

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AILTON DE SOUZA GONÇALVES

A JUSTIÇA MAIOR COMO PROPOSTA DO REINO (Mt 5,20)

GOIÂNIA

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

A JUSTIÇA MAIOR COMO PROPOSTA DO REINO (Mt 5,20)

AILTON DE SOUZA GONÇALVES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito para obtenção do grau de Mestre.

Professor: Dr. Joel Antônio Ferreira

GOIÂNIA

2014

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Gonçalves, Ailton de Souza.
G635j A justiça maior como proposta do Reino (Mt 5,20)
[manuscrito] / Ailton de Souza Gonçalves. – Goiânia, 2014.
102 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião,
2014.

“Orientador: Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira”.

Bibliografia.

1. Bíblia. – N.T. – Mateus. 2. Justiça. 3. Reino de Deus. I.
Título.

CDU 27-247.4(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 11 DE DEZEMBRO DE 2014 E APROVADA PELA BANCA
EXAMINADORA

1) Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás (Presidente) Joel A. Ferreira

2) Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Membro) Valmor da Silva

3) Dr. Samuel de Jesus Duarte / IFTM (Membro) Samuel de Jesus Duarte

Dedico este trabalho aos meus pais, Marlene Ribeiro Neto e Adão de Souza Gonçalves, grandes incentivadores de minha vida.
Aos meus irmãos, minha tia Dorcas e meu amigo José Ivan que sempre me apoiaram!

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Pontifícia Universidade Católica de Goiás na pessoa do Magnífico Reitor Prof. Wolmir Therezio Amado;

À Coordenação Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, na Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira e no Secretário Giovanni Bastos pela presteza em me atender;

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás, que possibilitaram uma abertura de conhecimento e estimularam a sede pelo saber. De maneira especial aos prof. Dr. Eduardo Quadros e Prof. Dr. Valmor da Silva, que ofereceram contribuições valiosas na qualificação deste trabalho.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira, que me orientou com paciência e sabedoria, obrigado pela paciente troca de ideias e estímulo, fundamentais para que esse trabalho se concretizasse.

Ao Prof. Dr. Samuel Jesus Duarte, que não mediu esforços para me auxiliar em minhas dúvidas;

Aos colegas de disciplinas de pós-graduação, pela riqueza de compartilhar suas experiências pessoais e acadêmicas, tanto os colegas da turma de 2012 quanto à turma de 2013.

Aos meus pais, Marlene e Adão; aos meus irmãos Aida, Adailton, Adão e Marcele; minha tia Dorcas, meu amigo José Ivan e a todos da minha família que acreditam e torcem por mim.

Aos amigos, amigas que, de alguma forma, nas encruzilhadas da vida, me ajudaram a chegar até aqui. Muitas delas são responsáveis diretas pela concretização desse projeto.

A Deus, por me carregar quando a terra me faltou aos pés e me senti frágil. E por me conceder a graça de poder continuar os estudos e em meio a eles conhecer tantas pessoas maravilhosas.

Porque vos digo que, se a vossa justiça não ultrapassar em muito a dos escribas e fariseus, de modo nenhum entrareis no Reino dos Céus.
(Mateus 5,20)

RESUMO

GONÇALVES, Ailton de Souza. *A Justiça maior como proposta do Reino (Mt 5,20)*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

A comunidade de Mateus foi um grupo dissidente do judaísmo. Ela foi formada por judeu-cristãos que sofreram exclusão por parte da comunidade maior do judaísmo em formação. Depois do ano 70 d.C., com a destruição do templo e expulsão dos judeus de Jerusalém, o judaísmo passou por uma mudança em sua estrutura. Durante essa transformação, ela buscou uma nova identidade para a comunidade judaica. Nesse processo, a comunidade judaico-cristã foi expulsa da Sinagoga e teve que elaborar também a sua identidade. Esta pesquisa gira em torno de Mt 5,20. Este versículo é a chave para se compreender a vida da comunidade mateana e sua proposta transformadora. Comunidades posteriores sempre, ao longo da história, buscaram inspirações comunitárias na visão mateana em torno da justiça. Uma delas é a comunidade quilombola. Ela pôde encontrar esperança ao aproximar-se dessa palavra (justiça) que motivara a libertação de um povo, que vivia sem pátria, sem-terra e sem amparo em uma terra estrangeira.

Palavras-chave: Justiça; Reinos dos Céus; Quilombolas; Mateus; Conflito.

ABSTRACT

GONÇALVES, Ailton de Souza. *The largest proposed as Justice of the Kingdom (Mt 5,20)*. Dissertation (Master of Science in Religion) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

Matthew's community was a splinter group of Judaism. It was formed by Jewish Christians who suffered exclusion from the larger community of Judaism in training. After AD 70 with the destruction of the temple and the expulsion of the Jews from Jerusalem, Judaism underwent a change in its structure. During this transformation, she sought a new identity for the Jewish community. In this process, the Judeo-Christian community was driven out of the Synagogue and also had to develop its identity. This research revolves around Mt 5.20. This verse is the key to understanding the life of the Matthean community and its transformative proposal. Subsequent communities always, throughout history, have sought inspiration in the Matthean community vision around justice. One is the maroon community. This could hope to find when approaching these words that motivated the liberation of a people who lived homeless, landless and without shelter in a foreign land.

Keywords: Justice; Kingdoms of Heaven; Maroons; Matthew; Conflict.

SUMÁRIO

RESUMO	07.
ABSTRACT	08.
INTRODUÇÃO.....	12.
1 O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA PALESTINA.....	15.
1.1 BREVE HISTÓRIA DE ISRAEL ATRÁVES DAS DOMINAÇÕES.....	15.
1.2 ECOS DAS TRADIÇÕES DO ANTIGO E DO NOVO TESTAMENTO.....	16.
1.3 UMA PALESTINA ESFACELADA PELO IMPÉRIO ROMANO.....	18.
1.3.1 A Palestina sob Herodes.....	24.
1.4 O TEMPLO.....	28.
1.5 A SINAGOGA.....	30.
1.6 JÂMНИЯ.....	32.
1.7 CLASSE DIRIGENTE DA PALESTINA.....	33.
1.8 UTOPIAS MESSIÂNICAS.....	35.
1.9 MOVIMENTOS OPOSITORES À POLÍTICA ROMANA.....	39.
1.9.1 Judas Galileu.....	39.
1.9.2 Atronges	40.
1.9.3 João Batista.....	40.
1.9.4 Teudas.....	41.
1.9.5 “O Egípcio”	41.
1.9.6 Simão bar Giora.....	42.
1.9.7 Simão bar Kokhba.....	43.
1.10 EXPECTATIVAS ESCATOLÓGICAS.....	45.
2 ANÁLISE EXEGÉTICA DE MATEUS 2,20.....	47.
2.1 TEXTO GREGO.....	48.
2.2 TRADUÇÕES.....	48.
2.3 CRÍTICA TEXTUAL.....	48.
2.4 CRÍTICA LITERÁRIA.....	48.
2.5 CRÍTICA DA REDAÇÃO.....	51.
2.6 CRITICA HISTÓRICA.....	57.

2.6.1 Os fariseus e os escribas.....	65.
2.6.2 A comunidade de Mateus.....	73.
3 REFLEXÃO TEOLÓGICA.....	76.
3.1 A JUSTIÇA.....	76.
3.2 REINO DOS CÉUS.....	81.
3.3 A JUSTIÇA DO REINO DOS CÉUS E A COMUNIDADE QUILOMBOLA.....	86.
CONCLUSÃO.....	94.
REFERÊNCIAS.....	96.

INTRODUÇÃO

O texto sagrado revela atitudes e comportamentos que norteiam a vida de uma determinada comunidade, situado em um tempo e em um espaço. O texto, contudo, não influencia somente sua comunidade de origem, mas todas aquelas que são orientadas pelo mesmo fenômeno religioso contido naquele escrito. Por isso, a presente pesquisa tem como objetivo analisar o valor que a justiça tem para a comunidade judaico-cristã que compôs o texto de Mateus 5, 20.

A compreensão de Jesus como mestre da justiça, apresentado por Mateus, traz à tona uma orientação ética, social e religiosa, que busca extrapolar a justiça vivida pela comunidade judaica, que assim como a comunidade de Mateus, vive um processo de reorganização depois da catástrofe pós-70.

A compreensão social das comunidades mateanas que estavam exiladas, provavelmente, no sul da Síria (sem moradia), fez Mateus inovar a compreensão de uma questão relevante na história Israelita: a justiça. Mateus mostra que a justiça vinda de Jesus é mais ampla e seu agir é fundamental para ser acolhido no Reino dos Céus.

Assim, no primeiro capítulo, a pesquisa vai apresentar algumas características do contexto sócio-político da Palestina, para poder situar o momento em que o evangelho de Mateus e a justiça do Reino dos Céus foram gestados. Dessa maneira, a explanação começa com uma breve história das dominações sofridas por Israel, ao longo de sua existência histórica.

O capítulo centra-se na atenção aos romanos, o último grande império a conquistar e explorar a Palestina, pois, é nesse período de dominação que surgem diversos movimentos que são abafados de maneira violenta pelo império, entre eles destaca-se o de Jesus de Nazaré e seus discípulos. É do desdobramento deste que vão surgir os escritos do Novo Testamento. Logo, é importante conhecer um pouco da história dos romanos visto que ajuda visualizar o nível de justiça ou injustiça no qual viviam os povos na Palestina. Como, também, para poder perceber porque as palavras e gestos de Jesus de Nazaré se apresentam como um novo diferencial de justiça que aponta para o Reino dos Céus.

No tocante aos romanos, constata-se o modo como eles exploravam todo mundo conhecido, através de um aparato sofisticado de guerra e violência, além de

legitimar sua exploração através da ideologia dos deuses os quais abençoavam Roma com a vitória. Desse modo, por meio da dádiva da '*pax romana*' a Palestina vivia em contínua exploração. A política de pacificação romana dos povos subjugados, sempre contava com o auxílio das elites autóctones para manter a *pax*. Por isso, é necessário conhecer o papel dos saduceus e dos herodianos. São grupos que simpatizam com a exploração romana, que combatem e opõem-se aos que são contrários à exploração romana. Veremos grupos, ao contrário, que se organizam para se oporem à exploração vivida na Palestina.

Figura importante durante a dominação romana na Palestina é a do Rei Herodes Magno que conseguiu reinar sobre Israel, sendo um rei fiel e cliente de Roma. Seu reinado é marcado pela injustiça, genialidade e crueldade. Nem a própria família do rei foi poupada por sua violência.

Ao final do capítulo, apresentam-se dados dos diversos grupos contestadores, inspirados por um ideal escatológico e começam rebeliões que logo são abafadas. Mas o que chama atenção em tais fatos, é perceber como o ideal da justiça estava ausente, e nessa perspectiva, notar que a justiça do Reino surge em um ambiente marcado pela dominação, exploração, violência e injustiça.

No segundo capítulo, a pesquisa utiliza alguns passos do método histórico-crítico para poder destrinchar um pouco a perícopes de Mateus 5,20, esmiuçar o texto, para evidenciar pistas para a compreensão da justiça e do Reino dos Céus presente no texto sagrado.

Há diferentes formas de analisar a bíblia, dentre elas, explicitamos que na crítica literária, a pesquisa parte do todo, para delimitar a parte e apresentar uma proposta de estrutura e leitura do evangelho, com destaque a uma sugestão de tradução e de análise gramatical dos termos da perícopes, do grego para o português, com a sugestão de tradução.

Já na crítica redacional, destacam-se os recursos estilísticos utilizados pelo autor ou pela comunidade do evangelho que escreveram o texto sagrado. Além disso, enfatiza-se a utilização de diversos procedimentos estilísticos semíticos em um texto de um grego bem elaborado, segundo vários especialistas.

Outro enfoque dado nesta pesquisa já se refere à crítica histórica. Esta se inicia com uma discussão acerca do local de composição do texto do evangelho, se foi na Síria ou na Galileia. Quanto à autoria, é apresentado o testemunho de Papias, transmitido por Eusébio e as posições de alguns estudiosos do evangelho de Mateus.

Em seguida, aborda-se a característica histórica da comunidade de Mateus. Ela é formada, em sua maioria, por judeu-cristãos e valoriza toda herança mosaica recebida e passada pela história de Israel. Além disso, é uma comunidade que busca elaborar e ter clara sua identidade frente à destruição do Templo. Ademais, é uma comunidade que vive em conflito com outro grupo do judaísmo.

Os fariseus pertencem a outro grupo e também buscam se reorganizar, depois da catástrofes pós-70. Desse modo, juntamente com os escribas, são os grupos os quais vão ser apresentados, pois, o pedido de Jesus na perícopes é uma justiça que seja maior do que a dos escribas e dos fariseus. Este capítulo contém alguns acenos sobre as características dos dois grupos e finaliza apresentando algumas características da comunidade de Mateus, que busca se orientar pela justiça do Reino do Céus, que é apresentada por Jesus de Nazaré.

O terceiro capítulo desenvolve uma reflexão teológica. Primeiramente, aborda de maneira geral os termos Justiça e Reino do Céus na perspectiva bíblica. Depois, enfatiza o texto de Mateus, e por fim, trabalha a temática no que se pode interpretar da perícopes apresentada no trabalho.

Por último, aborda a justiça do evangelho de Mateus, que busca iluminar a vida das comunidades quilombolas que é marcada pela injustiça. Esta realidade se ilumina a partir da perícopes de Mateus 5,20 que sugere uma justiça que ultrapasse aquela vivida por fariseus e escribas, e aponta para uma prática efetiva, característica do verdadeiro discípulo que se orienta em vista e para o Reino dos Céus. Assim, conclui-se o capítulo apresentando a plausibilidade da reflexão acerca da justiça e do Reino do Céus no Evangelho de Mateus em sua situação concreta da contemporaneidade.

1 O CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DA PALESTINA

O conhecimento acerca do contexto em que um texto sagrado foi escrito é essencial para realizar-se uma pesquisa bíblica. Este primeiro capítulo abordar alguns dados sobre as tradições do Antigo e Novo Testamento que nos ajudam a compreender o ambiente social, histórico e cultural da comunidade de Israel, de onde nasce a comunidade do evangelho de Mateus.

O trabalho inicia com uma introdução sobre a vida e unidade de Israel, além de apresentar um pouco de sua história a partir das dominações e injustiças que ela viveu ao longo de sua história. Depois apresentar-se-à os últimos exploradores da Palestina do século I d.C. que foram os romanos. Esses estabeleceram e governaram Israel tanto de forma direta com os procuradores, como indireta, através do rei cliente Herodes Magno e depois pelos seus filhos os quais não herdaram a coroa, porém continuaram a governar a serviço dos romanos.

No governo de Herodes Magno, Israel vive um período de liberdade, mesmo em meio à injustiças e tendo que pagar altos impostos. Porém neste período é concluída a reconstrução do Templo de Jerusalém, ponto de unidade entre os diversos grupos religiosos de Israel. O Templo que nasceu como lugar de se realizar a justiça do pobre, do órfão e da viúva, mas que se corrompeu a serviço dos poderosos.

1.1 BREVE HISTÓRIA DE ISRAEL

A História de Israel¹ foi marcada por longos períodos de sujeição a povos estrangeiros, a saber, em 722 a.C., Israel, o estado do norte caiu sob a dominação Assíria. Já em 586 a.C., Judá foi dominada pelos babilônicos. Com a queda do império babilônico e ascensão do persa, em 539 a.C., Ciro permitiu a volta do exílio (538 a.C) e a reconstrução do Templo de Jerusalém. De 332 a.C – 135 d.C., Israel viveu o domínio helenístico-romano (GUNNEWEG, 2005, p. 205-303). A vida de todo o Israel foi marcada pela dominação e injustiças sofridas nas mãos de reinos poderosos.

O desenvolvimento histórico do povo de Israel constitui uma contradição com a sua origem camponesa, com a aspiração à liberdade tanto externa quanto interna:

¹ Não podemos desconsiderar o fato que Israel também dominou e explorou outros povos ao longo da sua existência.

Quando os relatos bíblicos das origens descrevem líderes como Moisés, Josué e outros libertadores, está claro que Israel se originou como um povo livre e independente, sem uma classe dominante acima de si. [...] Os primitivos israelitas, sob liderança de Javé (e Moisés, Josué, Débora e outros) não só estabeleceram sua independência como campesinato livre de qualquer classe dominante, mas também formaram uma aliança com Javé e entre si para manter esta liberdade. [...] Através da memória coletiva do povo, finalmente fixada na forma dos relatos bíblicos, estas circunstâncias dos camponeses (livres de senhores e reis, independentes de dominação estrangeira, vivendo sob o governo de Deus numa ordem social justa e igualitária), tornaram-se um ponto de referência para as gerações subsequentes, um ideal utópico com que comparavam a sujeição posterior a reis e impérios estrangeiros e a julgavam contrária à vontade de Deus. Conforme acreditavam gerações israelitas posteriores, a julgar por aqueles que falaram em seu nome, como os profetas bíblicos, o Deus de Israel permaneceu interessado em conservar seu povo livre de escravidão estrangeira e opressão interna (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 24).

Mesmo sujeito a vários séculos de dominação estrangeira, o povo de Israel nunca permitiu que a consciência coletiva de liberdade e da justiça se apagasse da sua memória histórica. Surgem desse modo, os inúmeros movimentos e revoltas populares ocorridas nesse período em prol da sua libertação e da implantação de uma sociedade fraterna e justa.

1.2 ECOS DAS TRADIÇÕES DO ANTIGO NO NOVO TESTAMENTO

Uma leitura dos escritos do Antigo Testamento ou Primeira Aliança constatará que as tradições literárias, nele contidas, sofreram, em demasia, um rigoroso critério de edição empreendida ao conjunto da obra. Os gêneros literários expressos no formato de poemas, contos, sagas, narrativas históricas, canções, conjuntos proverbiais e cenários apocalípticos legitimam uma natural unidade entre dois universos literários, bem como acena uma total dependência do Novo Testamento, Segunda Aliança em relação ao Antigo Testamento.

O leitor, acostumado com as páginas desses dois universos literários, com facilidade, perceberá inúmeras repetições, ambientações literárias e, não poucas vezes, citações *ipsis litteris* retomadas e, contextualmente atualizadas, com a finalidade de alimentar e dar sentido às narrativas elaboradas pelos evangelistas, perpassando os escritos paulinos, as cartas católicas e servindo de conclusão do livro do Apocalipse, sendo esse o último livro a retomar antigas tradições dando um fecho ao enredo literário empreendido por judeu-cristãos às escrituras.

Sabemos que a partir de um certo momento os discípulos de Jesus deixaram de ser considerados judeus pelos outros filhos de Abraão. Nesse momento, impõe-se uma pergunta: quais as tradições mantiveram em comum? O que justificou tais comportamentos no cenário cultural do primeiro século d.C?

Essa inquietação nos obriga a um diálogo para entender o conteúdo literário dos textos do Novo Testamento com a tradição que o precedeu. Seus autores escreveram para responder quesitos impostos por suas comunidades. Os “adeptos do Caminho” (At 9,2), os assim chamados por pertencerem “a seita dos nazareus” (At 24,5), souberam diferenciar-se do universo cultural e religioso do judaísmo a ponto de serem identificados por seus conterrâneos judeus e por autores ligados ao universo imperialista romano².

A comunidade que está na origem do evangelho de Marcos, por exemplo, não titubeou ao inaugurar, logo nas suas primeiras linhas, afirmações provenientes do último profeta. A promessa do “mensageiro” do livro de Malaquias (Ml 3,1) instaurador de um caminho antecedendo a chegada do Dia de Javé, é atualizada na abertura da obra do evangelista. Numa província dominada pelos romanos, João, na condição de mensageiro, deve preparar a chegada do libertador, Jesus (Mc 1,7-8).

Mateus busca alicerçar a força de seu ensinamento recorrendo aos principais conjuntos normativos do Antigo Testamento. Esse eminente catequista soube, com base num estilo próprio e um tanto refinado, justificar o sujeito central de sua mensagem atrelado às tradições da cultura religiosa de Israel. Não é por acaso que abre sua mensagem fazendo uso de uma genealogia (1Cr 1-4), no desejo de vincular Jesus e sua mensagem às raízes mais profundas de Israel como povo eleito.

Da vida do profeta João Batista à atualização do texto de 1Sm 2 na justificação da encarnação de Jesus, nota-se que a obra literária de Lucas está em conformidade e em continuidade ao assassinato do profeta João pela guarda pessoal de Herodes (Lc 1-3). O autor do terceiro evangelho inicia a mensagem de Jesus aos gestos

² O historiador romano Tácito nos seus *Anais*, em 115 d.C., depois do incêndio de Roma, ocorrido em 65, afirma que Nero declarou a responsabilidade da tragédia sobre os cristãos: “... *Este nome vem de Cristo que, sob o reino de Tibério, foi condenado ao suplício pelo procurador Pôncio Pilatos...*”. Outro historiador chamado Suetônio, conta na sua obra *Vida de Cezar*, escrita em meados do ano 120, que o imperador Cláudio, por volta do ano 50 “...*expulsou de Roma os judeus que não paravam de promover agitações contra os Cristãos*”. Mais próximo dos fatos está o historiador judeu Flávio Josefo, na sua obra intitulada *Antiguidades Judaicas*, surgida em 93, menciona a pregação e morte de João Batista, como o martírio de Tiago, primeiro bispo de Jerusalém, “*irmão de Jesus, chamado o Cristo*” (HOORNAERT, 1991, p. 23).

proféticos feitos por João Batista, apresentando-a como uma grande releitura do anúncio feito pelo profeta Isaías (Lc 4,14-19).

Nota-se que os autores ou representantes das diferentes comunidades cristãs primitivas estiveram afinados com as mais diferentes correntes teológicas da Judeia do primeiro século. Não tangenciaram a tradição judaica, mas apropriaram-se de importantes temas e os transcreveram considerando o legado deixado pela prática de Jesus de Nazaré.

Perceber o contexto desse tremendo movimento literário que tomou forma e consistência, após a morte de Jesus, não soa diferente de um desafio àquele que procura ler com proveito os trabalhos desses “mestres” ou “catequistas sábios” que ousaram transmitir o melhor às suas receptivas comunidades. Os escritos do Novo Testamento são uma resposta, alicerçada na tradição judaica relida pelo testemunho de Jesus no contexto em que viviam.

1.3 UMA PALESTINA ESFACELADA SOB O IMPÉRIO ROMANO

Ao estabelecer a cidade de Cesareia Marítima, edificada por Herodes, o grande, em meados do ano 30 a.C., como capital dos romanos na província para homenagear e immortalizar César Augusto, a cidade portuária passou a ser o centro expandido de Roma, na região, por mais de seis séculos. A chegada de Pompeu em 63 a.C., significou a presença de um império possuidor de uma longa tradição na arte de guerrear para dominar. Desde meados de 264 a 241 a.C., época da primeira organização militar de caráter expansionista eclodida na I Guerra Púnica, quando Roma teve a necessidade de construir suas naus e armamentos no desejo de dar eficácia ao projeto imperialista, os povos iram experimentar uma nova maneira de se impor, não somente pela força – algo natural na época – mas pela criação de aparatos econômicos e ideológicos na legitimação do poder absolutista.

Uma vez vencido o inimigo, jamais pelo convencimento, contudo pela guerra, o império se expande. Em contrapartida, surge a necessidade de aprimorar os aparelhos de dominação, de estabelecer algo simbólico que favoreça, ainda que tênue, relativa coesão, junto aos povos subjugados. O aprimoramento no uso da moeda foi uma estratégia adotada, entre tantas, pelo poderio romano. Foi por meio desse artifício – a moeda – que aconteceu uma aceleração do comércio em todo o império. A adoção, no uso do dinheiro, deu um ponto final nas relações comerciais

baseadas na troca de mercadorias. Uma economia de escambo chega ao seu final. Corroeram-se as relações comerciais pautadas pela dupla coincidência de desejos, pois, agora, o uso da moeda impõe às mercadorias o valor de compra e venda. Não há mais a necessidade de solucionar a carência na obtenção de pergaminhos e um outro que aceite trocá-los por duas ou três peças de tecidos, muito menos, sal por figos (MONTOURO FILHO; PINHO; VASCONCELOS, 1998, p. 344). Ao aprimorar a utilização da moeda como meio de troca, unidade de conta e reserva de valor, os romanos não somente agilizam o mercado, como aprimoram o sistema de taxas impostos aos povos dominados. A dominação se expressa também pela presença militar e cobrança aviltante de injustos e pesados impostos. Tudo mais ágil graças ao valor *simbólico legitimador da moeda*. As moedas carregam em seu vastíssimo lastro geográfico, a esfinge do soberano que garante o valor do metal nas relações comerciais. “Existe a obrigação legal de aceitar a moeda para quitar qualquer tipo de débito” (MONTOURO FILHO; PINHO; VASCONCELOS, 1998, p. 344).

Em seu aprimoramento, com base na tradição herdada da cultura grega, os romanos buscam impor seus ideais de governo, cultura, economia e religião como se fosse natural e legitimado por seus deuses. Quando exércitos mal treinados para o combate, quase sempre formados por combatentes voluntários, deparavam-se com legiões altamente treinadas nas estratégias de combate, surgia a demanda de novas técnicas e armas inventadas e desenvolvidas especialmente para a guerra, dificilmente o ímpeto da valentia não caia por terra, mesmo antes de travar o combate³. Os soldados romanos eram profissionais, obedeciam às ordens que vinham de Roma e preparavam-se para os conflitos. O exército era organizado anualmente, no período da primavera, e constituído por homens dispostos a receber um *soldo* por estar permanentemente à disposição para o combate.

A concomitantemente propaganda apregoava que uma trilogia divina, formada pelos deuses *Marte, Pax e Vitória* abençoava as legiões romanas e por isso, em vão os oponentes ousariam lutar contra Roma. Essa mesma propaganda tinha a função

³ “O legionário romano possuía armas defensivas (arma) e ofensivas (tela). Entre as primeiras enumeramos: a) *cassis*: (elmo de bronze) e *galea* (capacete, a princípio de couro e, posteriormente, de metal); b) *lorica*: (couraça de metal e couro que protegia a parte superior do corpo); c) *scutum*: escudo de madeira, revestido de pano e couro e, depois de Camilo, reforçado por uma orla metálica. Era ovalado e convexo no século III a.C.; semicilíndrico no século I a.C. Media cerca de 1,20 m de altura e 80 cm de largura...Entre as armas ofensivas, anotamos: a) *gladius*: espada curta bigume usada por todos os soldados; b) *pilum*: dardo de madeira com ponta de ferro; c) *hasta*: lança. ‘A hasta era de madeira, às vezes de ferro, com ponta (*cuspis*) e, geralmente, na outra extremidade, uma peça metálica, também aguda (*spiculum*), que servia para fincar a *hasta* no chão’” (GIORDANI, 1985, p. 115).

de legitimizar esta “nova era de uma sociedade militar de orientação imperial que caminhava ao lado, *pari passo*, da perpetuação da guerra” (ROSSI, 2011, p. 65) e da eterna dominação.

A propaganda de que os romanos eram abençoados por deuses fundamentavam e justificavam, não apenas durante a guerra, mas estava presente no universo da filosofia, nas artes, na história, nas apologias, nas narrativas das dinastias dos Césares, e sobremaneira, no universo religioso. Nesse último aspecto, vale destacar a polêmica preservada nos evangelhos sobre a obrigação de pagar ou não impostos a César (Mt 22,17, Lc 23,2).

Oportuno o relato em detalhes fornecido pelo historiador Tácito (55-120 d.C.) ao descrever a violência e terror provocado pelas legiões em ação⁴:

...mais perigosos do que todos [os outros dominadores] são os romanos, de cuja arrogância em vão pensamos poder escapar através de submissão e comportamento leal. Esses ladrões do mundo, depois de não mais existir nenhum país para ser devastado por eles, revolvem até o próprio mar; quando o inimigo é rico, eles são ávidos; quando é pobre, ambicionam a sua honra; nem o oriente nem o ocidente satisfizeram a sua gula; são os únicos entre todos que, com a mesma cobiça, querem apoderar-se da riqueza e da pobreza. Saquear, assassinar, roubar – a isso eles chamam de dominação; e ali onde criaram um deserto – a isso eles chamam de paz. Crianças e familiares são para todos, conforme a vontade da natureza, o que temos de mais precioso; através de recrutamento, eles são tirados de nós, para que, em algum outro lugar, façam trabalho escravo; mulheres e irmãs, mesmo quando escapam dos desejos dos inimigos, são violentadas por aqueles que se chamam amigos e hóspedes [=romanos]. Bens e propriedades transformaram-se em impostos; a colheita anual dos campos torna-se tributo em forma de cereal (*frumentum*); sob espancamentos e insultos, nossos corpos e mãos, são massacrados na construção de estradas através de florestas e de pântanos... (REIMER; RICHTER REIMER, 1999, p. 120-121).

Eis o cenário altamente beligerante no qual buscamos compreender o significado dos movimentos político-religiosos surgidos na Judeia do primeiro século e que tanto influenciaram o conteúdo da mensagem de Jesus de Nazaré. É na presença desse imperialismo que optamos por compreender, nessa parte de nosso trabalho, os movimentos messiânicos que surgiram e, que um após o outro, foram subjugados pelas forças das legiões romanas ou por exércitos particulares de influentes governadores que se prestaram ao serviço da injusta tirania romana.

O anseio de liberdade e justiça esperado pelo povo de Israel, não foi proporcionado pelos dominadores romanos. Assim, graças ao poder e à estabilidade

⁴ Giordani oferece inúmeros editos apresentando várias maneiras punitivas e sanções físicas impostas pelos imperadores. (GIORDANI, 1985, p. 336-346).

iniciada por Augusto, que Roma pôde desfrutar de um período de grande prosperidade, constituindo a *'pax romana'* que duraria pelo menos mais dois séculos após o governo de Otaviano. A paz estabelecida e mantida com meios militares era acompanhada de rios de sangue e lágrima, devastações com fogo e espada. Restava aos povos submetidos reconhecer este poder opressor e a aceitá-lo mesmo com terror, medo, sempre prontos para escutar ordens (MILANI; et al, 2007, p. 13).

O império romano se preocupava com a Palestina, devido à sua localização geográfica, que estava situada em um ponto chave no sistema de caminhos e rotas comerciais do Oriente próximo, pois permitia a comunicação entre os povos do deserto e os povos do mar (PAGOLA, 2010, p. 31).

A sociedade da época era organizada de maneira estratificada: “*estratos* quando grupos relativamente grandes da população de uma sociedade têm em comum uma situação social comparável que os distingue hierarquicamente dos outros grupos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 77). Esses grupos se organizam por fatores sociais, políticos, econômicos, gêneros, prestígios.

Para fazer parte do estrato superior (elite) era necessário ter poder⁵, privilégio⁶ e prestígio⁷. As mulheres eram parcialmente excluídas de exercer qualquer atividade no estrato superior por falta de ‘atributos’ para ter a dignidade de um romano, assim só conseguiam a mobilidade social dentro deste estamento através do casamento. Porém, as mulheres exerciam o poder de maneira indireta:

“pela geração de herdeiros legítimos, pelo controle sobre a posse da terra e outras propriedades e, principalmente, também através da manipulação, em geral, via influência sobre homens” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 86).

A sociedade antiga se organizava em dois estratos: elite (grupos dos estratos superior) e não-elite (grupos dos estratos inferior). E a ideologia da classe dominante perpassa todos os estamentos, porque sempre houve a tendência de reproduzir o comportamento da elite nos diversos grupos, já que dentro dos dois estamentos maiores existiam vários menores, e esses reproduziam os mesmos comportamentos,

⁵ “Autoridade: o direito impositivo de comandar outros. Ou influenciar: a possibilidade de impor seus interesses a outros ou influência situação social” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 81).

⁶ Pertencer a elite, ter cidadania romana, ser de uma família senatorial importante e ser homem.

⁷ Reconhecimento pessoal.

de modo que aquele que era explorado reproduzia a exploração sobre quem estava no estamento inferior.

Nesse contexto, surgem poucos grupos contestatórios, e os poucos que se animam surgir, são rapidamente sufocadas pela elite. De maneira violenta, os romanos sufocaram vários movimentos libertários na Palestina do século I. O Novo Testamento contém algumas referências a ações realizadas durante o governo romano: “morticínio de galileus numa das festas de peregrinação a Jerusalém (Lc 13,1), insurreição de rebeldes entre os quais se encontrava Barrabás (Lc 15,7)” (ECHEGARAY; et al, 2000, p. 287). Assim “é notável o espírito relativamente pacífico dos membros pobres do estrato inferior. Luciano se admira que os pobres tão raramente se voltem contra os ricos, cujo luxo está diante os seus olhos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 118). Através da opulência os membros da elite demonstravam o seu poder. Assim a promoção da justiça era algo ausente para os povos submetidos uma vez que, com muita brutalidade e injustiça o império sufocava qualquer manifestação de maneira cruel, como meio de intimidação.

Outra característica dessa época é a reprodução da mesma estrutura social do império nas colônias, tanto a opulência dos pertencentes ao estrato superior, quanto a submissão dos que estão nos estratos inferiores. Dessa maneira, o critério da “posse e do poder vale também para as famílias sumo-sacerdotais e leigas que, na terra de Israel, pertenciam ao estrato superior e eram prestigiadas também pelo povo” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 95). Na própria sociedade judaica existia uma organização que se assemelhava ao império romano.

Sob o aspecto econômico, o império romano espoliava suas colônias com muitos impostos, por exemplo: “o imposto da terra atingia todos os produtores e proprietários e era altíssimo, cerca de vinte a vinte e cinco por cento da produção, além do imposto pessoal proporcional à situação econômica de cada um” (ALBERTIN, 2005, p. 15), além dos impostos cobrados nas pontes e barreiras, nas alfândegas... .

Os romanos governavam através de alianças com as aristocracias locais, o imperador torna-se o protetor das elites autóctones, que ficavam sob as ordens diretas de um só governante nomeado por Roma. Assim, o trabalho das classes governantes era assegurar a arrecadação tributária, que era “extremamente alta, acima de vinte por cento da colheita que a terra produzia” (MALONEY, 2008, p. 26), ademais, os governantes tinham como obrigação garantir a tranquilidade das massas.

Durante a ocupação romana, “as vestes usadas pelo sumo sacerdote para celebrações solenes não estavam na custódia dos judeus, mas eram guardadas na torre Antônia sob a vigilância de soldados romanos” (STAMBAUGH; BALCH, 2008, p. 21). Sobretudo a paz romana reinava em toda a Palestina, pois até o culto era controlado por interferências externas, como essa citada, tudo em prol da segurança e harmonia oferecida pelo império. “Roma garante a tranquilidade na província ou no reino aliado, que é o pressuposto para que possa fluir para Roma o dinheiro necessário e as contribuições em bens naturais como impostos” (WENGST, 1991, p. 42).

Desse modo, quando Jesus de Nazaré nasceu, Herodes I^o (magno) reinava na Palestina (Mt 2,1), no entanto, Ele exerceu sua atividade missionária no período em que a Palestina estava sob a dominação romana, exercida em parte pelos herdeiros de Herodes e por procuradores enviados de Roma. Dentre esses procuradores nos Evangelhos (Mc 15,1; Mt 27,2; Lc 3,1; 13,1; 23,1; Jo 18,29) destaca-se a figura do *praefectus* Pôncio Pilatos, prefeito no período de 26-36 d.C. No governo de Pilatos, devido as suas atitudes, os distúrbios não cessaram, pelo contrário, até se ampliaram:

Durante o governo do *praefectus* Pôncio Pilatos, as tensões aumentaram bruscamente. Em grande parte, isso foi resultado de um desprezo inconsciente das sensibilidades judaicas; em parte também de grosseiras provocações. Pilatos causara um distúrbio quando fez sua entrada em Jerusalém com estandartes romanos, pois para o povo aquelas imagens representavam idolatria no sentido do culto ao soberano. Diante de uma multidão que demonstrava estar disposta ao martírio, ele mandou retirar os estandartes. Quando usou recursos do tesouro do Templo para a construção de um aqueduto (Ant. XVIII, 60ss.), não tinha ideia das reminiscências que provocava com essa violação das poses do santuário. A reação foi tão veemente que parecia uma revolução, causando vítimas fatais. Lucas 13,1 menciona galileus cujo sangue Pilatos teria derramado no Templo. Também entre os samaritanos reinava a agitação. Quando os adeptos de um movimento messiânico quiseram se reunir no monte Garizim, Pilatos os surpreendeu com uma tropa e acabou com o movimento antes que nascesse (MAIER, 2005, p. 181).

Mesmo com as atitudes truculentas de alguns procuradores, foi sob o regime destes, no qual, o povo judeu, gozou de certa liberdade em assuntos internos e de uma espécie de autogoverno. Após o exílio de Arquelau (6 d.C), o sistema de governo passou de uma monarquia a uma constituição aristocrática, na qual, o Sinédrio ou

⁸BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 1705. Por volta do ano 5 ou 4 a.C. Por um erro antigo, a era cristã começa alguns anos depois do nascimento de Cristo (cf. Lc,22+; 3,1+). Herodes reinou de 37 a 4 a.C. O seu reino acabou por abranger a Judéia, a Iduméia, a Samaria, a Galiléia, a Peréia e outras regiões para o lado de Aurã.

Conselho supremo era responsável pela nação. Sendo assim, o governador romano era tido como supervisor, enquanto o aristocrático Sinédrio exercia o autêntico governo. Nessa concepção, o ‘presidente’ do Sinédrio, o sumo sacerdote, acumulava a função de “chefe de Estado” mesmo que a sua escolha e deposição dependesse do governador romano.

No que se refere à situação socioeconômica a população da Palestina, é importante perceber:

À classe rica e poderosa pertenciam os príncipes e os membros da família real de Herodes, assim como os altos dignitários da corte, além das famílias da aristocracia sacerdotal e leiga, dos latifundiários, dos grandes comerciantes e dos cobradores de impostos. A classe média, muito reduzida, existia praticamente só em Jerusalém, já que suas fontes de renda procediam do templo e dos peregrinos. Era formada pelos pequenos comerciantes, pelos artesãos proprietários de suas oficinas, pelos donos das hospedarias e pelo baixo clero. À classe pobre, que constituía a imensa maioria da população, pertenciam os assalariados, tanto operários como camponeses, os pescadores, os inúmeros mendigos e, finalmente, os escravos (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 17).

Na sociedade da Palestina no séc. I d.C., a grande distância existente entre a classe rica e a pobre, quase impossibilitava a promoção humana e ascensão social. Esta, para acontecer dependia da boa vontade dos poderosos. Outro dado importante e relevante da pesquisa é notar a quantidade de mendigos reunidos em Jerusalém, dependentes das esmolas de pessoas piedosas que frequentavam o Templo. Constata-se desse modo, a figura do pobre era a do oprimido, e ardente por justiça, o que levava em casos extremos recorrer à violência, como único meio de aliviar a situação, mesmo momentaneamente.

1.3.1 A Palestina sob Herodes

A história da Palestina do século I de nossa era está estreitamente ligada ao império romano. Roma invadiu a Palestina no ano 63 a.C. e fizeram do país uma colônia. O reinado de Herodes Magno aconteceu sob a tutela desse império. Este foi conhecido como um rei cliente de Roma. Ao longo de toda a sua história a região da Palestina foi sempre dominada por povos estrangeiros. Os romanos foram os últimos, eles chegaram na Palestina como “conciliadores de disputas de lideranças intrajudaicas, devolvem às cidades ‘aos seus legítimos cidadãos’ – naturalmente

submetendo-as ao comando do governador da província da Síria” (WENGST, 1991, p. 35).

A história do reinado de Herodes Magno, Rei que governou com mão de ferro todo Israel. Com muita genialidade política, mas com pouco apreço pela justiça, ele se mantém no poder. Porém, a vida dos camponeses e pobres no seu reinado, é uma vida marcada por injustiças, sofrimentos e explorações.

Israel era um estado teocrático, que sempre viveu explorado por alguma superpotência da época⁹. No início do século I, ele vivia uma aparente liberdade política econômica, graças a dois fatores: o primeiro, a genialidade de Herodes Magno, que conseguiu consolidar um reino forte e administrar todos os conflitos de maneira eficiente, o segundo porque era o estado de rei cliente do império romano.

Herodes era filho do Idumeu Antípater e da princesa árabe Cipris, sua origem era meio-judaica e meio-edomita do sul da Judéia, educado na corte de João Hircano II, onde seu pai era superintendente. Como seu pai conseguiu conquistar a confiança e amizade do imperador romano Júlio César, este lhe “designou procurador da Judeia, enquanto Hircano II manteve o título de etnarca” (MACKENZIE, 1984, p. 414).

Com essa intervenção romana começa a ruir o poder do sumo sacerdote, que passa ser fragmentado, o poder político fica sob responsabilidade de Antípater e os religiosos em poder de Hircano II. Nesse momento Herodes foi promovido governador da Galileia e Fasael¹⁰ seu irmão foi designado governador de Jerusalém. Depois do assassinato de Júlio César, tanto seu pai e Hircano II, juraram fidelidade aos sucessores, em decorrência disso, em pouco tempo a Palestina sofreu algumas mudanças no campo da dominação. “Os partas, inimigos perpétuos dos romanos, conseguiram controlar todo o Oriente Médio durante um breve período” (ECHEGARAY; et al, 2000, p. 267).

Neste período Herodes consegue colocar sua família a salvo na fortaleza de Massada, depois foge para Roma, lá consegue apoio de Antônio, que convence o

⁹ Os grandes impérios na região do Mediterrâneo: os assírios por volta de 750 a.C. surgiram no norte da Mesopotâmia; substituídos pelos babilônios do sul da Mesopotâmia por volta de 600 a.C.; os persas, provenientes do sul do Irã, por volta de 540 a.C.; os gregos, com Alexandre Magno, seguindo pelos seus generais, por volta de 330 a.C.; no século I d.C. controle exercido pelos romanos até o início da Idade Média. (OTZEN, 2003, p. 16).

¹⁰ No ano 40 a. C., Antígono, filho de Aristóbulo, tenta recuperar comando buscando a ajuda dos partos. Assim, Hircano e Fasael são presos, mas Herodes consegue refúgio entre os nabateus. Flávio Josefo afirma: que Fasael, na certeza de ser vingado por seu irmão, não teve nenhuma hesitação em cometer suicídio para escapar da crueldade dos partos. Antígono corta as orelhas Hircano, para que ele se torne impróprios para o Sumo Sacerdócio (SAULNIER; ROLLAND, 1981 p. 15).

senado a nomear Herodes rei de Judá. Com apoio de Roma ele regressa para a Palestina e conquista Jerusalém e toda a região através de guerra e violência, apoiada pelo império.

Herodes, o Grande, chega ao poder em 37 a.C., e com mão de ferro deixará o poder somente após sua morte, ocorrida no ano 4 a.C. Dono de uma inteligência incomum e hábil administrador político; aos 25 anos é nomeado rei pelos romanos na Galileia, após ter lutado contra as forças de Antígono, em apoio a Marco Antônio. Ao seu longo reinado, são atribuídos a ampliação do templo de Jerusalém, a modernização do porto de Cesareia Marítima, em substituição ao pequeno e antigo porto de Akko; as fortalezas de Gammla e o Herodiun, bem como, a edificação de seu luxuoso e seguro palácio de verão em Massada, nos caminhos de Eilat, às margens do Mar Morto.

Durante o reinado de Herodes, houve um período de paz em toda a Palestina. Ele de maneira habilidosa soube abafar todos os conflitos e conspirações que surgiram durante o seu reinado, sempre punindo com muito rigor e brutalidade, não perdoando a própria família¹¹. Neste tempo houve um aquecimento do comércio por causa das grandes obras construídas em seu governo. Porém, “contrariando certo preconceito, é preciso dizer que o comércio não representava uma atividade especificamente judaica e tampouco tinha uma relevância especial para a economia na terra de Israel” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 130). A economia da Palestina do século I girava em torno da agricultura, o comércio contribuía muito pouco para a economia, mesmo assim, a sua existência é percebida pelos historiadores.

A agricultura foi o maior meio de produção na região de Israel e conservou uma exploração contínua desde os persas até Pompeu. A economia no século primeiro gravitava em torno da agricultura, por isso um grande bem era a terra. “A terra é fundamentalmente comunitária e um bem de herança familiar. As famílias (hebraico: *bet ab*) eram unidades de produção e reprodução basicamente autossuficientes” (RICHTER REIMER; REIMER, 2010, p. 182-183). Durante o governo de Herodes Magno, foi incentivada e valorizada, pois foi através das produções agrícolas que ele custeou suas grandes obras.

¹¹ Herodes vivia obcecado pelo temor de uma conspiração. Um após o outro, membros de sua família fez desaparecer, primeiro seu cunhado Aristóbulo, afogado numa piscina de Jericó, depois sua esposa Mariamne, acusada de adultério, a sua sogra Alexandra, três anos antes de sua morte mandou estrangular seus filhos Alexandre e Aristóbulo, herdeiros legítimos do trono, por fim mandou executar seu filho Herodes Antípatro (PAGOLA, 2010, p. 33-34).

Para poder conseguir absorver o máximo da produção, houve uma reorganização na posse da terra e na organização tributária, a qual aumentou o número de endividados entre os pequenos proprietários de terra. “O empobrecimento que transformava pessoas em escravas eram as dívidas: falta do pagamento resultante da entrega ou venda do devedor ou de membros da família” (RICHTER REIMER; REIMER, 2010, p. 188). Quem perde suas terras e passa a viver como diarista, arrendatário e, às vezes, até como mendigo. Assim percebemos que a pobreza e marginalização é um dado presente na Palestina do século I de nossa era.

Através dos impostos Herodes conseguiu estabilidade econômica, o que contribuiu para o crescimento do reino de Israel, mesmo que a exploração através dos impostos fosse sentida pela população, “este mesmo rei que em anos de más colheitas empenhava grandes recursos para aliviar as necessidades” (MAIER, 2005, p. 176).

Como rei cliente do Império Romano, era fiel para mandar o imposto exigido pelo imperador, como também no zelo pela *pax romana*, conseguindo cair na graça dos romanos. Logo, através da “astúcia diplomática, Herodes conseguiu para os judeus o máximo que se podia obter dos romanos” (OTZEN, 2003, p. 50).

Mas os súditos do rei Herodes não o viam de maneira otimista, tanto a população geral que vivia explorada e injustiçada, como também os vários partidos religiosos que existiam no Templo. Os fariseus criticavam a maneira não muito ‘piedosa’, na observância ortodoxa da *Torá* por parte do rei. Já os saduceus criticavam por sua origem e a maneira como ele descaracterizou a instituição do sumo-sacerdote¹², “suprimindo o caráter vitalício e hereditário da função e privando seu ocupante de toda influência na esfera política, ..., a decadência do sumo-sacerdócio é claramente visível em seu reinado” (ECHEGARAY; et al, 2000, p. 273).

Seu regime de tirania se estenderá pelos projetos e ações públicas de seus filhos e neto. O curto governo de Herodes Arquelau (4 a.C. – 6 d.C.), deposto e exilado por ordens do imperador Augusto; Herodes Antipas, nomeado tetrarca de toda a Galileia e Pereia, entre os anos 4-39 d.C., e finalmente, seu neto Herodes Agripa (41-

¹² O próprio Herodes não podia ser investido no cargo de sumo sacerdote, ele providenciou para que a sucessão hasmonéia fosse interrompida. Ele mesmo investia os sumos sacerdotes que julgava apropriados e também os destituía novamente, quando razões da sua política de poder o requeriam (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 156).

44 d.C.). Cada um a seu tempo aprimorou e colaborou de maneira fiel e vassala com ideais romanos.

Seu governo terminou em meio a muito sangue de pessoas próximas, pois qualquer suspeita de conspiração para apoderar-se de seu trono era punida com a morte. E depois da morte do rei, seu reino foi dividido em três partes: Herodes Arquelau ficaria com a Idumeia, a Judeia e a Samaria; Herodes Antipas governaria na Galileia e na Pereia; Felipe ficou com a Gaulanítide, a Traconítide e a Auranítide. Nenhum deles foi nomeado rei. Depois de conhecer um pouco a história de Herodes e seus descendentes, iremos concentrar a atenção no Templo e a sua importância social-religiosa em toda a comunidade de Israel.

1.4 O TEMPLO

A comunidade judaica vivia uma unidade em meio a uma diversidade de opiniões e doutrinas, graças ao elemento unificador do Templo de Jerusalém, ele conserva a unidade. Quando houve a destruição do Templo durante a guerra judaica¹³, fez com que esse povo perdesse seu ponto de unidade.

O “Templo de Jerusalém é o sinal da presença de Deus entre os homens” (AMIOT, 2002, p. 1002). Quando ainda era a tenda da reunião (Nm 12,4-8) até o sonho de Rei Davi (2Sm 7,6-7), a construção executada pelo seu filho Salomão (1Rs 6). Porém, este Templo foi destruído por Nabucodonosor (25,8-17), reconstruído depois do Exílio babilônico, sob a responsabilidade de Zorobabel (Esd 5) e com autorização do rei Ciro e foi ampliado por Herodes Magno. Sendo esse o Templo do tempo de Jesus.

Naquele momento “o Templo não estava a serviço da Aliança. Ninguém defendia a partir dele os pobres nem protegia os bens e a honra dos mais vulneráveis” (PAGOLA, 2010, p. 431). Através do Templo, legitimava-se uma exploração e injustiças que acontecem fora, para manter escondida uma elite que servia mais ao poder romano, que o próprio Deus, presente nos pequeninos. O próprio Jesus definiu o Templo como ‘covil de ladrões’ (cf. Mc 11,17). Por isso, durante o ministério público de Jesus, ele profetizou a destruição do Templo (cf. Mc 13,2; Mt 24,2; Lc 21,5-7; Jo 2,19-22).

¹³ Guerras judaico-romanas é o termo genérico que designa a série de revoltas realizada pelos judeus contra a dominação pelo Império Romano.

A oposição contra o Templo tem raiz no campo. “Os profetas veterotestamentários que profetizaram contra o Templo vinham do campo: Miquéias de Moresete (Mq 1,1), Urias de Qiriat-Iarim (Jr 26,20) e Jeremias de Anatot (Jr 1,1)” (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 200). Ao anunciar o fim do Templo, Jesus apresenta o ‘Novo Templo’, que reerguido ao terceiro dia (cf. Jo 2,19-22), que é Ele mesmo, quando o ser humano vai encontrar a justiça, não mais em pedras frias, mas no calor da comunidade fraterna onde ele habitará vivo e ressuscitado (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 210-212).

O Templo de Jerusalém era o núcleo religioso e político de Israel. Além disso, “o Templo fazia com que o povo esquecesse muitos de seus problemas, por exemplo, a carestia” (HOORNAERT, 1991, p. 22). Jesus conheceu o segundo Templo, que foi reformado por Herodes Magno a partir do ano 20 a.C. e terminado provavelmente em 64 d.C. Este era marcado por extraordinário esplendor, muitas partes deste eram recobertas por cobre, prata e ouro.

“O Templo de Herodes é uma construção totalmente nova, de grandes proporções e de muito luxo, para cuja edificação, durante décadas, trabalharam milhares de operários e se empregaram enormes somas de dinheiro. Em todo este esplendor se manifesta o espírito da época, mas ao mesmo tempo, a função social da obra (VOLKMANN, 1992, p. 13).

Nele, celebrava-se o culto diário, o sacrifício de dois animais, pela manhã e tarde. Mas, era nas grandes festas religiosas judaicas da Páscoa, Pentecostes e Tendras (ou Tabernáculos), que ocorriam as maiores peregrinações dos judeus (MATEOS; CAMACHO, 1992 p. 20).

O sustento do Templo era garantido pelas contribuições dos judeus de todo o mundo. Todo judeu maior de vinte anos, inclusive os da diáspora, caso de muitos, pagavam o imposto anual ao Templo igual a dois dias de trabalho (Mt 17, 24). Ainda havia as doações (Mc 7,11) e abundância de esmolas, principalmente de pessoas ricas (Mc 12, 41). Também havia as doações voluntárias, oriundas de não-judeus. Outras fontes de renda provinham do comércio organizado de animais, destinados aos sacrifícios e do câmbio de moeda estrangeira, tida como impura por conter a imagem do imperador, pela moeda cunhada no Templo (Mc 11, 15) (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 21).

Desse modo, a cidade de Jerusalém dependia do Templo, pois, os grandes lucros eram obtidos nos períodos de peregrinações, três vezes ao ano, nas quais

vinham judeus da Palestina (Jo 7,9-10) e do estrangeiro (Jo 12, 20). Assim, o Templo constituía uma grande instituição financeira:

O tesouro do templo funcionava como banco. Nele se depositava bens particulares, principalmente da aristocracia de Jerusalém, em especial das altas famílias sacerdotais. Os fundos do templo, unido a suas propriedades em terrenos e sítios, faziam dele a maior instituição bancária. Era, por conseguinte, grande empresa econômica, administrada pelos sumos sacerdotes, que não só detinham o poder político e religioso, mas eram ao mesmo tempo potência financeira importante (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 22).

No que se refere à relação entre Jesus de Nazaré e o Templo “A atuação de Jesus no Templo e as declarações a respeito do Templo que lhe eram imputadas foram o motivo principal para a intervenção das autoridades judaicas (sob a direção do saduceus) e romanas” (MAIER, 2005, p. 182). Atitudes como a afirmação sobre a destruição do Templo estavam presentes em (Mc 13, 1-4; Mt 24, 1-3; Lc 21, 5-7), a expulsão dos vendedores do Templo (Lc 19, 45-46; Mt 21, 12-13, Mc 11, 15-17; Jo 2, 14-16), levaram a um inevitável conflito entre Jesus e autoridades religiosas judaicas.

1.5 A SINAGOGA

Depois do Templo, a outra instituição detentora de grande influência na sociedade judaica era a Sinagoga (do grego *synagoge* “assembleia” ou “reunião”). Esta palavra grega designava os lugares judaicos de assembleia para oração e instrução. A sua origem se deu em consequência da destruição do Templo de Jerusalém em 587 a.C., e da dispersão dos judeus fora da Palestina, uma vez que sem o Templo não havia a possibilidade de oferecer sacrifícios; a Sinagoga surgiu em substituição para manter a unidade do povo judaico na fé e no culto (MACKENZIE, 1983, p. 882).

A Sinagoga diferentemente do Templo, não era a habitação da divindade, mas sim uma casa para a oração e o estudo da Lei. Sua organização era leiga e não havia sacrifícios no culto sinagoga. O estudo da Lei era realizado no sábado, com o objetivo primordial de instruir o povo na Lei através dos ensinamentos e explicações. As Sinagogas eram geralmente edificadas fora das cidades, ao lado de rio ou próximo ao mar, de forma a permitir que todos realizassem a oração ritual conforme a norma, antes do ofício religioso. O culto sinagoga possuía o seguinte desenvolvimento:

O serviço religioso dos sábados começava com a recitação do famoso texto “Escuta, Israel” (Dt 6, 4-5). Prosseguia a oração pública dirigida por um dos membros da reunião, a que o povo respondia. Em seguida, fazia-se a leitura da Lei e dos Profetas e um letrado predicava sobre a leitura feita; para terminar, se houvesse sacerdote presente, dava-se a benção; se não houvesse, o sacristão simplesmente recitava a fórmula (MATEOS; CAMACHO, 1992, p. 25).

A Sinagoga era uma instituição presente em toda comunidade judaica, importante devido ao seu contato direto com o povo, seja na Palestina ou na diáspora. As instruções dos escribas/letrados, os homens dedicados ao estudo minucioso do Antigo Testamento, na maioria fariseus, eram realizadas nas sinagogas, aos sábados, construindo a concepção religiosa e cívica do povo judaico. Assim, a ideologia farisaica teve a sinagoga como o seu veículo de transmissão ao povo.

Depois da destruição do segundo Templo ocorreu com a conquista de Jerusalém por Tito, na guerra judaico-romana em 70 d.C. (GUNNEWEG, 2005, p. 299), houve uma concentração da atividade judaica em torno da sinagoga, porém antes de apresentamos sobre a reorganização do judaísmo, são necessários alguns acenos sobre a destruição do centro religioso, político e social da comunidade judaica.

A destruição do Templo de Jerusalém é acontecimento marcante na Palestina do século I, pois “não foi apenas um golpe político para o povo de Israel. Significou, também, a destruição do centro cultural e religioso do povo” (OVERMAN, 1997, p. 45), uma vez que a vida da comunidade judaica gravitava em torno do Templo de Jerusalém. Com a “destruição do Templo, acabaram o culto sacrificial e muitos atos e deveres religiosos ligados ao mesmo. Por exemplo, romarias ao Templo, toque do shofar quando o ano novo caía num sábado e determinados tributos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 254). Desse modo, quase todos os grupos organizados do Judaísmo deixaram de existir junto com o Templo (saduceus, zelotas, essênios). Sobravam entre outros grupos, os dos fariseus e os escribas, que por volta do ano 85 d.C. se “reuniram numa cidade chamada Jâmnia¹⁴. Sendo assim, fizeram uma espécie de reunião, na qual expulsaram do Judaísmo todas as correntes contrárias aos

¹⁴ Jâmnia expressões sinonímias: Jabné, Yabneh, Yabné. A antiga cidade de Jâmnia localizava-se na costa sudoeste da Palestina romana, onde atualmente situa-se a cidade de Yavne. Depois que os romanos derrubaram Jerusalém, tornou-se um importante centro de influência da comunidade judaica; é o nome dado a um concílio que teria sido realizado no final do primeiro século sob a liderança do rabino Jonathan ben Zakkai. Seus participantes foram alegadamente, segundo o historiador judeu Heinrich Graetz, mestres adeptos de um grupo de hebreus devotos à Torá, os fariseus, e fortes opositores do Cristianismo.

ensinamentos dos fariseus” (MILANI; et al, 2007, p. 96). Por isso, no próximo tópico apresentaremos algumas características dessa ‘reunião’ em Jâmnia, uma das consequências foi o banimento das sinagogas de todos os grupos que não coadunassem com a maneira de pensar do grupo dirigente da comunidade judaica, que estava em adaptação e formação da identidade.

1.6 JÂM NIA

No período da dominação helênica e romana, a população da cidade de Jâmnia era mista em sua maioria. Após a queda de Jerusalém em 70, muitos judeus se estabeleceram neste local e segundo a tradição talmúdica, esta cidade se tornou o centro da cultura judaica (MACKENZIE, 1984, p. 465).

Por volta do ano de 80, o judaísmo se reuniu na cidade de Jâmnia, não sendo somente uma reunião, mas pelo menos três. O evento foi considerado um divisor de águas “na história do judaísmo, pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo” (OVERMAN, 1997, p. 48). As reuniões de Jâmnia tiveram como objetivo unificar os vários grupos do judaísmo em formação. Nessa unificação, todos os grupos que não se adequaram foram expulsos da comunidade. Nesse contexto, é inserido na *shemoné ‘Esré* (as dezoito bênçãos recitadas na oração da manhã pelos judeus do tempo de Jesus), por sugestão de Gamaliel II, a décima nona, chamada ‘*Birkat Ham-minim*’, expressa o seguinte:

‘Que não haja mais esperança para os caluniadores; que os maus sejam aniquilados; que teus inimigos sejam arrasados. Que o poder do orgulho seja logo e ainda em nossos dias abatido, quebrado e humilhado. Sejam louvado, ó Eterno, tu que derrotas teus inimigos e abates o orgulhosos’. Esta bênção contra os *minim*, isto é, contra os hereges, era dirigida contra os judeus que tinham passado para o cristianismo. A finalidade da ‘*Birkat Ham-minim*’ era impedir que os cristãos participassem do culto sinagoga e especialmente que desempenhassem de targumista. Os cristãos deixaram, por isso, de frequentar as assembleias culturais judaicas, que o evangelho de Mateus chama de ‘suas’ sinagogas (4,24; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,34), isto é, dos judeus incrédulos e perseguidores. Parece, contudo, que mesmo nesta época, a separação não era total entre a Igreja de Mateus e o judaísmo. Isto contribui para colocar a composição do primeiro evangelho por volta do ano 85 (CHARPENTIER, 1985, p. 14).

A comunidade de Israel existia em uma atmosfera fragmentada, pois existiam diversos grupos. Isso aconteceu antes da destruição do Templo. Porém, depois da

catástrofe ocorrida em Jerusalém, uma das medidas tomadas pelo judaísmo em formação foi a homogeneização da vivência religiosa.

Na reorganização do Judaísmo, os rabinos passaram a ser liderança e tinham as seguintes funções: “o estabelecimento das normas legais e sua derivação da Escritura, a consciência e administração da justiça” (ECHEGARAY; *et al*, 2000, p. 333), tornam-se assim, os responsáveis pela unificação da comunidade do judaísmo em formação.

A comunidade judaica de maneira geral, está em conflito de autenticidade, se adaptando ao novo cenário sócio religioso, pois tiveram que aprender a “viver sem um Estado próprio, sem sinédrio, sem culto sacrificial e sem templo como lugar de encontro da vida religiosa” (ECHEGARAY; *et al*, 2000, p. 306). A comunidade judaica ou o que restou dela, passa a se formar, o judaísmo em formação e a comunidade judeu-cristã, ambas buscam elaborar, uma nova identidade, frente à tragédia vivida pela destruição do templo de Jerusalém.

Porém o problema enfrentado por ambos é o mesmo, a falta da sua pátria, pois perderam a sua terra e vivem em diáspora. Como estrangeiros não gozam de uma estabilidade que favorecesse um desenvolvimento, posto que a terra era um bem primordial no Século I, e essa comunidade era estrangeira, vive em uma realidade constante de marginalidade e injustiças.

1.7 A CLASSE DIRIGENTE DA PALESTINA

Imbuído de forte costume religioso, o povo judeu era regido por uma verdadeira teocracia. O poder estava nas mãos das grandes famílias sacerdotais e de seus partidários, os saduceus. Colaboradores dos romanos, monopolizam a riqueza do templo, conservando uma ordem social que lhes beneficiava. Os saduceus se mostram hostis diante da possibilidade mínima de mudança de qualquer novidade que possa ocorrer na esfera do domínio religioso. Não é sem motivo que recusavam reconhecer valor canônico dos livros proféticos e outros comentários das escrituras e das leis, aceitando somente os cinco primeiros livros da bíblia, a Torá, o Pentateuco.

Nos evangelhos vemos-os intrinsecamente atrelados à administração do templo de Jerusalém e de tudo que ali se fazia (Mt 16,1; 22,23; Lc 20,27; At 4,1). Esse grupo dirigente tinha em suas fileiras iminentes intelectuais e poderosos representantes de famílias tradicionais que, em sua maioria compunham o Sinédrio, a corte judaica.

Durante toda a dinastia herodiana, dentre seus pares, sairia aquele para exercício do cargo mais cobiçado pelos grupos que formavam a elite dirigente: o de sumo sacerdote. No quadro da Paixão de Jesus, os saduceus surgem com incontestável evidência. Somam energias, argumentos e, até mesmo dinheiro, para encontrar meios para levar Jesus à morte.

Outra facção, ou tendência, surgiu a partir do não reconhecimento da legitimidade daqueles que administravam o templo de Jerusalém, os saduceus, e na opção de uma comunidade santa no deserto. Eis a escolha feita pelos essênios.

Os Essênios foram pessoas de bom caráter, pessoas judias que sonharam viver a profunda tradição da religião mosaica, viver a fé segundo a letra e no espírito da letra. Os judeus saduceus detinham o poder religioso e procuraram, sobretudo, sereno gozo de suas riquezas. Os judeus fariseus desejavam seduzir o povo impressionando-os com sua ostentação. Os Essênios – em particular aqueles de Qumrân, os “Qumrânitas” – eram fundamentalmente honestos com eles mesmos e em torno da leitura da Lei de Moisés. Eles poderiam ter feito uma interpretação muito austera, mas permaneceram convencidos de estarem no caminho certo. Instalados numa região muito árida, eles renovaram a experiência de Moisés no deserto, lugar propício, por excelência, ao reencontro com Deus. É no deserto que Deus falou ao coração do homem, pois lhe encontrara mais maleável que em outros momentos: desprovido do supérfluo, longe da tentação, o homem se dirige em direção ao essencial. A coluna VIII da Regra da Comunidade (1QS) é eloquente: “Eles se separaram do meio da habitação dos homens indignos, para ir ao deserto a fim de preparar Sua Vinda, segundo o que está escrito: ‘No deserto, preparai a Voz de YHWH, endireitai na estepe um pavimento para nosso Deus’” (PUECH, 1997, p. 51-58).

A opção teria nascido em torno de disputas internas de espaços e práticas religiosas, sistemas de purezas rituais e interpretações das escrituras, estabelecidas pelo então sacerdócio real de Jerusalém.

O grupo dos herodianos é de fácil identificação, se considerarmos a raiz da palavra que deu nome às pessoas dispostas a entregar a própria vida em defesa de Herodes. Embora ocorram apenas três menções à guarda pessoal de Herodes (Mc 3,6; Mt 22,16; 23,7-12), não é difícil identificar os reais interesses desse grupo avesso às questões religiosas, uma vez que agiam em defesa das normas estabelecidas pelos saduceus na administração do templo de Jerusalém. Por serem defensores do rei mantinham totais interesses no elevado sistema de tributos e arrecadações definidos pelos interesses dos romanos; diante dos interesses nacionalistas eram de total submissão às regras traçadas pelos romanos na região.

Os publicanos não se identificam propriamente como uma corrente política no universo social da Judeia do primeiro século, mas sim, como uma função de rendeiros

e cobradores de impostos determinados pelos romanos. Apareciam como colaboradores diretos na administração romana, e por isso recebiam ferrenhas críticas de grupos mais apegados ao universo religioso e político.

Vejam os respectivos grupos e suas principais metas por ordem cronológica (FARIA, 2003, p. 69-82; HORSLEY; HANSON, 2007, p. 89-124; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 191-216), mas desde já, vale ressaltar que subjacente ao título de “o messias”, “o rei dos judeus”, “o profeta redivivo” surgiram inúmeras lideranças que não titubearam, na posse de um determinado título, justificar ou legitimar seus planos e ações libertárias do jugo imposto pelos romanos que aumentava a cada novo monarca que fazia ecoar nos campos pauperizados da Judeia seu nome e suas insígnias.

1.8 UTOPIAS MESSIÂNICAS

A esperança na vinda do *המשיח* (*Ha Mashiah*), legítimo descendente da dinastia davídica e capaz de liderar um movimento de plena restauração de Israel, semelhante aos narrados na historiografia oficial e exposta nos livros de Josué e Samuel, estava em pleno vigor, no mundo cultural e religioso da Judeia do primeiro século a.C.

Os livros dos profetas receberam acréscimos exaltando os ideais desse messianismo de linhagem davídica ao ponto de transmitirem às futuras gerações a espera do “libertador por excelência”. Tornou-se clássica a afirmação do primeiro Isaías que serviu de fundamento para a comunidade de Mateus apresentar a irrupção do movimento de Jesus, visto como o Emanuel. “Eis que uma jovem concebeu e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel” (Is 7,14 = Mt 1,23).

Em meados do ano 735 a.C., o excepcional profeta Isaías anunciara, em pleno reinado de Acaz (735-715 a.C.), que o reino de Judá, será exercido por um portador das fiéis promessas de Deus:

“...eis que a jovem concebeu e dará à luz um filho.” (Is 7,14)

“...porque um menino nos nasceu, um filho nos foi dado(...)”

“...e lhe foi dado este nome: Conselheiro maravilhoso, Deus forte, Pai da eternidade, Príncipe da Paz (...)” (Is 9,5)

“...um ramo sairá do tronco de Jessé, um rebento brotará das suas raízes.” (Is11,1).

Percebe-se como se forja uma dinastia, esse profeta palaciano acena os traços de um movimento messiânico que perpassou toda literatura bíblica. Qual rei, qual monarca será o responsável para demonstrar tamanha façanha? Não se trata mais de um simples monarca. Este terá, desde a tenra idade, a bênção exclusiva de um Deus todo poderoso. Ao longo de quase quatro séculos que separam o surgimento da realeza davídica (100 a.C.) ao exílio imposto pelos babilônicos (587 a.C.), figuram, capazes de receber tal honraria, dois significativos e controvertidos reinados: Ezequias (716-687 a.C.) e Josias (640-609 a.C.).

Somente os reis Ezequias e Josias foram os reais herdeiros, ou utilizaram-se dessa corrente religiosa, para operacionalizar e justificar suas façanhas. As demais experiências monárquicas sobram críticas contundentes motivadas por orquestradas conivências com propostas idolátricas, desvio de condutas e afastamento dos ditames expostos na Lei (2Rs 18,3-4; 2Rs 22,2). Um bom exemplo dessa proteção a esses dois reis atrelados ao davidismo messiânico¹⁵ pode ser verificado na saraivada de crítica depositada ao período do reinado de Manassés (687-642 a.C.), condenado por incentivar práticas idolátricas e retomar alianças políticas com os rivais *assírios* (2Rs 21,3-4).

Se considerarmos os fatos expostos da literatura bíblica, constataremos que o desaparecimento da capital Samaria, no ano 722 a.C., como resultado do plano expansionista assírio, foi interpretado, na ótica dos profetas, como afastamento, uma verdadeira inversão dos valores posto em prática pela monarquia. O afastamento da aliança exposta por Javé está na origem dos males que assolaram o reino do Norte, e, que mais tarde, rondará o reino de Judá (Mq 2,2; Am 1,13-15; Is 5,9-10).

Os textos elucidam realezas incapazes de manifestarem fidelidade ao projeto estabelecido por Javé e que por tantas vezes, tentaram, embora inutilmente, que os profetas reeditassem. É essa espécie de espiral de sucessivos fracassos que oferece corpo de significado aos ideais messiânicos.

Não há dúvidas que as promessas à Davi e as profecias de um rei futuro eram conhecidas dos letrados (Eclo 47,11.22; 1Mc 2,57) e provavelmente também os camponeses, no período persa e no helenístico. Todavia, qualquer expectativa de um rei davídico era relegada a um futuro vago e distante e não tinha como objeto a situação política imediata. Isso ocorreu até mesmo em meio ao intenso sofrimento da perseguição e à resultante revolta macabaica, época em que deve ter sido escritos os “sonhos-visões” de 1Enoc 83-90 (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 99-100).

¹⁵ Salmos com forte aceno messiânico: 2, 182, 20, 21, 45, 72, 101, 110, 132.

É nesse aspecto que se destaca a derrota do último movimento, ou a última tentativa messiânica de libertar a Judeia, liderada por Bar Kochba – na língua hebraica, Filho da Estrela – que selou definitivamente a era das reações populares contra o poderio bélico do colossal império.

Ao ser derrotado em 135 d.C., pela legião comandada por Julio Severo, os poucos focos de resistência, de uma região já devastada por constantes rebeliões, ruíram. Os antigos e conflituosos ideais de uma região livre dos dominadores e idólatras, chegam ao seu final comum. A cidade de Jerusalém não conserva nenhum resquício sequer dos vestígios gloriosos do passado. Não passa de um montão de ruínas, agora, cidade proibida aos seus originais habitantes. Do apogeu da “rainha das nações” à “Aelia Capitolina”, uma nítida homenagem a Adriano e à Roma. Aelia era o nome da família de Adriano e Capitolio sede do poder instalado no centro de Roma. Na arrasada cidade de Jerusalém, onde estava edificado o templo – espaço central do simbolismo judaico - foi edificado um outro dedicado ao deus Júpiter Capitólio. Enfim, a *Pax Romana* paira sobre a cidade santa, Jerusalém.

Bar Kochba, portador das esperanças messiânicas, a encarnação da “estrela que sairá de Jacó” é a melhor síntese dos inúmeros movimentos de caráter escatológico-messiânico surgidos na Judeia desde que Pompeu, em 63 a.C., a fixou como província sob as tutelas do poderio dos romanos. Aos movimentos não faltaram elogios, como os prestados por Rabi Aquiba ao líder de Bar Kochba, acentos messiânicos frente às forças sanguinárias das legiões romanas.

Os movimentos subversivos de caráter messiânico alastram-se no interior da Judeia. Nós, aqui, os compreendemos como movimentos de libertação em todas as esferas da sociedade palestinese do primeiro século que antecede à chegada de Jesus, vigorando até a derrocada da segunda guerra contra os romanos em 135 a.C.

Difícil encontrar um que seja imune às críticas contra o poderio esmagador imposto pelo governo romano na província. Com base no sistema tributário-escravagista a existência de escravos era por toda a parte. No ponto mais alto da pirâmide social estavam os senhores proprietários de terras, os senadores, homens livres e cidadãos ricos. Membros do exército, governadores e sacerdotes, ocupavam postos importantes. Podemos considerá-los como membros que ocupam postos medianos na estratificação social. Na base da pirâmide social encontramos trabalhadores braçais, pastores, escravos e mulheres.

Como se já não bastassem os gastos existentes, na esfera da prática religiosa, e que ao longo dos anos tornou-se uma ‘tradição’ ou modo de exercer o cumprimento da Lei (Mt 23,23), a presença romana tinha sinônimo de pauperização diante das elevadas taxas tributárias, que irremediavelmente, não tinha outra finalidade que não fosse o estado de miséria imposto aos proprietários e trabalhadores da terra.

“A obrigação primária dos camponeses judeus era o tradicional dízimo. O sustento do sistema sacerdotal e do complexo aparato do templo em Jerusalém era entendido como uma obrigação para com Deus. Praticamente desde os primórdios da civilização, no Antigo Oriente Médio, a terra era vista como propriedade do deus da área específica ou dos deuses da sociedade em geral” (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 61).

A Galileia presenciou o crescimento vertiginoso de enfermos, desempregados e agricultores sem-terra e trabalho (Mt 20-16). Contra Roma e sua política de conquista revezaram dezenas de movimentos dispostos a darem suas vidas pela libertação da província e que tanto ecoaram na redação os evangelhos, que viram nas atividades de Jesus de Nazaré, ecos de outros movimentos que se sucederam um após outro, nos esforços pela libertação do jugo romano. Não é sem explicações que Jesus é visto por seus seguidores como o Messias aguardado por Israel (Jo 1,41; 4,25; Mt 26,63; Mc 13,22; Lc 24,46; Jo 10,24).

O surgimento de movimentos opositores à política romana buscou edificar um estado livre e soberano; diante dessa proposta, não apenas se multiplicaram na região da Galileia, como se revezaram em lideranças, conteúdos, metas e planos estratégicos. Frente às difíceis condições de vida no campo, chega a ser natural o surgimento dos movimentos e manifestações contrárias à ocupação e presença das legiões romanas¹⁶. A curiosidade surge quanto aos seus oponentes, pois, embora, lutando contra a ocupação do Império, seus opositores, mais diretos, foram forças militares subordinadas Herodes.

As tendências teocráticas citadas nas páginas dos evangelhos não podem ser compreendidas numa uniformidade incontestada. Saduceus, fariseus e essênios disputavam espaços de poder e influência social. Esses três importantes grupos determinantes no estrato social da Judeia não mediram forças para se imporem como força única das vontades divinas, no controle político numa região fortemente

¹⁶ “Nos últimos anos antes da revolta, o banditismo judeu multiplicou-se em proporções epidêmicas, apesar das, se não por causa das medidas tomadas pelos governadores romanos” (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 73).

controlada pelos romanos. Antes de elencar os grupos minoritários, julgamos por bem, apresentá-los considerando-os como ‘principais correntes religiosas’ no período herodiano (37 a.C. – 135 d.C.). Seguimos certa ordem cronológica:

1.9 MOVIMENTOS OPOSITORES À POLÍTICA ROMANA

Nesse momento, é preciso recordar que o evangelho de Mateus, foi escrito pelos anos 85 a 90 d.C. A comunidade Mateana conhecia as experiências messiânicas ocorridas em Israel. Todos eles, Judas Galileu, Atronges, João Batista, Teudas, ‘O Egípcio’, Simão bar Giora e Simão bar Kokhba, lutaram, na defesa da justiça para os camponeses e os pobres da Palestina. Mateus, possivelmente, ao apresentar a justiça como ponto central no seu evangelho estaria confrontando Jesus com esses outros messias de Israel.

Faremos agora, uma descrição dos principais messias do tempo de Jesus e do surgimento das comunidades cristãs, para entendermos a busca de Mateus na defesa da justiça.

1.9.1 Judas Galileu

Entre os anos 4 a 6 a.C. tem início uma insurreição contra a ocupação romana. Originário de Gâmalá, o líder Judas Galileu, teria saqueado o arsenal de armas do palácio de Herodes, em Massada e, uma vez, armado um bom número de seguidores, encontrou nos saques às vilas e caravanas, sua principal estratégia. Evidente que a contestação não ficou somente na esfera religiosa, mas estendeu-se para a prática despótica dos elevados impostos exigidos por Roma. Reagir contra as pesadas taxas tributárias era missão quase que natural de todos os moradores da rica, mas empobrecida, região da Galileia. Não sobra dúvida de que capturá-lo passou a ser parte dos planos das forças herodianas. “Ele resgata o ideal messiânico davídico. Deus seria o único rei do povo de Israel” (FARIA, 2003, p. 73). É certo que as ideias de Judas não desapareceram após sua morte. Inúmeros grupos, embora oponentes entre si, não negaram se unir contra um inimigo comum: Roma. O movimento dos zelotas surge com herdeiros dos ideais deixados por Judas. Embora sendo um grupo de menor penetração no tecido social da Judeia herodiana, o caráter fortemente

nacionalista dos *zelotas* foi crucial nos anos de 70 a.C. a 66 a.C., tempo em que durou a primeira guerra contra Roma.

1.9.2 Atronges

Sob o manto da esperança de um messias-rei, Atronges (FARIA, 2003, p. 74) lidera um movimento tendo como alvo, único e principal, as tropas romanas. Para isso, comunado com seus outros quatro irmãos, consegue catalisar as forças de outros pequenos movimentos rebeldes, entre os anos de 4 a.C. e 6 d.C. Seu movimento não tardou em ser perseguido e arruinado por vontade de Arquelau.

1.9.3 João Batista

Possivelmente em meados do ano 20 d.C., João, o batista, teria dado início a um novo movimento recrutando, a partir do deserto, adeptos à sua proposta. Pela prática do batismo – rito de imersão nas águas – procurou apresentar aos seus seguidores a proposta divina fora do sistema de sacrifícios reinante no templo de Jerusalém (Mc 1,4; Lc 3,3). Atitude, diga-se de passagem, de total confronto com as práticas dos adeptos ao partido dos *saduceus*. Nos evangelhos é apresentado, desde seu nascimento (Lc 1,5-25; Mt 3,1-12; Mc 1,4-11) como dono de uma personalidade rígida e coerente junto aos seus discípulos (Lc 3,10-14). Com base numa interpretação austera das Escrituras acreditou estar no caminho certo. Por uma vida austera creu em apressar a vinda do messias esperado. É nessa perspectiva que devemos ler a afirmação de Lc 3,15 da possibilidade de João ser ou não o “Cristo” aguardado e “cogitado em muitos corações”. Instalado numa região muito árida, os adeptos de João procuraram renovar a experiência de Moisés no deserto. O deserto há muito, tornara-se o lugar propício, por excelência, ao reencontro com Deus. É no deserto que Deus falou ao coração do homem. Num lugar desprovido do supérfluo e avesso de todo tipo de proposta, o homem se dirige em direção ao essencial de sua vida. “No deserto, preparai a Voz de YHWH, endireitai na estepe um pavimento para nosso Deus” (Is 40,3). Os evangelhos afirmam que Herodes Antipas mandou decapitá-lo prevendo uma possível rebelião contra Roma incentivada por João.

1.9.4 Teudas

Eis um típico movimento político, e como todos, revestido de forte ideologia messiânica, surgido na Palestina em meados do ano 44 d.C., quando no papel de procurador romano estava Cúspio Fado, que não titubeou em levá-lo para a prisão e decapitá-lo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 191-195). Com o discurso de que seria um novo Moisés e que às suas ordens o Jordão se separaria em dois, abrindo passagem para ele e seus seguidores se libertarem dos romanos. Sua proposta foi fortemente reprimida. Fado, militar romano, enviou uma cavalaria que o perseguiu, e preso, foi levado decapitado para ser apresentado às autoridades de Jerusalém e seus seguidores, seguindo relato do livro dos At 5,36, dispersaram-se por completo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 195).

1.9.5 “O Egípcio”

As forças do procurador Félix não perderam oportunidade de reprimir o movimento liderado por um líder cognominado pelo apelido de “o Egípcio”. Segundo At 21,36, debaixo de suas ordens “quatro mil bandidos” teriam se reunido no deserto e, de lá, buscavam entrar de assalto na cidade de Jerusalém, tendo como base, o Monte das Oliveiras. Ao se autoproclamar “o Egípcio” sobraram fontes de inspiração. Assim como Moisés (cruzou o mar de juncos, rumando à terra da promessa) e Josué (cruzou o rio Jordão para tomar Jericó), o Egípcio, na condição de líder carismático, passaria a reger o povo, tendo como base a cidade santa, Jerusalém. Como conseguiu escapar da perseguição, instalou-se junto ao povo a ideia de que em breve “o Egípcio” voltaria. Nota-se uma relativa dose de messianismo no movimento por ele criado (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 196).

1.9.6 Simão bar Giora

Entre os expoentes movimentos populares, que se alastrara por toda a Judeia desde a chegada do poderoso exército romano, nenhum mereceu tanta aclamação como os combatentes liderados por Simão bar Giora. No ataque final à cidade de Jerusalém, no mês de abril, do ano 70 d.C., foi capturado por Tito, após cinco meses de combate. Vivo, foi clamorosamente apresentado aos cidadãos romanos como um

troféu da gloriosa façanha, numa procissão comemorativa da vitoriosa campanha do imperador Vespasiano (68-79 d.C.) e, ladeado por seu filho e general das forças Tito, Simão teve uma morte digna junto ao templo de Júpiter Captolino, de um revoltoso messias, que como outros no seu tempo, ousou opor-se aos ideais imperialistas. Originário de Gérasa, na região da Idumeia, Simão sentiu de perto o peso das forças inimigas, quando no ano de 66 d.C. deu início a um genuíno movimento revolucionário, formado por inúmeros revoltosos, escravos e tendo relativo apoio financeiro de comerciantes e proprietários de terras inconformados pelas taxas elevadas impostas por Roma. Após consolidar sua posição na região da Idumeia, Simão marchou contra a histórica e legendária Hedron, cidade de seus antepassados. Acreditava que, assim como Davi, sairia da cidade como um “rei” para libertar toda a região. “Ambos, Davi e Simão, começaram suas carreiras como líderes militares populares, proscritos porque eram uma ameaça para os governos nacionais aparentemente legítimos” (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 115). Suas estratégias foram revestidas por uma visão mítica dos antigos monarcas. Assim como rei Ezequias proibiu um conterrâneo judeu escravizar outro judeu (Jr 34,8-9), Simão reeditou essa mesma ordem. O gesto não tardou em resultar o aumento das forças populares que aderiram aos seus ideais. De posse de um exército considerável, rumou para Jerusalém. Com o apoio dos sumos sacerdotes e de cidadãos influentes buscava impedir o controle da administração da cidade e do templo de Jerusalém, no momento, nas mãos de João de Gíscala e dos *zelotas*” (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 116). Em setembro do ano 70 d.C., mês que a guerra termina, com um saldo de milhares de mortos indefesos e o incêndio da cidade, João será condenado à prisão perpétua e seu compatriota maior, levado a Roma, onde será exposto como um troféu legitimador da conquista definitiva dos oponentes da Judeia. Sobre a morte de Simão bar Giora, temos algumas semelhanças com a morte de Jesus de Nazaré, “este que era Simão bar Giora, preso a uma corda, foi arrastado à força até o lugar previsto no fórum, durante todo tempo torturado pelos que o conduziam, e foi nesse lugar que foi sentenciado a morte por infâmia” (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 116). Durante a execução de Simão, ele aparece com roupas reais (ver Mc 15,17-18; Lc 23,11; Ap 19,13-16), também traz traços de morte de alguém que se considerava o messias.

Fica evidente, considerando essa síntese panorâmica, de que nas fronteiras da Judeia surgiram, ora pequenos, ora vultosos, movimentos que independentemente do seu caráter civil ou religioso, opuseram-se às forças romanas, o inimigo comum.

Todos encontraram seu fim no desenrolar da I grande Guerra contra Roma. O ano 70 d.C. registra o final de tradições religiosas que jamais serão substancialmente conhecidas. Sobre os registros das páginas do Antigo Testamento e do Novo Testamento, da Mishnáh, do Talmud e de autores, apesar do peso controverso que paira sobre suas obras históricas – Flávio Josefo, Filon de Alexandria – buscam recompor esse complexo mosaico que foi a Judeia herodiana.

1.9.7 Simão bar Kokhba

É certo também que entre os anos que separam a I da II guerra contra os romanos, não faltaram forças insurrecionais. De 70 d.C. ao ano de 135 d.C., quando a cidade santa Jerusalém é declarada “cidade proibida aos judeus” por ordem de Adriano, grupos religiosos não pouparam recursos, esforços e justificativas, sempre nas páginas da Torá, para oporem-se contra Roma. A esperança e o zelo pela preservação das tradições legitimadas parecem justificar tais movimentos de revoltas. O último merecedor de tal título foi Simão bar Kokhba. Depois deste último bastião, a presença de judeus na região reduziu-se a meras expedições e romarias religiosas às ruínas que sobraram do esplêndido templo de Jerusalém.

As moedas cunhadas em comemoração ao “Ano I da libertação de Israel” não deixam de comprovar o sucesso empreendido por líderes religiosos, adeptos ao partido remanescente dos fariseus, como Rabi Akiba ao legitimar a ascendência messiânica do movimento proposto por Simão bar Kokhba. Entre os anos 132-135 d.C. Esse líder buscou forças para recompor um movimento contra os romanos com os estilhaços que sobraram após anos de guerras e revoltas na região. As forças das tropas romanas impuseram vexatórias derrotas, mas não conseguiram destruir traços de esperanças na vinda de um messias capaz de propor anos de paz e liberdade aos adeptos do deus dos patriarcas e obedientes à Torá.

Apesar da divisão provocada no universo da intelectualidade rabínica (FRIEMAN, 1995, p. 38), dessa vez, instalada na cidade de Cesareia Marítima e seus arredores, não será difícil para este hábil líder regimentar e recompor grupos dispostos a atuarem como insurgentes contra a presença de exploradores e pagãos.

“Durante as perseguições romanas, um líder militar surgiu na revolta contra os romanos. Rabi Akiva mudou seu nome de Simão bar Kosiba para bar Kochba (filho de uma estrela), como alusão ao verso “uma estrela procedente

de Jaco se torna chefe" (Nm 24,17). Rabi Yohonan ben Torta opôs-se a Rabi Akiva à respeito a bar Kochba, e ele disse: "Akiba, a grama vai crescer fora de suas bochechas e o filho de Davi ainda não terá chegado" (JT Taan. 4,8)" (FRIEMAN, 1995, p. 38).

Com a aprovação rabínica e agora de posse do título *nasi* "príncipe de Israel", bar Kochba busca no movimento de guerrilha, que via na prática do assalto e refúgio nas cavernas, sua melhor estratégia, até compor um exército com um número quantitativo às forças romanas.

O movimento se espalhou por toda a região sul da Judeia. Inúmeros adeptos de outros grupos insurgentes optaram por lutar com todo afincamento contra os romanos. Durante três anos o movimento obteve relativo sucesso. "A guerras de atrito" (HORSLEY; HANSON, 2007, p. 120), estratégia de grupos minoritários escapavam do controle das legiões muito bem treinadas para o combate em campo aberto. Conhecedor profundo da topografia da região, as forças de bar Kochba vieram das milhares cavernas e montanhas, os meios físicos para acatar, recuar e preservar o número de seus seguidores. Só mesmo após um longo período de sangrentos confrontos os últimos revoltosos, os idealizadores de uma região livre e soberana caíram. O relato da morte de seu ideólogo, quando não, seu principal incentivador, Rabi Akiva, pode bem demonstrar o quanto foi desejoso às forças do governador Turnus Rufus pôr um ponto final a este último insurgente.

Segundo uma narrativa do Talmud de Jerusalém (Ber 9,5) o governador Rufus teria presenciado sua morte por esquartejamento. Ainda vivo, seu corpo teria sido cortado em pequenos pedaços e sua carne lançada ao fogo. Era o momento em que ocorria a recitação da oração do *Shema Israel*. Akiba, diante de seus algozes, morreria no momento em que teria tido a palavra Um, da frase "Ouve Israel, o senhor nosso Deus é Um" (Dt 6,5).

1.10 EXPECTATIVAS ESCATOLÓGICAS

O século I d.C. na Palestina foi marcado pelas expectativas escatológicas, pelas necessidades, opressões agudas, por intermináveis confrontações violentas, repressões sanguinolentas, compromissos forçados com soberanos e com um domínio estrangeiro (MAIER, 2005, p. 181).

Foi nesse cenário que se desenvolveram os fatos relacionados aos grupos em volta de João Batista e Jesus de Nazaré. Dessa forma, para Maier, tanto João Batista quanto Jesus de Nazaré estavam envolvidos num clima de tensão, acima de seus interesses ou ideais. Segundo ele, o desenrolar histórico da vida e missão destes dois personagens não dependia somente deles, mas do contexto em que ambos estavam situados. Portanto, “não era decisivo o que essas pessoas pensavam de si mesmas e realmente queriam; o curso dos acontecimentos era ditado principalmente pelos interesses e receios que predominavam nesse clima cheio de crises” (MAIER, 2005, p. 182).

Assim, a intervenção das autoridades judaicas e romanas que levaram à condenação de Jesus de Nazaré deve-se, principalmente, pela sua atuação no Templo e declarações a respeito do mesmo. Pois, este era tido como lugar da presença de Deus e suas violações desde a época dos Macabeus eram entendidas como sacrilégio gravíssimo e ainda como questionamento da ordem vigente. A condenação de Jesus de Nazaré foi consequência da sua pregação, mensagem e atividade, o que ao longo de sua atuação constitui-se em uma oposição radical entre Ele e as autoridades religiosas judaicas constituídas:

O confronto foi radical. Jesus nunca usou a violência física, mas, com sua mensagem e atividade, destruía os fundamentos da sociedade judaica: a eleição do povo, os ideais nacionalistas, a instituição familiar, a doutrina oficial, a ideia tradicional de Deus, o conceito de pecado, a marginalização social, as instituições religiosas (Lei, templo, sacrifícios, autoridade dos livros sagrados), a sacralidade do poder e, em geral, o modo de entender a relação do homem com Deus e com os outros homens (MATEOS; CAMACHO, 1992 p. 116).

Por isso, percebe-se ao longo dos Evangelhos a contumácia dos evangelistas em expor e sublinhar a constante relação conflituosa entre Jesus de Nazaré e as autoridades religiosas judaicas, para corroborar qual a motivação histórica de sua condenação e morte.

Assim, percebe-se, que a pobreza e marginalização é um dado presente na Palestina do século I de nossa era. Além disso, nota-se pelos dados apresentados no texto, que a realidade de exploração era característica dessas sociedades patriarcais, que viviam sob o julgo da injustiça e da opressão.

2 ANÁLISE EXEGÉTICA DE MATEUS 5,20

O método histórico-crítico tem como objetivo favorecer uma aproximação do texto, de forma a destrinchá-lo e aproximar do seu contexto vital, para se ter uma visão um pouco mais clara e próxima do que os povos semitas do milênio passado, expressaram nas palavras do texto sagrado.

No que se refere ao conteúdo, seguirá a seguinte estrutura:

1. Texto em grego.
2. Traduções.
3. Crítica textual.
4. Crítica literária.
5. Crítica da Redação.
6. Crítica histórica.

2.1 TEXTO EM GREGO

O texto em grego a seguir foi tirado do *Novum Testamentum Graece*, de Nestle-Aland, em sua XXVII edição.

Mateus 5, 20 Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

2.2 TRADUÇÕES

Pois eu vos digo: se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, de modo algum entrareis no Reino dos Céus (TEB, 1994, p. 1864).

Com efeito, eu vos asseguro que se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus, não entrareis no Reino dos Céus (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2006, p. 1711).

Pois eu vos digo: se a vossa justiça não for mais plena do que a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus (GALLAZZI, 2013, p. 111).

Porque vos digo que, se a vossa justiça não ultrapassar em muito a dos escribas e fariseus, de modo nenhum entrareis no Reino dos Céus. (Proposta de tradução).

2.3 CRÍTICA TEXTUAL

Este versículo de Mt 5,20 tem uma variante: não consta do uncial D. Considerando o critério externo, pois no caso o critério interno não nos ajudaria, devemos desabonar essa variante, pois um único manuscrito não deve ser alusivo para a leitura encontrada em todos os demais (CARNEIRO, 2008, p. 53). O texto de Nestlé-Aland, também nesse caso, se fundamenta em todas as testemunhas do Evangelho de Mateus, o que em si já desautoriza essa variante. Vamos manter o versículo e adotar o texto corrente.

2.4 CRÍTICA LITERÁRIA

A crítica literária tem como objetivo analisar os textos a partir de suas unidades literalmente formuladas. Assim a forma de crítica “é a expressão que permite designar as unidades de textos ou das obras que têm uma forma comum” (MAINVILLE, 1999, p.90). O evangelho de Mateus, de um ponto de vista literário, realiza uma síntese, a partir de dois projetos anteriores, o evangelho de Marcos e a fonte Q (Quelle) (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 187). Porém acrescenta conteúdos próprios além de estabelecer uma ordem particular ao escrito, não seguido de maneira fidedigna a ordem apresentada no texto de Marcos.

A organização literária do evangelho de Mateus apresenta a ‘história da infância (Mt 1-2)’, que é seguida pelo corpo do evangelho (cap. 3-27), onde ele apresenta os ensinamentos e feitos de Jesus. Esta parte é organizada em torno de “cinco livretos” (GALLAZZI, 2013, p. 35) que contém um discurso, seguido pelos feitos e gestos realizados por Jesus, sendo a mesma estrutura repetida em cada ‘livreto’. Em cada um desses discursos ele apresenta ensinamentos sobre o Reino dos Céus.

Algo de relevância que deve ser destacado é que os cinco discursos “terminam com a frase estereotipada: ‘e aconteceu que ao terminar Jesus essas palavras” (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 214). Por fim, é apresentada a história da

paixão. Os discursos estão formais e conteudisticamente relacionados uns aos outros (ZEILINGER, 2008, p. 17).

O versículo de Mt 5, 20 está inserido na parte narrativa, do 'livreto', conhecido como 'Sermão da Montanha' ou 'Sermão do Monte', que "é considerado um sumário de toda a pregação de Jesus" (MAZZAROLO, 2005, p. 72). Ao refletir esse versículo é necessário realizar um aceno a respeito de todo o bloco literário, em que o texto está situado.

Neste bloco nós encontramos o programa de ensino de Jesus, o começo da caminhada do que vai se apresentado por Jesus como o Reino dos Céus, manifestado na vivência da justiça. Assim através dos seus ensinamentos, Jesus aponta para onde Reino se encontra e como se constrói.

Mateus agrupa muitos ensinamentos nesse bloco temático (cap.5-7). A partir do olhar do evangelista, "Jesus não ofereceu projetos históricos para uma nova estrutura econômica, social e política do mundo. Mas mostrou uma perspectiva" (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 149). E essa perspectiva do Reino orienta a vivência da justiça na comunidade humana. Assim percebe-se que é possível delimitar as pequenas unidades presentes neste discurso, mesmo diante do trabalho redacional.

O versículo está situado em uma perícopé um pouco maior, de 5,17-20 e tem função de introdução da série de antíteses legais do sermão do monte (5,21-48). Como função de introdução, o texto tem muito a ver com reflexão global do evangelho de Mateus a respeito da verdadeira essência da Lei e a vivência da justiça.

O versículo 5, 20 é material exclusivo de Mateus. Assim conseguimos perceber uma coesão maior entre os v. 17 e 19, com o v.18 sendo um arranjo redacional. Porém, os versículos 17 e 18 têm uma similaridade com os 16 e 17 do capítulo 16 de Lucas, sendo esses paralelos na relação sinóptica.

Sobre o autor do primeiro evangelho, "a tradição da igreja que faz o apóstolo Mateus (Mt 10,3, cf. 9,9) o autor do primeiro evangelho baseia-se no testemunho de Papias reportado por Eusébio¹⁷: 'Mateus reuniu, em língua hebraica as *logia* de Jesus'" (CUVILLIER, 2009, p. 87). Porém o comentário de Papias não se fundamenta em nenhuma informação histórica consistente. E segundo vários autores o evangelho de Mateus é um texto escrito provavelmente em grego, não sendo fruto de tradução anterior.

¹⁷ História eclesiástica III, 39,16: Mateus reuniu, então, em língua hebraica os *logia* [de Jesus] e cada um os interpretou conforme era capaz (CUVILLIER, 2009, p. 87).

O autor do evangelho de Mateus, provavelmente é um judeu expulso pelo judaísmo em formação, mas se identifica como membro da comunidade judaico-cristã que apoia a obediência à lei judaica de acordo com a interpretação de Jesus. “O evangelho de uma comunidade cristã que permanece ligada ao judaísmo” (GARCIA, 2010, p. 20).

A questão da justiça é um elemento fundamental das duas comunidades, por isso a maneira de interpretar e viver a justiça é uma forma de estabelecer uma identidade. Porém, “o autor de Mateus, provavelmente é um judeu que, embora expulso da assembleia de sua cidade, ainda se identifica como membro da comunidade judaica e apoia a obediência à lei judaica de acordo com a interpretação de Jesus” (GARCIA, 2010, p. 25). Essas interpretações seriam o motivo de conflito entre os grupos, o que levava ambos a buscar efetivar uma definição clara de justiça, que os identificava como continuadores da ‘verdadeira’ comunidade de Israel.

Análise gramatical da perícopre de Mateus 5,20 (obras referencias para a realização da tradução: ORTIZ, 2008; BARCLAY, 2014; HARRIS; ARCHER; WALTKE, 2008; LOUW; NIDA, 2013; MOUNCE, 2013).

- λέγω - verbo no presente do indicativo ativo, na primeira pessoa singular, possíveis traduções: dizer, referir-se, falar, perguntar, responder, ordenar, afirma, assegurar, contar, chamar, propor.
- γὰρ – Conjunção causal, pospositivo: pois, portanto.
- ὑμῖν – Pronome pessoal da 2ª pessoa do plural, no caso dativo, possíveis traduções: a / para vós.
- ὅτι – Conjunção, possíveis traduções: que, de modo que, pois, por que, visto que.
- ἐάν – Conjunção, possível tradução: se.
- μὴ – Advérbio de negação, de μή. Possível tradução: não.
- περισσεύση - Verbo segundo aoristo do subjuntivo ativo na 3ª pessoa do singular, do verbo: περισσεύω. Possíveis traduções: abundar, sobrar, ter de sobra, crescer, transbordar.
- ὑμῶν – Pronome Pessoal, na 2ª pessoa do plural, no caso genitivo, possível tradução: de vós.
- ἡ - Artigo feminino singular, caso nominativo. Possível tradução: a.

- δικαιοσύνη – Substantivo feminino singular, caso nominativo. Possível tradução: justiça, retidão, boas obras, generosidade, vontade de perdão, atitude grata a Deus. Na perícopre: justiça dos homens.
- πλείον – Adjetivo comparativo neutro, no acusativo singular do adjetivo πολύς. Possível tradução: mais.
- τῶν – Artigo masculino no caso genitivo plural, do artigo ὁ. Possível tradução: dos.
- γραμματέων – Substantivo masculino no genitivo plural de γραμματεὺς. Possíveis traduções: escriba, letrado, magistrado.
- καὶ – Conjunção ilativa de καί. Possíveis traduções: e, a saber, isto é, e assim.
- Φαρισαίων – Substantivo masculino plural no caso genitivo, de Φαρισαῖος. Possível tradução: fariseu.
- Οὐ – Advérbio de negação, possível tradução: não
- μὴ - Advérbio de negação, de μή. Possível tradução: não.
- εἰσέλθητε – Verbo no segundo aoristo do subjuntivo ativo na segunda pessoa do plural do verbo εἰσέρχομαι. Possíveis traduções: entrar, chegar até.
- εἰς – Preposição no caso acusativo. Possíveis traduções: para, para dentro, em, até.
- τὴν - Artigo masculino no caso acusativo singular, do artigo ὁ. Possível tradução: o.
- βασιλείαν – Substantivo feminino no caso acusativo singular, de βασιλεία. Possíveis traduções: reino, reinado, império.
- τῶν - Artigo masculino no caso genitivo plural, do artigo ὁ. Possível tradução: dos.
- οὐρανῶν – Substantivo masculino genitivo plural de οὐρανός. Possíveis traduções: céu, céus, firmamento.

2.5 CRÍTICA DA REDAÇÃO

Todos os evangelhos são obras unitárias e coerentes de caráter fundamentalmente narrativo. No caso, do Evangelho de Mateus do ponto de vista

redacional, autor faz, essencialmente, uma síntese, a partir de dois projetos narrativos anteriores, o Evangelho de Marcos e a fonte Q (*Quelle*). O autor toma Marcos como ponto de referência e resultando, numa obra narrativa, na qual inclui material discursivo da fonte Q. Mateus modifica a ordem e suas fontes para alcançar composições de caráter temáticos, nisto ele difere de Lucas que respeita a ordem de Marcos, mas a altera em certos períodos para introduzir o material da fonte Q e o próprio. (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p.187).

Merece destaque, do ponto de vista teológico, do Evangelho de Mateus ser uma obra de síntese, pois, Mateus utiliza o projeto narrativo de Marcos este estava centrado na revelação de Jesus como Filho de Deus pela cruz, e por sua vez, a fonte Q nos oferece uma coleção de ditos e uma proeminência escatológica, na qual, Jesus é apresentado como juiz futuro como Filho do homem. Nesta síntese, Mateus integra, ainda, alguns ditos abertamente judaicos e legalistas, com outras asseverações de estilo universalista e críticas em relação à Lei. (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 188).

O Evangelho de Mateus é uma obra bem elaborada utiliza recursos estilísticos variados. A literatura do Novo Testamento surge no encontro cultural do mundo helenístico e do semítico. Embora seja o mais judaico dos evangelhos, o grego do Evangelho de Mateus é superior ao utilizado por Marcos, mesmo ao usar procedimentos estilísticos semíticos. Em muitas perícopes e seções unitárias Mateus demonstra o seu caráter apurado, pois o conhecimento desses recursos é fundamental para captar o significado do texto, bem como para conhecer algo de sua origem e finalidade.

Entre os recursos estilísticos que Mateus utiliza destaquem-se: as inclusões, são as repetições de palavras ou expressões-chaves no começo e no fim de uma seção, que a delimitam e a orientam sobre o conteúdo (Mt 1,23; 4,23; 9,23; 28,20). Os paralelismos e textos axiais, são as estrofes paralelas em tudo, mas com conclusões contrárias: é um paralelismo antitético (Mt 10,39; 13,13-18; 18,10-14). Este é um procedimento comum no Antigo Testamento, já na literatura grega somente é utilizada em tempos antiquíssimos. As repetições de palavras em algumas seções, destacam-se o tema essencialmente pela repetição de palavras-chave. Assim, por exemplo a palavra (*dikaïosynê*) cinco vezes em Mt 5-7; juízo (*Krisis*) sete em 11,20-12,45; irmão (*adelphos*) quatro em Mt 18; enviar (*apostellô*, apóstolos) quatro em 10,2-42 (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p.188-189).

O Evangelho de Mateus ainda usa como recursos estilísticos: versículos centrais e textos centrais, este recurso é utilizado para enfatizar a importância de determinados temas. Essa função é simplesmente perceptível, nos versículos Mt 5,17.20.48; 6,1; 18,10.14). As repetições de palavras e de fórmulas no decorrer de todo o evangelho é um método que destaca o mais importante e revela a unidade da obra. Mateus utiliza esse recurso de várias formas (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 190).

O agrupamento numérico é o método judaico característico, mas desconhecido à retórica clássica. Neste procedimento em Mateus alguns números ganham destaque: o número três tem peculiar importância: três grupos na genealogia (1,12-17), três aparições do anjo (1,18-2,23), três tentações (4,1-11), três obras boas (6,1-18), três orações (26,39-44), três negações (26,69-75). Nas antecipações, deste método Mateus adianta algo que mais à frente vai desenvolver. O objetivo dessa técnica é fortalecer a unidade e o seguimento da obra. Tais antecipações são individualmente claras nos primeiros capítulos, Mt 2,1-12 antecipa o destino trágico de Israel; Mt 2,23 e 4,12, prefácio da missão aos pagãos (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p.191).

Todos esses recursos literários revelam alguns aspectos sobre a obra de Mateus:

- a) que o evangelho está bem elaborado e pressupõe que seu texto vai ser lido de uma forma contínua;
- b) que de um modo especial as unidades menores do evangelho estão bem construídas;
- c) que as técnicas literárias de Mateus são semelhantes às já conhecidas no Antigo Testamento e no judaísmo. (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 191).

No Evangelho de Mateus o caráter doutrinal é enfatizado nos cinco discursos de Jesus. Nestes discursos o objetivo é a instrução da comunidade mateana sobre os vários aspectos do Reino dos céus. Estes cinco discursos revelam o interesse doutrinal que delimitam toda a obra de Mateus e comprovam sua enorme competência em articular a síntese através do ajuste das fontes. Ao final de cada discurso, existe a mesma frase estereotipada, o que comprova a sua identidade e importância (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p.192; BARBAGLIO; et al, 2002, p. 51).

Nos cinco discursos de Mateus, a frase acima citada apresenta as seguintes funções:

Esta frase, além da função de conclusão do discurso, tem uma função de transição à narração a seguir. Isso é de suma importância: os discursos não são corpos estranhos que rompem o relato, mas, enxertam-se nele, conectam as seções narrativas e proporcionam o sentido da ação (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 192).

Cada um dos cinco discursos de Mateus possui sua própria unidade literária e temática, e apresentam diversos aspectos do Reino dos céus e há uma progressão entre os mesmos. Estes são os cinco discursos de Mateus e as suas características:

- a) Mateus 5,1-7,29: O Sermão da Montanha: Jesus proclama o Reino dos céus e suas exigências;
- b) Mateus 9,35-10,42: O discurso missionário: a extensão do Reino dos céus;
- c) Mateus 13,3b-5,2: O discurso em parábolas: a natureza do Reino dos céus;
- d) Mateus 18,3-34; O discurso eclesiológico: a comunidade que aceita o Reino dos céus;
- e) Mateus 23,1-25,46: O discurso escatológico: preparados para a vinda do Reino dos céus (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p.192-195).

No que se refere à construção do Evangelho de Mateus não se pode desconhecer a natureza narrativa de Mateus nem desvalorizar a importância de seus discursos. Pois, se trata de um texto narrativo com cinco grandes discursos muito bem implantados na trama. Assim, a construção de Mateus pode apresentar-se sob vários aspectos, não necessariamente contraditórios. Na sua teologia, o texto de Mateus pode ser entremeado por dois fios, um cristológico e outro eclesiológico (MONASTERIO, CARMONA, 2006, p. 195-196).

No aspecto cristológico Mateus destaca que Jesus é o Messias enviado ao povo de Israel. Isto fica claro nas genealogias apresentadas pelo evangelista nas quais Jesus é vinculado a Davi e Abraão. Também as infâncias de Moisés e de Israel servem para explicar as origens de Jesus nos dois primeiros capítulos, nos quais, o autor usa a metodologia particularmente judaica. Mateus insiste em afirmar que Jesus é o Filho de Davi (Mt 1,1.17.20) e, então, o Messias de Israel.

Mateus, também, enfatiza o fato de Israel rejeitar o Messias que lhe foi enviado. De início (Mt 2,1-12) se conjectura não somente a perversidade de Herodes, mas a atitude negativa de “toda a Jerusalém” (Mt 2,3), e dos líderes do judaísmo, não obstante terem a Escritura (Mt, 2,4-5). Ao longo do Evangelho, a insistência em

desprezar Jesus é enorme e que continua após sua morte, é o que revelado em duas perícopes, relacionadas entre si (Mt 27,62-66 e 28,11-15).

Na perspectiva cristológica em acordo com a tradição da Igreja primitiva e com o testemunho de Marcos (Mc 1,14-15.21), igualmente para Mateus Jesus foi o anunciador do reino de Deus e mestre (Mt 4,17.23;9,35). No Sermão da Montanha (Mt 5-7) apresenta Jesus como o Mestre, pois tanto na introdução (Mt 5,2) e na conclusão (Mt 7,29), se diz expressamente que Jesus ensinava. Por isso, o evangelista reuniu um grande material para entregar ao leitor um resumo do seu ensinamento. E para Mateus, o verbo ensinar possui o sentido da interpretação da Lei de Deus compreendida como expressão da vontade do Senhor (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 53).

Assim, o ser humano é chamado a uma conversão radical de vida, a edificar uma existência nova, a viver como filho do Reino (Mt 4,17), pois, a salvação é graça, mas, ao mesmo tempo, vocação. Ao dom de Deus Pai é mister o empenho do homem, à iniciativa divina faz necessária a resposta humana.

Mateus sublinha, Jesus é o revelador perfeito e definitivo da vontade do Pai e o supremo mestre da vida dos homens (Mt 5,21-48). Ele revela aos homens uma orientação palpável de amor, que se traduz em gestos de misericórdia, ou seja de abertura afetuosa e operante à indignidade do próximo (Mt 9,13; 12,7). Assim, para Mateus Jesus é um Mestre originalíssimo pela expressão: *Mas eu lhe digo* (Mt 5, 21-22. 27-28. 31-32. 33. 34. 38-39. 43-44), Jesus não apela a uma tradição, não invoca apoios externos à sua palavra, pois em primeiro lugar está a sua pessoa. Desta forma, aquilo que diz adquire valor porque é ele quem o diz (Mt 5,18.26; 6,2).

Para comunidade mateana, Jesus é o Messias, seu ensinamento estabelece a norma da comunidade messiânica dos últimos tempos, pois, trata-se da revelação do Filho de Deus. Portanto, este é o aspecto definitivo de sua Palavra, Jesus é superior a Moisés, o intermediário da revelação do Sinai, com o qual, por outro lado, possui o destino comum de perseguições (Mt 2) (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 55).

Mateus no relato da Paixão leva seus leitores a compreender que Jesus é o Filho de Deus pela sua aceitação da cruz como consequência de sua fidelidade ao projeto do Pai, no qual, se revela a sua filiação divina e não pela demonstração de seu poder que o desça da cruz (Mt 27, 39-43). Portanto, o evangelista destaca os seguintes aspectos cristológicos na pessoa de Jesus:

Jesus: ele é o revelador da última palavra de Deus à humanidade, e como tal transcende a figura de Moisés; encarna a espera do AT polarizada sobre o filho de Davi; percorreu o caminho do servo de Deus sofrendo libertando os homens do mal e sofrendo na sua carne; filho de Deus e Senhor glorioso, está presente na sua Igreja; como juiz último será envolvido pela glória do Filho do Homem (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 58).

Toda essa compreensão cristológica de Mateus sobre Jesus é apresentada nos vários títulos utilizados pelo evangelista para se referir ou aludir a sua pessoa: Messias (Mt 1,16.17.18), Filho de Davi (Mt 9,27-28; 12,23; 15,22.25; 20,30-33; 21,9.15), Filho de Deus (Mt 1,1-4,22; 2,15; 3,17, 14,33; 16,16; 15,29-32), Senhor (Mt 8,21-25; 26,22; 14,28-30; 15,22.25.27;16,22; 17,4), Deus conosco (Mt 1,23; 28,20), Filho do Homem (Mt 8,20, 17,22; 20,18; 26,2).

No aspecto eclesiológico, Mateus deixa explícito que a comunidade emerge após o desprezo que Israel praticou com Jesus e com todos os enviados divinos (Mt 21,43). O primeiro caráter do novo povo de Deus é a aceitação de Jesus, e ele promete a edificação de sua comunidade em Mateus 16,18. A Igreja de Mateus é qualificada pela cristologia manifestada no evangelho. O Evangelho de Mateus sempre gozou de grande estima na tradição da Igreja:

Sempre se considerou o evangelho de Mateus, o evangelho eclesial por antonomásia, graças a duas razões fundamentais: 1ª) É o único evangelho em que aparece a palavra *ekkesia*, duas vezes, referindo-se a uma comunidade ou a Igreja local (18,17) e outra, referindo-se a todo o novo povo do Messias Jesus (16,18). No relato, explica-se o surgimento da Igreja e sua vida, mais do que nos outros evangelhos. 2ª) A obra inteira, sobretudo nas partes discursivas, transparece a vida da Igreja. Podemos descobrir os conflitos da comunidade e, até certo ponto, seus ministérios. Sempre está presente o interesse pela atualização eclesial daquilo que Jesus disse e fez (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 232).

O fundamento cristológico da Igreja de Mateus está na sua compreensão de que a comunidade de Jesus é a sua Igreja (Mt 16,18), e ele permanece para sempre nela e ela deve continuar sua missão para todos os povos. Mateus insiste, Jesus está sempre presente no meio de sua comunidade (Mt 1,23; 18,20; 28,20), pela sua presença se verifica a presença de Deus e esta presença caracteriza o povo de Deus. É notório que Mateus quer destacar a presença permanente de Jesus com os seus, a analogia Jesus-comunidade. É o fundamento cristológico da vida e do ser da comunidade de seguidores.

Ainda para Mateus a comunidade é o lugar da vida em fraternidade que possui sempre a presença do Senhor. Jesus chama “meus irmãos” a seus discípulos (Mt

28,10). E aqueles que cumprem a vontade de Deus Pai constituem a nova família de Jesus (Mt 12,46-50). Os seus discípulos devem abolir todas as desigualdades, assim como os sinais exteriores de classe e de poder, pois, ao possuir Deus, como o único Pai, e Jesus como o único mestre, é situada a fraternidade radical (Mt 23,8-10).

Assim, todos os membros da comunidade são irmãos, e esta designação repete-se a todo o momento, mesmo quando se trata de conflitos, porque, nesses casos, é a fraternidade o valor que está em risco e é necessário preservá-lo (Mt 18,15.21.35).

Para o evangelista Mateus, os israelitas contemporâneos de Jesus rejeitaram fazer parte de sua comunidade messiânica, permaneceram incrédulos perante sua mensagem e da sua pessoa de Messias e Filho de Deus (Mt 23,32-36). Então, eles tudo encerraram. Eles deixaram de ser a forma histórico-social do povo de Deus; são extrapolados pela comunidade cristã, que recebe em seu seio hebreus e pagãos fundamentando-se na mesma fé em Cristo. Pois, a comunidade de discípulos é a encarnação verdadeira e definitiva da aliança de Deus com a humanidade (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 59).

Portanto, o homem encontra a salvação socialmente na comunidade cristã. E a comunidade judaico-cristã de Mateus passa a ser o lugar histórico-social da presença salvífica de Deus, sendo a continuação verdadeira de Israel. Assim, o reino entrou na história humana e tomou forma na comunidade de seguidores de Jesus. Porém, a comunidade não se identifica com o reino. Ela somente se dirige para ele e antecipa concretamente, embora de forma parcial, a realidade salvífica. Desta forma, Mateus compreende que “a Igreja é o verdadeiro povo de Deus, a comunidade messiânica dos últimos tempos, sinal visível de salvação para todos os homens (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 60).

2.6 CRÍTICA HISTÓRICA

O trabalho de redação do texto do evangelho de Mateus pode ter sido finalizado por volta dos anos 80 e 90 d.C. O contexto é marcado pela crise entre a comunidade judaico-cristã e a comunidade do judaísmo formativo, como foi apresentada acima. Um dado que é unânime entre os pesquisadores do evangelho de Mateus, é que “este evangelho foi escrito, certamente, em uma das grandes cidades do império” (GARCIA. 2002, p. 41).

Quanto ao lugar de origem do evangelho de Mateus, os autores esboçam possibilidades. Existem hoje dois consensos sobre a localização geográfica desse escrito: na Síria, pois é consenso de vários estudiosos que o Evangelho da comunidade mateana, foi composta em uma cidade bastante populosa onde se fala o grego com facilidade (LUZ, 1993, p. 101; THEISSEN, 2007, p. 80; ZEILINGER, 2008, p. 10; FERREIRA, 2012, p. 86); na Galiléia, porque nessa região houve um desenvolvimento do judaísmo rabínico, grupo que fez oposição aos membros da comunidade de Mateus (SALDARINI, 1992, p. 29; OVERMAN, 1999, p. 16; GARCIA 2010, p. 33). Como podemos constatar pela variedade de opiniões é complicado afirmar um lugar exato de composição do evangelho, porém é necessário apresentar as possibilidades. Em geral dividem-se em duas direções facilmente distinguíveis na pesquisa:

Aqueles que privilegiam a crise religiosa intrajudaica nos textos mateanos aproximam o evangelho da Palestina, onde o conflito entre os discípulos de Mateus e os fariseus e escribas lhes parece mais natural. Mas aqueles que dão mais importância para o papel do Império Romano na formação do evangelho, é óbvio, colocam-no na diáspora, em terrenos mais cosmopolitas. (LIMA, 2013, p. 92).

Podem existir outras¹⁸, porém em nossa pesquisa, acordamos dar destaque a somente essas duas principais vertentes: Que o evangelho de Mateus é fruto da Galileia ou de uma comunidade situada na Antioquia era a capital da província romana da Síria, sendo a terceira cidade do império, depois de Roma e Alexandria (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 253).

Entre os argumentos que destacam a composição do evangelho de Mateus na Síria são: “Mateus escreveu na Síria. Ele chama Jesus um ‘nazoreu’ (2,23), como os cristãos eram chamados ali, e faz com que a fama de Jesus chegue até a ‘Síria’ (4,24). Ali seu evangelho é citado em Ign Sm 1,1 e na Didaqué” (THEISSEN, 2007, p. 80). Essa é uma localização tradicional do texto de Mateus. A questão do lugar de origem não é susceptível de uma resposta definitiva: as informações são demasiado escassas. As inúmeras hipóteses têm algo em comum: baseiam-se em indícios muito frágeis. No consenso geral Mateus procede de um espaço sírio. Discute-se sua determinação mais exata (LUZ, 1993, p. 101).

¹⁸ “Sugestões incluem Jerusalém, Cesaréia Marítima, Séforis ou Tiberíades na Galileia, Pella na Transjordânia ou Síria” (CARTER, 2002, p. 34), quem apresenta essas possibilidades com seus respectivos pesquisadores é Warren Carter.

Porém, outra possibilidade é situar este texto na Galileia, como espaço geográfico para composição do texto do evangelho de Mateus, principalmente porque acredita ser essa a melhor maneira de explicar o conflito entre Mateus e sinagogas da Galileia. “[...] qual é o espaço em que, durante o terço final do primeiro século – período da redação do evangelho de Mateus –, o judaísmo rabínico se encontra em crescimento, porém com sua liderança ainda não consolidada? Galileia” (GARCIA, 2010, p. 37).

Quanto à autoria do Evangelho de Mateus, trata-se de um anônimo da segunda geração cristã. Mas mesmo permanecendo anônimo podem-se apontar alguns delineamentos fundamentais de sua figura. Primeiro, com enorme probabilidade se tratava de um cristão convertido do judaísmo; segundo, era um líder da comunidade, uma pessoa de Igreja, considerado um guia autorizado e preparado; terceiro, ele manifesta um cuidado especial quanto à práxis cristã, ou seja, uma existência permeada por gestos de amor e misericórdia; quarto, o escrito não é propriamente uma obra de um intelectual em seu gabinete, mas sim, evangelho, palavra de anúncio da fé, situado num contexto histórico preciso, tempo de frutuosa conscientização da realidade cristã, itinerário de fé que se personaliza na história, testemunho vívido e pulsante de uma Igreja inclinada a um trabalho de pesquisa e verificação (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 43-44).

Ainda no que se refere à autoria há uma tradição que remonta a Papias, transmitida por Eusébio (HE, 3,39,16) que atribui o primeiro evangelho ao apóstolo Mateus. No entanto, a maioria dos autores discordam dessa afirmação e consideram que o autor é judeu-cristão. Pois, segundo estes autores, uma testemunha presencial não narra da forma como se apresenta na obra e nem utiliza suas fontes como o faz o primeiro evangelista. E por fim, pensam que o apóstolo Mateus não seria capaz de escrever uma obra com estas características. Uma das razões que faz concluir que o evangelho é obra do apóstolo Mateus são as passagens de Mt 9,9 e 10,3. Por fim, o autor anônimo de Mateus utiliza a autoridade de Pedro para legitimar a sua obra (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 257). Sobre o autor se pode afirmar o seguinte:

Sem dúvida seu autor é uma pessoa concreta, judeu-cristã, bem instruída nos métodos dos escribas e que, provavelmente, deixou-nos uma descrição de seu trabalho ao apresentar o “escriba que se tornou discípulo do Reino dos céus e que tira de seu tesouro coisas novas e velhas”(13,52). (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 252).

Ao deparar-se com o evangelho de Mateus nota-se algumas características da comunidade originária desta obra. Esta é uma comunidade heterogênea, possui um componente principalmente judeu-cristão, parcialmente judeu-cristão helenista, pois a obra foi escrita em grego e utiliza a versão dos LXX. O evangelho de Mateus mantém disputa polêmica acirrada com o judaísmo de cunho farisaico que predominou pós o ano 70. Tal disputa centra-se numa herança comum: Quem é o verdadeiro povo de Deus? Quem interpreta corretamente a Escritura? Quem possui o correto conhecimento da Lei? Provavelmente essa Igreja já se tenha separado da Sinagoga, pois se refere a ela como algo alheio Mt 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 23,34 (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 253).

Esta comunidade provavelmente estava estabelecida num centro urbano, e possui certa organização algo perceptível pelos seus ministérios (Mt 23, 8-10.34) e pelo seu procedimento disciplinar (Mt 18,15-20). E ao se levar em conta o uso da Escritura e pelo conhecimento da tradição judaica, nessa comunidade existia uma escola de escribas cristãos (MONASTERIO, CARMONA, 2006, p. 253).

Após uma leitura atenciosa do evangelho de Mateus nota-se um dado irrefutável, a valorização clara de Mateus à tradição judaica. Pois, a Lei de Moisés é tida em grande consideração. Somente numa comunidade predominantemente judaico-cristã pode expressar convicções tão claras sobre a validade permanente dos mínimos particulares das prescrições do Antigo Testamento como se apresenta em 5,18-19. Tal particularismo rígido se mostra também na missão dos discípulos que é rigorosamente limitada aos israelitas (Mt 10,5-6). O evangelho de Mateus apresenta restrição à missão do próprio Jesus de Nazaré (Mt 15,24). Nele também se apresentam alguns ditos de sabor antipagão (Mt 5,47; 18,17) (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 39).

Por outro lado, em sentido oposto, podem-se realizar observações igualmente evidentes. Mateus faz a citação de Oséias 6,6, no contexto de discussão que opõe Jesus aos fariseus, sobre a validade da Lei de Moisés do repouso sabático (Mt 12,7). Esta passagem afirma que a misericórdia vence a observância legalista. Em outras passagens em suas antíteses, Jesus pedia aos seus ouvintes a superação dos limites das normas mosaicas (Mt 5,21-22. 27-28. 31-32. 38-39.43-44). Também em duas passagens o evangelho de Mateus aponta para um indiscutível universalismo. Por exemplo o relato dos astrólogos a Belém (Mt 2,1-12), uma palavra de Jesus (Mt 24,14),

e o texto conclusivo do evangelho (Mt 28,19). Tais passagens apresentam uma abertura ao mundo pagão, clara e precisa (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 39-40).

Como se pode fazer a síntese entre estes pontos contrastantes presentes no evangelho de Mateus. Uma vez que os mesmos pertencem ao patrimônio próprio do primeiro evangelho:

Podemos afirmar, com probabilidade, que a Igreja de Mateus tenha sido mista, composta por um setor judeu-cristão de rígidos observantes e de um estrato de cristãos mais abertos. O autor do evangelho teria o papel de mediador entre as duas partes, combatendo os extremismos opostos e o unilateralismo de posições rígidas (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 40).

Assim, segundo o evangelho de Mateus a Lei de Moisés continua válida, mas da forma superior que Jesus revelou.

Além disso, na comunidade de Mateus de cristãos de origem helenística, denominados anomistas, proclamavam por palavras e por fatos a absoluta liberdade da lei mosaica. A estes Mateus se opõe com energia, Jesus não veio para anular o Antigo Testamento, compreendido como a realidade normativa da vida da comunidade. A anomia, era atitude concreta dos membros da comunidade que se colocam acima da lei de Deus plenamente revelada em Jesus (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 40).

A comunidade de Mateus marcada por todos estes aspectos, ainda se encontrava envolvida com alguns fenômenos de decomposição da vida cristã:

Primeiro. Era uma comunidade preguiçosa, indiferente, tomada por manifestações de cansaço e laxismo moral. A demora da vinda final do Senhor, devia ter provocado cansaço espiritual. Na segunda parte do discurso sobre o fim do mundo (24,37-25,35), o evangelista insiste com força sobre a necessidade de vigiar, estar preparado, viver na fidelidade, não viver despreocupado: caso contrário corre-se o risco de ser surpreendido pelo último dia. Na mesma perspectiva, coloca-se o acento no fazer. Segundo. Não faltavam divisões no tecido eclesial. Os crentes vacilantes eram subestimados, às vezes até mesmo desprezados. Os fortes, seguros de si mesmos, aceitavam com leviandade que aqueles se perdessem, caindo diante de obstáculos levantados irresponsavelmente sobre o seu fatigante caminho de fé (18,5-14). O espírito fraterno e a exigência de perdoar com coração sincero ao próximo, inculcados energicamente por Mateus (18, 15-31), indicam a presença de rigorismos, contendas, espírito de vingança. Terceiro. Não menos preocupante apresentava-se uma certa arrogância, unida a expressões orgulhosas, por parte dos chefes da comunidade. Os títulos honoríficos, que os mestres judeus da lei exigiam para si, introduziram-se na comunidade cristã, rompendo a igualdade fraterna querida por Cristo (23,8-11). Mateus é obrigado a insistir numa palavra expressiva do Senhor: Quem se exalta será abaixado e quem se abaixa será exaltado (23,12) e sobre seu ensinamento a respeito da verdadeira grandeza admissível na

Igreja: Quem pois se faz pequeno como esta criança, será a maior no Reino dos céus (18,4) (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 41).

A comunidade de Mateus externamente se apresentava eminentemente missionária, com firme empenho no anúncio do evangelho. Tal interesse é confirmado pelo capítulo 10, no qual é traçado um quadro completo do empenho apostólico da comunidade. Assim, Mateus procura encorajar os missionários, em meio a um trabalho cercado de muitas dificuldades e obstáculos. Isto é demonstrado pelas citações e processos diante de tribunais judaicos e pagãos, e penas da flagelação, delações e traições de amigos, uma vez que, a presença ativa dos missionários neste período suscitou resistências e hostilidades. A partir destas observações se pode afirmar que a comunidade mateana sofria perseguições por parte dos judeus e dos pagãos. (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 41-42).

Tal perseguição é algo normal em todas as comunidades, pois, estas são defrontadas com a necessidade de explicar suas experiências e convicções para os seguidores e conseqüentemente têm que desenvolver estruturas e procedimentos que as auxiliem a protegê-las de forças e crenças alheias (OVERMAN, 1997, p. 13). Ao se estudar o evangelho de Mateus, nota-se algo bem claro e definido “O judaísmo cessou de ser o lugar social e histórico da presença da graça salvífica” (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 59).

Assim, ao se observar o contexto histórico da comunidade mateana, pode-se afirmar que o fator que mais influenciou profundamente seu desenvolvimento foi a concorrência e choque com o denominado judaísmo em formação, grupo este também que estava no mesmo processo de construção e definição social que a comunidade de Mateus (OVERMAN, 1997, p. 14). Ambos os grupos estavam em processo de constituição:

Os anos seguintes à destruição do templo de Jerusalém e à primeira revolta judaica foram significativos tanto para o judaísmo de Mateus como para o judaísmo formativo. Foi durante esse período que os dois grupos organizaram e definiram mais ativamente sua vida e crença. Na época da escritura do Evangelho de Mateus, os dois grupos, o judaísmo formativo e o judaísmo de Mateus, estavam evidentemente em competição e, ao que parece, o judaísmo formativo estava ganhando terreno. Isso tem um impacto significativo na forma e no conteúdo do Evangelho de Mateus. Muitos dos desenvolvimentos na vida da comunidade de Mateus ocorriam em resposta ao impacto que um judaísmo formativo em organização e consolidação estava tendo sobre as pessoas da comunidade e sobre seu mundo. (OVERMAN, 1997, p. 14).

Esse processo de definição e a luta pela influência no mundo judaico pós destruição do Templo de Jerusalém entre esses dois grupos aparece de forma intensa no Evangelho de Mateus. Pois, ao ler o Evangelho de Mateus encontra-se uma comunidade judaica que segue Jesus, o Cristo, o Messias, e começa a descobrir neste período que, é distinta daquilo que está surgindo como configuração de judaísmo em sua volta. Assim, o Evangelho de Mateus não é compreensível isolado da competição e do conflito com o judaísmo em formação (OVERMAN, 1997, p. 15-17).

Esta concorrência entre o judaísmo de Mateus e Judaísmo em formação se revelou de uma importância fundamental para a definição da identidade da comunidade mateana e na separação desta comunidade do Judaísmo em formação:

Com o tempo, os descendentes da comunidade de Mateus e a tradição a que pertenciam passaram a ser chamados de “cristãos” e viram-se como distintos e, na melhor das hipóteses, apenas vagamente relacionados com o judaísmo. Na época da escritura do Evangelho de Mateus, claro, não existia esse entendimento. As pessoas da comunidade de Mateus não se entendiam como “cristãos”. Pelo contrário, eram judeus, como muitos de seus contemporâneos e concorrentes, porém, entendiam-se como o “verdadeiro Israel” e colocavam-se contra aqueles que acreditavam ser o falso povo da aliança e os falsos líderes que iriam desencaminhar o povo. O Evangelho de Mateus está cheio dessas afirmações excludentes e da tensão e conflito que tais afirmações inevitavelmente provocam. (OVERMAN, 1997, p. 16).

O judaísmo possui uma natureza sectária, devido a sua fragmentação e facciosidade. O termo sectário geralmente pode ser entendido com o significado de um grupo que é, ou se percebe como sendo uma minoria em relação ao grupo que ele entende como o “corpo principal”. Assim, a seita é uma minoria no sentido de que é submetida, e geralmente perseguida pelo grupo no poder. Os grupos sectários sentem-se alienados daqueles que detêm a autoridade e, geralmente, os denunciam ou se opõem a eles claramente. Em oposição com os líderes ou “corpo principal”, são eles que entendem a verdade, a possuem e, um dia, serão vingados por Deus (OVERMAN, 1997, p. 21).

Deste modo, no judaísmo em formação há alguns aspectos que lhe são característicos e pelo fato da comunidade judaico-cristã de Mateus fazer parte deste contexto, alguns elementos desse conflito aparecem no seu Evangelho: a facciosidade, a linguagem do sectarismo, a hostilidade à liderança judaica, a centralidade da Lei, o futuro do povo da aliança de Deus (OVERMAN, 1997, p. 20).

A facciosidade presente no judaísmo em formação levava as facções a se verem a si próprias como o povo e os agentes escolhidos de Deus e, assim, se afirmavam

ser a mesma coisa que o grupo principal afirmava ser. Assim, o judaísmo de Mateus e o judaísmo em formação tendo surgido no mesmo ambiente de facciosidade e comunidades sectárias, ambos refletem a natureza sectária de seu contexto social na sua configuração, nas afirmações que proferem, em sua linguagem e em suas relações recíprocas (OVERMAN, 1997, p. 28).

O judaísmo em formação desse período possuía uma linguagem e termos característicos que auxiliam a revelar muito sobre o auto entendimento das comunidades que usavam a linguagem. Na linguagem do sectarismo encontra-se palavras que transmitem as densas divisões sociais que podem ter caracterizado o período. As comunidades sectárias expressam a inimizade ao grupo predominante através de termos depreciativos atribuídos a este grupo na literatura e nas descrições de seu comportamento e atitudes feitas de forma assídua e abundante pelos autores. Nota-se que Mateus utiliza essa linguagem e emprega-a em seu esforço de legitimar a posição de comunidade diante do alcance e do conflito com judaísmo em formação (OVERMAN, 1997, p. 29-30).

As comunidades sectárias dirigiam à liderança judaica uma hostilidade carregada de uma forte carga emocional, pois na compreensão destas, os líderes haviam traído o povo, desviando-se de Deus e provocado para Israel as provações que as pessoas estavam vivenciando. As comunidades sectárias difundiam a rejeição às lideranças. Aos olhos destas comunidades os líderes eram vistos como desonestos e corruptos. Estes estavam distantes de Deus e não compreendiam nem seguiam as leis e estatutos divinos. Assim, eles haviam perdido a sua herança e seu destino, decretado. Tanto a rejeição à liderança judaica, como a hostilidade entre o grupo principal e as distintas comunidades sectárias eram algo difundido nesse período. Portanto, a comunidade mateana enquadra-se de forma fácil nesse mundo, expressa bem a própria hostilidade contra a liderança judaica (OVERMAN, 1997, p. 31-35).

A Lei adquiria importância fundamental para as comunidades sectárias. As reivindicações e contestações destas comunidades comumente concentravam-se na Lei e em sua compreensão e interpretação adequada. Desta forma, a Lei emergia ao mesmo tempo como aspecto que aproximava e distanciava as facções e comunidades concorrentes neste período.

Estas comunidades utilizavam a Lei ou Escritura, através de sua interpretação criativa como meio pelo qual elas alcançavam a validação de suas crenças e denunciavam os seus opositores. Era por meio da Lei que elas determinavam os

justos e os iníquos. Os justos, aqueles guardaram a verdade da Lei e não se afastaram dela e os iníquos aqueles que a rejeitaram e fecharam seus ouvidos a ela. Assim, conforme a Lei era interpretada nos grupos ela se tornou o meio pelo qual as comunidades sectárias legitimavam sua posição e afirmavam seu status como o verdadeiro povo de Deus, em oposição aos seus inimigos (OVERMAN, 1997, p. 35-40).

Os grupos sectários sentiam-se oprimidos e perseguidos pelo corpo principal e associavam isto à visão de serem parte da linhagem histórica de profetas de Israel que contestaram gerações e governantes infiéis, foram perseguidos e, por fim, vingados por Deus. Deste modo, toda comunidade e facção compreendiam-se a si próprias como o resto de Deus, “os poucos” que permaneceram justos. Em contraste com “os muitos” que seguiram o caminho do povo, os ímpios ou maus que negaram as alianças. Assim, surgia a indagação, quem constitui o verdadeiro povo de Deus?

Pelos documentos que estes grupos e facções produziam percebiam a si próprios como os autênticos herdeiros das promessas de Deus. Eles acreditavam que eram o resto de Deus. Assim, somente eles constituíam o futuro povo da aliança divina (OVERMAN, 1997, p. 40-44).

Por tudo o que foi tido até agora sobre o Evangelho de Mateus se pode afirmar com grande probabilidade que “Cada livro é sempre um pouco filho do seu tempo... os evangelhos, que exprimem uma caracterização comunitária e social mais decisiva que qualquer obra moderna” (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 39). Portanto, sem uma compreensão mínima do processo do judaísmo em formação não se pode entender de maneira adequada o Evangelho de Mateus, fruto de um contexto conflituoso do judaísmo pós destruição do Templo.

2.6.1 Os Fariseus e os escribas

Dentro da crítica histórica, abordar-se-á alguns personagens citados no texto (Mt 5,20), que têm papéis diferentes na sociedade judaica, tanto antes, como depois da destruição do templo. Assim, queremos definir primeiro quem são esses grupos e como eles são vistos pelo todo da comunidade judaica.

Ao abordar os fariseus é necessário tirar um preconceito de que esse grupo era formado por radicais extremistas na observância da lei. Esse grupo “surgiu para guiar o povo para uma renovação singular da identidade judaica por meio de uma adesão

bem estrita ao código de pureza” (MALONEY, 2008, p. 33), além de dedicar-se ao estudo da Torá com exatidão, à lei mosaica e às tradições dos antepassados. Propunham sempre uma vivência rigorosa do sábado e de atitudes ligadas à pureza ritual. Eram leigos e estavam inseridos na vida cotidiana da comunidade judaica, tanto antes como depois da destruição do Templo.

Os fariseus (grego = *pharisaioi*) eram os “separados” e formavam um partido religioso, seus membros em sua grande maioria eram leigos devotos que tinham como meta levar as observâncias religiosas nos mínimos detalhes da vida. A designação como os “separados” possivelmente provinha de seus adversários, devido ao seu comportamento de evitar todo e qualquer contato com os gentios, com pessoas, objetos, animais impuros, com os pecadores e judeus menos observantes da Lei, para não se tornarem impuros (WRIGHT, 2011, p. 1308).

Herdeiros de uma longa tradição religiosa, os fariseus, são homens piedosos, escrupulosos observadores das leis escritas e orais. Apoiados num vasto conjunto de normas, delas tiram toda sua regra de vida. O movimento teria surgido de uma divisão do grupo dos *hasidim* que romperam o vínculo ao se separarem dos hasmoneus em decorrência da usurpação do cargo de sumo sacerdote e às estratégias, quase sempre, pouco religiosas adotadas por esse grupo majoritário. Existem duas lendas sobre a divisão entre os dois grupos, uma por parte de Flávio José e outro por parte do *Talmude*, mas ambas relatam o mesmo acontecimento:

Segundo ambas as versões da lenda, um fariseu teria apresentando um recurso contra o rei por causa da sua linhagem. A finalidade política de tal recurso era a de exigir que o rei se contentasse com a dignidade política, renunciando ao cargo de sumo sacerdote. Este pedido deve ter sido de fato um motivo fundamental para o rompimento entre os fariseus e os hasmoneus. Embora estes não pertencem a uma legítima família sumo-sacerdotal, desde 152 a.C. exerciam o cargo de sumo sacerdote, cargo a eles confiado por um rei siro-selêucida (SCHUBERT, 1979, p. 25-26).

Convictos de que do outro lado da Lei – do texto escrito – existe outra versão oral e legitimadora de uma real e santa tradição, os fariseus tinham como principal característica a observância de leis rituais e cúlticas de pureza exigidas dentro das atividades do templo como nos trabalhos e exercícios diários.

O grupo farisaico compreendia a Torá como instrução divina, com intuito de ensinar ao homem a viver. Ao fariseu fiel a perfeição só poderia ser alcançada através do estudo da Lei, pondo-a em prática em todos os aspectos da vivência. Portanto,

cada situação da vida, pública ou privada, deveria ser regulamentada segundo a observância da Lei, nisto constituía o ideal do movimento farisaico (MATEOS; CAMACHO, 1992 p. 35).

O fariseu vivia entregue à observação da Lei, na qual vê a vontade de Deus. “O ideal dos fariseus era a santidade. Esta consistia na fiel observância da lei de Moisés, meticulosamente dividida em 613 mandamentos, sendo 248 prescrições e 365 proibições” (HOORNAERT, 1991, p. 34). Deste modo, cada mandamento é importante, pois, expressa a vontade suprema de Deus. Esta obsessão pela observância da Lei leva o fiel a se relacionar com o texto escrito, enquanto a relação pessoal com Deus fica em segundo plano. Por isso, “a relação homem-Deus se converte na relação homem-Lei” (MATEOS; CAMACHO, 1992 p. 35).

Os quatro pontos fundamentais da doutrina farisaica:

1) A imortalidade da alma. Depois da morte, as almas dos “justos” esperam a passagem para nova vida no mundo subterrâneo, ao passo que os “pecadores” ali sofrem o castigo. 2) A ressurreição corporal do fim dos tempos. Os “justos” ressuscitarão para uma vida eterna na glória do reino messiânico, ao passo que os “pecadores” o farão para sofrer eternamente. 3) A existência de anjos e espíritos. 4) A intervenção de Deus no destino do homem, porém, sem privar a liberdade humana de sua própria atividade (MATEOS; CAMACHO, 1992 p. 36).

A relação doutrinal entre Jesus e os fariseus é ambivalente: há uma grande semelhança nas convicções e um conflito básico; indicações de relações positivas e indícios de inimizade:

Jesus partilhava de convicções básicas dos fariseus: a fé na ressurreição (cf. Mc 12, 18-27; Mt 12,41s), mesmo quando ela perdia importância diante da expectativa do reino iminente. Como os fariseus, ele cria em demônios (cf. 23,8), e também cria que desapareceriam com a vinda do reino. Ele cria, como eles, em um (ingênuo sinergismo entre Deus e o homem: ambos cooperam, assim como um camponês trabalha “junto” com a terra para que haja frutos (Mc 4, 26-29). Jesus entrou em rota de colisão com as regras práticas representadas pelos fariseus: ele transgrediu o mandamento do sábado e de pureza. As “tradições dos pais” não eram para ele nenhuma cadeia, ao contrário, foram submetidas a críticas (Mc 7,1ss). A obrigação de recolher o dízimo era inválida, comparada com as exigências éticas de justiça, misericórdia e verdade (Mt 23,23). Em outras palavras: ele não partilhava as estratégias de separação dos fariseus contra todos os estrangeiros baseada nos mandamentos rituais. Diante da ideia defensiva de pureza, ele defende a ideia de uma pureza “ofensiva” [...]: não é a impureza que contamina. É a pureza. Por isso ele podia ter contato com estrangeiros e, segundo Mc 7,15, podia relativizar na base a ideia de pureza. Ele incorporou uma pureza carismática (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 252).

Da mesma forma, contatos de Jesus com os fariseus são caracterizados por aspectos diferentes ou até opostos. Por um lado, uma forte polêmica com eles (Lc 11, 37ss), e por outro, principalmente no evangelho de Lucas, sinais de relação amistosa. Eles informam Jesus sobre Herodes Antipas (Lc 13,31ss), Jesus é convidado por eles, várias vezes para refeições (Lc 7, 36ss; 11,37ss; 14,ss). Na opinião de Theissen e Merz, Lucas em sua visão entende o cristianismo como uma continuação da fé farisaica (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 252).

No tempo de Jesus, possivelmente seria um dos grupos com prestígio religioso-político, pois estavam inseridos na vida cotidiana das aldeias e povoados. E em relação a Jesus, existe uma oposição irreconciliável, manifestada nas palavras escritas nos evangelhos.

A relação entre Jesus de Nazaré e os fariseus é caracterizada como uma relação próxima, naquilo que se refere à convicções e objetivos. Por isso, os momentos de oscilação entre o reconhecimento e a rejeição de ambas as partes, nas questões polêmicas da prática religiosa. E, este teria sido o ponto de partida de formação das duas concepções quase irreconciliáveis sobre os fariseus nas diversas tradições do cristianismo primitivo. Deste modo, há presença de textos, que por um lado não indagam a justiça dos fariseus em relação a Deus, mas, destacam o envio de Jesus às pessoas que não conseguem observar a justiça dos fariseus. Em oposição a estes textos, há outros que interrogam os fariseus com relação aos seus objetivos: observância à Torá, justiça e santidade (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 261).

O movimento farisaico colaborou com a reestruturação do judaísmo após a destruição de Jerusalém (70 d.C), porém as avaliações realizadas pelos Evangelhos são pejorativas:

A perspectiva religiosa fundamental dos fariseus lhes possibilitou a deixar uma marca permanente no judaísmo. Após a destruição de Jerusalém, quando o culto Templo não era mais possível, os fariseus reagruparam os judeus. Sua tradição se transformou no judaísmo rabínico e persiste até certo ponto no judaísmo ortodoxo atual. [...] O separatismo do grupo levou a uma atitude que fez com que Jesus de Nazaré os castigasse, pelo menos como ele é apresentado em Mateus (cap. 23). Mas a avaliação do evangelho sobre os fariseus, colocada em forma escrita nas últimas décadas séc.I, surgiu de um contexto apologético e é demasiadamente negativa; ela não dá aos fariseus o crédito suficiente por serem a força construtiva na espiritualidade judaica que eles realmente foram (WRIGHT, 2011, p. 1310).

Assim, é provável que no fundo a forte crítica ao movimento farisaico presente nos Evangelhos seja reflexo dos conflitos que existiram entre os discípulos de Jesus

de Nazaré e os fariseus, no contexto da redação dos Evangelhos pelas comunidades cristãs (PAGOLA, 2010, p. 402).

Os fariseus pertenciam à classe intermediária da sociedade judaica, antes da destruição do Templo, seriam “servidores como grupo religioso e como uma força política que interagiu com a classe governante, influenciava muitas vezes a sociedade e às vezes obtinha o poder” (SALDARINI, 2005 p. 53). Mas o poder alcançado por esses era sempre secundário, eles gozavam de admiração do povo de maneira geral.

Aproximadamente somavam cerca de seis mil pessoas que se identificavam como participantes do partido dos fariseus. Artesãos e escribas eram homens que gozavam de grande prestígio e influência em meio ao povo, que, por sua vez, detestava os saduceus. No entanto, Jesus demonstra muito mais proximidade com a espiritualidade e teologias dos fariseus do que os saduceus.

Esse grupo é formado por famílias que gozavam de certa tradição e de poder financeiro considerável. Porém eram leigos e “gozavam de grande prestígio pelo povo, do qual eram verdadeiros líderes religiosos” (BORN, 1987, p. 558). Esse grupo em maiorias das vezes está em conflito com os saduceus e o sinédrio.

Durante a guerra judaica contra os romanos, alguns grupos fugiram para a diáspora. Por isso depois do desfecho da guerra um grupo teve ascensão no momento de crise. Pois os fariseus “já possuíam um programa abrangente de identidade social e religiosa que não exigia a presença do Templo” (OVERMAN, 1997, p. 45). Por isso a influência farisaica na reorganização do judaísmo pós-70 não pode deixar de ser notada.

Com a destruição do Templo de Jerusalém, acabaram o culto sacrificial e muitos atos e deveres religiosos ligados ao mesmo (romarias, tributos). As funções dos sacerdotes no templo tornaram-se obsoletas, assim como o cargo de sumo sacerdote deixou de existir. Terminaram as tarefas tradicionais do sinédrio que tinha a sua sede no templo. A comunidade Judaica da diáspora se encontrou em um momento de crise, que trouxe questionamento: como o judaísmo pode continuar existindo, depois da destruição do templo de Jerusalém?

O estudo da Torá, centrado na doutrina dos fariseus e sobretudo dos mestres da lei, a sua aplicação ao cotidiano, a observância do sábado e do dízimo, a fé na ressurreição e no juízo constituíram os fundamentos da existência judaica depois de 70 – mesmo sem culto no templo e sem Sinédrio (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 255).

Depois de 70 d.C., o judaísmo passa por um processo integrador, os grupos começaram a superar as divisões existentes, e tentaram harmonizar um consenso. Aqueles grupos que não se afinaram com esse ideal integrador, foram excluídos ou se “auto-excluíram da corrente principal do judaísmo em formação” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 256). O grupo de judeus crentes em Cristo não fez parte do consenso, por isso se reorganizou à margem. Porém não podemos deixar de notar o “processo sociológico de construção de procedimentos e instituições e estabelecimento de autoridades para guiar e proteger essas instituições tinha, basicamente, que começar de novo” (OVERMAN, 1997, p. 47). O acontecimento de 70, faz a religião judaica se reorganizar em uma nova estrutura.

Na tutela dos fariseus, o judaísmo desenvolveu um sistema centrado na aplicação das Leis de pureza no lar e à mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torá, que eram características marcantes na existência do grupo farisaico mesmo antes da destruição do Templo.

Depois de elencarmos alguns dados sobre os fariseus, vamos agora apresentar algumas características dos escribas: “todo aquele que é entendido nas coisas da Lei, conhecidos também como legis-peritos ou doutores da Lei” (BORN, 1987, p. 472). Estes eram educadores e oficiais maiores e menores. Pertenciam assim, ao estamento intermediário da organização social da época.

A palavra “escriba” no contexto grego (*gramateús*), designa um funcionário que escreve documentos, seja o escriba de vilas ou dos palácios. No judaísmo desdobrou-se a ideia de “escriba” como guia religioso, tendo por base, o alto valor da Sagrada Escritura. O modelo de escriba no judaísmo é Esdras (Esd 7,6), tido como versado na lei de Moisés. Eles aparecem como grupo coeso nos evangelhos sinóticos (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 249).

No Novo Testamento os escribas eram estudiosos e intelectuais que recebiam do judaísmo o título de rabi. Eruditos no conhecimento da Lei, considerada como a suprema sabedoria e único saber verdadeiro. Eram tidos por guias do povo, embora não fossem membros de nenhum grupo judaico.

Os escribas dedicavam-se ao estudo pormenorizado da Torá e dos profetas. E mediante tal estudo tinham como objetivo a atualização da Lei, diante das necessidades e situações atuais. Consideravam-se o autêntico magistério e arrogavam a autoridade divina à sua tradição. Acreditavam que a Lei abrangia não somente a Lei escrita, mas também a tradição oral com igual valor. Quanto aos seus

ensinamentos, não possuíam traços de originalidade. Suas interpretações da Escritura tinham fundamento nas opiniões de mestres do passado, eles falavam de acordo com a tradição rabínica (MATEOS; CAMACHO, 1992 p. 29).

Nos evangelhos nota-se o contraste entre Jesus e os escribas logo de início: “Estavam espantados com o seu ensinamento, pois ele os ensinava como quem tem autoridade e não como os escribas” (Mc 1,22). O Jesus de Nazaré apresentado por Marcos mostra a presença de debates com os escribas, perante aos quais, Ele tem que defender, sua autoridade. Nos evangelhos também nota-se a diferenciação entre escribas simpáticos e adversários de Jesus. Em Mc 12,28ss, o escriba que indaga sobre qual é o maior mandamento é tido como simpatizante de Jesus. Mas em Mateus e Lucas, é atribuída a ele a oposição a Jesus (Mt 22,35; Lc 12,25). No entanto, Mateus tem conhecimento de um escriba que deseja seguir Jesus (Mt 8,19), ele ainda pressupõe a existência de escribas cristãos (Mt 13,52; 23,34) (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 249).

O conflito entre Jesus e os escribas se apresenta desde início da sua vida pública nos evangelhos e continua na comunidade fundada por seus seguidores. Assim o comportamento dos escribas revela a sua hostilidade a Jesus:

Eles chamam de blasfêmia a sua reivindicação de perdoar pecados (Mt 9,3; Mc 2,6; Lc 5,21). Pedem a Jesus um sinal do céu para provar a sua autoridade (Mt 12,38). Desaprovam a omissão das abluções rituais (Mt 15,1; Mc 7,1). Jesus enumera-os entre os seus inimigos em suas predições da paixão (Mt 16,21; 20,18; Mc 8,31; 10,33; Lc 9,22). Eles estão entre os objetores às aclamações que Jesus recebeu em sua última entrada em Jerusalém (Mt 21,15). Criticam a benevolência de Jesus para com os publicanos e os pecadores (Mc 2,16; Lc 5,30; 15,2). Acusam Jesus de estar de acordo com Belzebu em seus exorcismos (Mc 3,22). Com o sumo sacerdote, conspiram para matar Jesus (Mc 11, 18; 14,1; Lc 19,47). Desafiam a autoridade de Jesus (Mc 11,27). Vigiam-no cuidadosamente nas suas violações do Sábado (Lc 6,7). Caluniam Jesus em público (Lc 11,53). Tentam prendê-lo (Lc 20, 19). Apresentam-lhe uma mulher apanhada em adultério a fim de colocar-lhe um problema insolúvel (Jo 8,3). Junto com outros são ativos na Paixão. Estão presentes no interrogatório perante Caifás (Mt 26,57; Mc 14,53). Encontram-se no grupo que vai prender Jesus (Mc 14,43). Participam na reunião do sinédrio (Lc 23,10) e acusam Jesus diante de Herodes (Lc 23,10). Zombam de Jesus enquanto morre na cruz (Mt 27,41; Mc 15,31), participam no interrogatório dos apóstolos (At 4,5) e de Estevão (At 6,12) (MACKENZIE, 1983, p. 293).

Esta hostilidade a Jesus de Nazaré e a recusa em acolher uma validade possível de suas reivindicações tem sua origem no entendimento, por parte dos escribas, que Ele constituía uma ameaça à integridade da Lei, na qual, para eles

estava o fundamento do judaísmo. Somente pode-se compreender a hostilidade dos escribas a Jesus quando se entende o fervor destes à Lei.

A diferenciação entre Jesus e os escribas se dá nos seguintes aspectos:

Em que Jesus se diferencia de outros escribas? Segundo Mc 1, 22, em sua forma de ensino. Ela tem pouco a ver com interpretação da Escritura. Ela é antes um “novo ensino com autoridade” (Mc 1,27); em parte, ensino de sabedoria que descansa na evidência interna entre imagem e pensamento (como o ensino de Salomão, Mt 12,42), em parte discurso profético, que transmite uma mensagem divina (como Jonas, Mt 12,10, em parte ensino reforçado por milagres que se impõe independentemente de autoridade previamente estabelecida. Quando faz referência à Escritura, o faz de forma muito livre. Em Mc 10,2ss., por exemplo, duas passagens bíblicas são relacionadas uma à outra: a referência a homem e mulher na narrativa da criação com a instituição do divórcio, segundo Dt 24, 1ss. Nas antíteses (Mt 5,21ss.) a Torá de Moisés é reinterpretada por meio de um autoconfiante “eu porém vos digo”, ou seja, foi formulado de maneira original. Nas discussões rabínicas, a fórmula “eu porém vos digo” tem a função de diferenciar o ensino de um mestre em relação ao de outro, mas nunca de distinguir o ensino de um escriba do da Torá de Moisés (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 250).

Nota-se que os conflitos entre Jesus de Nazaré e os escribas se dá na forma original como Jesus interpreta a Escritura, ao deixar clara a sua autoridade pela expressão “Eu, porém, vos digo” (Mt 5,22), isto é, indica uma outra interpretação que diferia do ensino tradicional dos escribas.

Os escribas são valorizados pela capacidade de ensinar, que desempenham na época. Um dos motivos de entrarem em conflito constante com Jesus, em Mateus, é por que eles não aceitam Jesus como igual (SALDARINI, 2005 p. 172). Porém, muitos se converteram para a comunidade mateana, e são até elogiados no texto do evangelho.

Como legítimos mestres na sociedade judaica e cristã, esse era o lugar dos escribas nessa sociedade. A comunidade de Mateus pode ter tido alguns problemas com os escribas, mas de maneira geral, eles são bem quistos pela comunidade judaico-cristã de Mateus, por isso eles aparecem de maneira positiva (8,19; 13,52; 23,34), também, no texto mateando.

Os escribas estão associados ao saber: como homens instruídos, eles possuem um ‘status’ elevado na comunidade e associados aos chefes dos sacerdotes, são consultados pelos que estão no poder, e exercem alguma autoridade e controle na comunidade. Agora apresentaremos alguns elementos da comunidade mateana, que é destinatária da justiça do Reino do Céus.

2.6.2 A comunidade de Mateus

A comunidade mateana “mantém uma dura polêmica com o judaísmo de cunho farisaico que predominou depois do ano 70” (MONASTERIO; CARMONA, 2006, p. 252). Esta comunidade era formada em sua maioria de judeus cristãos, seguidores de Jesus de Nazaré, judeu condenado à pena capital pelo império romano, que, segundo relatos bíblicos, ressuscitou. Durante a sua vida, apresentou alguns valores e práticas que condiziam com a vontade de Deus, que segundo a sua pregação, seria a irrupção do Reino dos Céus, na história da humanidade.

Através do conflito entre Jesus e as autoridades judaicas, Mateus deixa-nos perceber o litígio que existe entre a sua comunidade e a Sinagoga Farisaica. São grupos que tentam se organizar para continuarem a existir. Assim na primeira polêmica, o autor Mateus faz Jesus resumir as exigências para o Reino dos céus no Sermão da Montanha com a afirmação: “Eu vos digo: se a vossa justiça não for maior que a dos escribas e fariseus, não entrareis no Reino dos Céus” (Mt 5,20). Dessa maneira:

Os escribas e fariseus são apresentados como piedosos e zelosos representantes oficiais do Judaísmo, cuja prática e interpretação da Bíblia podem ser contrastadas com a interpretação de Jesus de como os cristãos e, especialmente, os chefes cristãos deveriam conduzir a vida na segunda geração do cristianismo. No contexto da polêmica de Mateus contra os escribas e fariseus estão as comunidades judaicas e cristãs do tempo de Mateus (SALDARINI, 2005 p. 177).

E no texto, Mateus marca o conflito constante do grupo judeu cristão com os fariseus. Segundo alguns estudiosos, isso acontece porque os líderes judaicos, especialmente a proeminência que foi dada aos fariseus, reflete o conflito polêmico entre a comunidade mateana e a comunidade judaica pós-70, que eram dominadas por fariseus que se tornaram rabis (SALDARINI, 2005 p. 171).

O texto de Mateus foi elaborado em um contexto, em que maioria dos participantes da comunidade mateana, eram provenientes do judaísmo, sendo estes, judeus convertidos que tinham fugido de Jerusalém antes do cerco romano. O grupo de Mateus faz parte daqueles que foram expulsos, depois da reorganização de Jâmnia. Os fariseus tentam reagrupar todos os judeus dispersos pelo império romano, porém eles buscam uma unificação doutrinária, assim os judeus cristão são excluídos do seio da comunidade (ZUMSTEIN, 1987, p. 22).

O testemunho da comunidade de Mateus tem como propósito demonstrar que “Jesus de Nazaré é o Messias prometido no Antigo Testamento, e ansiosamente esperado pelo povo judeu” (SCHMID, 1973, p. 43). Assim, “insiste que a essência da revelação a Israel, especificamente a Lei continua plenamente válida” (KOESTER, 2005, p. 191). Porém, sua validade plena, está na interpretação e nos ensinamentos de Jesus, que apontam para a vivência da prática da justiça maior, que extrapola a dos outros ‘rabinos’. O rompimento da comunidade mateana com a sinagoga farisaica não implica de modo algum ao abandono da tradição veterotestamentária-judaica: “não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17).

A comunidade cristã de Mateus se via como o verdadeiro povo de Deus continuador de Israel, de Moisés, da Lei e dos profetas. Pois a comunidade reconhece Jesus como Messias prometido por Deus, que traz uma mensagem de perdão e paz, não um anúncio exclusivista, fechado em si mesmo, que só atendia aos interesses de um programa religioso, baseado nas elites morais e religiosas dos ricos fariseus e escribas do judaísmo em formação (COMBLIN, 1990, p. 17).

Assim estamos diante de um conflito entre esses grupos que se encontram exilados buscando uma identidade e fazendo assim, uma releitura da sua prática de fé, por isso a justiça é um tema controverso entre as duas comunidades.

À medida que a comunidade de Mateus começou a sentir a pressão de ser isolada do corpo judaico dominante, ela começou a estabelecer valores que os identificava como grupo, tanto para se fortalecer, quanto para poder crescer como comunidade ou movimento distinto e separado do judaísmo formativo. Assim, “os valores e a identidade da comunidade e de seus membros tornaram-se essências para que suportassem a pressão e o conflito com os oponentes” (OVERMAN, 1997, p. 96). Dessa maneira, a comunidade mateana consegue estabelecer pressupostos de legitimação do grupo, para assim suportar a pressão dos seus oponentes.

A comunidade de Mateus estava lutando para sobreviver e encontrar seu caminho em um período incerto e instável para toda a comunidade Judaica, depois da destruição do Templo de Jerusalém. Além desse fato, outra dificuldade, era a de ser uma comunidade estrangeira.

A comunidade de Mateus e o grupo do judaísmo formativo, viveram um conflito constante. Os dois grupos são seitas proeminentes dentro do judaísmo que tentam alavancar a continuidade do judaísmo oficial (OVERMAN, 1997, p. 47). Porém, a

comunidade judeu-cristã não goza do prestígio e influência que os fariseus possuíam. Assim são marginalizados pelo judaísmo formativo.

O contexto de mudança vivida pela comunidade judaica faz com que, “de certo modo fariseus e cristãos mateanos recrutem no mesmo mundo, e estejam em competição para conquistar os mesmos candidatos” (COMBLIN, 1990, p. 9). Porém, a comunidade cristã tenta oferecer suporte para os judeus convertidos, sem se fechar aos estrangeiros.

Um ponto que favoreceu a marginalização da comunidade de Mateus, foi a questão doutrinal, pois para ela, “Jesus é superior a Moisés, mediador da revelação do Sinai, com o qual, por outro lado tem em comum um destino de perseguições” (BARBAGLIO; et al, 2002, p. 55). Destarte, “a melhor maneira de compreender a comunidade mateana seria como um movimento reformador dentro do Judaísmo que se tornou uma ‘seita’ como reação à sua rejeição” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 258), já que a comunidade foi excluída do judaísmo em formação e sentiu-se obrigada a se reorganizar e criar uma identidade nova. Assim o que identifica os membros da comunidade mateana é a vivência de justiça do Reino do Céus, mesmo em um ambiente de perseguição, exclusão e marginalidade.

3 A JUSTIÇA DO REINO DOS CÉUS E A PRÁXIS TEOLÓGICA.

3.1 A JUSTIÇA

As palavras hebraicas *sédheq* e *sedaqah*, bem como a grega *δικαιοσυ, νη* (*dikaïosynē*), têm o sentido de 'direiteza', 'retidão', indicando um padrão ou norma que determina o que é reto. A palavra 'justiça' é frequentemente usada com referência a um juiz, ou a um julgamento, o que dá ao termo um sentido um tanto jurídico. A partir das Sagradas Escrituras se pode afirmar:

No pensamento bíblico, a idéia de justiça ou retidão em geral expressa conformidade à vontade de Deus em todas as áreas da vida: Lei, governo, lealdade pactual, integridade ética, ações generosas. Quando o ser humano se submete à vontade de Deus de acordo com o que está expresso em sua lei, ele é considerado justo ou reto. Jesus ensinou que quem conforma a própria vida aos seus ensinamentos também é justo ou reto. (MCKNIGHT, 2012, p. 794).

Assim, a justiça, no sentido bíblico, é a condição de retidão, cujo padrão é Deus, determinado segundo a norma divina, que se mostra num comportamento em harmonia com Deus, e que acima de tudo tem a ver com sua relação com YHWH. Ela é isso, e é chamada de *dikaïosu, nh theou*/ = justiça de Deus (cf. Rm 1,17; 3,21).

Justiça pode ser entendida como uma "condição de retidão", definida a partir de uma norma divina positiva. Nas Escrituras não há uma elaboração filosófica de justiça. Deus diz o que é justo, segundo sua vontade, e o homem pode ter essa condição se viver em harmonia com essa vontade revelada. Neste sentido, não há distinção entre os conceitos de justiça próprios da Aliança mosaica e a Aliança realizada por Jesus Cristo, ou seja, entre o Antigo e o Novo Testamento. Do mesmo modo como o homem judeu, a quem se aplicavam as Leis da antiga Aliança, na nova, o homem cristão concebe a justiça como um atributo de harmonia com a vontade revelada de Deus. E o respeito às normas de vida conforme definidas por Deus.

A noção de justiça tem íntima relação com vários elementos: veracidade, lealdade, compaixão, misericórdia, bondade, dentre outros. Estes se revelam justos somente numa atitude de submissão voluntária e filial a Deus, em total obediência e submissão a Ele.

A justiça cristã, com a revelação trazida por Jesus, amplia e radicaliza o conceito de justiça, ressaltando que esta passa necessariamente pelo amor a Deus e

ao próximo. Portanto, a justiça cristã é consequência de uma atitude de amorosa submissão à pessoa de Deus. É atitude de reconhecimento de sua qualidade de Criador. Qualquer pessoa que busque tal justiça por outros meios, correrá o risco de cair no legalista dos fariseus na época de Jesus. Assim, a partir dos Evangelhos se pode afirmar:

Jesus considera reto aquele que se conforma à vontade de Deus revelada tanto no Antigo Testamento quanto nos ensinamentos dele próprio. O alicerce para os ensinamentos de Jesus acerca do comportamento reto é que o reino de Deus foi inaugurado em sua pessoa e ministério (Lc 7, 18-23; 11.20). Uma vez que o reino de Deus é um reino justo (Sl 97-99; Is 11, 1-5; 1 Em, 62.1-16), em sua inauguração Jesus implanta a retidão e espera de seus seguidores um comportamento reto. A participação no reino de Deus implica uma obrigação ética (Mc 1.15) (MCKNIGHT, 2012, p. 795).

No Novo Testamento, o anúncio do reino de Deus feito por Jesus, vem ampliar a compreensão de Justiça revelada nos escritos Veterotestamentário. Já que, para viver a justiça é necessário ser fiel a Deus, realizar sua vontade, que é proteger “o órfão, defender a viúva e ajudar os desprezados” (cf. Sl 68,6-7). Jesus vive essa fidelidade até as últimas consequências. E ensina os seus discípulos a buscar em primeiro lugar o Reino e sua justiça (Mt 6,33), pois esse é o caminho de se chegar a uma justiça superior, que aproxima o agir dos discípulos ao agir perfeito do Pai (Mt 5,48) expresso na pessoa de Jesus:

Jesus vai além do Antigo Testamento como padrão de justiça/retidão. Para ele, justos são aqueles que obedecem aos ensinamentos que ele ministra (...) Jesus cumpre a Lei e, desse modo, revela um novo padrão de conduta (Mt 5.20). Daí por diante, a justiça e retidão do povo de Deus é determinada pela conformidade aos ensinamentos de Jesus, os quais, por sua vez, cumprem a revelação veterotestamentária da vontade de Deus. Jesus espera que seus seguidores sejam justos em sua conduta (Mt 5.6,10), façam a vontade de Deus (Mt 7.12-27) e busquem a justiça (Mt 23.23). De acordo com Jesus, só os que são justos serão no final aceitáveis a Deus (Mt 10.41; 12.37; 13.43. 49; 25.46; Lc 14.14; Jo 5.30). Aqui também a justiça/retidão não é uma conformidade exterior à Lei, mas o fruto necessário do compromisso com Jesus, na condição de Messias e Senhor. (MCKNIGHT, 2012, p. 796).

Apresentamos abaixo uma tabela com as ocorrências do substantivo justiça (*dikaïosynē*) e do adjetivo justo (*dikaíós*), nos escritos Neotestamentários.

DEBERGÉ, 2003, p. 9.	O substantivo justiça, δικαιοσύνη, 91 vezes.	O adjetivo justo, δίκαιός, 79 vezes.
Mateus	3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32	1,19; 5,45; 9,13 10,41; 13,17.43.49; 20,4; 23,28.29.35; 25,37.46; 27,19.24
Marcos		2,17; 6,20
Lucas	1,75	1,6.17; 2,25; 5,32; 12,57; 14,14; 15,7; 18,9; 20,20; 23,47.50
João	16,8.10	5,30; 7,24; 17,25
Atos dos Apóstolos	10,35; 13,10; 17,31; 24,25	3,14; 4,19; 7,52; 10,22; 22,14; 24,15
Romanos¹⁹	1,17;3,5.21.21.25.26; 4,3.5.6.9.11.13.22; 5,17.21; 6,13.16.18.19.20; 8,10; 9,30.31; 10,2.4.5.6.10; 14,17	1,17; 2,13;3,10.26; 5,7.19; 7,12
1 Coríntios	1,30	
2 Coríntios	3,9; 5,21; 6,7.14; 9,9.10; 11,15	
Gálatas	2,21; 3,6.21; 5,5	3,11
Éfeso	4,24; 5,9; 6,14	6,1
Filipense	1,11; 3,6.9	1,7; 4,8
Colossenses		4,1
2 Tessalonicense		1,5.6
1 Timóteo	6,11	1,9
2 Timóteo	2,22; 3,16; 4,8	4,8
Tito	3,5	1,8
Hebreus	1,9; 5,13; 7,2; 11,7.33; 12,11	10,38; 11,4; 12,23
São Tiago	1,20; 2,23; 3,18	5,6.16
1 Pedro	2,24; 3,14	3,12.18; 4,18
2 Pedro	1,1; 2,5.21; 3,13	1,13; 2,7.8
1 João	2,29; 3,7.10	1,9; 2,1.29; 3,7.12
Apocalipse	19,11; 22,11	15,3; 16,5.7; 19,2; 22,11

A justiça nos escritos Neotestamentários é destacada, nos escritos de Mateus e nas cartas de Paulo. Porém, os dois apresentam a justiça através de viés diferentes: para Paulo, a justiça vem exclusivamente de Deus e se apoia na fé (Rm 1,16-17; Fl 3,9). Por isso, o ser humano só alcança a justiça pela fé, e não através da observância da Lei; já para Mateus, o fato de observar a Lei é um modo de aspirar a justiça (de Deus), que é o caminho que nos leva ao Reino (Mt 6,33) e a perfeição do Pai (Mt 5,48) (ZUMSTEIN, 2003, p. 34).

No Evangelho de Mateus, a justiça se dá como conformidade aos ensinamentos de Jesus. Neste aspecto, o Sermão da montanha se constitui numa

¹⁹ Paulo usa o substantivo δικαίωσις (justiça) somente em Rm 5,25; 5,18.

revelação dos ensinamentos de Jesus sobre a justiça e/ou retidão, ao explicar o que significa fazer a vontade de Deus e realizar boas obras (Mt 5, 6,16, 17-20, 21-48; 6,1-18, 33; 7,12-14, 16-21, 23-27). Deste modo, as ideias fundamentais do sermão manifestam a relevância da justiça para Mateus. (MCKNIGHT, 2012, p. 797).

Portanto, no Evangelho de Mateus, a fundamental exigência de Jesus aos seguidores é que eles realizem a vontade de Deus, ou seja, comprovem a justiça. Assim, o adentrar no Reino dos Céus está subordinado à justiça/retidão moral. Pois, a Justiça se refere à praxe de realizar a vontade de Deus. É o que se nota na perseguição sofrida pelos seus seguidores, eles a sofrem por causa da justiça (Mt 5,10), sofrem por obedecer à vontade de Deus/Pai revelada por Jesus. Desta forma, o motivo de serem perseguidos é sua lealdade a Jesus e as boas obras que praticam.

A justiça aguardada dos discípulos de Jesus é superior à Justiça dos escribas e fariseus. Não porque a justiça dos escribas e fariseus era baseada na conquista de méritos diante de Deus, mas sim devido à ação de Jesus no plano de Deus para a redenção do gênero humano. Portanto, a justiça que Jesus exige é superior não pelo fato da justiça dos escribas e fariseus seja fundamentada necessariamente sobre uma tentativa de fazer merecer a salvação, mas porque Jesus exige um comportamento adequado ao modelo divino revelado Nele próprio.

Assim, no Evangelho de Mateus a justiça é comportamental. Pois, a interpretação da Lei desenvolvida na comunidade Mateana está profundamente relacionada à ortopraxis, ou seja, uma verdadeira compreensão da Lei envolve agir segundo a Lei. “A ação acompanha o entendimento e a interpretação. Mateus sugere, é o cumprimento de toda a justiça. A ação segundo a Lei é moldada pelos valores de amor e misericórdia” (OVERMAN, 1997, p. 95). A justiça em Mateus surge como uma ideia ampla para ações, comportamento e disposição dos discípulos e seguidores de Jesus, enfim, para os membros desta comunidade.

Portanto, no Sermão da Montanha quando Mateus fala em justiça, ele se refere ao comportamento e às ações esperados dos membros da comunidade, pois a justiça é o objetivo que eles devem perseguir. Deste modo, a justiça é a meta que os discípulos devem procurar alcançar em suas ações e atitudes, superando as dos escribas e fariseus (Mt,5,20) ou as dos pagãos (Mt, 6,32).

Para Mateus, a justiça é o termo chave para assinalar o comportamento e a disposição adequados aos membros de sua comunidade, em oposição àqueles com quem a comunidade está em contenda. No evangelho de Mateus, a justiça é o símbolo

e o padrão que significa as ações, as atitudes, e o comportamento dos discípulos para a comunidade e o Reino.

O que se percebe é que Mateus se prendeu à ideia de justiça e desenvolveu-a em uma palavra que resumia a conduta e a disposição esperadas dos membros da comunidade, com um objetivo bem claro, “Era preciso superar os pagãos e os escribas e fariseus. Os membros deviam fazer com que esse comportamento fosse uma meta. Deviam lutar por essa justiça, que os distinguiu do mundo e a ajudava-os a organizar sua vida interior.” (OVERMAN, 1997, p. 98). Os membros da comunidade mateana são chamados a buscar uma maior justiça em suas ações e atitudes, embora, ainda não sejam justos.

Como agir do Pai, “a justiça é uma dádiva de Deus que os seres humanos não podem criar a partir de si mesmos, mas tão somente buscar e ansiar por ela (Mt 5,6; 6,33)” (BERLEJUNG; FREVEL, 2011, p. 282). Por isso a comunidade humana busca através da justiça participar do projeto de Deus presente e atuante no sintagma Reino dos Céus, que tem como exigência a vivência de uma “justiça melhor’, que aquela dos fariseus e escribas” (Mt 5,20). Diante da iminência do Reino, acenado por Jesus, é insuficiente o legalismo (simbolizado pelos fariseus e escribas) que se contenta em guardar os preceitos da Lei.

3.2 REINO DOS CÉUS

No Antigo Testamento é ausente essa expressão, porém para “Israel, YHWH como Deus do céu é rei do mundo não é uma ideia copiada de algum mito, mas consequência do monoteísmo e da fé no Criador” (SCHNACKENBURG, 2000, p. 362), que além de guiar, manifesta a sua realeza como pastor do seu povo escolhido.

Desse modo, se desenvolve uma ideia próxima de Reino de Deus, que seria a de um Reinado de Deus, que perpassa de três maneira a teologia veterotestamentária: como princípio teológico de unificação do culto na figura de único Deus, que exerce a sua soberania sobre o seu povo, assim Deus quer que o seu “Reinado (de Deus) seja reconhecido de modo efetivo pela observação de sua Lei” (DEVILLE; GRELOT, 2002, p. 872), essa exigência garante a fidelidade do povo de Israel a seu único Deus; como princípio político de organização do estado de Israel, assim instaura uma realeza humana que deve estar subordinada a realeza divina, “a partir desse momento o reinado de Deus tem como suporte temporal um reino

humano, inserido, como todos os seus vizinhos na política internacional” (DEVILLE; GRELOT, 2002, p. 872). Porém, as ambições humanas não coincidem com as exigências da Lei Divina. Assim, o fim desse ideal político do reinado de Deus se extinguiu com a queda da dinastia davídica. Como princípio escatológico, depois da tragédia do exílio babilônico, o povo israelita reveste as promessa de instalação de um novo reinado de Deus, numa perspectiva soteriológica: “YHWH mostra-se rei do seu povo, governa efetivamente, dando-lhe paz, felicidade e salvação (Is 52,7). Para ele, rei é sinônimo de salvador (Is 44,6; Ez 20,33.37). Essa salvação está aberta também para os gentios (Is 52,10)” (NELIS, 1987, p. 1291). Assim, de toda parte, homens virão a Jerusalém para adorar o Rei YHWH (Zc 14,9; Is 24,23), junto com todo o resto de Israel, que vive a expectativa de implantação do reinado escatológico universal de Deus.

A ideia Reino de Deus pode ser expressa em três termos no Novo Testamento: o Reino de Deus (*hē basileia tou theou*), o Reino dos Céus (*hē basileia tōn ouranōn*) e a forma Reino (*hē basileia*). Na pesquisa, utilizaremos a expressão ‘Reino do Céus’. De início convém um esclarecimento a respeito das variantes da expressão, que contêm significado sinonímico, pois a expressão Reino de Deus e Reino dos Céus não são contrapostas, não existe diferença entre elas. “Simplesmente, Mateus fez opção pela expressão ‘dos Céus’, no sentido de ser um semitismo²⁰, para evitar o ‘impronunciável’ nome de Deus que, para os judeus, era santíssimo” (ALBERTIN, 2005. p.35; BACH, 2013, p. 1143).

Sobre a expressão: ‘Reino de Deus’ ou ‘Reino dos Céus’, é necessário notar, de início, que essa expressão é “específica do Novo Testamento, em particular, dos evangelhos sinóticos, a noção de Reino de Deus não encontra correspondência imediata no Antigo Testamento, que considera antes o aspecto dinâmico da realeza” (BACH, 2013, p. 1142). O Reino de Deus é apresentado nos textos neotestamentários como uma síntese da mensagem e missão de Jesus de Nazaré:

O termo “reino de Deus” ou “reino do céu” significa o governo soberano, dinâmico e escatológico de Deus. O reino de Deus está no âmago do ensino de Jesus. Na forma em que foi proclamado por Jesus, o reino de Deus estava vinculado à promessa do AT, bem como ao pensamento apocalíptico judaico, mas diferia deles em aspectos importantes. Por exemplo: denotava um

²⁰ Essa expressão não é exclusiva do evangelho de Mateus, em escritos de muitos “rabinos a partir do século I d.C. encontra-se a expressão Reino do Céu. Como a palavra céu substitui a palavra Deus, cujo nome eles não queriam pronunciar, essa expressão é equivalente a Reino de Deus” (NELIS, 1987, p. 1292).

governo eterno de Deus, em vez de um reino terrestre; seu âmbito era universal, em vez de limitado à nação judaica; era iminente e estava potencialmente presente em Jesus, em vez de ser uma vaga esperança futura, estando inextricavelmente ligado à sua pessoa e missão (MCKNIGHT, 2012, p. 1061).

Ao que tudo indica o reino dos céus/reino de Deus foi a causa à qual Jesus dedicou todo o seu tempo, suas forças e sua vida inteira. O reino dos céus, constitui-se o núcleo central de sua pregação, seu ideal mais profundo, a paixão que anima toda a sua atividade “O reino de Deus é a chave para captar o sentido que Jesus dá sua vida e para entender o projeto que quer ver realizado na Galileia, no povo de Israel e, definitivamente, em todos os povos” (PAGOLA, 2012, p. 114). Mas se pode perguntar o que significa o reino dos céus/reino de Deus na visão de Jesus:

Em que, porém, consiste o reino de Deus anunciado por Jesus? Em parte alguma se encontra nos ditos de Jesus uma descrição pormenorizada do conteúdo, muito menos uma definição. O decisivamente novo para seus discípulos é que com ele, Jesus de Nazaré, o reino de Deus irrompeu. Por isso, se tem que falar sobre ele, sobre seus atos e ditos, caso se quiser algo sobre o conteúdo do reino de Deus. Ensaçando uma sistematização, podemos dizer: Reino de Deus como Jesus o vê significa

- 1) a própria proximidade de Deus, ou seja, uma proximidade que aceita, reconcilia e ergue as pessoas;
- 2) a cura e libertação do ser humano daquilo que o atormenta e impede de ser homem: de enfermidades, de poderes desumanizantes, de desânimo, da incapacidade de comunicar-se (surdez, mudez, cegueira) e da torturante preocupação com o amanhã;
- 3) um novo relacionamento entre as pessoas: fim do tratamento injusto dos outros, fraternidade em vez de dominação, reconciliação de pessoas até agora inimigas, paz que procede da reconciliação, em suma: amor como o caminho para a transformação do mundo;
- 4) plenitude da vida: pão e vinho em abundância e para todos;
- 5) libertação do domínio da morte. (NOCKE, 2002, p. 345-346).

Nos evangelhos o símbolo clássico para o reino dos céus, comumente praticado e utilizado como imagem do reino dos céus em suas parábolas, é o banquete festivo, uma elucidação de fácil entendimento para os seus ouvintes: reino dos céus/reino de Deus significa alegria, comunhão, partilha, saciar-se na comunhão com Deus. Assim, o reino dos céus é uma síntese do patrimônio da fé de Israel:

Na fé no reino de Deus concentram-se as antigas promessas e esperanças de Israel, sobretudo a esperança da corporalidade e mundanidade da salvação; em parte as antigas promessas também são desenvolvidas, superadas e transformadas. Também se recorre a elementos essenciais da apocalíptica, sobretudo a esperança da ressurreição dos mortos e a tendência ao universalismo. A relação entre os dois éones, porém, é vista de modo diferente do que na apocalíptica. O reino de Deus não vem primeiro (como virada que a tudo transforma) depois do tempo presente, mas já

começa no tempo presente: como germe do novo no velho mundo (...) Portanto, o reino de Deus é ambas as coisas: ela já está presente e ainda não está, já é atuante e ainda está por vir, já é experimentável e ainda é objeto da esperança. Muitas vezes é justamente essa tensão entre “já” e “ainda não” (melhor: “ainda por vir”) que se tem em mente quando se denomina o reino de Deus uma grandeza escatológica. (NOCKE, 2002, p.346).

Assim, o reino dos céus anunciado por Jesus possui um traço singular no qual consiste que para Ele, o reino dos céus, que vem e que está próximo, já está presente. Porém, Jesus não faz referência à presença de Deus no Templo, mas à presença já antecipada do futuro, porque o reinado de Deus não possui passado e tem seu tempo próprio: o futuro presente (SCHNELE, 2010, p. 117-118).

Os Evangelhos Sinóticos contêm 76 menções ao Reino – ou 103, se incluirmos os textos paralelos:

- 1) Marcos, Mateus e Lucas (Mc 4,11 par. Mt 13,11 e Lc 8,10; Mc 4,30 par. Mt 13,31 e Lc 13,18; Mc 9,1 par. Mt 16,28 e Lc 9,27; Mc 10, 14 par. Mt 19,14 e Lc 18,16; Mc 10,15 par. Mt 18,3 e Lc 18,17; Mc 10,23 par. Mt 19,23 e Lc 18,24; Mc 10,25 par. Mt 19,24 e Lc 18,24; Mc 10,25 par. Mt 19,24 e Lc 18,25; Mc 14,25 par. Mt 26,29 e Lc 22,18).
- 2) Marcos e Mateus (Mc 1,15 par. Mt 4,17).
- 3) Marcos e Lucas (Mc 15,43 par. Lc 23,51).
- 4) Mateus e Lucas (Mt 5,3 par. Lc 6,20; Mt 6,10 par. Lc 11,2; Mt 6,33 par. Lc 6,20; Mt 8,11 par. Lc 13,29; Mt 10,7 par. Lc 9,2; Mt 11,11 par. Lc 7,28; Mt 11,12 par. Lc 16,16; Mt 12,28 par. Lc 11,20; Mt 13,33 par. Lc 13,20).
- 5) Marcos (4,26; 9,47; 10,24; 12,34)
- 6) Mateus (3,2; 4,23; 5,10.19 [2x].20; 7,21; 8,12; 9,35; 13,19.24.38.41.43.44.45.47.52; 16,19; 18,1.4.23; 19,12; 20,1.21; 21,31.43; 22,2; 23,13; 24,14; 25,1.34) (Mateus possui uma referência adicional ao ‘Reino de Deus’ (Mt 7,21) e uma ‘ao Reino’ (Mt 6,13) em parte da tradição textual.
- 7) Lucas (1,33; 4,43; 8,1; 9,11.60.62; 10,11; 12,32; 13,28; 14,15; 17,20.21; 18,29; 19,11; 21,31; 22,16.29.30; 23,42) (CARAGOUNIS, 2013, p. 1072).

Abaixo na tabela, informações contidas nos Evangelho quanto à distribuição das várias expressões que aparecem nos Evangelhos.

(CARAGOUNIS, 2013, p. 1072).	Mateus	Marcos	Lucas	João
Reino de Deus	5	14	32	2
Reino do Céus	32	-	-	-
Reino	13	-	7	3
Total	50	14	39	5

O Reino de Deus é apresentado por Jesus através de um domínio que se estabelece pela liberdade, pela justiça e pela paz não violenta. O que era contrastado com a brutalidade e violência com que Império Romano, fazia reinar a *pax-romana* regada a sangue, dos povos conquistados, dessa maneira ele conseguia governar o mundo. Assim, o projeto do Reino de Deus, começa a se estabelecer com o anúncio e a presença de Jesus. “Tudo está misteriosamente ligado à pessoa de Jesus e a sua atividade” (SCHNACKENBURG, 2000, p. 364).

Através de muitas imagens, Jesus apresenta a vinda (Mt 6,10) do Reino de Deus que acontece em meio a um banquete ou festa (Mt 8,11s; 22,2-10.11-13; 25,1-12; Lc 14,16-24), ou com imagens relacionadas ao cotidiano rural, como a semente que cresce sozinha (Mc 4,26-29), do grão de mostarda e do fermento (Lc 13, 18-21), do joio em meio ao trigo (Mt 13,24-30) entre outras.

A realidade do Reino de Deus é Misteriosa e cuja natureza só Jesus pode dar a conhecer (DEVILLE; GRELOT, 2002, p. 874). Desse modo, esse Reino é manifestado aos preferidos de Deus, aos pequeninos (Mt 11,25), que com humildade se colocaram inteiramente sobre o cuidado e proteção do Pai. Diferente dos sábios e entendidos, que, cheios de arrogância, exibem uma pseudopiedade e uma falsa justiça:

Para Jesus, pecadores e cobradores de impostos são pessoas não perdidas para sempre, mas no anúncio e na conduta de Jesus acontece um reencontro que é motivo de alegria. Os pecados do passado perderam sua função separadora e acusadora, sem que o ser humano tivesse que fazer primeiro alguma coisa de sua parte. Antes, o pecador vive do perdão de Deus, de sua aceitação gratuita e sem motivo. Por isso, a vinda do reino de Deus significa a presença do amor de Deus. O início oculto do Reino de Deus dá-se na forma do amor arrasador e ilimitado de Deus para com os seres humanos que precisam desse amor e quer atuar exatamente na forma desse amor entre os seres humanos. Estes não são apenas os cobradores de impostos e os pecadores, mas também as pessoas pobres, mulheres, doentes, samaritanos e crianças. (SCHNELE, 2012, p. 126).

O Reino de Deus se manifesta em um chamado, que se respondido pela pessoa humana é acompanhado pela conversão. O Reino exige abandono do mal, manifesto em todo o pecado e em tudo que contraria a vontade do Pai (Mt 7,21), por isso o seu cumprimento se dá especialmente pela vivência da justiça que gera caridade fraterna (Mt 25,34), até com o inimigo ou com aqueles com nos perseguem (Mt 5,10). O reino de Deus elucida o perdão divino e exige um espírito de perdão por parte dos que desejam adentrar nele (Mt 18,23).

O Reino dos Céus é a meta da justiça de Mateus. Ele “exige uma revolução moral naqueles que se submetem ao reino, e é, nele próprio, o meio através do qual a revolução moral se opera” (MACKENZIE, 1984, p. 788). Enquanto realidade ética que norteia e orienta a prática humana o reino irrompe na história. Porém, é, ao mesmo tempo, realidade escatológica, pois não se esgota neste plano material:

A ética de Jesus orienta-se pela vontade de Deus que prevalece novamente em seu significado original, isto é, segundo a criação, diante do Reino de Deus que está vindo e do conseqüente desapoderamento do mal. Em Jesus, a protologia e a escatologia formam uma unidade sustentada pelo conceito de Deus. No horizonte do Reino de Deus trata-se da proclamação e da imposição da vontade original de Deus. (SCHNELE, 2010, p. 135).

A busca fundamental do discípulo deve ser o ‘Reino dos Céus e sua justiça’ (Mt 6,33). O Reino que está aí, no aqui e agora da vida, que porém não se esgota no hoje, se desdobra para a eternidade. Por isso, deve ser preocupação primeira de todo discípulo. A atenção voltada para o Reino conduz a vida do discípulo no caminho da justiça e, esta, por muitas vezes, passa pelos radicalismos éticos presentes em Mt (5,21-48):

Os radicalismos éticos de Jesus transpõem fronteiras e são convocações drásticas para superar as divisões não desejadas por Deus entre os seres humanos, para dar novamente espaço à vontade do criador. Ilimitados em sua essência e compreensíveis somente no horizonte do Reino de Deus que está vindo, os radicalismos exigem uma conduta que se sabe exclusivamente determinada por Deus. No momento da chegada do Reino de Deus proclama-se mais uma vez a vontade de Deus, de forma nova, radical e definitiva. (SCHNELE, 2010, p. 143).

Assim, os radicalismos éticos apresentados por Jesus (Mt 5,21-48), têm um aspecto de apelo de abrir-se, perante a vinda do reino dos céus, totalmente para a vontade de Deus e permitir precisamente por isso uma existência verdadeiramente

humana. E tal existência, somente será possível se a justiça dos seus discípulos superar a justiça dos escribas e fariseus (Mt 5,20. 21-48).

3.3 A PRÁXIS DA JUSTIÇA DO REINO DOS CÉUS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA

Na Sagrada Escritura quando um povo era oprimido e marginalizado, clamava a proteção ou a intervenção divina. Esta sempre chegava com a irrupção do reinado ou reino de Deus na história, que denunciava tudo que não era justo, não era humano e não era cristão. Dessa forma, na comunidade de Mateus estava ausente a tônica da justiça. Hoje, também, ela está ausente em relação aos direitos dos quilombolas.

Como Jesus pediu que ultrapassasse a prática da justiça vivida pelos fariseus e pelos escribas, para a comunidade mateana, dessa maneira, também hoje a palavra de Deus exige que se faça o mesmo em relação aos direitos dos quilombolas, que são sempre relegados, em segundo plano, em detrimento da justiça dos grandes latifundiários. O testemunho ensinado por Jesus exige uma práxis de justiça autêntica.

Não é uma prática externa puramente interesseira, mas a resposta do ser humano. A prática em proximidade do Reino do Céus faz desabrochar novas fontes e capacidades reais de se viver de maneira justa na comunidade humana.

Assim, busca-se uma verdadeira justiça que tem seu fim e origem em Deus, pois a fidelidade gera a justiça. E a justiça gera comprometimento com os preferidos do Pai, os marginalizados que não têm vez e nem voz e sofrem a marginalização da comunidade humana (sociedade). Por isso, à luz do evangelho devemos lutar pela justiça em favor das comunidades quilombolas.

Desde o seu descobrimento (ou invasão) o continente latino-americano é marcado por uma história de opressão e exploração. Quase todos os conquistadores europeus que chegaram nestas terras trouxeram consigo guerras, doenças e escravização. Através da violência, muitas comunidades ameríndias (índios) foram dizimadas. Aqueles que não foram mortos pela guerra, morreram através de doenças trazidas pelos europeus ou africanos. Estes últimos, vieram como escravos (mercadorias).

Durante toda a sua existência, o continente latino-americano reproduziu as relações que marcaram sua invasão. Isso através da marginalização de algumas

culturas e povos. Não só no passado, mas também no presente. Depois de mais de 500 anos de história, existem grupos excluídos, que não têm vez e nem voz.

Diante dessa realidade desoladora, as comunidades marginalizadas podem encontrar um viés transformador através das páginas da Sagrada Escritura. Esta apresenta um caminho libertador, do Deus Pai apresentado por Jesus de Nazaré, que incentiva e valoriza a todos que buscam uma vida digna e justa. Assim podem encontrar forças nessas palavras.

As comunidades quilombolas têm em sua origem, características semelhantes à comunidade de Mateus, pois ambas são estrangeiras e marginalizadas. Da captura até sua chegada no continente americano tem sido um momento de sofrimento e morte, como nas seguintes palavras: “durante a viagem, milhares de negros morreram devido às péssimas condições de higiene e alimentação” (CNBB, 2013, 14). Os que sobreviviam não tinham um destino melhor, pois eram escravizados nas grandes plantações.

“As diferentes nações latino-americanas, durante vários séculos, dependeram das escravidão negra para existir economicamente” (CNBB, 2013, 14). Desse jeito, a exploração da mão de obra escrava levou o sofrimento de muitos seres humanos, que foram oprimidos em sua dignidade de pessoa humana.

Um dos objetivos da justiça do Reino dos Céus em Mateus, é justamente enfatizar a dignidade humana. Dessa maneira, através da acolhida da “Lei e sua aplicação nos atos de justiça e misericórdia serão o grande fator que identificarão a comunidade mateana” (ANDERSON; et al, 2005, p. 62), como também, ajudarão identificar os membros da comunidade quilombola, que almejam uma vida justa.

Esse diferencial da comunidade mateana ilumina a luta das comunidade marginalizadas quilombolas, pois o texto de Mateus nos oferece o exercício da justiça como proposta do reino dos Céus. Não qualquer justiça, mas uma que possibilita a “concretização de toda a ‘justiça’ divina, que consiste na fidelidade de Deus à sua Palavra, ou seja, em seu objetivo de ‘ser para’ as pessoas” (ZEILINGER, 2008, p. 15). Essa justiça possibilita uma valorização das relações humanizadas, em que a subjetividade humana seja valorizada e preservada.

A luta pela justiça pode ser expressa de diversas formas. Uma delas era a resistência, já que, diante dessa realidade de sofrimento e opressão, muitos homens e mulheres escravizados tentaram organizar uma resistência, seja ela de maneira passiva: ‘fazer corpo mole’ no trabalho, a quebra de ferramentas... E de maneira ativa:

levantes e revoltas²¹, incêndio nas plantações, agressão aos senhores e feitores (CNBB, 2013, 15).

Outro meio foi a fuga, quem sabe a “mais significativa e estruturada forma de resistência estava nas fugas e formação de grupos fugidos²². Essas fugas aconteceram em todos território das Américas” (REIS; GOMES, 1996, p. 47). A partir dessas fugas, os homens e mulheres se organizavam em tornos de comunidades de livre manifestação de vida. Os quilombos²³ seriam um lugar marginalizado, onde a vida e a solidariedade norteavam a existência das pessoas.

Assim como a comunidade de Mateus na diáspora, marginalizada, lutava para viver a justiça, os quilombolas também marginalizados conseguiam alcançar dignidade e uma vida justa através da fuga. Na comunidade mateana a justiça era bem enfatizada, pois este valor estava ausente na vida da comunidade judeu cristã, que vivia excluída e marginalizada pelo judaísmo em formação, como foi citado no capítulo segundo. Assim, a sua esperança estava no modo de vida em que o amor e a justiça norteavam a vida: essas são atitudes de Deus, ensinadas e vividas por Jesus. Esse é o diferencial da comunidade de Mateus.

Para iluminarmos a questão da justiça que deve ser feita aos quilombolas brasileiros, recordemos o que apresentamos antes sobre a justiça de Mateus. A justiça é um programa de vida que iguala a todos. Não é uma prática individual que garante uma vida santa. Por isso, a luta em favor dos pobres, dos fracos e dos marginalizados apontará para um novo tipo de sociedade. A práxis da justiça é que ajuda a dar eco às palavras dos excluídos, os quais são os primeiros do Reino dos Céus, uma vez que carecem atenção por parte da comunidade humana.

Muitos autores afirmam que a chave interpretativa para o texto de Mateus é a temática da justiça. Desde o início, como vimos antes, a justiça envolveu Jesus que nasceu num ambiente de um homem justo (Mt 1,19). Fiel aos mandamentos de Deus, uma vez que Maria apareceu grávida, sem ter relações com José, tendo ele uma atitude de “justiça’ própria do homem piedoso, reto temente a Deus, obediente à Sua

²¹ Por exemplo: Malês (BA) em 1835; Balaiada (MA) em 1838-1841; Queimado (ES) em 1849.

²² Essas organizações sociais receberam nomes diferentes: na América espanhola de Palenques e Cumbes; na inglesa de Marrons; na francesa de grand Marronage e petit Marronage; no Brasil de Quilombos e Mocambos e seus membros: Quilombolas, Calhambolas ou Mocambeiros (REIS; GOMES, 1996, p. 47).

²³ O termo quilombo “deriva de *kilombo*, sociedade iniciativa de Jovens guerreiros *mbund*, adotada pelos invasores *jaga* (ou *imbangala*), formados por agentes de vários grupos étnicos desenraizada de suas comunidades” (MOURA, 2012, p. 45).

vontade” (ZEILINGER, 2008, p. 340), ele escolheu se retirar, em vez de realizar a justiça dos fariseus e escribas. Ao preservar a vida, realizou uma ação própria de quem vive inspirado pelo reino dos Céus, como foi apresentado nos textos anteriores.

As primeiras palavras de Jesus no evangelho de Mateus são: “deixa como está, pois convém que cumpramos ‘toda a justiça’” (Mt 3,15), no momento do seu batismo no rio Jordão. O final da expressão πᾶσαν δικαιοσύνην aponta um caminho: “‘toda justiça’ não é a justiça especial do Filho de Deus, que há de cumprir Jesus somente, e sim todos os que são justos” (LUZ, 1993, p. 216). Aqui se apresenta um projeto de vida abraçado por Jesus, que conseqüentemente, deve ser abraçado pelos seus discípulos e por nós que convivemos com os quilombolas. É interessante o sentido cristão desta cena do Evangelho, pois o vínculo do discípulo com o Reino e a prática da justiça se dá primeiramente através do batismo, depois, através da escuta atenta à Palavra de Deus, que motiva uma ação orientada pelo Reino.

Assim através da fuga para diáspora, as comunidades judaico-cristãs conseguiram se organizar e elaboraram uma identidade. Assim também, através da fuga, que era um modo ilícito de viver a liberdade, as comunidade quilombolas conseguiram viver a liberdade e a justiça. Com o tempo foram surgindo modos legais de conseguir a liberdade, mesmo que parcial. Como fruto desse processo apresenta-se a “Lei do Sexagenário de 28/08/1885: libertou os que atingiam esta idade; os escravos eram, porém, obrigados a trabalhar por mais três anos para indenizar seu senhor, ou até que atingissem 65 anos” (CNBB, 2013, p. 17).

Num período que a expectativa de vida não passava de 50 anos para os escravos, os que atingiam a idade da lei já estavam doentes e não tinham como sustentar a própria existência. Só um adendo: Qual é a diferença da Lei do Sexagenário de 28-08-1885 da aposentadoria de hoje? Pois, aqueles que se aposentam com 60 ou 65 anos, mal conseguem custear os remédios e a ter um vida com dignidade.

Além da lei do Sexagenário existiram outras: Tratado de Portugal e Inglaterra; Lei de 07/11/1831, que proibiu o tráfico negreiro; Lei Eusébio de Queiroz de 04/09/1850; Lei do Ventre Livre 28/09/1871; Lei Áurea de 13/05/1888. Essa última foi muito festejada pelos abolicionistas, porém não incentivou qualquer medida compensatória em benefício dos escravos, além de não livrá-los de um rótulo de serem considerados inferiores.

Dessa maneira, “pode-se afirmar que o processo de libertação dos escravos permanece inacabado até os dias de hoje, quando muitos trabalhadores, sobretudo negros, vivem em condições subumanas” (CNBB, 2013, p. 19). Assim, toda vez que estes marginalizados se organizam, os que se encontram no centro olham com desconfiança e através da burocracia, punem esses seres humanos.

Os quilombos foram modos de organização social dos negros escravos que fugiram da escravidão e dos açoites das fazendas. Com a libertação dos negros, essa comunidade evoluiu e se tornou em “uma maneira alternativa legítima de organização social, na qual as pessoas e as relações humanas são postas em primeiro lugar em detrimento dos bens materiais” (CNBB, 2013, p. 22).

Na organização dos quilombos, tudo é posto em comum e vive-se uma autêntica agricultura familiar, na qual se valoriza a vida e acontece uma integração ecológica, pois eles tentam não explorar a natureza, e sim, conservá-la. Desse modo, o equilíbrio de vida alçando nas comunidade quilombolas, pode ser iluminado pela igualdade e justiça apresentadas no texto de Mateus, que têm o valor da “‘justiça’, não como se fosse uma propriedade, mas como atitudes e perspectivas que sempre devem ser atualizadas” (ZEILINGER, 2008, p. 234) em prol da dignidade e realização da vida humana. Dessa maneira, a justiça e a igualdade são vistas como meta de vida em Deus, algo distante e que não se encaixa com legalismo farisaico. A justiça ‘superior’ que Jesus propõe, apresenta o caminho para a vivência do Reino, algo sempre novo e atual na vida dos injustiçados.

Em oposição a esse modo de vida, o modelo de acúmulo de lucros e terras na mão de poucos, quer expulsar as comunidade quilombolas históricas de suas terras. Dessa forma, “cresceu o número de ações judiciais com rápidas decisões de reintegração de posse, de execução de despejo de comunidades que vivem centenariamente nos seus territórios” (CNBB, 2013, p. 26).

A justiça parece que corre em favor dos poderosos, pois para a comunidade quilombola existe burocracia. Já para os grandes latifundiários não existe. Tudo acontece de maneira rápida e ‘eficiente’. Até porque, a “Terra para o agronegócio é considerada fator de crescimento e de progresso²⁴. Terra para quilombolas e índios significa atraso e desperdício” (CNBB, 2013, p. 29). Há oposição entre poder e dinheiro, assim como acontecia com a comunidade mateana.

²⁴ “O Ex-presidente da República Luís Inácio Lula da Silva Chegou a classificar as questões quilombolas como ‘entraves’ ao desenvolvimento do país (Estado de São Paulo 22.11.2006)” (CNBB, 2013, p. 29).

Os quilombos surgiram como forma de resistência mais característica à escravidão. Pois, eles surgiram como forma dos escravos escaparem dos maus-tratos dos seus senhores e feitores. Desta forma, na origem da formação dos quilombos está a fuga *dos* escravos, e conseqüentemente a formação de grupos dos mesmos “A fuga que levava à formação de grupos de escravos fugidos, aos quais frequentemente se associavam outras personagens sociais, aconteceu nas Américas onde vicejou a escravidão” (REIS; GOMES, 1998, p. 10). Portanto, os quilombos foram espaços de resistência ao modelo escravocrata presente nas Américas, no qual se notou a presença além de escravos fugidos, de desertores, de criminosos.

Em sua maioria a organização político-social dos quilombos reproduziu os moldes do governo a que estavam submetidos, a monarquia, tendo a sua frente reis e rainhas. Contudo, a sua diferença se dava na forma de organização social diferente do sistema escravocrata, enquanto vivendo sob o domínio de seus senhores os escravos estavam envolvidos em grande miséria e em condição de desigualdade perante os seus donos e demais segmentos da sociedade luso-brasileira, nos quilombos, apesar das poucas fontes, são percebidas relações igualitárias, um sistema produtivo bem organizado capaz de atender às necessidades básicas da comunidade, com os paióis cheios de cereais.

As comunidades quilombolas, a exemplo da comunidade mateana, foram duramente perseguidas pelas forças do sistema escravocrata, inúmeros quilombos foram destruídos e alguns reconstruídos pelos escravos que conseguiam escapar às perseguições. Os quilombos não se constituíram como comunidade isoladas, em sua maioria mantiveram contatos e comércio com as vilas circunvizinhas. E estes contavam com um certo serviço de informação que por vezes as preveniam dos movimentos das bandeiras e expedições com objetivo de destruí-los.

Os quilombos em suas organizações sociais, e devido ao aumento de escravos fugidos dos maus tratos dos seus senhores, evoluíram e se tornaram comunidades com uma organização social alternativa, na qual o ser humano e suas relações foram colocadas em primeiro plano e deixando de lado os bens materiais. Na organização dos quilombos, os bens de produção e os seus produtos são postos em comum, tendo como base de sustentação de sua economia o que poderíamos chamar de agricultura familiar, na qual, a vida é valorizada o que permite maior integração ecológica, pois a terra não é somente explorada, mas na medida do possível tentam conservá-la.

As comunidades quilombolas na organização social, escolheram um modo de vida baseado na solidariedade, e na fraternidade, tendo em vista, autopreservação do grupo em meio a uma sociedade luso-brasileira hostil a sua presença, e por isso, combatia os quilombos com violência, opressão e morte.

À semelhança da comunidade de Mateus, os quilombos se configuraram como uma oportunidade de recomeço para pessoas que foram arrancadas de suas terras, e passaram a ser mercadorias, não tendo dignidade alguma em meio à sociedade escravagista. Os quilombos foram espaços organizados por estes seres humanos como locais de manifestação e resistência de sua identidade cultural e religiosa. Os quilombos se constituíram como uma tentativa de aproximar os seus membros da terra de onde foram arrancados à força.

Os quilombos existiram em todas as regiões do Brasil colonial, em todos eles os escravos brasileiros procuraram edificar uma impressionante história de liberdade “Mas uma história cheia de ciladas e surpresas, de avanços e recuos, de conflito e compromisso, sem um sentido linear, uma história que amplia e torna mais complexa a perspectiva que temos de nosso passado” (REIS; GOMES, 1998, p.23). Esta história teve como artífices homens e mulheres que vivendo marginalizados buscaram construir uma sociedade com uma maior justiça que aquela proporcionada pelos seus senhores com muitos castigos físicos e a recomendada pelo governo e pela Igreja de então, que pedia aos senhores de escravos para tratá-los bem e os catequizarem através dos sacramentos.

As comunidades quilombolas na luta pela liberdade foram marcadas por sua capacidade de organização baseada na solidariedade e fraternidade, pois, a sobrevivência dos quilombos dependia da colaboração de cada membro. Ao contrário do que muitos pensam, os quilombos não eram constituídos somente de escravos fugidos, neles também há presença de desertores, foragidos da lei e outros tipos excluídos da sociedade luso-brasileira. Assim, os quilombos na sua formação se apresentaram não como comunidades fechadas ou isoladas, mas sim, como abertas a todos aqueles que não possuíam lugar fora deles. A respeito da diversidade de pessoas e a solidariedade presente nos quilombos a pesquisadora Luiza Rios afirma:

Essa pluralidade não comprometia o estabelecimento da solidariedade e da organização da produção (...) a fatura da produção e a capacidade de evitar o confronto com os perseguidores atestam a integração do grupo. Os quilombos são o resultado da ação cotidiana de homens e mulheres, cujos nomes a História quase nunca registrou, mas que com sua ação cotidiana

possibilitaram a existência dessas comunidades, pequenos núcleos de povoamento, onde a hierarquia político-militar rígida e a disciplina férrea coexistiam com a solidariedade grupal. (REIS; GOMES, 1998, p. 235-236).

Assim, as comunidades quilombolas em suas origens a exemplo da comunidade mateana (Mt 5,20) surgem como forma de superação da justiça praticada pelos senhores de escravos e pela sociedade escravocrata do Brasil colonial. Elas foram o meio pelo qual os escravos africanos tiveram a possibilidade de preservar a sua identidade cultural, religiosa e ainda, por muitas vezes, evitar o confronto com os seus perseguidores. Tudo isto fundamentado numa comunidade com identidade própria e integrada e, permeado pela solidariedade entre os seus membros. Enfim, numa justiça que superando a justiça dos conquistadores da América, possibilitou uma vida de liberdade àqueles que foram escravizados, numa página tenebrosa da história das Américas e do Brasil.

Por isso, como a comunidade cristã primitiva se organizou para se proteger, é necessário que as comunidades quilombolas continuem a se organizar em associações e grupos maiores (exemplo: Fundação Cultural Palmares) que reivindicam seus direitos de maneira mais organizada. Vivemos em uma sociedade onde os direitos dos grandes latifundiários são sempre prioridade em relação à justiça do pobre. Sem organização e luta, os quilombolas não terão seus direitos respeitados, mesmo que esses sejam garantidos por leis.

CONCLUSÃO

A pesquisa trouxe como hipótese a reflexão sobre o evangelho de Mateus, que aborda a temática da justiça. Porém, não é qualquer uma, mas a justiça inspirada nas palavras e ações de Jesus de Nazaré, que aponta para o Reino dos Céus. Dessa maneira, ele com essa justiça maior, quer iluminar a vida da comunidade de exilados, realidade sentida de forma mais latente pelos fracos e oprimidos. Por isso, ele apresenta a justiça do Reino dos Céus como um caminho de esperança e vida, para os excluídos e marginalizados, tanto de seu tempo, quanto do tempo atual.

A justiça que aponta para o Reino dos Céus em Mateus tem suas raízes na tradição judaica, particularmente em Israel. Por isso, o primeiro capítulo expôs como as diversas dominações estrangeiras e particularmente a romana, com ajuda de Rei Herodes Magno, sua família e os saduceus, exploravam a vida de Israel, e como o ambiente de injustiça marcava a vida desse povo, que tentava se rebelar sem sucesso, mas que não deixava o ideal de libertação e justiça morrer na fé e na vida da comunidade.

O grande golpe sofrido por essa comunidade foi a destruição do Templo, por volta do ano 70 d.C. Assim, essa tragédia levou a comunidade judaica a se reorganizar. A comunidade de Mateus e o grupo do judaísmo em formação buscaram se organizar dentro de um único judaísmo, que daria continuidade à comunidade de Israel. Porém, nessa reorganização, a comunidade de Mateus é excluída da comunidade judaica. Essa reflexão é apresentada na crítica histórica do segundo capítulo, que oferece pista desse contexto conflituoso que marca a vida e a história das duas comunidades, e ajuda compreender porque Jesus pede uma justiça maior do que a praticada pelos escribas e fariseus.

No terceiro capítulo, o tema da justiça e do Reino dos Céus, a partir do Evangelho de Mateus, é apresentada a exigência fundamental de Jesus aos seus seguidores: que eles realizem a vontade de Deus, ou seja, comprovem a justiça. Assim, o adentrar no Reino dos Céus está subordinado à justiça/retidão moral. Pois, a Justiça se refere à praxis de realizar a vontade de Deus. É o que se nota na perseguição sofrida pelos seus seguidores. Eles a sofrem por causa da justiça (Mt 5,10), sofrem por obedecer à vontade de Deus/Pai revelada por Jesus. Desta forma, o motivo de serem perseguidos é sua lealdade a Jesus e as boas obras que praticam.

A justiça aguardada dos discípulos de Jesus é superior à Justiça dos escribas e fariseus. Não porque somente a justiça dos escribas e fariseus era baseada na conquista de méritos diante de Deus, mas sim devido à ação de Jesus no plano de Deus para a redenção do gênero humano. Portanto, a justiça que Jesus exige é superior não pelo fato da justiça dos escribas e fariseus ser fundamentada necessariamente sobre uma tentativa de fazer merecer a salvação, mas porque Jesus exige um comportamento adequado ao modelo divino revelado Nele próprio.

O grande desejo de muita gente é ser justo diante de Deus. Ser justo é viver orientado pelas palavras e ações de Jesus de Nazaré. Ele é o homem simples da Galileia. Viveu com os oprimidos e marginalizados da Palestina do século primeiro. Deu testemunho. Serviu de estímulo para a comunidade exilada de Mateus que vivia uma realidade cheia de injustiças, mas não cruzava os braços. Pelo contrário, lutava em prol da justiça, valor maior do Reino dos Céus, que sempre orientou o agir ético da comunidade cristã.

No Evangelho da comunidade de Mateus, os discípulos fazem memória aos ensinamentos de Jesus, que orientou a todos para viver uma justiça maior do que a vivida pelos fariseus e escribas.

Hoje, esse texto sagrado ilumina a luta pelos direitos dos quilombolas, que são excluídos e marginalizados. Porém, não desanimam frente às dificuldades históricas sofridas ao longo do tempo e continuam na luta por um ideal tão caro e necessário: a vida humana com dignidade que é a vida com justiça.

Além disso, o ideal comunitário e ecológico dos quilombolas pode contribuir de maneira positiva para a vida do homem hodierno, que vive imerso em um mundo voltado ao individualismo e egoísmo. Esta maneira de pensar e agir é contrastada pelo ideal da partilha e da vida comunitária, marca histórica de vários grupos quilombolas e das comunidades cristãs ao longo dos tempos. Assim, o ideal cristão da justiça que orienta para a prática do Reino dos Céus ilumina e motiva as comunidades quilombolas a lutarem pelos seus direitos e a reivindicarem a justiça, ausente em determinados momentos, mas necessária para uma vida digna para todos.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Ana Flora; et al. *A história da Palavra II: teologia bíblica: a nova aliança*. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2005.
- ALBERTIN, Francisco. *O Reino da Justiça e do Amor: comentário ao Evangelho de São Mateus*. Aparecida: Santuário, 2005.
- AMIOT, François. Justiça. In.: LÉON-DUFOUR, Xavier (Orgs.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Tradução de Frei Simão Voigt. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BACH, Daniel. Reino de Deus. In: BOGAERT, Pierre-Maurice, Et al (Orgs.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução Fr. Ary E. Pinterelli e Fr. Orlando A. Bernardi. São Paulo: Paulus, Paulinas, Loyola; Santo Andre: Academia Cristã, 2013, p. 1142-1145.
- BARBAGLIO, Giuseppe; FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelho (I)*. Tradução de Jaldemir Vitório e Giovanni di Biasio. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- BARCLAY, William. *Palavras Chaves do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian. *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e Novo Testamento*. Tradução de Monika Otterma. São Paulo: Paulus/ São Paulo: Loyola, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. impr. São Paulo: Paulus, 2006. (Coord.: José Bortolini).
- BORNKAMM, Günther. *Bíblia, Novo Testamento: introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo*. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução de Frei Frederico Vier, O.F.M. Petrópolis: Vozes, 4 ed. 1987.
- CARAGOUNIS. Reino de Deus. In: BOGAERT, Pierre-Maurice, Et al (Orgs.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução Fr. Ary E. Pinterelli e Fr. Orlando A. Bernardi. São Paulo: Paulus, Paulinas, Loyola; Santo Andre: Academia Cristã, 2013.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva. Análise de historicidade aplicada ao Texto de Mateus 5. 17-20: uma discussão sobre Jesus e a Tora. *Caminhando*, São Paulo, v. 13, n. 21, p. 41-50, jan./maio 2008.
- CARNEIRO, Marcelo da Silva. *Jesus, a Tora e os Nebîim, e o pleno cumprimento da justiça em Mt 5, 17-20: uma análise exegético-teológica*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: Comentário sociopolítico e religiosos a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

COLLIN, Matthieu; LENHARDT, Pierre. *Evangelio y tradición de Israel*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1991.

COMBLIN, José. Justiça e lei no Evangelho segundo Mateus. *Estudos bíblicos*, Petrópolis, n. 26, p. 19-27, 1990.

CNBB. *A Igreja e as Comunidades Quilombolas*. Brasília: Edições CNBB, 2013.

CNBB. *Ele está no meio de nós!: O semeador do Reino, o evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1998.

CROATTO, J. Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. Tradução de Haroldo Reimer. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1985.

CUVILLIER, Élian. O evangelho de Mateus. In.: MARGUERAT, Daniel. *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2009.

DANIELI, Giuseppe. *Mateus*. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1983.

DEBERGÉ, Pierre. *La justicia en el Nuevo Testamento*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2003.

DEVILLE, Raymond; GRELOT, Pierre. Reino. In. LÉON-DUFOUR, Xavier (Orgs.). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Tradução de Frei Simão Voigt. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 871-877.

DUMAIS, Mareel. *El Sermón de la montaña: (Mateo 5-7)*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1998.

DUPONT, Jacques. *El mensaje de las bienaventuranzas*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1990.

DUARTE, Denis. As palavras de Mateus – uma análise de campos semânticos. *Âncora*. São Paulo, v. 5, n. 1, p. 45-60, 2010.

ECHEGARAY, Joaquín González; et al. *A Bíblia e seu contexto*. Tradução do Antônio Eduardo Quirino de Oliveira e Mário Gonçalves. 2. ed. São Paulo: Ave Maria, 2000.

FARIA, Jacir de Freitas. O poder do Rei-Messias no Império Romano. In: *Estudo Bíblico 78*. Petrópolis, 2003/3, p. 69-82;

FERREIRA, Joel Antônio. *Jesus na origem do cristianismo: Os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

FERREIRA, Joel Antônio. Paulo, *Jesus e os marginalizados, leitura conflitual do Novo Testamento*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

FITZMYER, Joseph A. *A Bíblia na Igreja*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1997.

FRIEMAN, Shulamis. *Who`s who in the Talmud*. London: Jason Aronson, 1995.

GALLAZZI, Sandro. *O evangelho de Mateus: uma leitura a partir dos pequeninos*. São Paulo: Fonte Editorial; Santuário, 2013.

GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

GARCIA, Paulo Roberto. Também Sobrevivência e Solidariedade: A comunidade de Mateus. *Caminhando*, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 38-51, 2002.

GIORDANI, M. C. *História de Roma: antiguidade clássica II*. Petrópolis: Vozes, 1985.

GORGULHO, Gilberto; ANDERSON, Ana Flora. *A justiça dos pobres: Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1981.

GRELOT, Pierre. *Los evangelios: Origen, fechas, historicidad*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1984.

GUIJARRO, Santiago Oporto; GARCÍA, Miguel Salvador. *Comentário ao Novo Testamento*. Tradução de Alceu Luiz Orso. 2. ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

GUNNEWEG, Antonius H.J. *História de Israel: dos primórdios até Bar Kochba e Theodor Herzl até os nossos dias*. São Paulo: Teológica: Loyola, 2005, p.205-303.

HARRIS, R. Laird; ARCHER, Gleason L. Jr.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Luiz A. T. Sayão e Carlos Orvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 2008.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia: o contexto social de Jesus e dos Rabis*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HOORNAERT, Eduardo. *O movimento de Jesus*. São Paulo: FTD, 1991.

JEREMIAS, Joaquim. *O sermão da montanha*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

JOSAPHAT, Carlos. *O sermão da montanha: manifesto de santidade cristã e de promoção humana*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

JUNIOR, Jorwan Gama da Costa. O posicionamento farisaico e essênio frente ao domínio romano na Judeia. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 2, n.2, p. 41-56, 2011.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento: Vol. 1. História, cultura e religião do período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo Paulus, 2005.

LANCELLOTTI, Angelo. *Comentário ao evangelho de São Mateus*. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 40.

LARA, Valter Luiz. *A Bíblia e o desafio da interpretação sociológica*. São Paulo: Paulus, 2009.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho Segundo João I, palavra de Deus*. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996.

LEONEL, João. *Mateus, o evangelho*. São Paulo: Paulus, 2013.

LESBAUPIN, Ivo. *A bem-aventurança da perseguição: a vida dos cristãos no Império Romano*. Petrópolis: Vozes, 1975.

LIMA, Anderson de Oliveira. Debates sobre a origem do evangelho de Mateus: as antigas hipóteses excludentes e um novo caminho conciliatório. *Ciências da Religião – História e Sociedade*. São Paulo, v. 11, n. 1, p. 89-114, 2013.

LIMA, Anderson de Oliveira. José, o padrao eleito por Deus: a justiça como preservação da vida em Mateus. *Caminhando*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 123-133, jan./jun. 2012.

LIMA, Anderson de Oliveira. Os justos e os profetas: Designações para os judeus-cristãos no evangelho de Mateus. *Metanoia*, São João Del Rei, v. 1, n. 11, p. 65-80, 2009.

LIMA, Anderson de Oliveira. Roma e os camponeses da Galileia: os motivos que proporcionaram nascimento do movimento de Jesus de Nazaré. *Ciberteologia – revista de Teologia & Cultura*. São Paulo, v. 4, n. 32, p. 20-33, nov./dez. 2010.

LOUW, Johannes; NIDA Eugene (editores). *Léxico Grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUZ, Ulrich. *El evangelio segun san Mateo, 1-7 Volume I*. Salamanca: Sigueme, 1993.

MAIER, Johann. *Entre os dois Testamentos: História e religião na época do Segundo Templo*. Tradução de Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2005.

MAINVILLE, Odette (org). *Escritos e ambientes do novo testamento: uma introdução*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002.

MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. Tradução de Álvaro Cunha, et al. São Paulo: Paulinas, 1983.

MALONEY, Elliott. *Mensagem urgente de Jesus para hoje: O Reino de Deus no Evangelho de Marcos*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2008.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 1992.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *O Evangelho de Mateus: leitura comentada*. Tradução de João Resende Costa. São Paulo: Paulinas, 1993.

MATERA, Frank. *Ética do Novo Testamento: Os legados de Jesus e de Paulo*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de Mateus: ouvistes o que foi dito...? Eu, porém, vos digo...! Coisas velhas e coisas novas!*. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2005.

MCKNIGHT, Scot. *Evangelho de Mateus e Justiça*. In.: REID, Daniel G. *Dicionário Teológico do Novo Testamento: Compêndio dos mais avançados estudos bíblicos da atualidade*. Tradução de Márcio Redondo e Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova; Loyola, 2012.

MESTERS, Carlos. *Com Jesus na contramão*. 14. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

MILANI, André Luiz; et al. *Introdução ao Segundo Testamento: Eu vim para que todos tenham vida em plenitude*. São Paulo: Paulus, 2007.

MIRANDA, Evaristo Eduardo de; MALCA, José Manuel Schorr. *Sábios Fariseus: Reparar uma Injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001.

MONTOURO FILHO, André Franco; PINHO, Diva Benevides; DE VASCONCELOS, Marco Antonio Sandoval. *Manual de Economia*. São Paulo: Saraiva, 3ª ed. 1998.

MONASTERIO, Rafael Aquirre; CARMONA, Antonio Rodríguez. *Evangelho sinóticos e atos dos apóstolos*. Tradução de Alceu Luiz Orso. 4. ed. São Paulo: Ave Maria, 2006.

MOUNCE, William. *Léxico analítica do Novo Testamento Grego*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2013.

MOURA, Glória. *Festas dos Quilombos*. Brasília: Editora UNB, 2012.

NELIS, J. Reino de Deus. In: BORN, A. Van Den. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução de Frederico Stein. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 1289-1295.

NOCKE, Franz-Josef. *Escatologia*. In: SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática* volume II. Tradução de Ilson Kayser. Petrópolis: Vozes, 3ª ed., 2008.

O'CONNOR, Jerome Murphy. *Milagres em Mateus*. Tradução de Carmen Pires do Rio Caldeira. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1973.

OLIVEIRA, Ivone Brandão. *Caminhar para o Reino com as Bem-aventuranças*. São Paulo: Paulinas, 2005.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja E comunidade em Crise: o Evangelho segundo Mateus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 1999.

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.

ORTIZ, Pedro. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Tradução de Cássio Murilo Dias da Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

OTZEN, Benedikt. *O judaísmo na antiguidade: A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano*. Tradução de Rosangela Molento Ferreira. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus: aproximação histórica*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2010.

PUECH, É. "Les convictions d'un Savant". *Le monde de la bible*, n. 107, Paris, novembre-décembre, 1997.

REIMER, Haroldo; REIMER RICHTER, Ivoni. *Tempos de Graça: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia*. São Paulo: Sinodal/Paulus/Cebi, 1999.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Trabalhos Acadêmicos: modelos, normas e conteúdo*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

RICHTER REIMER, Ivoni. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da História. In: NASCIMENTO, Renata C. de S.; MARCHINI Neto, Dirceu (Orgs.). *A Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012b. p. 235-252.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. Cuidado com as pessoas empobrecidas na tradição bíblica. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v.25, n.40, p.181-197, jan/jun 2011.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Exército romano: conquista, terror e violência. In: *Rexista Pistis & Praxis (teologia e pastoral)*, vol. 1, n. 1, janeiro/junho, 2011, p. 65.

SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 1992.

SALDARINI, Anthony J. *Fariseus, escribas e saduceus: na sociedade palestinese*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANTOS, João Batista Ribeiro. *Jesus de Nazaré e suas milícias: a oralidade da preleção nas “bem-aventuranças” na historiografia canônica de uma comunidade primitiva*. *Revista de História*, São Bernardo, v. 2, n. 2, p. 3-21, 2010.

SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *Palestina en tiempos de Jesús*. 2. ed. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1981.

SEGUNDO, Juan Luis. *O caso Mateus: os primórdios de uma ética judaico-cristã*. Tradução de Magda Furtado Queiroz. São Paulo: Paulinas, 1997.

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

SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

SCHMID, Josef. *El evangelio según san Mateo: comentario de ratisbona al nuevo testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1973.

SCHNACKENBURG. In. Reino de Deus. BAUER, Johannes B. *Dicionário bíblico-teológico*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 2000.

SCHUBERT, Kurt. *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1979.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 361-269.

STEGEMANN, Ekkhard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STORNILO, Ivo. *Como ler o evangelho de Mateus: o caminho da justiça*. 11. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

TASSIN, Claude. *Evangelio de Jesus Cristo según san Mateo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006.vbv

THEISSEN, Gerd. *A sombra do Galileu*. Tradução de Kaiser Verlag München. Petrópolis: Vozes, 1989.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus Histórico: um manual*. Tradução de Milton Camargo e Paulo Nogueira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

TREISSEN, Gerd. *Sociologia do movimento de Jesus*. Tradução de Werner Fuchs e Annemarie Höhn. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 1989.

VASCONCELOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael Rodrigues da. *Feliz quem tem fome e sede de justiça: a Boa Notícia segundo a comunidade de Mateus*. São Leopoldo: CEBI, 1999.

VERMES, Geza. *O autêntico evangelho de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*. São Leopoldo-RS: Sinodal; São Paulo: Paulinas, 1992.

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

WENGST, Klaus. *Pax Romana; pretensão e realidade*. Tradução de António M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WRIGHT, Addison G., et al. História de Israel. In: BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E., (Ed). *Novo comentário bíblico são Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

ZEILINGER, Franz. *Entre o céu e a terra: comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2008.

ZUMSTEIN, Jean. *Mateo el teólogo*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1987.