativa que se criou em torno da pessoa de Jesus, segundo a qual ele seria o Messias libertador do governo mundano, frustrou muito os judeus que não entenderam a sua mensagem⁴¹. De modo que ele foi equiparado a tantos outros que se investiram da roupagem de ‘messias’, prometeram a libertação política e, ao contrário, conduziram o povo, pobre, explorado e sofrido, a situações ainda piores. De modo que após a passagem do Nazareno a situação ficou ainda pior. Não queremos com isso dizer que Jesus (como acusaram os fariseus) contribuiu para o agravamento da situação⁴²; o que queremos dizer é que a exploração material dos excluídos

⁴¹ “Pílatos respondeu: Porventura sou eu judeu? A tua nação e os principais dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste? Respondeu Jesus: O meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, pelejariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui” (Jo 18,35-36).

⁴² Pelo contrário, Jesus nunca pregou a revolta armada. A ‘revolução’ que ele apregoava era uma revolução radical que começava com a mudança interior; uma mudança de comportamento que principiava pela busca do Reino de Deus em primeiro lugar e não pela simples derrubada dos governos mundanos, como defendiam os líderes revolucionários. Por outro lado, enquanto estes incitavam o povo a uma vingança coletiva; Jesus, ao contrário, pregava: “Eu, porém, vos digo: Amai a vossos

continuou como já era antes do advento dele. O que se agravou foi a insatisfação do povo que não antevia nenhuma luz num futuro próximo. E esse agravamento, sem dúvida, criou condições favoráveis para o surgimento de líderes que incitavam o povo a pegarem as armas e lutarem pela restauração da liberdade política de Israel. Neste ambiente, “zelotas e sicários foram crescendo cada vez mais, obrigando os judeus a entrar na luta armada contra os romanos. Diziam que era uma exigência da fé judaica. Havia muito fanatismo” (MOSCONI, 1998, p. 45). Estouraram revoluções e a resposta de Roma foi exagerada, o que culminou com a destruição do Templo, a referência principal dos judeus, e de Jerusalém no ano 70 d.C.

Jerusalém estava totalmente destruída. O Templo se tornara um monte de ruínas (24,2). Os sumos sacerdotes estavam mortos. O Sinédrio – supremo tribunal dos judeus – estava esfacelado. Os saduceus, os zelotas, os chefes do povo haviam sido eliminados (MOSCONI, 1998, p. 48).

De todas as facções do judaísmo, como já afirmamos acima, sobreviveram apenas duas: “os cristãos e um grupo de fariseus com alguns escribas” (MOSCONI, 1998, p. 48). E se já havia divergências doutrinárias entre esses grupos, essas divergências se acentuaram e se agravaram. Podemos deduzir que esses acontecimentos catastróficos (especificamente a destruição do Templo) constituíram um marco decisivo no cisma que deu origem ao Cristianismo. “Os fariseus fundaram, por volta do ano 75, uma escola religiosa em Jâmnia, lugar para onde tinham se retirado depois de sair de Jerusalém por causa das divergências com os zelotas”. E foi em Jâmnia que foram lançadas “as bases de um judaísmo duro e intransigente”. Porquanto os fariseus “queriam ser os únicos intérpretes da Lei, recusando qualquer outra possibilidade. Os que não concordavam com eles eram tachados de traidores e heréticos” (MOSCONI, 1998, p. 49). Em Jâmnia foi definido que

todo judeu devia rezar toda manhã, introduzindo a seguinte oração contra os hereges, especialmente os nazireus (assim chamavam os cristãos): ‘Que não haja esperança para os apóstatas. Que pereçam de imediato os nazireus, os hereges, e que seus nomes sejam cancelados do livro da vida e não sejam inscritos no livro dos justos. Louvado sejas, ó Deus Eterno, que destrói teus inimigos e rebaixas os orgulhosos’” (MOSCONI, 1998, p. 49).

Foi neste ambiente de animosidade que foi redigido o Evangelho segundo Mateus. De um lado o judaísmo formativo sob a liderança dos fariseus; do outro lado a comunidade de Mateus. O que tinham em comum é que “tanto o judaísmo formati-

inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus” (Mt 5.44).

vo como o judaísmo de Mateus compartilhavam a mesma matriz fluida[...]. Os dois grupos compartilhavam o mesmo ambiente e contextos sociais” (OVERMAN, 1997, p. 15). E o ponto de discórdia era a não aceitação, por parte das lideranças judaicas, da missão messiânica de Jesus. E as hostilidades se davam de ambos os lados. Aliás, no Evangelho segundo Mateus percebe-se, de forma muito mais acentuada os embates entre Jesus e os Fariseus. E isso tem sido motivo de muitas especulações; tendo sido, inclusive servido de embasamento para o antissemitismo. Contudo, “apesar do antissemitismo cristão, as relações positivas entre judeus e cristãos continuaram” por muito tempo (SALDARINI, 2000, p. 50).

Segundo Saldarini, o Evangelho segundo Mateus é em geral “considerado o mais judaico de todos os evangelhos, porque se reporta com constância e seriedade à Bíblia, a crenças e costumes judaicos específicos e ao mundo de pensamento cultural e religioso judaico do século I” (SALDARINI, 2000, p. 7). Ou seja, este evangelho foi escrito por judeus e para judeus. “Muitos concordam que o Cristianismo começou como seita judaica na terra de Israel, mas essa estreita relação é tratada como um breve capítulo em sua história” (SALDARINI, 2000, p. 37). Contudo, ainda segundo Saldarini, “um pequeno grupo mas significativo de estudiosos chega a afirmar que tanto Mateus como seu grupo eram gentios” (SALDARINI, 2000, p. 15). E isso gerava ainda mais conflito. Mas o consenso é que esse grupo era constituído por judeus, como o próprio Jesus o tinha sido. E Mateus não é contra os judeus, na verdade ele “reserva seu veneno para líderes judaicos hostis e, ocasionalmente, para quem segue esses líderes em uma firme rejeição de Jesus” (SALDARINI, 2000, p. 119).

Além do já referido ponto de discórdia, havia também uma outra área de tensão: a aceitação de gentios no grupo, coisa que os líderes das sinagogas abominavam. Torres destaca a presença de gentios na comunidade, e afirma que “o evangelista elabora a sua genealogia para afirmar que Jesus é uma boa-nova tanto para os judeus como para os gentios” (TORRES, 1996, p.57). Assim,

Em pouco tempo, por causa da rejeição pela maioria da comunidade judaica e da predominância de cristãos não-judeus, muitas comunidades como a de Mateus tornaram-se sociologicamente cristãs, isto é, perderam a identificação com o judaísmo e tornaram-se parte de uma religião concorrente separada (SALDARINI, 2000, p. 20).

Aqui se torna necessária a análise de alguns pontos: Em primeiro lugar, é importante que se enfatize isto, o rompimento dos primeiros cristãos com o Judaísmo

não se deu de um dia para o outro, foi todo um processo. Segundo Saldarini, esse processo “foi longo e sujeito a variações locais” (SALDARINI, 2000, p. 38). “Assim, uma divisão bem-definida entre a comunidade judaica pós-destruição e o grupo judaico-cristão de Mateus é desnecessária e também inverossímil” (SALDARINI, 2000, p. 50). Após a ressurreição de Jesus, fato negado por líderes judeus, os primeiros cristãos frequentavam as Sinagogas e também o Templo. E como, desde o início, havia divergências doutrinárias (que tinham como foco principal a divindade de Jesus), começaram as disputas. E a comunidade de Mateus, talvez pela sua localização geográfica, estava no centro dessa polêmica. De modo que, conforme deixa transparecer este evangelho, os embates entre os judeus ortodoxos e os nazarenos foram muito mais acentuados do que nas outras comunidades, que deram origem aos outros evangelhos. Em segundo lugar, apesar do Evangelho segundo Mateus ter servido de base para o desenvolvimento de toda uma cultura antissemita, segundo Saldarini, Mateus não era antissemita. Pelo contrário, “o autor considera-se um judeu que tem a verdadeira interpretação da Torá e é fiel à vontade de Deus revelada por Jesus, que ele declara ser Messias e Filho de Deus” (SALDARINI, 2000, p. 16). Ou seja, apesar das divergências doutrinárias, uma vez que os líderes judeus não aceitavam o messianismo de Jesus, “o autor de Mateus considera-se judeu” (SALDARINI, 2000, p. 17). Para entendermos mais profundamente essa dialética, analisemos separadamente o judaísmo formativo e a comunidade de Mateus.

O que se entende por judaísmo formativo é na verdade o judaísmo que sobreviveu após a destruição de Jerusalém e do Templo em 70 d.C. Como sabemos, e já analisamos nesta dissertação, na época de Jesus havia várias correntes de judeus (saduceus, fariseus, essênios, zelotas e também os samaritanos). Cada grupo acreditava ser o ‘verdadeiro’ povo de Deus. Com a destruição do Templo, principal referência para esse povo, desapareceram (ou foram absorvidas) praticamente todas essas correntes, sobrevivendo apenas o grupo dos fariseus. Segundo Overman, “a destruição de Jerusalém e do Templo não foi apenas um golpe político para o povo de Israel. Significou também a destruição do centro cultural e religioso do povo. [...]. O Templo constituía a estrutura social e cósmica da sociedade israelita” (OVERMAN, 1997, p. 45). Segundo Scardelai, “a guerra de 66-73 aniquilou grupos judaicos influentes. Entre eles podemos incluir a cúpula sacerdotal do templo, os grupos da resistência armada, além de fanáticos e piedosos de tendências diversas (apocalípticos e essênios)” (SCARDELAI, 2009, p. 1).

Porém, essa catástrofe, que gerou uma crise sem precedente no Judaísmo, não conseguiu destruí-lo. Houve uma reorganização. Nessa reorganização teve destaque a participação dos fariseus. E após a reorganização é que surgiu o judaísmo rabínico. Na verdade o grupo dos fariseus não foi o único sobrevivente, até porque na época da destruição de Jerusalém havia comunidades judaicas (diáspora) em praticamente toda aquela região e não apenas em Jerusalém. Assim, não podemos afirmar que somente o grupo dos fariseus sobreviveu; mas que o judaísmo se reorganizou sobre a liderança dos fariseus. E dessa 'reorganização' é que surgiu o rabinismo. Por que a participação dos fariseus nesse processo foi tão relevante? Vários fatores contribuíram para isso. Segundo Overman, antes da destruição de Jerusalém, os fariseus já tinham fundado uma comunidade em Jâmnia, de forma que eles "estavam bem posicionados para os eventos de 70 d.C. Seu programa, cujo padrão básico havia sido elaborado bem antes de 70, colocava-o em boa posição para ganhar influência depois da destruição de Jerusalém e do Templo" (OVERMAN, 1997, p. 45). É importante que se enfatize o fato de que a criação do Judaísmo formativo não se deu de forma harmoniosa, pelo contrário, "os saduceus parecem ter suportado uma relação constrangida com os grupos rabínicos (m. Nid. 4,2) e os fariseus eram, muitas vezes tratados como seita". E os samaritanos? "Embora o judaísmo talmúdico não aceitasse os samaritanos como realmente judeus, do ponto de vista sociológico e histórico, eles provinham da tradição judaica" (SALDARINI, 2000, p. 35). De modo que houve uma homogeneização e o consenso foi o surgimento do judaísmo rabínico. Contudo, "estudos recentes do desenvolvimento do judaísmo rabínico após a destruição do Templo demonstram que os rabinos adquiriram influência e depois poder na sociedade palestinese apenas gradualmente, durante vários séculos" (SALDARINI, 2000, p. 26).

Ou seja, o que entendemos por rabinismo não é uma simples continuidade do farisaísmo, mas sim uma reorganização do Judaísmo que teve forte influência do grupo dos fariseus. Na verdade, "muitos movimentos sociais, religiosos e políticos competiram por influência e poder entre os judeus palestinese no fim do século I" (SALDARINI, 2000, p. 28). E assim, numa evolução histórica, podemos deduzir que o Judaísmo Formativo foi o precursor do rabinismo. E nessa busca de reorganização tentou-se descartar como 'seitas' os seguidores de Jesus (os nazarenos) e os samaritanos. Aqui nos interessa o embate entre o Judaísmo Formativo e os seguidores de Jesus, mais especificamente a comunidade de Mateus. Até este momento histórico,

conforme já referimos atrás, não havia ainda a separação entre Judaísmo e Cristianismo. E os seguidores de Jesus se consideravam judeus.

O embate ideológico já vinha desde a passagem de Jesus. Mas se acentuou e se polarizou entre esses dois grupos após a assembléia de Jâmnia⁴³. E a comunidade de Mateus se encontrava dentro de uma comunidade maior de judeus que tentavam absorver os seus membros, acabando assim com a 'seita' dos nazarenos. Por outro lado, os seguidores de Jesus também estavam se reorganizando, afinal eles também se consideravam (e eram) judeus. E acreditavam que Jesus era o cumprimento de todas as profecias do antigo Testamento. Assim, podemos afirmar que esses dois movimentos começaram como programas de reforma.

O programa rabínico conseguiu, aos poucos, reformar todas as comunidades da Mesopotâmia e do Império Romano, de modo que a *halakah* passou a ser a forma dominante, e depois a única, de entender e viver o Judaísmo. O movimento de Jesus alcançou sucesso entre os gentios e tornou-se religião independente, mas ligada. Contudo, especialmente no Oriente, muitos seguidores de Jesus conservaram uma relação estreita com as comunidades judaicas e partilharam com elas muitas características culturais" (SALDARINI, 2000, p. 49).

A reforma do Judaísmo era fundamental e necessária para a sobrevivência dessa religião. Porquanto, antes da destruição do Templo (e de Jerusalém) pelos romanos, os grupos radicais, como os zelotas, ganharam força junto ao povo sofrido que aderiu a eles e foram conduzidos para a luta armada. Uma luta desigual contra o poderio bélico de Roma. E assim, ficou provado para os judeus que o caminho para a restauração de Israel não era esse. Essa derrota, verdadeira catástrofe, fortaleceu ideologias como a dos fariseus, que eram contrários à luta armada e aguardavam uma intervenção do próprio Deus; bem como fortaleceu a ideologia dos seguidores de Jesus, pacifistas por excelência⁴⁴. E foram justamente estes dois grupos que sobreviveram. Mas de início (também já abordamos isto) todos eram judeus, apesar das divergências doutrinárias. Havia comunidades judaicas, bem como comunidades dos seguidores de Jesus, espalhadas por toda aquela região. E a comunidade de Mateus, da qual saiu o Evangelho canonizado como segundo Mateus,

⁴³ "O chamado concílio de Jabne (Jâmnia) tem sido considerado por muitos como o evento mais significativo no desenvolvimento institucional do judaísmo no período pós-70. Jabne, um centro romano a oeste de Jerusalém, [...]. O suposto concílio de Jabne tem sido frequentemente considerado a divisão oficial dos caminhos do cristianismo primitivo e do judaísmo" (OVERMAN, 1997, p. 48).

⁴⁴ Aqui poderíamos argumentar que os essênios, da comunidade de Qumran, também eram pacifistas e que esse pacifismo teria influenciado na doutrina de Jesus. Porém, não podemos nos esquecer que o pacifismo dos qumranitas era apenas para os da seita, aos outros, aos inimigos, aos filhos das Trevas, eles pregavam a guerra, o ódio.

estava inserida como um pequeno grupo, uma seita, dentro de uma comunidade maior de judeus ortodoxos, cujas lideranças não aceitavam o ministério de Jesus.

E assim, surgiram, neste momento difícil para o povo de Deus, dois movimentos de reforma do Judaísmo: o movimento liderado pelos fariseus, o Judaísmo Formativo; e o movimento dos nazarenos. Segundo Overman, o Judaísmo formativo “foi o precursor das autoridades que se tornaram dominantes no judaísmo da antiguidade recente, o judaísmo rabínico”. Contudo, adverte-nos ele, “de forma alguma, porém, o judaísmo formativo deve ser compreendido como sinônimo do judaísmo rabínico, que começou a surgir cerca de cem anos depois da escritura do Evangelho de Mateus” (OVERMAN, 1997, p. 14). Evidentemente que, neste ambiente de animosidade e de confronto, os seguidores de Jesus eram a minoria. Contudo, apesar de “socialmente menos influente”, neste momento de crise, os nazarenos “não podem ser subestimados, dentre os quais a comunidade de Mateus aparece como o principal segmento em conflito com os fariseus na Terra de Israel” (SCARDELAI, 2009, p. 1).

Assim, a comunidade de Mateus, constituída na sua grande maioria por judeus, considerados dissidentes, estava inserida num local dominado por judeus ortodoxos. E em função das divergências doutrinária, e, mais especificamente, em função do desejo dos líderes judeus (neste momento representado pelos fariseus), entende-se porque esse evangelho é o mais judeu e o que mais se confronta com o Judaísmo. De forma que, estando inserida num ambiente de confronto ideológico, e sentindo que estava perdendo terreno, “a comunidade de Mateus construiu normas e valores e, essencialmente, organizou sua vida em resposta e em oposição a seus rivais, descritos por Mateus como os escribas e os fariseus (5,20)” (OVERMAN, 1997, p. 1141).

Segundo Scardelai, este evangelho “também dá margem para uma leitura sociológica mais cuidadosa sobre problemas que envolviam pequeninas comunidades existentes na orla do judaísmo desse período”. Porquanto a comunidade de Mateus estava “inserida num universo social judaico maior”, com relevantes discordâncias doutrinárias. E assim, “deve ser vista como uma seita judaica dissidente, preocupada em se auto-afirmar frente ao grupo maior dos fariseus” (SCARDELAI, 2009, p. 1).

Aqui tornam-se necessários alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, devemos enfatizar, como já afirmamos atrás, que Mateus, apesar de ter servido de

embasamento teórico para o antissemitismo, não era contrário ao Judaísmo (ele era um judeu convicto). No seu evangelho, ele “afirma de forma explícita que sua comunidade é herdeira do Reino de Deus e o verdadeiro povo de Deus, em oposição ao judaísmo formativo” (OVERMAN, 1997, p. 152). Mas a sua hostilidade não se dirige ao povo judeu, um povo sofrido, explorado, espoliado, mas persistente na sua fé em *lahweh*. Os seus adversários, os seus inimigos, não eram os ‘judeus’ em geral, como mais tarde se manifestou o antissemitismo (que teve o seu ápice no holocausto), mas sim os ‘líderes’, que tentavam doutrinar o povo fazendo-os desacreditarem no ministério de Jesus. E eram adversários porque, principalmente, tentavam ‘destruir’ a comunidade de Mateus e absorver os seus seguidores. Ou seja, Mateus não é contra os judeus, mas contra os ‘líderes’ que tentam desqualificar Jesus como o Messias.

Segundo Mateus, os líderes judaicos impedem os membros de seguir os ensinamentos de Jesus e atraem gentios para o modo de vida deles na comunidade judaica, frustrando assim o principal propósito da comunidade mateana, que é ensinar todos a observar os mandamentos de Jesus (SALDARINI, 2000, p. 88).

E foi nesse ambiente de tensão e de conflito que foi elaborado este evangelho. E como os fariseus e os escribas julgavam-se superior às outras classes, Mateus faz questão de mostrar a eles (inclusive através da genealogia de Jesus) que *lahweh* não é o Deus apenas de Israel, o ‘povo escolhido’, segundo eles, mas o Deus de toda a humanidade. Mateus faz questão de mostrar que, apesar das argumentações em contrário dos fariseus e dos escribas, Jesus “é o cumprimento das previsões dos profetas e dos próprios desejos e planos de Deus” (OVERMAN, 1997, p. 148). Para esta comunidade, “Jesus era a pessoa suprema enviada por Deus para salvá-los e, por isso, fizeram-no o centro de seu entendimento do Judaísmo” (SALDARINI, 2000, p.13). Isso, evidentemente era contestado pelos seus oponentes que buscavam fundamentos para a sua argumentação nas Escrituras Hebraicas (o Antigo Testamento). Contudo, Mateus, também por ser judeu, “reivindica as mesmas tradição e escritura que os oponentes judaicos de sua comunidade” (OVERMAN, 1997, p. 82). Ele busca uma fundamentação teórica para a vida e o ministério de Jesus na mesma Escritura (OVERMAN, 1997, p. 81). E, evidentemente, os judeus que não aceitam o messianismo de Jesus, em especial os líderes “são denunciados do modo profético, como membros infiéis de Israel, mas, mesmo assim, membros.

Israel é a comunidade concreta da qual Mateus foi banido, mas da qual ele ainda julga fazer parte” (SALDARINI, 2000, p. 17).

Segundo Saldarini, Mateus ‘foi banido’ do Judaísmo, mas, mesmo assim, continua se considerando judeu. E, o que é mais importante, “o seu afastamento da assembléia deles não afeta sociologicamente nem psicologicamente suas características judaicas” (SALDARINI, 2000, p. 18). De modo que ele “estava interessado em encontrar na Escritura apoio e evidências para as crenças e práticas de sua comunidade, em oposição ao grupo com o qual estavam em conflito”. E assim, para fortalecer a sua argumentação, ele “interessava-se pelas profecias da Escritura na medida em que pudessem ser usadas para confirmar a autoridade e a posição de Jesus e, ao mesmo tempo, confirmar as crenças e a vida de sua comunidade em oposição à comunidade judaica” (OVERMAN, 1997, p. 83).

Mateus tentava inicialmente não apenas manter o seu grupo coeso, mas buscava trazer os judeus para a sua comunidade. Ele tinha esperanças de que o messianismo de Jesus fosse aceito por todo Israel. Mas, como argumenta Saldarini, se ele “desejava atrair a maioria de seus companheiros judeus à aceitação de Jesus, ele perdeu a batalha” (SALDARINI, 2000, p. 19). Isso mesmo, ele fracassou nessa empreitada. Mas conseguiu manter a sua comunidade, embora em minoria. E esse embate persistiu, também em outras comunidades (como, por exemplo, a paulina) até que finalmente o Cristianismo se consolidou como religião independente do Judaísmo, agora com a roupagem de rabinismo. Contudo, é importante que se enfatize isto, esse cisma não se deu de uma hora para outra. Foi um processo. Além dos embates entre a comunidade de Mateus e o Judaísmo Formativo, houve muitos outros, também em outras comunidades, por toda aquela região. O fato é que, segundo Saldarini, “os limites entre Judaísmo e o Cristianismo emergente não estavam firmemente estabelecidos no fim do século I, em especial no ambiente de Mateus” (SALDARINI, 2000, p. 271). E, conclui ele,

Em muitos textos esparsos tanto da literatura rabínica como da patrística, vemos que cristãos e judeus continuaram a interagir uns com os outros, a competir para conquistar membros e, mais importante, criar e defender fronteiras, que eram constantemente atravessadas (SALDARINI, 2000, p. 38).

4 CAPÍTULO III: LEITURA TEOLÓGICA

Para Caldas Filho, Teologia é “tradicionalmente entendida como reflexão racional a respeito de Deus e suas relações com o universo” (CALDAS FILHO, 2004, p. 5). Etimologicamente, o termo significa “um discurso, um saber, uma palavra, uma ciência de ou sobre Deus” (LIBANIO e MURAD, 2003, p. 63). Em tese todos nós fazemos ‘teologia’ quando testemunhamos a nossa fé através de uma reflexão sobre o Criador. Mas, para que o discurso seja aceito como ‘teológico’, advertem-nos Libanio e Murad, é necessário que essa ‘reflexão’ seja elaborada “segundo as regras internas do discurso teológico”. Contudo, apesar das ‘regras’, não há como se fazer teologia sem a fé. Porquanto, toda teologia “nasce da fé da comunidade e orienta-se para a fé” (LIBANIO e MURAD, 2003, p. 58-59). Para Boff, “A fé não exige nem dispensa a razão. Ela, para ser verdadeira, deve procurar compreender, não para abolir o mistério, mas vislumbrar-lhe as reais dimensões e cantar, maravilhada, a graciosa lógica de Deus” (BOFF, 1972, p. 176).

Considerando que a Bíblia é um livro sagrado, teoricamente podemos fazer nela uma leitura ‘literária’ ou uma leitura ‘teológica’⁴⁵. Na leitura literária capta-se o que está nas ‘linhas’, o sentido literal; na leitura teológica, evidentemente uma leitura mais aprofundada, e orientada pela fé em Deus, busca-se extrair o sentido ‘oculto’ que subjaz nas entrelinhas. E esse é o papel da Hermenêutica.

A leitura teológica é fundamental em qualquer exegese, uma vez que “a exegese feita sem análise teológica tem a tendência de dissociar-se de outras disciplinas teológicas como a teologia bíblica e a teologia sistemática” (WEGNER, 1998, p. 297). Para Ebeling, “o entender do texto bíblico não é um simples compreender o sentido literal; é, mais do que isso, um ‘ser atingido’ pelo sentido espiritual inerente ao sentido literal” (EBELING *apud* DOBBERAHN, 1992, p. 38).

Segundo Bright, “todos os textos bíblicos expressam teologia no sentido de que todos estão animados, mesmo que às vezes indiretamente, por uma preocupação teológica. Cabe ao intérprete tratar de descobrir qual era esta intenção” (BRIGHT, *apud* WEGNER, 1998, p. 297). Ou seja, cabe ao intérprete descobrir o ‘sentido teológico’.

⁴⁵ Segundo Volkman, o método exegético medieval procurava “extrair um quádruplo sentido (*sensus*) dos textos [sagrados]: o sentido literal; o sentido alegórico ou espiritual; o sentido moral; e o sentido anagógico ou escatológico” (VOLKMAN, 1992, p.10).

Nesta pesquisa, como já aludimos na introdução, delimitamos a perícopre Mt 1,1-17. Qual o sentido teológico dessa perícopre?

Numa análise bem genérica, o sentido teológico de todo o Evangelho segundo Mateus está bem explícito: para a comunidade de Mateus (que produziu este texto) Jesus, o filho da Virgem Maria, gerado pelo Espírito Santo, é o ‘anunciado’ no Antigo Testamento, ou seja, é o Messias. Embora haja, em todos os evangelhos, um interesse histórico, percebe-se, num estudo mais aprofundado, que o verdadeiro interesse é teológico. Aqui interessa-nos exteriorizar o sentido teológico da referida perícopre.

A perícopre, numa leitura literária, nada mais é do que uma árvore genealógica, matematicamente arquitetada, de forma que os quarenta e dois nomes nela citados estão divididos em três grupos de quatorze nomes. Cada grupo termina com um fato de relevância: a ascensão de Davi, no final do primeiro grupo; o Exílio na Babilônia, no final do segundo grupo; e o advento de Jesus, no final do terceiro grupo. Numa crítica textual e literária, como já foi analisado, chama à atenção a omissão de alguns nomes, bem como a introdução do nome de mulheres, indicando assim uma quebra de paradigmas por parte de Mateus. O que nos leva a questionar a veracidade histórica desse relato. Todavia, numa leitura teológica, o que parece não ter sentido passa a tê-lo.

Considerando apenas os evangelhos sinóticos, somente Mateus e Lucas se preocuparam em relatar a árvore genealógica de Jesus. Contudo há muitas discordâncias, apesar das concordâncias, entre esses dois relatos. No entanto, como ressalta Boff, o verdadeiro interesse dos evangelistas é teológico e não histórico. Ou seja, o que eles buscam não é resgatar a história, que comprovaria a ligação entre a figura de Jesus e as profecias do Antigo Testamento, mas sim reforçar a tese de que Jesus é o anunciado pelos profetas (BOFF, 1972, p.177).

Ainda segundo Boff, o ponto crucial, o ponto ômega da história da humanidade foi a ressurreição de Cristo. E somente após esse acontecimento, que ele define como um “clarão”⁴⁶, é que os apóstolos perceberam que Jesus realmente era o Messias. E a partir dessa percepção vão buscar a fundamentação, o seu embasa-

⁴⁶ “A partir da luz ganha com o clarão da ressurreição, os apóstolos começaram a reler toda a história de Cristo, reinterpretar suas palavras, recontar seus milagres, e a descobrir em alguns fatos, em si simples, de seu nascimento a presença latente do Messias e Salvador, revelado patentemente porém só depois com a ressurreição” (BOFF, 1972, p. 177).

mento nas ‘Escrituras’ (o Antigo Testamento). Ou seja, os evangelhos foram escritos tendo como referência essa visão: Jesus é o Salvador da humanidade. E se temos que buscar um sentido nos evangelhos, esse sentido é o teológico (BOFF, 1972, p.177).

Jesus, ao contrário dos iniciadores de outras religiões como, por exemplo, Maomé, não deixou nenhum texto. Os seus primeiros apóstolos, aqueles que o acompanharam durante o seu ministério, num primeiro momento, também não tiveram o cuidado de escriturarem os seus ensinamentos. Foram por ele evangelizados e, após a sua morte e ressurreição, passaram a pregar esses ensinamentos. Como eles aguardavam o retorno de Jesus para breve, não se preocuparam de início em registrar a sua passagem. Somente após décadas, já na segunda para a terceira geração é que vão surgindo os primeiros escritos. Esses registros iniciais (os evangelhos e as cartas paulinas) tinham como escopo principal manter viva a fé no mistério da morte e ressurreição de Jesus, que seria o cumprimento das profecias anunciadas no Antigo Testamento. E o seu objetivo maior é fundamentar a doutrina que alicerça todo o cristianismo, cujo fundamento é: Jesus Cristo é a epifania maior, é o Deus feito homem. Aqui nos limitaremos à leitura teológica da genealogia de Jesus no Evangelho segundo Mateus.

Segundo Boff, “Mateus que elaborou seu evangelho por volta de 80-85 d.C., responde: Jesus é desde o seu nascimento o Messias esperado; mais ainda, toda a história de salvação desde Abraão caminhou para ele (cf. a genealogia de Cristo Mt 1,1-17)” (BOFF, 1972, P. 177).

Para Radermakers, Mateus “Escreve a história como um teólogo” e a sua visão teológica é que dá à história essa idéia, que Jesus é o anunciado.

Lendo toda a estória sacra, confesso que o mesmo filho de Davi, objeto da promessa feita por Abraão, não é outro senão Jesus de Nazaré, o filho de Maria e de José. A escritura devia conduzir os judeus a reconhecer em Jesus a realização da promessa e o messias anunciado, de fato consta que ele foi rejeitado e que este também devia sofrer perseguição por sua causa. Os pagãos ao contrário entraram na igreja, ocorre explicar este paradoxo, que Paulo descreve na escritura de Romanos (cc 9-11) em um modo muito diferente, colocando um desenrolar dialeticamente complementar ao de Israel e das pessoas. Ocorre, porém mostrar que isso se integra no desenho de Deus [...] (RADERMAKERS, 1972, p.105).

Como ele afirma: a Escritura Sagrada ‘devia’ conduzir os judeus a reconhecerem o messianismo de Jesus. Porém, não foi o que ocorreu. Pelo contrário, Jesus foi rejeitado e perseguido. Falha no plano de Deus? Não. Ele não pode falhar, nem

mesmo no seu planejamento. Conforme o exegeta acima, tudo se encaixa no plano de Deus, uma vez que tudo está em consonância com o que está escrito no AT. Também no AT estava subtendido que o messias seria rejeitado e perseguido pelos da ‘casa’, ou seja, os judeus. Aqui se encaixa a versão do ‘messias servo sofredor’ que seria rejeitado pelo povo de Deus e seria recebido pelos pagãos. Mas o que importa mesmo, e é isto que caracteriza a teologia cristã, é ‘provar’ o messianismo de Jesus. Essa é a intenção de todo o NT.

Ao contrário de Marcos, cujo Evangelho praticamente se inicia no batismo de Jesus, feito por João Batista (o arauto, a voz que clamava no deserto), Mateus dá muita relevância à infância de Jesus. Por que será? Para Lancellotti,

(...) o seu englobar no evangelho não foi totalmente determinado da necessidade, ainda que legítima, de satisfazer a curiosidade e a piedade popular, como no comentário apócrifo posterior, mas de motivo teológico e didático bem preciso (LANCELLOTTI, 1975, p.37).

Lancellotti enfatiza o motivo ‘teológico e didático bem preciso’. Na sua exegese, ele deixa transparecer que o motivo narrativo (histórico) da infância de Jesus é secundário frente ao motivo teológico. Como afirma: “abaixo do motivo narrativo se esconde um motivo teológico e apologético de grande interesse. Esse se abre com uma introdução, na genealogia (1,1-17), que fornece o tema geral do evangelho”. (LANCELLOTTI, 1975, p.37). A causa dessa perspectiva se deve ao contexto no qual este evangelho foi escrito, a ‘comunidade de Mateus’. Essa comunidade, conforme já analisamos atrás, era formada por uma maioria de judeus, vivendo numa época de incertezas, ou seja, de crise; haja vista a destruição de Jerusalém e do Templo. Havia uma necessidade imperiosa de reforçar a fé, principalmente ante a ação ofensiva contra os judeus cristãos empreendida pelo judaísmo formativo (o que tentava se reorganiza sob a liderança dos fariseus).

Ferreira destaca a presença de mulheres na genealogia relatada por Mateus. Isso representa uma ‘transgressão’, uma vez que “na jurisprudência de Israel a mulher não tinha importância na definição genealógica. Quer dizer: não entrava nas Genealogias e, se aparecesse uma referência, não tinha valor” (FERREIRA, 2008, p. 2-3). E ele destaca o fato que além de serem mulheres, com exceção de Maria, eram mulheres estrangeiras, adúlteras, prostitutas, enfim, pecadoras. Pereira ressalta que a presença dessas mulheres ‘pecadoras’ “demonstram que a listagem não é aleatória, mas tem uma intencionalidade” (PEREIRA, 1997, p. 8). Qual o sentido teo-

lógico dessa ‘transgressão’? O caminho da salvação não é o caminho tradicional. Deve-se buscar uma via alternativa, deve-se superar a justiça dos ‘fariseus’. E é nesse sentido que se desenvolve a teologia mateana. Segundo Ferreira,

Mateus tinha um projeto messiânico bem antagônico ao dos judeus do alto da pirâmide que esperavam um outro tipo de Messias: ufanista e triunfalista. O projeto mateano, ao apresentar as mulheres de má fama como partícipes da genealogia de Jesus, o Cristo (Messias), leva-nos a compreender que Deus fala uma outra linguagem: também as desfavorecidas têm seu espaço e voz (FERREIRA, 2008, p. 18).

Assim, percebe-se em Mateus a busca de um ‘embasamento teórico’ que reforçaria a tese de que Jesus é o Messias. Mateus utiliza uma teologia cristológica para reforçar a fé dos cristãos da sua comunidade, cuja grande maioria era de judeus. E o escopo da sua argumentação é provar teologicamente, mas com fundamentação histórica (daí a ‘genealogia’) que Jesus é o ‘esperado’ pelos judeus para salvá-los. Mas a ‘salvação’ a que se refere não é a recriação da monarquia, como eles esperavam. Mas a implantação do Reino de Deus. Um reino de justiça e de paz fundamentado no amor universal que inclui os judeus e os não judeus, dominados e dominantes.

No Evangelho segundo Mateus está bem explícito que Jesus nasceu entre os judeus e se autoproclamou o filho de Deus. Ou seja, ele era o cumprimento da promessa de Deus. Assim, a forma mais razoável de provar esse messianismo de Jesus era correlacioná-lo com as promessas messiânicas do AT. Buscando fundamentar essa correlação é que Mateus, segundo Overman, utiliza as ‘citações de cumprimento’ afirmando que “determinado evento aconteceu ‘para cumprir’ algo que foi previsto por um profeta”. E Overman conclui o seu pensamento afirmando que “em Mateus, mais da metade das citações de cumprimento vem de Isaías” (OVERMAN, 1997, p. 81).

Radermakers, também analisando o Evangelho segundo Mateus, ressalta cinco episódios da infância de Jesus, correlacionando-os com as Escrituras:

Prólogo: A Genealogia de Jesus (1,1- 17), inspirada a 1Crônicas 1,34;2.1-15,3,1-18. 1. A missão de José (1.18-25) com citação Isaías 7,14. 2. Os Magos a Betânia (2,1-12) com citação de Miquéias 5,1 e 2Sam . 5,2; 3.A fuga do Egito (2,13-15) com citação Oséias 11,1; 4. O massacre das crianças (2,16-18) com citação de Jeremias 31,15; 5. Retorno a Nazaré (2,19-23) com citação do “profeta” (RADERMAKERS, 1972, p.108).

Mateus afirma, ao descrever a história da promessa messiânica, que Jesus foi inserido na descendência de Davi, e “usufruiu da promessa feita a Abraão (v.2); re-

novada ao rei Davi (v.6) e mantida depois da purificação do exílio da Babilônia (vv.11-12)". E ainda ele também associou o título de Cristo, o Messias, ao nome de Jesus, reforçando assim a sua argumentação teológica (RADERMAKERS, 1972, p.106). Ou seja, Mateus utiliza o relato da infância, como já o dissemos atrás, como forma de reforçar a sua argumentação. Argumentação esta que tem como objetivo principal convencer os judeu-cristãos, de que Jesus é o esperado.

Assim, em 2,1-12, Jesus é antes de tudo o "Novo Davi" (vv2 e 6) que cumpriu a profecia do Emanuel citada em 1,23 (Is7,14, que antecede 2Sam 7,5-16) sobre ele brilhará, como uma luz (conforme Is 9,1). A estrela messiânica (Nm24,17), e ele será o pastor de Israel reunificado (Miq 5,1 e 2Sam 5,2) É também o "Novo Salomão"(v.11). O qual a inteligência seduzirá as dos sábios do oriente (cf. 1 Reis 10,1-13; Sal72; Is 9,5 e 11,1-5) Em 2,13-23 aparece junto como o "Novo Jacó/ Israel"(vv.13-18) , descido ao Egito e tornado crescido na dimensão de um povo numeroso(conforme Gen 46,1-4; 50,24) é como o "Novo Moisés" (vv.13-23) escapado do massacre, chamado do Egito para fazer passar Israel através do êxodo definitivo(conforme Ex 1,22;2-3;4,19; Os11,1; Num 23,22; Jer 31,15) (RADERMAKERS, 1972, p.108).

Ou seja, Mateus, ao fazer essa associação do AT com NT, procura deixar bem comprovado o fato de que "Jesus é o cumprimento da história humana, que de uma parte recapitula o longo caminho de Israel registrado na escritura, e que da outra parte dá um esboço a procura dos pagãos" (RADERMAKERS, 1972, p.108).

Storniolo, ao analisar o evangelho de Mateus, ressalta que, conforme esse evangelista, Jesus está situado "ao mesmo tempo na história dos homens e no projeto de Deus" e que isso mostra "todo o mistério da pessoa e da ação de Jesus, verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus" (STORNILOLO, 1991, p. 20). Para ele, o significado da pessoa de Jesus está resumido em Mt 1,1 ("Livro da geração de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão"). E há muitas semelhanças entre o AT e o NT, e elas, evidentemente, reforçam a idéia de que Jesus é o Messias. Assim, o AT começa com o gênesis, a criação do universo e o surgimento, por obra de deus, do primeiro homem, Adão. O NT se inicia com Jesus. Se o AT significava a aliança de Deus com o povo escolhido, aliança que foi quebrada em função dos pecados; o NT significa uma nova aliança, instituída pela epifania maior, na encarnação do Verbo, e estendida a toda a humanidade. Esta aliança veio para resgatar o homem do pecado. Ou seja, é uma renovação (STORNILOLO, 1991, p. 20-21).

Para Odorissio, "O Novo Testamento não surge de uma ruptura com o Antigo. Ao contrário, este desemboca naquele, aquele é a complementação deste" (ODORISSIO, 1998, p. 3). O significado teológico do NT é o resgate da humanidade atra-

vés da epifania maior, o Verbo feito carne. Resgate do que? Resgate dos pecados, como já referimos atrás, pois o homem pecou. E nesse viés, o evangelho de Mateus é, segundo Mateos e Camacho, bem 'apropriado'. Afirmam eles:

O estilo é muito apropriado para a catequese. A intenção catequética faz com que Mateus se interesse mais pelo ensinamento que contém para a vida de sua comunidade do que pelo fato milagroso em si mesmo (por ex., na tempestade acalmada, descreve o medo dos discípulos, causado pela sua falta de fé, diante da resistência do paganismo) (MATEOS e CAMACHO, 1993, p.7).

O aspecto teológico desse evangelho é bem acentuado. O seu objetivo era bem explícito, fortalecer a fé, dos primeiros cristãos, mais especificamente da comunidade judeus convertidos ao cristianismo e que estavam sendo criticados e disputados pelos judeus outros, aqueles que não aceitavam o messianismo de Jesus. Para Vitório,

O evangelho de Mateus provavelmente foi composto, na forma definitiva que atualmente conservamos, para fortalecer a fé dos cristãos de origem judaica depois da destruição do Templo, no ano 70, enquanto fora de Jerusalém reorganizava-se um novo judaísmo, liderado pelos escribas e rabinos de tendência farisaica (VITÓRIO, 1996, P.7).

Segundo Mateos e Camacho, os judeus esperavam um Messias rei, mas Jesus veio como 'servo'. "Rei indicava triunfo; Servo, entrega e sofrimento (Is 53,3-12)". Como poderia um rei se apresentar como servo? Como entender esse paradoxo? O próprio Jesus deixou bem claro que muitas coisas permaneceriam ocultas aos olhos de muitos, especialmente dos chamados 'letrados'⁴⁷. Assim, continuam eles, ao se unirem em Jesus "estes traços dispersos no Antigo Testamento, vê-se que no plano de Deus a idéia do Messias não coincidia com a que os judeus tinham". Portanto, o Filho de Deus, feito homem para resgatar os pecados de toda a humanidade, "não dominará o homem, mas servi-lo-á (Mc 10,45). A missão de Jesus, simultaneamente Rei e Servo, será a de implantar a justiça e defender o pobre e o explorado (Sl 72,1-4.12-14; Is 42, 1-4; 49,9-13)" (MATEOS e CAMACHO, 1992, p. 53).

Pelo que entendemos, para esses autores, a implantação do Reino de Deus que Jesus anunciou implica em mudança tanto individual quanto social. "Isso significa que não haverá nova sociedade se não existir homem novo" (MATEOS e CAMACHO, 1992, p. 56). E esse homem novo passa necessariamente pelo processo de desalienação. E o que toda essa teologia prática (teologia da desalienação?) tem a

⁴⁷ "Por esse tempo pôs-se Jesus a dizer: Eu te louvo ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultastes essas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos" (Mt 11,25)

ver com as entrelinhas da nossa perícopes (Mt 1,1-17)?

O primeiro passo para a criação dessa nova sociedade é a mudança de vida ('convertei-vos') que Jesus pede em conexão com o anúncio do Reino; sem mudança profunda de atitude pelo homem, mudança que o leve a romper com o passado de injustiça, não há possibilidade alguma de começar algo novo (MATEOS e CAMACHO, 1992, p. 56-57).

A mensagem do Evangelho é bem explícita: é preciso haver uma mudança, uma mudança radical. Uma revolução e não uma 'evolução'. Mas essa revolução pregada por Jesus é diferente da revolução que queriam, por exemplo, os zelotas e os sicários. Eles também queriam uma mudança radical. Mas a mudança que eles queriam era uma mudança de fora para dentro. Primeiro derrubamos o governo ímpio e implantamos o nosso governo, depois fazemos a justiça social. Jesus mostrou, e a história da humanidade tem provado isto, que se não houver uma mudança interior, uma desalienação, que passa por um novo nascimento⁴⁸, jamais haverá mudança, jamais haverá justiça social. E nesse novo nascimento (anunciado por Jesus) somos inundados pelo amor. Não o amor 'Eros', egoísta por natureza; nem o amor 'Philos', que é condicional; mas o amor Ágape, o verdadeiro amor, o amor incondicional.

Assim, a leitura teológica que se faz da perícopes, objeto da nossa pesquisa, é que Mateus quis demonstrar que Jesus, além de ser judeu, é descendente de Davi, é enviado por Deus, conforme Este já havia prometido. Mas ele veio como o Messias de toda a humanidade e não apenas do povo judeu. Nessa perspectiva encontramos o sentido da introdução de mulheres na genealogia. Se a introdução de pessoas do sexo feminino já significava uma quebra de paradigma; o que dizer então de mulheres estrangeiras, prostitutas e pecadoras?

Se para os judeus na promessa de Deus, manifestada pelo oráculo de Natã, estava subentendida a restauração da monarquia davídica, nos moldes de um reino mundano (fato não concretizado por Jesus), segundo Trebolle Barrera, em 1Rs 2,1-9, a própria continuidade da dinastia davídica está condicionada ao cumprimento da Lei por parte dos monarcas (TREBOLLE BARRERA, 1995, p.517). Contudo, como nos mostra a Bíblia, após a instituição da realeza, os monarcas não cumpriram a Torá. Assim, quem quebrou a Aliança não foi Deus, ao não restaurar o reino material dos judeus, mas foram os monarcas que se desviaram da Lei e se tornaram tiranos, assassinos etc. E aqui entra a argumentação teológica e cristológica de Mateus: não

⁴⁸ "Em verdade te digo: quem não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus" (Jo 3,3)

faz parte do plano de Deus somente o estudo e a pregação da Lei, como argumentavam os escribas e os fariseus. No plano de Deus, e Jesus veio mostrar isto, a implantação do seu Reino está condicionada à 'vivência' da Lei. E essa vivência é o amor (Deus é amor), o amor incondicional. E em Mateus essa perspectiva está bem evidenciada. Segundo Mateos e Camacho, neste evangelho, Jesus "corrige a Lei de Moisés, propondo fidelidade a Deus não baseada em seu cumprimento, e sim no amor que procura o bem do homem (Mt 5,21-48)" (MATEOS e CAMACHO, 1992, p. 65). Pelo que entendemos o que Mateus almejava com essa 'transgressão' era mostrar para os líderes judeus⁴⁹ que não adiantava pregar a Lei, era preciso vivê-la⁵⁰. E foi isso que Jesus tentou demonstrar com o seu ministério.

⁴⁹ E não para o povo judeu como um todo, conforme já referimos na leitura sociológica.

⁵⁰ "Por que reparas no cisco que está no olho do teu irmão, quando não percebes a trave que está no teu?" (Mt 7,3)

5 CONCLUSÃO

Buscando resposta à nossa hipótese inicial⁵¹, começamos pela definição do termo messias. Quando pensamos em messianismo, imediatamente o associamos com a cultura judaico-cristã. Podemos mesmo concluir, numa análise sucinta, que se trata de um produto dessa cultura. Todavia, no capítulo I ficou evidenciado que o messianismo, como fenômeno social, é uma das características do ser humano. A idéia de que já houve uma época de ouro, um paraíso terrestre, e que, apesar das mazelas sociais, no futuro virá um enviado dos deuses para corrigi-las, instituindo assim uma nova era de paz, harmonia e, sobretudo, justiça social, já fazia parte do ideário de culturas primitivas, bem antes do contato delas com os ocidentais. À cultura judaico-cristã cabe não a 'criação' do fenômeno, mas a sua conceituação como messianismo. Este termo, no nosso vernáculo, deriva da palavra messias. Buscando a sua origem semântica, percebemos que houve uma mudança de significado. O termo messias, tradução do hebraico *mashiac* (transliterado para o grego como *khristós*), significava originalmente apenas ungido. No Judaísmo antigo, após a instituição da monarquia, o rei era ungido com óleo de oliva. Esse ritual tinha por finalidade legitimá-lo. Mas, não apenas o rei era ungido. Também o eram: os sacerdotes e os profetas. Como, após a queda da monarquia e o exílio na Babilônia, havia a expectativa no povo judeu pela vinda de um restaurador do seu reino mundano. E como esse salvador, um descendente de Davi (conforme o oráculo de Natã), seria ungido. Por 'associação' (como acontece em toda transformação semântica), messias passou a significar 'salvador'. E assim, em nosso idioma, este termo perdeu o sentido original de 'ungido' e passou a ser sinônimo de 'salvador', redentor.

Na problemática que deu origem à nossa hipótese, a pergunta principal era: por que os judeus não aceitaram Jesus como o Messias. Ainda no primeiro capítulo, ficou evidente para nós que no tempo de Jesus havia um judaísmo pluralista. Eram várias correntes: essênios, saduceus, fariseus, zelotas e também os samaritanos. Todos eram judeus, porquanto tinham a Torá como referência. E havia divergências doutrinárias entre elas. E havia também divergências com relação ao Messias aguardado. Para os fariseus, o salvador seria um descendente de Davi, um Messias

⁵¹ Conforme a genealogia em Mateus, Jesus é o Messias compreendido a partir dos pobres, das mulheres estrangeiras, adúlteras, prostitutas, enfim dos pecadores.

rei que derrotaria os inimigos e instituiria um império israelita. Para os essênios, viriam três messias: um Messias rei, um Messias sacerdote e um Messias profeta. Este viria primeiro, e o Messias rei estaria subordinado ao Messias sacerdote. Já para os samaritanos, os remanescentes do Reino do Norte e que também eram judeus, o Messias não estava ligado à casa de Davi. Na expectativa destes, o Messias seria um profeta libertador, como teria sido Moisés. Esse judaísmo pluralista quase se extinguiu quando o Segundo Templo foi destruído (em 70 d.C.). Em Jâmnia, houve uma reestruturação. E nessa reorganização prevaleceu a corrente farisaica que rejeitava Jesus. E houve uma radicalização: para ser judeu era preciso renegar o ministério de Jesus. E nesse Judaísmo reformulado, o Rabinismo, foi determinado que o messias aguardado somente virá no final dos tempos. Ou seja, um messias escatológico.

Assim, para responder à nossa pergunta primordial, deveríamos, inicialmente, questionar: a que grupo de judeus estamos nos referindo. Conforme o Evangelho de Mateus, o mais judaico de todos, os grupos que rejeitaram Jesus foram os escribas e os fariseus, que estavam na cúpula administrativa do Judaísmo naquele tempo. Foram justamente estes os que lideraram o Judaísmo formativo, que deu origem ao rabinismo. Porém, muitos judeus, das mais diversas correntes aceitaram o messianismo de Jesus. E assim, num verdadeiro cisma, surgiu o Cristianismo. Por outro lado, o reino que ele anunciava não era um reino onde havia explorados e exploradores, como sempre tinham sido todos os reinos até então; mas sim o Reino de Deus, um reino impregnado pelo amor incondicional ao próximo e pela justiça social. Reino esse que já havia sido anunciado no Antigo Testamento, mas que não fora concretizado pela monarquia, uma vez que não se instituiu a tão esperada justiça social. Fato este que foi denunciado pelos profetas. De modo que afirmar categoricamente que os 'judeus' não aceitaram Jesus é uma generalização. Muitos judeus o aceitaram e nele creram. Por outro lado, qual das mais diversas correntes representava o verdadeiro Judaísmo? Todas? Só uma? Nenhuma? Não sabemos e talvez nunca o venhamos a saber. O fato é que os judeus que entenderam o seu ministério (e foram muitos); os judeus que perceberam que o reino que ele anunciava era o Reino de Deus, um reino onde acima de tudo há justiça social, e que transcende a

vida terrena⁵². Estes reconheceram nele o Messias. E Mateus, o autor do Evangelho, era um desses judeus.

No segundo capítulo, onde fizemos a exegese e a leitura sociológica da perícope em estudo, fica evidenciado que Mateus procura demonstrar aos judeus, através da genealogia, que Jesus era descendente de Abraão e de Davi. Ou seja, Jesus era um judeu. E mais que isso, pertencendo à descendência de Davi, ele era a concretização da profecia de Natã. Ele era o Messias aguardado. Contudo, ele veio para instituir o Reino de Deus na Terra. E não, como aguardavam os judeus em geral, reconstituir o reino dos israelitas. Porquanto a monarquia judaica, mesmo no seu apogeu, não foi um reino nos moldes do Reino de Deus, pelo contrário, continuou a exploração dos pobres e dos excluídos. Em Mateus, Jesus denuncia a hipocrisia dos escribas e dos fariseus. Que ao invés de se colocarem ao lado dos pobres e explorados (combatendo assim as injustiças), levam uma vida de ostentação ao custo da fome e da miséria do povo de Deus, impondo a eles, através das contribuições para o Templo, mais exploração ainda. E, especificamente na genealogia, pela inclusão de mulheres pecadoras, procura mostrar que Jesus é o Messias compreendido a partir dos excluídos. E mais que isso, procura demonstrar (e isto fica evidente na leitura sociológica) que não pode haver uma simples 'restauração' do reino, como queriam os judeus ortodoxos. Porque houve uma monarquia, mas jamais existiu um reino de justiça social. Pelo contrário, mesmo no auge da monarquia, quando do governo expansionista de Davi, havia a exploração dos povos vizinhos. E os reis que sucederam Davi não fizeram jus ao título de 'ungido'. Mais pareciam representantes do Mal do que de Deus na Terra. Foram reis, com raras exceções, adúlteros, invejosos, vingativos, assassinos etc. E essa não era (e não é) a vontade de Deus. Então veio Jesus, enviado por Deus e ungido pelo Espírito Santo, e denunciou isso quando instituiu o seu mandamento: amar a Deus sobre todas as coisas, e amar ao próximo como a ti mesmo (Mt 22,37-37). Jesus ensinou que devemos amar até mesmo os nossos inimigos (Mt 5,44), e não explorá-los e escravizá-los como fez o rei Davi e todos os reis que o sucederam, tanto no reino de Israel quanto no reino de Judá. Enfim, fica evidenciado na leitura sociológica que jamais poderia haver, por determinação e vontade de Deus, a restauração do reino mundano, como era a expectativa

⁵² Segundo Richter Reimer e Reimer, "Jesus viveu e testemunhou o Reino de Deus em palavras e ações. Jesus compartilha o conhecimento e a esperança pelo Reino de Deus, presentes na tradição judaica de tempos anteriores" (RICHTER REIMER e REIMER, 2009. p. 4).

do povo judeu. Era preciso uma revolução. E Jesus ensinou o caminho dessa revolução: a transformação da sociedade somente ocorrerá quando cada um de nós, cristãos na aparência, nos transformarmos de dentro para fora; quando cada um de nós viver o amor incondicional (o *Ágape*) e não apenas pregá-lo da boca para fora⁵³.

No terceiro capítulo, na leitura teológica, ficou demonstrado para nós que Jesus não é o Messias apenas dos pobres e excluídos, Jesus é o Messias de toda a humanidade, dos ricos e dos pobres, dos judeus e dos ímpios, afinal todos são pecadores. A diferença fundamental é que os ricos têm o conforto da riqueza e poder material que lhes possibilita explorar os pobres; enquanto que estes têm uma ilusão a mais: a de que se fossem ricos seriam felizes e viveriam em paz. Ficou evidenciado, neste capítulo, que Jesus é o Messias 'compreendido' a partir dos excluídos, das mulheres pecadoras, adúlteras e estrangeiras. Por que essa escolha pelos excluídos? Deus pode ler os nossos pensamentos, mas nós não podemos ler o pensamento de Deus. Aliás, não podemos chegar a Deus, enquanto não nos livrarmos do véu da ilusão imposto pelos sentidos e representado pelo delírio coletivo que nos submete. Enquanto vivermos (e delirarmos) neste vale de lágrimas, tudo que poderemos fazer são suposições a respeito de Deus e do seu pensamento. Assim, presuponemos que o fundamento dessa escolha é que os pobres, os excluídos, por não terem o consolo ilusório da riqueza e do conforto passageiro e fugaz dos bens materiais, estão mais 'preparados' a buscarem o Reino de Deus⁵⁴. Mas não basta ser pobre, é preciso ser 'pobre no espírito'. Em Mateus, no Sermão da Montanha, Jesus disse: "Felizes os pobres no espírito" (Mt 5,3)⁵⁵. Ou seja, não adianta ser pobre materialmente, mas ter o espírito voltado para a riqueza, como demonstra o fenômeno

⁵³ Em Mateus está escrito: "Dá ao que te pede e não voltes as costas ao que te pede emprestado. Ouvistes o que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo. Eu porém vos digo: amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem; desse modo vos tornareis filhos do vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o seu sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos. Com efeito, se amais aos que vos amam que recompensam tendes? Não fazem também os publicanos a mesma coisa? E se saudais apenas os vossos irmãos, que fazei de mais? Não fazem também os gentis a mesma coisa? Portanto deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito" (Mt 5, 42-48).

⁵⁴ Mateus demonstra isso na passagem do jovem rico: "Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu; e vem, e segue-me. E o jovem, ouvindo esta palavra, retirou-se triste, porque possuía muitas propriedades. Disse então Jesus aos seus discípulos: Em verdade vos digo que é difícil entrar um rico no reino dos céus" (Mt 19,21-23). E complementa dizendo que para Deus tudo é possível (Mt 19,26).

⁵⁵ Segundo a Bíblia de Jerusalém, Mt 5,3 enfatiza "o espírito de pobreza, tanto no rico como no pobre" (BÍBLIA, 2006, nota de rodapé em Mt 5)

social dos emergentes, que não buscam o reino de Deus, mas sim o conforto ilusório proporcionado pelos bens materiais. É preciso buscar o Reino de Deus em primeiro lugar⁵⁶. Caso contrário, ainda que se derrube um governo opressor, como era o Império Romano, o que o substituir continuará opressor. Ou seja, quem quiser mudar a sociedade deve começar não pela derrubada do governo, mas transformando a si mesmo interiormente. Isso implica o morrer para as ilusões do mundo. Isso implica o negar a si mesmo. E há essa admoestação, de forma bem evidente, em Mateus: “Então disse Jesus aos seus discípulos: ‘Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me’” (Mt 16,24). E, por essa perspectiva, os pobres são bem-aventurados porque não dispõem do conforto ilusório que a riqueza proporciona aos materialmente afortunados. E talvez (uma vez que nunca poderemos ter a certeza) seja por isso que Jesus, sendo o Filho de Deus, escolheu ser o Messias compreendido a partir dos excluídos. E Mateus percebendo isso (todo o seu Evangelho o testemunha) deixa transparecer essa visão na sua genealogia. Ou seja, Jesus é o Messias compreendido a partir dos pobres, das mulheres estrangeiras, adúlteras, prostitutas, enfim dos pecadores.

⁵⁶Em Mateus Jesus nos admoesta que em vez de ficar tentando mudar a situação caótica em que vivemos, devemos buscar “em primeiro lugar, o seu Reino e sua justiça”, e tudo o mais nos será acrescentado, inclusive a justiça social (Mt 6,33).

6 REFERÊNCIAS

- ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo: as tradições e as leis dos judeus praticantes*. Tradução de José Otávio de Aguiar Abreu. 2ª ed. revisada. Rio de Janeiro: Imago: 1995. p. 250-254.
- AVRIL, Anne Catherine. As mulheres judias na genealogia de Jesus segundo Mateus 1,1-17. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, v. 3, n. 40, p. 161-173, 2001.
- BAILÃO, Marcos Paulo. O nascimento do messianismo judaíta. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 9-15, 1997.
- BALANCIN, Euclides Marins. *História do povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 1989.
- BEDOYA, Luiz Eduardo Torres. O anúncio do rebento: uma saída para a crise – messianismo em Zacarias 3,8-10. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 38-57, 1997
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2006.
- BÍBLIA SAGRADA EDIÇÃO PASTORAL (BSEP)*. São Paulo: Paulus, 1990.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BOST, Bryan Jay e PESTANA, Álvaro César. Introdução ao estudo bíblico. s/l, s/d. Disponível em: <http://www.hermeneutica.com/principios/introducao.html>. Acessado em 31/10/ 2008.
- BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A. e MURPHY, Roland E. (Eds.). *Novo comentário São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Ed. Acadêmica Cristã; Paulus, 2007.
- CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Teologia e literatura: profetismo secular em 'Vidas Secas', de Graciliano Ramos. Minicurso realizado no *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos. São Leopoldo, RS, 25 de maio de 2004 s/l, s/d. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihu/uploads/publicacoes/edicoes/1217875123.3527pdf.pdf>. Acessado em 10/03/2009.
- CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento interpretado - versículo por versículo*. VOL. I. São Paulo: Candeia, 1995. p. 267-277.
- CROATO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 179-267.
- DA SILVA, Airton José. Leitura sócio-antropológica da Bíblia Hebraica. *Cadernos do CEARP*, Ribeirão Preto, nº 11, maio, 1999, p. 75-98. Disponível em: http://www.airtonjo.com/leitura_sociologica.htm. Acessado em 21/03/2009.
- DOBBERAHN, Friedrich Erich. Sobre a história do método histórico-crítico. In: VOLKMAN, Martin. *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p. 37-72.
- DOUGLAS, J. D. (Editor organizador). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução João Bentes. São Paulo: Vida Nova, 1995.

FABRY, Heinz-Josef. Antigo Testamento. In: FABRY, Heinz-Josef e SCHOLTISSEK, Klaus. *O Messias*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 9-72.

FERREIRA, Joel Antônio et al. O Messias de Quelle, Marcos e Mateus. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 16, n. 5/6, p. 447-463, Mai-Jun/2006.

_____. Genealogia mateana: por que Tamar, Raab, Rute e Betsabéia? Não eram mulheres? Não eram 'anormais'? Disponível em: <http://agata.ucg.br/formularios/ucg/prope/ppg/adm/ArquivosUpload/7/File/Artigo%20Joel%20Antônio%20Ferreira-II.Pdf>; acessado em 01/04/2008

GALLAZZI, Sandro. Moisés ou Davi? *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 58-71, 1997.

GARCIA, Afrânio S. Semântica histórica, *Soletrar*, São Gonçalo, V1. nº 2, p. 66-75, 2001. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/soletrar/2/11.htm>; acessado em 15/06/2008.

GEBARA, Ivone. *O que é Teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GILBERT, Pierre. *Pequena história da exegese bíblica*. Tradução Ednei Rosa Cândido. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Como a Bíblia foi escrita: introdução ao Antigo e ao Novo Testamento*. Tradução Maria Beatriz Rabello Rangel. São Paulo: Paulinas, 1999

GONÇALVES, Francolino J. *O Antigo Testamento e Jesus Cristo*. Disponível em: http://triplov.com/ista/escritura/francolino/antigo_testamento.html; acessado em 09/09/2007.

GRELOT, Pierre. *A esperança judaica no tempo de Jesus*. Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Loyola, 1996.

HARRIS, R. Laird (org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Saião, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

JOHNSON, Paul. *História dos judeus*. 2ª ed. Tradução de Henrique Mesquita e Jacob Volfzon Filho. Rio de Janeiro: Imago, 1995. p. 128-143.

KNOHL, Israel. *O Messias antes de Jesus – o servo sofredor dos Manuscritos do Mar Morto*. Tradução de Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. O Messias filho de José: A 'Revelação de Gabriel' e o nascimento de um novo modelo messiânico. Tradução de Charles Coffe Júnior. Disponível em: <http://kopherhistoriador.blogspot.com/2008/09/o-messias-filho-de-jos-revelao-de.html> Acessado em 10/2/2009

KONINGS, Johan. O tema do messias no quarto Evangelho. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p.88-98,1997.

LANCELLOTTI, Angelo. *Matteo: versione, introduzione, note di*. Roma: Paoline, 1975, p. 37-41.

LIBANIO, J.B. e MURAD, Afonso. *Introdução à Teologia: perfil, enfoques, tarefas*. 4ª Ed. São Paulo: Loyola, 2003, p. 57-108.

- LIMA JÚNIOR, Geraldo Lopes de. *O messianismo em João Batista e em Jesus*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005. Disponível em: http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=105. Acessado em 15/02/2009.
- MAINVILLE, Odete. *A Bíblia à luz da história: guia de exegese histórico-crítica*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- MATEOS, Juan e CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. Tradução I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1992
- _____. *O Evangelho de Mateus: leitura comentada*. Tradução de João Resende da Costa. São Paulo: Paulinas, 1993.
- MATIAS, Calmeiro. O Messias profeta. Disponível em: <http://www.calmeiro-matias.com/omessiasprofeta.htm>. Acessado em 14/02/2009.
- MEXIAS-SIMON Maria Lúcia. Semântica e pragmática. In: VII Semana Nacional de Estudos Filológicos e Lingüísticos, 2004, Rio de Janeiro. Suplemento da revista *Philologus*. Rio de Janeiro: CiFEFiL/UERj, 2004. p. 115-128. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/soletras/2/11.htm>; acessado em 15/06/2008.
- MAYER, Judite Paulina. Perspectivas messiânicas nos primórdios do judaísmo. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 16-27, 1997.
- MCKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. Tradução Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 1983, 605-609.
- MONLOUBOU, Louis e DU BUIT, F. M. *Dicionário bíblico universal*. Vários tradutores. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 521-522.
- MOSCONI, Luis. *O Evangelho de Jesus Cristo Segundo Mateus: para cristãos e cristãs rumo ao novo milênio*. São Paulo: Loyola, 1998.
- ODIRISSIO, Mauro. *Evangelho de Mateus: texto e comentário: leitura facilitada*. São Paulo: Ave-Maria, 1998.
- OLIVEIRA, Antônio Roberto Monteiro de. O anúncio messiânico de Isaías 32,1-9. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 52, p. 28-37, 1997.
- OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. *Maria vai com as outras: mulheres libertárias libertadoras da Bíblia*. São Leopoldo: CEBI, 1997.
- PIXLEY, Jorge. *A história de Israel a partir dos pobres*. 5ª ed. Tradução: Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1998.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Domínios Editora, 1965. p. 1-24.
- RADERMAKERS, Jean. *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*. Bologna: Dehoniane, 1972, p. 105-111.
- RICHTER REIMER, Ivoni. E a salvação se faz corpo – Lucas 1-2 numa perspectiva feminista. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, v. 3, n. 44, p. 37-59, 2003-A

_____. Maria nos evangelhos sinóticos – uma história que continua sendo escrita. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, v. 3, n. 46, p. 35-51, 2003-B.

_____ e REIMER, Haroldo. Reino de Deus. In: [http://agata.ucg.br/formularios/ucg/mestrados/cienciasdareligiao/arquivos/ARTIGOS_ReinodeDeus_IvoniHaroldo\(2\).pdf](http://agata.ucg.br/formularios/ucg/mestrados/cienciasdareligiao/arquivos/ARTIGOS_ReinodeDeus_IvoniHaroldo(2).pdf). Acessado em: 27/03/2009.

ROSSI, Luiz Alexandre S. *Messianismo e modernidade: repensando o messianismo a partir das vítimas*. São Paulo: Paulus, 2002.

SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2000

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus – Jesus e outros messias*. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. Mateus e os judeus. Disponível em: http://www.sion.org.br/artigos/mateus_judaismo.pdf. s/l, s/d. Acessado em 25/01/2009.

SCHAFF, Adam. *Introdução à Semântica*. Trad. de Célia Neves. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968, p. 1-15.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Tradução Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004

SCLIAR, Moacir. *Judaísmo: dispersão e unidade*. São Paulo: Ática, 1994.

SICRE, José Luis. *De Davi ao Messias*. Tradução Jaime A. Classen. Petrópolis: Vozes, 2000.

STORNIOLO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. São Paulo: Paulus, 1991.

TORRES, Mercedes Lopes Torres. Mulheres que inventam saídas (Mt 1,1-17). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana*. Petrópolis, v. 3, n. 25, p. 55-62, 1996.

TREBOLLE BARRERA, Julio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. Petrópolis: Vozes, 1995.

VASCONCELOS, Pedro Lima. Entre salteadores, impostores e inescrupulosos – os loucos caminhos da esperança na época do Novo Testamento. In: BRITO, Enio José da Costa e TENÓRIO, Waldecy (orgs). *Milenarismos e messianismos ontem e hoje*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 113-123.

VOLKMAN, Martin. Origem do método histórico-crítico. In: _____ *Método histórico-crítico*. São Paulo: CEDI, 1992. p. 9-36.

VITÓRIO, Jaldemir. *Mateus..* São Paulo: Loyola, 1996. (Coleção a Bíblia passo a passo).

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 4ª edição. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

7 ANEXO

PERÍCOPE MT 1,1-17 EM GREGO

Fonte: <http://www.users.dircon.co.uk/~hancock/> (acessado 22/09/2007)

ΚΑΤΑ ΜΑΘΘΑΙΟΝ

Mt 1:1

Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. 2 Ἀβραάμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαάκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, 3 Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρώμ, Ἑσρώμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ, 4 Ἀράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμιναδάβ, Ἀμιναδάβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ναασσών, Ναασσών δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαλμών, 5 Σαλμών δὲ ἐγέννησεν τὸν Βόες ἐκ τῆς Ῥαχάβ, Βόες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωβηδ ἐκ τῆς Ῥούθ, Ἰωβηδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεσσαί, 6 Ἰεσσαί δὲ ἐγέννησεν τὸν Δαυὶδ τὸν βασιλέα. Δαυὶδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σολομῶνα ἐκ τῆς τοῦ Οὐρίου, 7 Σολομών δὲ ἐγέννησεν τὸν Ῥοβοάμ, Ῥοβοάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιά, Ἀβιά δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀσάφ, 8 Ἀσάφ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσαφάτ, Ἰωσαφάτ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωράμ, Ἰωράμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ὀζίαν, 9 Ὀζίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωαθάμ, Ἰωαθάμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχάζ, Ἀχάζ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐζεκίαν, 10 Ἐζεκίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Μανασσή, Μανασσῆς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀμώς, Ἀμώς δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσίαν, 11 Ἰωσίας δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος. 12 Μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησεν τὸν Σαλαθιήλ, Σαλαθιήλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ζοροβαβέλ, 13 Ζοροβαβέλ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀβιούδ, Ἀβιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιακίμ, Ἐλιακίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀζώρ, 14 Ἀζώρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Σαδώκ, Σαδώκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀχίμ, Ἀχίμ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλιούδ, 15 Ἐλιούδ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἐλεάζαρ, Ἐλεάζαρ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ματθάν, Ματθάν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, 16 Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός. 17 Πᾶσαι οὖν αἱ γενεαὶ ἀπὸ Ἀβραάμ ἕως Δαυὶδ γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ Δαυὶδ ἕως τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος γενεαὶ δεκατέσσαρες, καὶ ἀπὸ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ Χριστοῦ γενεαὶ δεκατέσσαρες.