

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

RUBENS ALVES COSTA

BUSCAI EM PRIMEIRO LUGAR A JUSTIÇA DE DEUS: Mt 6,33

GOIÂNIA

2021

RUBENS ALVES COSTA

BUSCAI EM PRIMEIRO LUGAR A JUSTIÇA DE DEUS: Mt 6,33

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás para a obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Joel Antonio Ferreira.

**GOIÂNIA
2021**

C837b Costa, Rubens Alves

Buscai em primeiro lugar a justiça de Deus : Mt 6,33
/ Rubens Alves Costa.-- 2021.
204 f.

Texto em português com resumo em inglês

Tese (doutorado) -- Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades,
Goiânia, 2021

Inclui referências f. 199-204

1. Bíblia - N.T. - Mateus. 2. Bíblia - N.T - Evangelhos
- Mateus. 3. Justiça social. 4. Deus - Justiça. 5.
Igualdade. 6. Comunidade. 7. Misericórdia. I.Ferreira,
Joel Antonio. II.Pontifícia Universidade Católica
de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da
Religião - 2021. III. Título.

CDU: 2-247.4(043)



BUSCAI EM PRIMEIRO LUGAR A JUSTIÇA DE DEUS: Mt 6,33

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 11 de agosto de 2021.

BANCA EXAMINADORA

Joel Antônio Ferreira

Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás

Prof. Dr. Danilo Dourado Guerra / UNIARAGUAIA

Alexandre de S. C. Coelho

Prof. Dr. Alexandre de Siqueira Campos Coelho / UNIEURO

Profa. Dra. Rosemary Francisca Neves Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

Prof. Dr. Ildo Perondi / PUCPR

Dedico esta tese
ao meu pai, Florentino Alves da Costa,
de quem eu espero ter honrado a sua memória.

E à minha esposa Mirian Martinez Burguillo,
sempre cúmplice na realização de todos os meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter dado a mim todas as condições para a realização deste sonho.

Ao coordenador do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da PUC Goiás, professor Doutor Clóvis Ecco, pelo apoio na pesquisa.

Às professoras e professores: Alberto da Silva Moreira, Carolina Teles Lemos, Ivoni Richter Reimer, Joel Antonio Ferreira, Luiz Antonio Signates Freitas, Rosemary Francisca Neves Silva, Thais Alves Marinho, Valmor da Silva, minha gratidão.

Ao meu orientador, mestre-amigo Prof. Dr. Joel Antonio Ferreira, sempre solícito e presente em todas as etapas desta pesquisa. A ele consigno o meu respeito, a minha admiração e gratidão.

Ao professor Renato Resende Borges por não ter deixado que eu desistisse do sonho de ter um curso superior.

Aos membros do conselho da Igreja Presbiteriana União, na pessoa do seu presidente o Rev. Saulo Pereira de Carvalho, pelo incentivo e disponibilização do tempo necessário para a realização desta tese.

Ao Rotary Clube de Morrinhos, instituição que na minha adolescência ensinou-me os caminhos da fraternidade e da solidariedade.

Aos meus filhos: Rubens Júnior, Nádia Costa, Thalyta Costa e Ana Luísa Martinez, ao meu genro Marcos Costa e à minha nora Renata Souza, ao meu sogro Juan Antonio Martinez Macein (*in memoriam*), à minha sogra Jacoba Paulina e aos meus netos Alice, Beatriz, Sophia, Heitor, Júlia e Augusto (*in memoriam*), pelo incentivo e pela compreensão das restrições de socializações que se fizeram necessárias.

Às minhas irmãs Maria das Graças, Maria de Lourdes, Maria Cristina e Maria Lúcia e meus cunhados Roberto Pedroso e Eudes Brito, sobrinhos e sobrinhos netos pelo incentivo e o carinho que sempre dispensaram a mim.

À CAPES e à FAPEG pelo financiamento do projeto.

Por mais poderosa que seja a lei, ela não terá condições de fazer nascer a igualdade. Ela [a igualdade] é uma virtude humana e, como tal, precisa ser humanamente percebida e praticada.

(Engelmann)

RESUMO

COSTA, Rubens Alves. *Buscai em primeiro lugar a justiça de Deus: Mt 6,33*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia: PUC Goiás, 2021.

Esta tese intitulada de “Buscai em primeiro lugar a justiça de Deus: Mt 6,33” aborda o tema justiça no Evangelho mateano que consiste na articulação das práticas sociais ensinadas no Sermão da Montanha. As práticas de justiça/retidão ensinadas por Jesus visavam atenuar os sofrimentos das pessoas que viviam às margens da sociedade bem como minimizar as diferenças entre elas. A justiça do Evangelho mateano constrói a igualdade (simetria) social. Logo, ela contrapunha-se ao *modus operandi* das dominações internas e externas sofridas pela Palestina do primeiro século cristão, as quais construíam e fomentavam as desigualdades na sociedade. No entanto, no Evangelho de Mateus há indícios de que a justiça não estava sendo praticada pelos membros da comunidade mateana. O objetivo geral da pesquisa é demonstrar que *práxis* de justiça/retidão ensinadas por Jesus no Sermão do Monte transformam a comunidade para igualdade, solidariedade, partilha, misericórdia etc. Nesse entendimento demonstrar-se-á que o materialismo é consequência da ausência da justiça. A hipótese pesquisada está fundamentada na proposição de que “A justiça do Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha, a solidariedade e a preocupação com os pequeninos”. Para a investigação da hipótese no primeiro capítulo faz-se a exegese da perícopos Mt 6,25-34 a partir do método histórico-crítico com a qual fica evidenciado que havia a falta das práticas da justiça de Deus em quase todos os segmentos da sociedade, inclusive na comunidade mateana. No segundo capítulo, por meio da revisão bibliográfica, são abordados os contextos do texto Mt 6,33 a partir da perspectiva que as assimetrias correntes na sociedade palestinese do primeiro século da era comum eram consequências da falta da justiça. Concluiu-se que a justiça na perspectiva da narrativa bíblica é a eliminação das desigualdades entre mulheres, homens e crianças. Ela não é uma percepção ideológica e sim a articulação de práticas misericordiosas.

Palavras-chave: justiça de Deus, Evangelho de Mateus, igualdade, comunidade, misericórdia.

ABSTRACT

COSTA, Rubens Alves. *Seek first the justice of God: Mt 6,33* Doctoral Thesis (Stricto Sensu Post-Graduation Program in Sciences of Religion) - Pontifical Catholic University of Goiás - School for the Formation of Teachers and Humanities, Goiânia: PUC Goiás, 2021.

This thesis entitled “Seek first the justice of God: Mt 6.33” addresses the theme of justice in the Matean gospel, which consists of the articulation of the social practices taught in the Sermon on the Mount. The practices of justice / righteousness taught by Jesus aimed to mitigate the sufferings of people who lived on the margins of society as well as to minimize the differences among them. The justice of the Matthew Gospel builds social equality (symmetry). Therefore, it was opposed to the *modus operandi* of the internal and external domination suffered by Palestine of the first Christian century which built and fostered inequalities in society. However, in the Gospel of Matthew there are indications that justice was not being practiced by the members of Mathew’s community. The general objective of the research is to demonstrate that the *praxis* of justice / righteousness taught by Jesus, in the Sermon on the Mount, transforms the community for equality, solidarity, sharing, mercy, etc. In this understanding, it will be demonstrated that materialism is a consequence of the absence of justice. The research is based on the proposition that “The justice of the Gospel of Matthew 6.33 is merciful. It refutes unfair social practices and guides the community towards equality, sharing, solidarity and concern for the little ones”. For the investigation of the hypothesis in the first chapter, an exegesis of the pericope Mt 6.25-34 is made from the historical-critical method with which it is evident that there was a lack of the practices of the justice of God in almost all segments of society, including in Mathew’s community. In the second chapter through the bibliographic review, the contexts of the text Mt 6.33 are combined from the perspective that the current asymmetries in Palestinian society in the first century of the common era were consequences of the lack of justice. It was concluded that justice in the perspective of the biblical narrative is the elimination of inequalities among women, men and children. It is not an ideological perception, but rather the articulation of merciful practices.

Keywords: justice of God, Gospel of Matthew, equality, community, mercyfulness.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

1Cr – Primeiro livro das crônicas (Bíblia)

1Rs – Primeiro Reis (Bíblia)

a.C. – antes de Cristo

At – Atos dos Apóstolos (Bíblia)

AT – Antigo Testamento

Ct – Cantares (Bíblia)

CT – Crítica Textual

d.C. – depois de Cristo

E.c. – Era comum

Esd – Esdras (Bíblia)

et al. – e outros

Ex – Êxodo (Bíblia)

Ez – Ezequiel (Bíblia)

Gn – Gênesis (Bíblia)

GNT – *The Greek New Testament*

Is – Isaías (Bíblia)

Jo – Evangelho de João

Lc – Evangelho de Lucas

Mc – Evangelho de Marcos

Mt – Evangelho de Mateus

NT – Novo Testamento

Os – Oséias (Bíblia)

p. – página

reimp. – Reimpressão

Rm – Epístola aos romanos (Bíblia)

séc. – século

Sl – Salmos (Bíblia)

v. – versículo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 EXEGESE DE MT 6,25-34.....	19
1.1 O TEXTO DE MT 6,25-34	20
1.2 CRÍTICA TEXTUAL.....	21
1.2.1 Texto Grego de Mt 6,25-34	22
1.2.2 Análise Gramatical de Mt 6,25-34	22
1.2.2.1 Versículo 25.....	22
1.2.2.2 Versículo 26.....	25
1.2.2.3 Versículo 27.....	27
1.2.2.4 Versículo 28.....	29
1.2.2.5 Versículo 29.....	30
1.2.2.6 Versículo 30.....	31
1.2.2.7 Versículo 31.....	33
1.2.2.8 Versículo 32.....	34
1.2.2.9 Versículo 33.....	36
1.2.2.10 Versículo 34.....	39
1.2.3 Tradução Literal de Mt 6,25-34	41
1.2.4 Aparato Crítico	42
1.2.4.1 Versículo 25.....	42
1.2.4.2 Versículo 28.....	45
1.2.4.3 Versículo 33.....	47
1.2.4.4 Palavras com originalidades controversas no versículo 33.....	49
1.2.5 Intenções do Texto e a Conexão com a Hipótese	50
1.2.6 Tradução do Texto Grego Resultante da Crítica Textual.....	52
1.3 CRÍTICA LITERÁRIA	53
1.3.1 Delimitação do Texto	53
1.3.1.1 Termos gramaticais.....	53
1.3.1.2 Coesão orgânica	54

1.3.2 Estrutura do Texto	55
1.3.2.1 Subdivisões do texto	55
1.3.2.2 Paralelismo	57
1.3.2.3 Amarras	58
1.3.3 Fontes e Influências Literárias	64
1.3.4 Autoria	65
1.3.5 Estilo	67
1.3.6 Gênero Literário	68
1.4 CRÍTICA HISTÓRICA	69
1.4.1 Sitz im Leben	69
1.4.2 Análise Histórico-traditiva	72
1.4.3 Local e a Data da Escrita do Evangelho de Mateus	77
1.5 CRÍTICA DA REDAÇÃO	78
1.5.1 Teologia de Mt 6,25-34	80
2 OS CONTEXTOS DO TEXTO DO EVANGELHO DE MATEUS 6,33	94
2.1 ASSIMETRIA SOCIAL: AUSÊNCIA DE JUSTIÇA	95
2.2 AGENTES, INSTITUIÇÕES E MECANISMOS DE DOMINAÇÃO ANTES, DURANTE E DEPOIS DE JESUS	97
2.2.1 Agentes Externos	97
2.2.1.1 O Império Romano	98
2.2.1.1.1 <i>Imperador</i>	98
2.2.1.1.2 <i>O senado</i>	99
2.2.1.1.3 <i>O exército</i>	100
2.2.1.1.4 <i>Os césares</i>	102
2.2.1.1.5 <i>Pax Romana</i>	110
2.2.1.1.6 <i>Tributação romana</i>	117
2.2.1.1.7 <i>Modo de produção escravagista</i>	119
2.2.1.1.8 <i>Latifúndios</i>	123

2.2.1.1.9 <i>Prefeitos e procuradores</i>	125
2.2.2 Agentes e Instituições Internas de Dominação	129
2.2.2.1 Herodianos	130
2.2.2.1.1 <i>Construções herodianas</i>	131
2.2.2.1.2 <i>Imposto herodiano</i>	133
2.2.2.2. O Templo de Jerusalém	134
2.2.2.2.1 <i>Os sumos sacerdotes</i>	139
2.2.2.2.2 <i>O Imposto do Templo e a concentração de rendas</i>	141
2.2.2.3 O Sinédrio.....	144
2.2.2.3.1 <i>Sacerdotes saduceus</i>	146
2.2.2.3.2 <i>Anciãos do povo</i>	148
2.2.2.4 Cobradores de impostos	150
2.2.2.5 Fariseus históricos.....	153
2.2.2.6 Escribas.....	158
2.3 O MOVIMENTO REVOLUCIONÁRIO DE JESUS	161
2.4 GRUPOS E IDEOLOGIAS DE RESISTÊNCIAS.....	163
2.4.1 Messianismos	163
2.4.2 Os Zelotas	165
2.4.3 O Movimento de João Batista	167
2.5 A QUEDA DE JERUSALÉM	172
2.5.1 A Economia da Palestina	173
2.5.2 Atores: Exógenos e Endógenos.....	174
2.5.3 A Primeira Guerra Judaico-Romana: e a Resistência Zelotista.....	176
2.6 ISRAEL DEPOIS DE 70 d.C.	182
2.6.1 Rabinato.....	183
2.6.2 Exclusão sociorreligiosa.....	186
2.7 CONEXÕES DA HIPÓTESE E FECHAMENTO DO CAPÍTULO.....	189
2.7.1 Hipótese	189

2.7.2 Conexões da Hipótese com os Contextos de Mt 6,33	190
CONCLUSÃO	195
REFERÊNCIAS.....	199

INTRODUÇÃO

Justiça a partir da perspectiva da literatura sagrada judaico-cristã (a Bíblia) é uma categoria estruturante da igualdade para todas as pessoas, portanto de fundamental importância para que a sociedade seja simétrica. Dessa forma, justiça é um tema que recebe acentuados destaques nas duas partes da Bíblia Sagrada ou seja; no Antigo e no Novo Testamento. Logo, nas narrativas bíblicas o tema justiça recebeu da parte dos hagiógrafos uma atenção especial. A vasta presença da categoria nos dois testamentos demonstra esta nossa concepção. No entanto, a acentuada presença do termo justiça na Bíblia judaico-cristã não é uma evidência de que o povo hebreu dos tempos primevos bem como os judeus dos dias do escriba Esdras e nem tampouco os do primeiro século da era comum praticavam a justiça conforme Yahweh e os seus profetas desejavam que ela fosse praticada por eles. Ao contrário, quase todas as abordagens do tema justiça, na Bíblia judaico-cristã, foram articuladas para denunciar a falta de justiça, ou seja, as injustiças que eram praticadas pelos hebreus/judeus e as instituições dirigidas por eles.

Assim, na maioria das ocorrências, os enfoques bíblicos relacionados com a justiça estão denunciando as relações sociais injustas entre o povo hebreu/judeu, do império romano, e também, provavelmente, até de membros da comunidade mateana. Então, predominava nos dias da comunidade mateana a falta de justiça e esse *status* gerava assimetria social entre as pessoas. Os ricos controlavam e detinham os meios de produção e as riquezas enquanto a maioria da população passava necessidades. Logo, o pesquisador entende que o evangelista Mateus ao perceber que as práticas da justiça eram o caminho para a superação da situação caótica em que o povo da base da pirâmide se encontrava, ele orientou que os membros da sua comunidade buscassem a justiça.

A tese é intitulada de “Buscai em primeiro lugar a justiça de Deus: Mt 6,33”. O tema e o objeto abordado nesta tese é “A justiça no Evangelho de Mt 6,33”. Dessa forma, as investigações científicas se ocuparão especificamente com a percepção de justiça do Evangelho de Mt 6,33. O problema da pesquisa assenta-se na justiça e nas injustiças no tempo da comunidade de Mateus. A justiça mateana quando praticada estruturava a paz, a solidariedade, a partilha etc, enquanto a falta dela potencializavam desigualdades, ansiedades, acúmulos de bens materiais etc. A

justiça do Evangelho de Mt 6,33 é uma categoria que designa um modo de ser ético-religioso (BLAESER, 1973, p. 601). Dessa forma, ela consistia na articulação de diversas *práxis* de convivência que foram ensinadas por Jesus no discurso do Monte. Essas práticas quando eram articuladas além de atenuar os sofrimentos das pessoas que viviam às margens da sociedade, minimizavam as diferenças entre elas e os demais grupos de convivência social daquela época, ou seja, a justiça mateana promovia a igualdade (simetria) social. Em perspectiva similar Overman (1997, p. 99) comenta que a justiça mateana “designa o comportamento e a disposição adequados aos membros de sua comunidade”. Dessa forma, a justiça anunciada pelo evangelista Mateus é a mesma justiça que Jesus ensinou aos seus discípulos por volta dos anos 30/33 da era comum. Ambas focavam na articulação de práticas sociais que se contrapunham ao *modus operandi* das dominações internas e externas sofridas pela Palestina do primeiro século cristão. As dominações impostas àquela geopolítica construíam e fomentavam desigualdades na sociedade. Então, quando a justiça era colocada em prática pelos discípulos de Jesus e pelos membros da comunidade mateana, estes articulavam o modo de viver que Jesus esperava que eles articulassem. No entanto, em Mt 6,33 e em alguns textos com os quais ele faz nexo¹ há indícios de que a justiça ensinada por Jesus, provavelmente, não estava sendo praticada pelos membros da comunidade mateana.

A orientação que o evangelista Mateus fez para que os seus liderados buscassem em primeiro lugar a justiça de Deus evidencia que as *práxis* relacionadas com a justiça não estavam sendo realizadas por alguns membros da comunidade que ele dirigia lá pelos idos dos anos 80/90 d.C. Dessa forma, entende-se que alguns liderados de Mateus estavam propensos, senão já, reproduzindo as práticas injustas que eram correntes na sociedade dos dias deles.

Então, colocam-se as seguintes questões: o que motivava alguns membros da comunidade de Mateus ficarem propensos para *práxis* que geravam assimetria social e/ou injustiças? Por que alguns mateanos estavam renunciando princípios estruturantes de uma comunidade como a igualdade, a partilha, a solidariedade, e a misericórdia? Logo, toma-se como respostas para esta questão a situação vigente de injustiças e a justiça nos tempos da comunidade de Mateus (o problema). As injustiças

¹ Mt 5,20-7,5.

constroem assimetria social, egoísmos, acúmulos (materialismo), ansiedades, ganâncias etc. No polo oposto, a justiça do Evangelho Mt 6,33 propõe transformar a comunidade para a igualdade, a paz, a solidariedade, a partilha e a misericórdia.

Em suma, os membros da comunidade mateana, juntamente com a sociedade da qual eles faziam parte, sofriam as consequências advindas de um longo período de dominação interna e externa conforme será abordado no segundo capítulo desta tese. Eles estavam ansiosos e incertos quanto ao futuro. Assim, na tentativa de saírem daquele *status* marginal, os mateanos estavam cedendo às práticas que eram articuladas pelos dominadores. Razão pela qual, no caso específico da comunidade mateana, eles foram advertidos pelo seu líder a não entrarem por esse viés, mas, ao contrário disso, buscarem em primeiro lugar a justiça de Deus.

Justifica-se a escolha do tema “A justiça no Evangelho de Mt 6,33” por entender que a justiça do Evangelho Mt 6,33 procura articular um estado ideal de interação entre as pessoas em suas relações sociais. Assim sendo, a justiça propalada pelo Evangelho de Mateus 6,33 consiste especificamente na estruturação e na articulação de práticas sociais retas e no acesso aos recursos necessários para que todos vivam com dignidade (CARTER, 2002, p. 182). E estas práticas, uma vez implantadas constroem a igualdade, a fraternidade, a partilha e a misericórdia entre os membros da comunidade. Então, concebe-se que a principal função da justiça, a partir do Evangelho de Mateus 6,33, é a desconstrução das assimetrias (desigualdades) que vão sendo construídas na sociedade. E isso faz da justiça mateana uma categoria relevante e necessária para a sociedade tornar-se igualitária e justa. Assim, se uma sociedade é orientada pela justiça mateana ela é simétrica e nela as *práxis* geradoras de desigualdades não são potencializadas. Tampouco, nela, a pobreza, a fome e a miséria prosperam.

Nesta perspectiva, infiro também que as convulsões sociais ocorridas na Palestina durante o primeiro século da era comum eram consequências da ausência de justiça conforme aborda-se no segundo capítulo. Naquele caso, a falta de justiça aumentava a assimetria entre os ricos e os pobres daquela geopolítica em um fluxo expansivo sem perspectiva de reversão.

De igual modo, nos dias atuais, a ausência da justiça tem ampliado as desigualdades entre as pessoas e as nações. Assim sendo, independente do formato cultural (se oriental ou ocidental) a cada dia aumenta mais a fenda que divide os povos desenvolvidos dos não desenvolvidos. E, como consequência deste *status* nota-se

que nas últimas décadas há um aumento expressivo de pessoas que estão vivendo abaixo da linha da pobreza em bolsões de miséria (favelas), nos lixões urbanos etc. Então, situações como estas são alguns dos recortes de segmentos da sociedade em que a justiça no formato do Evangelho de Mateus 6,33 deixou de ser articulada. Diante do exposto, escolhe-se pesquisar a justiça do Evangelho de Mateus 6,33 por entender que a perspectiva de justiça do Evangelho mateano era uma proposta eficaz para corrigir as assimetrias existentes na comunidade dirigida pelo evangelista Mateus (80/90 d.C.) como também ela é útil para a correção das desigualdades sociais que estão presentes na sociedade atual. Portanto, pesquisar o tema justiça do Evangelho mateano é viável tanto para a sociedade como também para a Academia.

Em relação à Academia a pesquisa contribuirá com novos saberes e olhares para serem indexados ao seu portfólio acadêmico voltado para o tema justiça. O objetivo geral da pesquisa é demonstrar qual é a perspectiva de justiça no Evangelho de Mt 6,33 a qual constitui-se das *práxis* de justiça/retidão ensinadas por Jesus no Sermão do Monte como mecanismos para transformação da comunidade para igualdade, a solidariedade, partilha, misericórdia etc. Nesse entendimento serão abordados: 1) as assimetrias e o materialismo como consequências da ausência da justiça/retidão na comunidade mateana e na sociedade da Palestina do primeiro século da era comum; 2) a escassez como fator de promoção da mimetização de hábitos contrários à justiça de Deus bem como um mecanismo motivador para que as injustiças sejam justificáveis.

O desenvolvimento da pesquisa foi estruturado em dois capítulos. O primeiro capítulo aborda a exegese da perícopre Mt 6,25-34 na qual está inserida Mt 6,33 e do qual se origina o título e o tema desta tese. A exegese investigará quais são as intenções que saem de dentro do texto. Assim, os objetivos específicos do primeiro capítulo são demonstrar: 1) que havia falta das práticas da justiça de Deus em quase todos os segmentos da sociedade, inclusive na comunidade mateana. Nesse sentido, o texto é uma denúncia; 2) que é um equívoco utilizar práticas contrárias à justiça de Deus como por exemplo os acúmulos para com eles sobreviver em circunstâncias difíceis. Nessa perspectiva, o texto é uma exortação; 3) que o estabelecimento das práticas da justiça/retidão transforma os *status* vigentes. Nesse sentido, o texto é um ensino pragmático; 4) que a teologia vinculada a Mt 6,33, a despeito de ensinar que os membros da comunidade devem “abandonar-se à Providência” de Deus, ela não é

um convite ao comodismo e nem uma alienação sociopolítica. Nesse sentido, o texto é uma parênese política.

O segundo capítulo desta tese intitulado de “Os Contextos do Texto do Evangelho de Mateus 6,33” foca na abordagem dos contextos pertinentes à comunidade de Mateus. As metas que se buscam nesta fase da pesquisa são demonstrar: 1) os “porquês” das crises e das tensões existentes na comunidade dirigida pelo evangelista Mateus; 2) que as crises e as tensões correntes na comunidade de Mateus tinham paralelos com as crises e as tensões ocorridas no ministério de Jesus. Então, os objetivos específicos do segundo capítulo são demonstrar que: 1) a assimetria social que existia no Império Romano bem como na sociedade da Palestina do primeiro século da E.c., onde a comunidade mateana estava inserida, era consequência da falta da articulação das práticas da justiça de Deus; 2) as injustiças articuladas na Palestina do primeiro século d.C. eram construídas e fomentadas tanto pelo Império Romano como também por elites endógenas que se acomodavam ao *status quo* vigente, dele tiravam vantagens e não faziam oposições ao dominador externo; 3) o movimento de Jesus e as ideologias ensinadas por ele denunciavam as desigualdades que a falta da justiça gerava na sociedade daquela época; 4) a comunidade mateana sofria as consequências da falta de justiça corrente na sociedade onde ela estava inserida. Em suma procurará conhecer os contextos para assim entender a questão social da falta de justiça na Palestina do primeiro século da era comum.

O referencial teórico da pesquisa fundamenta-se em autores que abordam a questão da justiça a partir da perspectiva da sociologia conflitual, de comentários relacionados à perícopes Mt 6,25-34 e de exegetas voltados para a pesquisa do grego *Koiné* como: Aland (2018); Arens (1997); Carter (2002); Silva (2015); Ferreira (2011); Gallazzi (2012); Gendron (1999); Horsley (2004); Jeremias (2010); Kaefer (2016); Koester (2005); Gerhard Lohfink (1978); Lohse (2000); Malina (2004); Mazzarolo (2001); Omanson (2010); Overman (1999; 1997); Richter Reimer (2011); Saldarini (2000); Silva (2009); Schalkwijk (1989); Schiavo e Silva (2000); Stegemann e Stegemann (2004); Storniolo (2011); Treballe Barrera (1999); Vermes (2006); Wallace (2009); Wegner (2012); Wengst (1991).

A hipótese da tese é orientada pela afirmação que “A justiça do Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha, a solidariedade e a preocupação com os

pequeninos”. Então, *a priori* entende-se que a justiça do Evangelho de Mt 6,33 é misericordiosa porque ela é diferente da justiça sem misericórdia que os escribas e os fariseus praticavam.

Tampouco a justiça expressada em Mt 6,33 coaduna com práticas que constroem assimetrias como por exemplo os acúmulos materiais. Ainda, *a priori*, percebe-se que a justiça em questão além de tornar a sociedade e a comunidade simétrica ela caminha no trilho dos fundamentos essenciais da lógica comunitária que são a igualdade, a partilha e a solidariedade.

Por último, a justiça de Mt 6,33 se preocupa com os pequeninos que estavam sofrendo (Mt 11,25). Assim, ela era um mecanismo para ajudá-los a sair do estado de penúria em que eles estavam vivendo. Procurar-se-á comprovar a hipótese pela exegese do texto (capítulo 1) e pelos contextos relacionados ao texto (capítulo 2). Finalmente, na conclusão intentou-se demonstrar que a hipótese “A justiça do Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha, a solidariedade e a preocupação com os pequeninos”, assim foi comprovada.

1 EXEGESE DE MT 6,25-34

Inicia-se a pesquisa com a exegese² de Mt 6,33 a qual será feita em quatro etapas. A primeira etapa será a crítica textual. Em seguida serão feitas as críticas: literária, histórica, da redação. Dentro da crítica textual será feita a apresentação bem como a tradução do texto grego que foi assumido pelos editores da referência *The Greek New Testament* como o texto mais próximo dos manuscritos originais.

O versículo Mt 6,33 isoladamente não é uma perícopé da Bíblia cristã. Uma perícopé bíblica é uma unidade de sentido autônoma estruturada com introdução, desenvolvimento e a conclusão da abordagem que está relacionada a ela. Logo, nesta perspectiva, Mt 6,33 não é uma perícopé. Então, para exegetizar o versículo Mt 6,33 é necessário que a exegese abranja não só o versículo 33 mas também os demais versículos que fazem parte da perícopé e/ou unidade de sentido, quais sejam: Mt 6,25-34. Então, segue-se com a abordagem exegetica da perícopé e não somente do versículo Mt 6,33 do qual originou o título da tese desta pesquisa.

Os passos metodológicos desta pesquisa exegetica fundamentam-se *a priori* no método histórico-crítico. Optou-se por este método e não pelos métodos fundamentalistas, estruturalistas etc. pelos seguintes motivos: 1) por entender que o método histórico-crítico é uma metodologia de pesquisa e de interpretação que, ao priorizar a história e a crítica do material abordado, aproxima o pesquisador mais do que os outros métodos da intencionalidade original do texto (WEGNER, 2012, p. 30); 2) porque a abordagem histórico-crítica aplica a mesma metodologia de investigação científica para qualquer natureza de literatura. Assim, o mesmo instrumental de interpretação que é utilizado em outras literaturas é também utilizado para pesquisar a Bíblia (MILLER; GRENZ, 2011, p. 50). Também serão feitas abordagens a partir da metodologia da leitura sociológica pelo modelo conflitual.

Neste capítulo, o autor da pesquisa utilizará referenciais teóricos vinculados ao método histórico-crítico como Wegner, Lohse, Luz, Koester e outros e a hermenêutica pelo modelo conflitual entre outros: Ferreira; Horsley, Malina dentre outros.

² Exegese na perspectiva desta pesquisa é uma abordagem acadêmica que faz uso de recursos e mecanismos científicos para entender textos bíblicos judaico-cristãos, ou seja, um trabalho de explicação e também de interpretação dos textos bíblicos que são objetos de estudos (WEGNER, 2012, p. 21). Assim, então, entende-se que um exercício exegetico articula simultaneamente duas categorias: a investigação e a interpretação.

O objetivo do primeiro capítulo consiste em demonstrar quais são as intenções que saem (“ek” “para fora”) da perícopes Mt 6,25-34 e as relações que estas intenções têm com a hipótese: “A justiça do Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha, a solidariedade e a preocupação com os pequeninos”. Então, neste primeiro capítulo, o pesquisador procurará demonstrar por meio do texto Mt 6,25-34: 1) que havia falta das práticas da justiça de Deus em quase todos os segmentos da sociedade, inclusive na comunidade mateana. Nesse sentido, o texto é uma denúncia. 2) que é um equívoco utilizar práticas contrárias à justiça de Deus (materialismo, egoísmo) para com elas, conseguir sobreviver à situação vigente. Nessa perspectiva, o texto é uma exortação; 3) que o estabelecimento das práticas da justiça/retidão transforma os *status* vigentes. Nesse sentido, o texto é um ensino pragmático; 4) que a teologia vinculada a Mt 6,33, a despeito de ensinar que os membros da comunidade devem “abandonar-se à providência” de Deus, ela não é um convite ao comodismo e nem uma alienação sociopolítica. Nesse sentido, o texto é uma parênese política.

1.1 O TEXTO DE MT 6,25-34

Transcrição do texto Mt 6,25-34 da Bíblia de Jerusalém (2019, p. 1714):

²⁵ Por isso vos digo: não vos preocupeis com a vossa vida quanto ao que haveis de comer, nem com o vosso corpo quanto ao que haveis de vestir. Não é a vida mais do que o alimento e o corpo mais do que a roupa? ²⁶ Olhai as aves do céu: não semeiam, nem colhem, nem ajuntam em celeiros. E, no entanto, vosso Pai celeste as alimenta. Ora, não valeis vós mais do que elas? ²⁷ Quem dentre vós, com as suas preocupações, pode acrescentar um só côvado à duração da sua vida? ²⁸ E com a roupa, por que andais preocupados? Observai os lírios do campo, como crescem, e não trabalham e nem fiam. ²⁹ E, no entanto, eu vos asseguro que nem Salomão, em toda sua glória, se vestiu como um deles. ³⁰ Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que existe hoje e amanhã será lançada ao forno, não fará ele muito mais por vós, homens fracos na fé? ³¹ Por isso, não andeis preocupados, dizendo: Que iremos comer? Ou, que iremos beber? Ou, que iremos vestir? ³² De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso: vosso Pai celeste sabe que tendes necessidades de todas essas coisas. ³³ Buscai, em primeiro lugar, seu Reino e sua justiça, e todas essas coisas vos serão acrescentadas. ³⁴ Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã, pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo. A cada dia basta o seu mal.

1.2 CRÍTICA TEXTUAL³

O primeiro passo da exegese é a crítica textual que doravante poderá ser mencionada como CT. O objeto de estudo da CT é a investigação das diferenças textuais existentes entre as várias cópias (as variantes), de um mesmo texto grego, ocorridas durante os seus processos de transmissões (WEGNER, 2012, p. 60).⁴ Dessa forma, a crítica textual tem como uma de suas tarefas avaliar qual das variantes poderia se aproximar, com maior probabilidade, ao texto que foi escrito/editado pelo autor bíblico (o texto original).⁵

Então, a crítica textual é um exercício de investigação científica de um determinado texto que busca confirmar se no seu processo de transmissão, ao longo do tempo, os copistas cometeram ou não erros como: omissões, acréscimos, trocas etc em relação aos documentos originais desaparecidos. Assim, o principal foco da CT é comparar se nos manuscritos que iam surgindo havia ou não variações em relação ao manuscrito que foi escrito pelo autor bíblico do texto, pois como é notório os textos bíblicos originais (os autógrafos) não estão mais sob o domínio das instituições eclesíásticas e nem tampouco do mundo acadêmico (FISCHER, 2013, p. 153).

Então, a crítica textual investiga as diferenças (as variantes) existentes entre um texto considerado original e as suas cópias. Essa tarefa é conhecida como levantamento de variantes textuais. Segundo Trebolle Barrera (1999, p. 396) “não existe uma só frase do NT que a tradição manuscrita não tenha transmitido com alguma variante”.⁶

³ Segundo Ferreira (2017, p. 100) a crítica textual “estuda o texto original, hebraico ou grego, procurando chegar à sua forma primitiva, a mais próxima possível à do texto do redator final”.

⁴ Segundo Wegner (2012, p. 60) a crítica textual tem duas tarefas: “Constatar as diferenças entre os diversos manuscritos que contêm cópias do texto da exegese [...]. Avaliar qual das variantes poderia remontar com maior probabilidade ao texto originalmente escrito pelo autor bíblico”.

⁵ Wegner (2012, p. 65, 68) comenta que o texto Alexandrino: “É tido como o mais fiel aos escritos originais.” Ele provavelmente foi escrito no final do primeiro século e no início do segundo. Assim, muito próximo dos acontecimentos narrados nele.

⁶ Segundo Wegner (2012, p. 72) variantes são: “Leituras alternativas apresentadas por certos manuscritos que diferem da leitura aceita como original em determinadas passagens bíblica”.

1.2.1 Texto Grego de Mt 6,25-34⁷

Transcrição do texto grego Mt 6,25-34 do *The Greek New Testament* (2018, p. 18-19):

25 Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε [ἢ τί πίητε], μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσθηθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλείον ἐστὶν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;
 26 ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ὅτι οὐ σπεύρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;
 27 τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;
 28 καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν·
 29 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων.
 30 εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιένυσσιν, οὐ πολλῶ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;
 31 μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες, Τί φάγωμεν; ἢ, Τί πίωμεν; ἢ, Τί περιβαλώμεθα;
 32 πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρήζετε τούτων ἀπάντων.
 33 ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.
 34 μὴ οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἢ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

1.2.2 Análise Gramatical de Mt 6,25-34⁸

1.2.2.1 Versículo 25

Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε [ἢ τί πίητε], μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσθηθε. οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλείον ἐστὶν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 Διὰ	por (através de)	preposição acusativa.
2 τοῦτο	isso	pronome demonstrativo, acusativo, neutro, singular.

⁷ Texto originado a partir do *The Greek New Testament* páginas 18-19 assumido pelos autores da obra como o texto mais próximo dos originais (WEGNER, 2012, p. 86).

⁸ A classificação gramatical originou-se do Software Bíblico Logos. A tradução do inglês para a língua portuguesa foi feita por Rubens Alves Costa (autor da pesquisa).

3 λέγω	digo	verbo indicativo, presente, voz ativa, 1ª pessoa do singular.
4 ὑμῖν	a vós	pronome pessoal, dativo, 2ª pessoa do plural.

Comentário: o pronome dativo exerce funções idênticas às funções de um objeto indireto. Dessa forma, o versículo demonstra uma fala dirigida a alguém (s), ou seja, tem pessoas-alvo definidas.

5 μή	Não	partícula negativa.
6 μεριμνάτε	vos preocupeis	verbo imperativo, presente, voz ativa, 2ª do plural.
7 τῇ	pela	artigo definido, dativo, feminino, singular.
8 ψυχῇ	vida	substantivo, dativo, feminino, singular.
9 ὑμῶν	vossa	pronome pessoal, genitivo, 2ª pessoa do plural.
10 τί	o que?	pronome, interrogativo, acusativo, neutro, singular.
11 φάγητε	comereis	verbo, subjuntivo, aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural.

Comentário: a palavra aoristo significa: sem limite, ilimitado (SCHALKWILK, 1989, p. 33). Então, a despreocupação com a comida teria que ser ilimitada, ou seja, nenhuma.

12 [ἢ]	ou	conjunção alternativa.
13 τί	o que?	pronome interrogativo, acusativo, neutro, singular.
14 πίητε	bebereis	verbo, subjuntivo, aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
15 μηδέ	nem	conjunção alternativa.
16 τῷ	pelo	artigo definido, dativo, neutro, singular.
17 σώματι	corpo	substantivo, dativo, neutro, singular.
18 ὑμῶν	vosso	pronome pessoal, genitivo, 2ª pessoa do plural.
19 τί	o que?	pronome interrogativo, acusativo, neutro, singular.
20 ἐνδύσησθε	vestireis	verbo subjuntivo, aoristo, voz média, 2ª pessoa do plural.
21 οὐχὶ	não?	partícula interrogativa.
22 ἡ	a	artigo definido, nominativo, feminino, singular.
23 ψυχῇ	vida	substantivo, nominativo, feminino, singular.
24 πλείον	mais	advérbio de comparação nominativo, neutro, superlativo.

25 ἐστιν	é	verbo, indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoal do singular.
26 τῆς	do que a	artigo definido, genitivo, feminino, singular.
27 τροφῆς	comida	substantivo, genitivo feminino, singular.
28 καὶ	e	conjunção aditiva.
29 τὸ	o	artigo demonstrativo, nominativo, neutro, singular.
30 σῶμα	corpo	substantivo, nominativo, neutro, singular.
31 τοῦ	do que a	artigo definido, genitivo, neutro, singular
32 ἐνδύματος	roupa	substantivo, genitivo, neutro, singular.

1.2.2.2 Versículo 26

ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ὅτι οὐ σπεύρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 ἐμβλέψατε	olhai	verbo imperativo, aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
2 εἰς	para	preposição acusativa.

3 τὰ	as	artigo definido, acusativo, neutro, plural.
4 πετεινὰ	aves	substantivo, acusativo, neutro, plural.
5 τοῦ	do	artigo definido, genitivo, masculino, singular.
6 οὐρανοῦ	céu	substantivo, genitivo, masculino, singular.
7 ὅτι	que	conjunção coordenativa.
8 οὐ	não	partícula de negação.
9 σπείρουσιν	semeiam	verbo indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.
10 οὐδὲ	nem	conjunção alternativa.
11 θερίζουσιν	colhem	verbo indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.
12 οὐδὲ	nem	conjunção alternativa.
13 συνάγουσιν	ajuntam	verbo indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.
14 εἰς	em (para dentro)	preposição acusativa.

Comentário: preposição dativa = objeto indireto = direção de. Colheitas para dentro do celeiro. Demonstra as acumulações geradas pelo materialismo.

15 ἀποθήκας,	celeiros	substantivo, acusativo, feminino, plural.
16 καὶ	e	conjunção aditiva.
17 ὁ	o	artigo definido, nominativo, masculino, singular.

18 πατήρ	Pai	substantivo, nominativo, masculino, singular.
19 ὑμῶν	vosso	pronome, pessoal, genitivo, plural.
20 ὁ	o	artigo definido, nominativo, masculino, singular.
21 οὐράνιος	celeste	adjetivo, nominativo, masculino, singular, sem grau.
22 τρέφει	alimenta	verbo, indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoa do singular.
23 αὐτά·	a elas	pronome pessoal, acusativo, neutro, 3ª plural.
24 οὐχ	não?	partícula interrogativa.
25 ὑμεῖς	vós	pronome pessoal, nominativo, neutro, 2ª plural.
26 μᾶλλον	mais	advérbio de comparação.
27 διαφέρετε	valeis	verbo, indicativo, presente, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
28 αὐτῶν	do que elas	pronome pessoal, genitivo, neutro, plural.

1.2.2.3 Versículo 27

τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πηχυν ἕνα;

Grego

Tradução

Classificação

Gramatical

1 τίς	quem	pronome interrogativo, nominativo, masculino singular.
2 δὲ	então	conjunção conclusiva.
3 ἐξ	de	preposição genitiva.
4 ὑμῶν	vós	pronome pessoal, genitivo, 2ª pessoa do plural.
5 μεριμνῶν	preocupando-se	verbo particípio, presente, voz ativa, nominativo, masculino singular.
6 δύναται	pode	verbo indicativo, presente, voz média ou passiva, 3ª pessoa do singular.
7 προσθεῖναι	acrescentar	verbo infinitivo, aoristo, voz ativa.
8 ἐπὶ	em	preposição acusativa.
9 τὴν	a	artigo definido, acusativo, feminino, singular.
10 ἡλικίαν	estatura	substantivo, acusativo, feminino, singular.
11 αὐτοῦ	dele	pronome pessoal, genitivo, 3ª pessoa do singular.
12 πῆχυν	côvado	substantivo, acusativo, masculino, singular.
13 ἕνα	um só?	Adjetivo cardinal, acusativo, masculino singular.

1.2.2.4 Versículo 28

καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσι.

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 καὶ	e	conjunção aditiva.
2 περὶ	a respeito	preposição genitiva.
3 ἐνδύματος	de vestimenta	substantivo, genitivo, neutro singular.
4 τί	por quê?	advérbio de interrogação.
5 μεριμνᾶτε	vos preocupais	verbo, indicativo presente, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
6 καταμάθετε	Considerai	verbo imperativo aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
7 τὰ	os	artigo definido, acusativo, neutro, plural.
8 κρίνα	lírios	substantivo acusativo, neutro plural.
9 τοῦ	do	artigo definido, genitivo, masculino, singular.
10 ἀγροῦ	campo	substantivo genitivo, masculino singular.
11 πῶς	como	advérbio de interrogação.
12 αὐξάνουσιν	crestem	verbo indicativo presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.
13 οὐ	não	partícula de negação.

14 κοπιῶσιν	trabalham	verbo indicativo presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.
15 οὐδὲ	nem	conjunção alternativa.
16 νήθουσιν	fiam	verbo, indicativo presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.

1.2.2.5 Versículo 29

λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἐν τούτων.

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 λέγω	digo	verbo indicativo, presente, voz ativa, 1ª pessoa do singular.
2 δὲ	porém	conjunção adversativa.
3 ὑμῖν	a vós	pronome, dativo, 2ª pessoa do plural.

Comentário: dativo - fala dirigida para os membros da comunidade (diretivo).

4 ὅτι	que	conjunção.
5 οὐδὲ	nem	advérbio de negação.
6 Σολομῶν	Salomão	substantivo, nominativo, masculino, singular.
7 ἐν	em	preposição dativa.

8 πάση	toda	adjetivo de intensidade, dativo, feminino, singular.
9 τῇ	a	artigo definido, dativo, feminino, singular.
10 δόξῃ	glória	substantivo, dativo, feminino, singular.
11 αὐτοῦ	dele	pronome pessoal, genitivo, masculino, 3ª pessoa do singular.
12 περιεβάλετο	se vestiu	verbo indicativo, aoristo, voz média, 3ª pessoa do singular.
13 ὡς	como	conjunção subordinada.
14 ἓν	um	pronome cardinal nominativo, neutro, singular.
15 τούτων	deles	pronome demonstrativo, genitivo neutro, plural.

1.2.2.6 Versículo 30

εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιένυσιν, οὐ πολλῶ μάλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 εἰ	se	conjunção subordinada condicional.
2 δὲ	então	conjunção conclusiva.
3 τὸν	a	artigo definido, acusativo, masculino, singular.

4 χόρτον	erva	substantivo, acusativo, masculino, singular.
5 τοῦ	do	artigo possessivo, genitivo, masculino, singular.
6 ἀγροῦ	campo	substantivo, genitivo, masculino, singular.
7 σήμερον	hoje	adverbial de tempo.
8 ὄντα	existindo	verbo particípio, presente, voz ativa, acusativo, masculino, singular.
9 καὶ	e	conjunção aditiva.
10 αὔριον	amanhã	advérbio de tempo.
11 εἰς	em	preposição acusativa.
12 κλίβανον	forno	substantivo, acusativo, masculino, singular.
13 βαλλόμενον	será lançada	verbo particípio, presente, passivo, acusativo, masculino, singular.
14 ὁ	o	artigo definido, nominativo, masculino, singular.
15 θεός	Deus	substantivo, nominativo, masculino, singular.
16 οὕτως	assim	advérbio de afirmação.
17 ἀμφιέννυσιν	veste	verbo indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoa do singular.

18 οὐ	não	partícula interrogativa.
19 πολλῶ	muito	pronome indefinido, dativo, neutro, singular.
20 μᾶλλον	mais	advérbio de intensidade.
21 ὑμᾶς	vós	pronome pessoal, acusativo, 2ª pessoa do plural.
22 ὀλιγόπιστοι	gente de pequena fé	adjetivo, vocativo, masculino, plural.

1.2.2.7 Versículo 31

μη οὖν μεριμνήσητε λέγοντες, Τί φάγωμεν; ἢ, Τί πίωμεν; ἢ, Τί περιβαλώμεθα;

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 μή	não	partícula de negação.
2 οὖν	portanto	conjunção conclusiva.
3 μεριμνήσητε	vos preocupeis	verbo subjuntivo, aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural ou verbo imperativo, aoristo, voz ativa 2ª pessoa do plural.
4 λέγοντες	dizendo	verbo particípio presente, voz ativa, nominativo, masculino, 2ª pessoa do plural.

5	Τί	que	pronome interrogativo, acusativo, neutro, singular.
6	φάγωμεν	comeremos?	verbo, subjuntivo, aoristo, voz ativa, 1ª pessoa do plural.
7	ἢ,	ou	conjunção coordenativa alternativa.
8	Τί	que	pronome interrogativo, acusativo, neutro, singular.
9	πίωμεν	beberemos	verbo subjuntivo, aoristo, voz ativa, 1ª pessoa do plural.
10	ἢ	ou	conjunção coordenativa alternativa.
11	Τί	que	pronome interrogativo, acusativo, neutro, singular.
12	περιβαλώμεθα	vestiremos	verbo subjuntivo, aoristo, voz média, 1ª pessoa do plural.

1.2.2.8 Versículo 32

πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρήζετε τούτων ἁπάντων.

Grego

Tradução

Classificação

Gramatical

1 πάντα

todas

pronome indefinido, acusativo, neutro, plural.

2 γὰρ	pois	conjunção subordinativa conclusiva.
3 ταῦτα	estas coisas	pronome demonstrativo, acusativo, neutro, plural.
4 τὰ	os	artigo definido, nominativo, neutro, plural.
5 ἔθνη	gentios	substantivo, nominativo, neutro, plural.
6 ἐπιζητοῦσιν·	procuram	verbo indicativo, presente, voz ativa, 3ª pessoa do plural.
7 οἶδεν οἶδα	sabe	verbo indicativo perfeito, voz ativa, 3ª pessoa do plural.

Comentário: os verbos no perfeito segundo Schalkwijk (1989, p. 98) demonstram “que a ação completou no passado, mas o resultado se faz sentir hoje! O perfeito indica a permanência do completado, ou um estado presente resultado de uma ação passada”. Então, a aliança de cuidado que Javé fez no passado ainda estava vigorando para os membros da comunidade mateana.

8 γὰρ	pois	conjunção subordinativa.
9 ὁ	o	artigo definido nominativo, masculino, singular.
10 πατήρ	Pai	substantivo, nominativo, masculino, singular.
11 ὑμῶν	vosso	pronome pessoal, genitivo, 2ª pessoa do plural.
12 ὁ	o	artigo definido, nominativo, masculino, singular.

13 οὐράνιος	celeste	adjetivo relativo, nominativo, masculino, singular.
14 ὅτι	que	conjunção coordenativa.
15 χρήζετε	precisais	verbo indicativo, presente, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
16 τούτων	estas coisas	pronome demonstrativo, genitivo, neutro, plural.
17 πάντων	todas	pronome, indefinido, genitivo, plural.

1.2.2.9 Versículo 33

ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 ζητείτε	Buscai	verbo, imperativo, presente, voz ativa, 2ª pessoa do plural.

Comentário: ζητείτε verbo no imperativo. O modo verbal imperativo determina uma ordem e não uma sugestão. Assim, os membros de uma comunidade não têm opção. A meta deles é buscar e praticar a justiça de Deus, pois segundo Overman (1997, p. 98) “A justiça no Sermão é a meta que os membros da comunidade devem perseguir. [...] A justiça é a meta que os membros devem procurar alcançar em suas ações e atitudes.

A voz ativa indica que o sujeito está agindo (SCHALKWIJK, 1989, p. 50). Logo, um sujeito vinculado a um verbo na voz ativa é um agente executivo e não um coadjuvante passivo da ação. Então, nessa perspectiva, os membros de uma comunidade não podem ficar somente à espera de ajudas externas. Cabe a eles

serem os protagonistas do *status* de justiça. Dessa forma, comodismos, passividades e ajudas externas vinculadas ao cerceamento da liberdade devem ser refutadas pelos membros da comunidade.

2 δὲ	então	conjunção coordenativa conclusiva.
3 πρῶτον	primeiro	advérbio cardinal.
4 τήν	o	artigo definido, acusativo, feminino, singular
5 βασιλεία	Reino	substantivo, acusativo, feminino, singular.
6 τοῦ	do	artigo definido, genitivo, masculino, singular.

Comentário: o artigo genitivo determina um direito de posse sob alguma coisa, alguém etc (SCHALKWIJK, 1989, p. 12). No versículo ele mostra a posse de Deus sob o Reino. Então os mateanos e as mateanas deveriam buscar o Reino de Deus e não o Reino dos dominadores da época deles o qual era articulado por Roma, pelo rabinismo etc.

7 θεου	Deus	substantivo, genitivo, masculino, singular.
8 καὶ	e	conjunção coordenativa aditiva.

Comentário: καὶ uma conjunção coordenativa conforme comenta Wallace (2009, p. 667) “ligam elementos iguais, v.g., um sujeito (ou outra parte do discurso) a outro sujeito (ou outra parte do discurso), sentença com sentenças, ou parágrafo com parágrafos”. Portanto, são termos ou períodos independentes e autônomos um do outro. Então, o “Reino” e a “justiça” em Mt 6,33 são categorias que podem ser abordadas separadamente.

9 τήν	a	artigo definido, acusativo, feminino, singular.
10 δικαιοσύνην	justiça	substantivo, acusativo, feminino, singular.
11 αὐτοῦ	dele	pronome pessoal, genitivo, masculino, singular.

Comentário: αὐτοῦ. Idêntico ao que ocorre na língua portuguesa, no grego bíblico o pronome pessoal substitui um substantivo, indicando diretamente a pessoa do discurso, ou seja, um pronome substitui um nome. Ele é usado para evitar repetições. O substantivo que é substituído pelo pronome chama-se antecedente. O pronome concorda com o seu antecedente em gênero e número (SCHALKWIJK, 1989, p. 42). Então, no versículo Mt. 6,33 o antecedente que concorda em gênero e número com αὐτοῦ é θεοῦ. Assim, a justiça é de Deus e não do Reino. Em vista disso, entende-se que a tradução do versículo que mais aproxima desta hipótese é: “Buscai [...] o Reino de Deus e a justiça de Deus [...]”.

O pronome pessoal está na declinação genitiva (possessiva). Em vista disso, os destinatários do texto devem buscar a justiça de Deus e não a justiça articulada pelos dominadores. Justiça na perspectiva do Sermão do Monte é praticar as virtudes requeridas dos discípulos a partir de Mt 5,20 e nos versos seguintes. Mt 5,20 foi utilizado pelo escritor bíblico para fazer *links* com secções do Sermão da Montanha (LUZ, 1993, p. 39).

12 καὶ	e	conjunção coordenativa aditiva.
13 ταῦτα	estas	pronome demonstrativo, nominativo, neutro, plural

Comentário: ταῦτα. Os pronomes demonstrativos situam as pessoas ou as coisas em relação às três pessoas do discurso (eu, tu, eles). Em Mt. 6,33 o pronome ταῦτα demonstra a relação existente entre os agentes (os membros da comunidade

mateana) com as categorias citadas na perícope nos versos 25 e 31: o comer, o beber e o vestir. Demonstra-se assim os nexos que o versículos 33 tem com a perícope.

14 πάντα	todas	Adjetivo, indefinido, nominativo, neutro, plural, sem grau.
15 προστεθήσεται	serão	verbo infinitivo, futuro, voz passiva, 3 ^a . acrescentadas pessoa do singular.

Comentário: προστεθήσεται (será adicionada) é a junção do verboθήσεται (declinado na 3^a. pessoa do singular, futuro indicativo passivo) e da palavra προστε (adicionar). Verbos na voz passiva indicam que os sujeitos vinculados a eles recebem a ação. Portanto, os sujeitos do período receberão de Deus o necessário para as suas existências (a providência divina). Em vista disso, eles (os mateanos) deveriam deixar a ansiedade e as prováveis consequências originadas a partir dela como, por exemplo, os acúmulos desnecessários, o egoísmo, o consumismo etc.

16 ὑμῖν	a vós	pronome pessoal, dativo, 2 ^a pessoa do plural.
---------	-------	---

Comentário: ὑμῖν a declinação dativa determina o objeto indireto. O objeto indireto indica um paciente frasal para o qual recai a ação verbal, ou seja, a ação é direcionada para ele e a favor dele (COSTA, 2107, p. 56). Então as “coisas” virão ao encontro de vocês (membros da comunidade). No entanto, não implica em comodismo, mas na confiança da providência divina.

1.2.2.10 Versículo 34

μη οὖν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς· ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς.

<u>Grego</u>	<u>Tradução</u>	<u>Classificação Gramatical</u>
1 μή	não	partícula negativa.
2 οὖν	portanto	conjunção conclusiva.
3 μεριμνήσητε	vos preocupeis	verbo, subjuntivo, aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural ou verbo imperativo, aoristo, voz ativa, 2ª pessoa do plural.
4 εἰς	para	conjunção acusativa.
5 τὴν ὁ	a	artigo definido, acusativo feminino, singular.
6 αὔριον	amanhã	advérbio de tempo.
7 ἡ	a	artigo definido, nominativo, feminino, singular.
8 γὰρ	pois	conjunção coordenativa conclusiva.
9 αὔριον	amanhã	advérbio de tempo.
10 μεριμνήσει	se preocupará	verbo indicativo, futuro, 3ª pessoa do singular.
11 ἑαυτῆς	consigo mesma	pronomes pessoais, genitivo, feminino, 3ª pessoa do singular.
12 ἄρκετὸν	basta	adjetivo, neutro, singular.
13 τῇ	a	artigo definido, dativo, feminino, singular.
14 ἡμέρα	dia	substantivo, dativo, feminino, singular.

15 ἡ	a	artigo	definido, nominativo, feminino, singular.
16 κακία	mal	substantivo,	nominativo, feminino, singular.
17 αὐτῆς	dela	pronome	peessoal, genitivo, feminino, 3 ^a do singular.

1.2.3 Tradução Literal de Mt 6,25-34

A tradução formal ou literal é um passo exegético que se ocupa em traduzir o texto grego original para a língua de chegada, ou seja, a língua local e contemporânea. Ela deve respeitar a estruturação linguística do texto original sem, no entanto, deixar de ser compreensível aos leitores atuais (SILVA, 2012, p. 30-31).

Então, a tradução literal resultante do texto grego de Mt 6,25-33 é:

²⁵ Por isso digo a vós, não vos preocupeis pela vida vossa, o que comereis [ou o que bebereis,] nem pelo corpo vosso o que vestireis. Não a vida mais é do que a comida e o corpo do que a roupa? ²⁶ Olhai para as aves do céu: que não semeiam nem colhem nem ajuntam em celeiros, e o Pai vosso o celeste alimenta a elas; não vós mais valeis do que elas? ²⁷ Quem então de vós preocupando-se pode acrescentar em a estatura dele côvado um só? ²⁸ E a respeito de vestimenta por que vos preocupais? Considerai os lírios do campo como crescem; não trabalham nem fiam; ²⁹ digo porém a vós que nem Salomão em toda a glória dele se vestiu como um deles. ³⁰ Se então a erva do campo hoje existindo e amanhã em forno será lançada o Deus assim veste, não muito mais vós, gente de pequena fé? ³¹ Não portanto, vos preocupeis dizendo: que comeremos? Ou que beberemos? Ou que vestiremos? ³² Todas pois estas coisas os gentios procuram; sabe pois o Pai vosso o celeste que precisais estas coisas de todas. ³³ Buscai então primeiro o Reino do Deus e a justiça dele e estas todas serão acrescentadas a vós. ³⁴ Não portanto vos preocupeis para o amanhã, o pois amanhã se preocupará consigo mesmo; basta ao dia o mal dele.

1.2.4 Aparato Crítico⁹

O aparato crítico consiste nas anotações das divergências (variantes) existentes entre os manuscritos e o texto tomado como mais próximo do original pelo *The Greek New Testament* (2018, p. 18-19). Existem manuscritos que apresentam leituras diferenciadas para os versículos, Mt 6,25,28,33 da perícopre em exegese. Segue-se, então, com a análise destas variantes mencionadas no aparato crítico da referência acima.

1.2.4.1 Versículo 25¹⁰

O aparato crítico *The New Greek Testament* - GNT (2018, p. 19) cita duas variantes relacionadas ao fragmento "ἢ τί πίητε" do versículo 25 as quais serão abordadas a seguir.

Traduz os vocábulos por: ou o que bebereis?

Os manuscritos (testemunhas) que apoiam a originalidade de Mt 6,25 do texto GNT e dessa forma demonstram que não existem variantes no versículo são: a) os manuscritos unciais¹¹ B (códice Vaticano do séc. IV) e o W (códice W do séc. IV/V); b) os manuscritos da família dos minúsculos¹² f^{13} (séc. XI-XV; c) os manuscritos cursivos¹³ (minúsculos) 33¹⁴, 157¹⁵, 205¹⁶, 1342¹⁷; d) o lecionário 547 (séc. XII) ; e)

⁹ As citações de datas no tópico "Aparato Crítico" estão vinculadas ao período neotestamentário. Em vista disto, elas serão mencionadas sem a sigla d.C., ou era comum.

¹⁰ As datas dos manuscritos se originam das referências: A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã: Exegese do Novo Testamento; Manual de Metodologia: Metodologia da Exegese Bíblica; *The Greek New Testament*.

¹¹ Conforme Treballe Barrera (1999, p. 407): "Recebem esta denominação os manuscritos escritos em pergaminho com tipo de letra derivado das maiúsculas, utilizadas nas inscrições [...]. Até o século IX, os caracteres unciais foram os únicos utilizados nos manuscritos do NT. Continuaram sendo utilizados ainda por algum tempo nos lecionários. Chegaram até nós 268 manuscritos do NT. São designados com números arábicos precedido de um zero. Alguns são também conhecidos por letras latinas, gregas ou hebraicas [...]. Por causa da antiguidade são considerados as fontes mais importantes no estudo do NT. (o grifo é nosso).

¹² Segundo Treballe Barrera (1999, p. 409): "Os manuscritos com leituras afins constituem uma 'família'. [...] A família¹ formada pelos mss. 1, 118, 131, 209 (dos séc. XII-XIV), [...] reflete um texto de tipo cesariense. A família 13 ou grupo Ferrara (dos séc. XI-XIV), com três subgrupos [...] mss 13, 69 e 983, também mostra afinidades cesariense [...]"

¹³ Os manuscritos são escritos em letra minúscula e catalogados por números arábicos. Segundo Treballe Barrera (1999, p. 409): "Seu período de difusão vai desde o século IX até a invenção da imprensa".

¹⁴ Manuscrito: 33 (séc. IX).

¹⁵ Manuscrito: 157 (cerca do ano 1122).

¹⁶ Manuscrito 205: séc. XV.

¹⁷ Manuscrito 1342: séc. XIII/XIV.

as versões; e1) os manuscritos ^{aur, c, f, g1, h, q} da versão Itala, ou seja, a versão latina antiga (it ^{aur, c, f, g1, h, q})¹⁸. No manuscrito ^{g1} apresenta pequenas alterações; e2) as versões copta saídica, médio egípcia e boárica (cop ^{sa mss meg bo});¹⁹ e3) a versão armênicica do séc. V (arm); e4) o manuscrito (geo¹) da versão georgina do séc. IX porém, com um certo grau de dúvida); e5) a versão eslava (a partir do séc. IX); f) as citações dos Pais da Igreja: Orígenes (ano 254); Basílio^{1/2} (ano 379). Leitura citada duas vezes; Evágrio (ano 399); Nilo (cerca do ano 430); Marcos-Eremita (depois de 430); Speculum (séc. V).

Então, avalia-se ἢ τί πίητε como um fragmento que poderá apresentar o texto original. E, o feito de os editores do *The Greek New Testament* tê-lo classificado com a sigla {C} significa que a originalidade dele está sujeita a um considerável grau de dúvida.

Passa-se a abordagem das variantes relacionadas ao fragmento acima.

A primeira variante: “καὶ τί πίητε” com a tradução: E o que beberéis?

A variante incide na substituição da conjunção “ἢ” pela conjunção “καὶ”.

Os testemunhos (manuscritos) que apresentam a variante são: a) os manuscritos unciais códice L (sec. VII), Δ (séc. IX), códice θ “Koridethi” (séc. IX) e 0233 (séc. VIII); b) os manuscritos cursivos (minúsculos); b1) 180, 565, 579, 597, 700, 1006, 1010, 1241, 1243, 1292, 1424, 1505²⁰; b2) *Biz* a maioria dos manuscritos bizantinos²¹; c) a leitura da maioria dos lecionários (*Lect* – da igreja grega); d) versões: d1) versões siríaca Peshita (séc. V) e heracleana (séc. VII); d2) georgina a (geo^a); e) os pais da Igreja Basílio cita duas vezes e Agostinho (séc.) cita καὶ τί πίητε três vezes; f) Na leitura dos manuscritos minúsculos 28, 1071²² e dos lecionários 858 (séc. XII), 1016 (séc. XII) encontra-se apenas πίητε (beberéis).

A segunda variante: a variante incide na ausência do fragmento ἢ τί πίητε nos manuscritos relacionados a seguir. A tradução do versículo com a omissão de ἢ τί πίητε fica da seguinte forma: ²⁵ Por isso digo a vós, não vos preocupeis pela vida vossa o que comereis nem pelo corpo vosso o que vestireis. Não a vida mais é do que a comida e o corpo do que a roupa?

¹⁸ Manuscritos: it^{aur} (séc. VII); it^c (séc. XII/XIII); it^f (séc. VI); it^g (séc. IX); it^h (séc. V); it^q (séc. VIII).

¹⁹ Versões: saídica (séc. IV); boárica (séc. IX); médio-egípcia (séc. IV/V).

²⁰ Manuscritos: 180 (séc. XII); 565 (séc. IX); 579 (séc. XIII); 597 (séc. XIII); 700 (séc. XI); 1006 (séc. XI); 1010 (séc. XII); 1241 (séc. XII); 1243 (séc. XI); 1292 (séc. XIII); 1424 (séc. IX/X); 1505 (séc. XII).

²¹ *Byz* - Textos bizantinos ou *Koiné* ou sírio – sec. IV (WEGNER, 2012, p. 67).

²² Manuscritos: 28 (séc. XI); 1071 (séc. XII).

Os manuscritos que omite o fragmento são: a) Códice Sinaítico Ⲙ (da primeira metade do séc. IV); b) nos manuscritos da família *f*¹; c) no manuscrito cursivo 892²³; d) as versões: d1) os manuscritos ^{a, b, ff1, k, l} da versão latina antiga (^{it^{a,b,ff1,k,l}})²⁴. No manuscrito ^{ff1} apresenta pequenas alterações; d2) a vulgata (séculos IV/V; d3) as versões siríaca curetoniana (séc. IV) e palestina (séc. VI) (^{syr^{c, pal}}); d4) a versão copta saídica com divergências (^{cop^{sa mss}}); d5) a versão armênicã com divergências (^{arm^{mss}}); f) as citações dos Pais da Igreja: Diatessarão (séc. II); Atanásio (ano 373); Crisóstomo, Cirilo (ano 444), Hilário (ano 367), Jerônimo (ano 420) e três vezes em citações de Agostinho^{2/3}.

As palavras com originalidades controversas no versículo 25 são ἢ τί πίητε (ou o que beberéis?) apresentadas entre colchetes no texto do *The Greek New Testament* para mencionar que a originalidade delas é controversa ou seja, elas, provavelmente não constavam nos manuscritos originais.

Logo, existem leituras em diversos manuscritos antigos que confirmam a presença de ἢ τί πίητε na redação deles como por exemplo: o códice Vaticano; o códice W; os manuscritos da versão Itala (^{it^{aur, c, f, g1, h, q}}); a versão armênicã; as citações dos Pais da Igreja: Orígenes; Basílio^{1/2}; Evágrio; Marcos-Eremita; Speculum. Portanto, manuscritos produzidos não tão distante do texto original²⁵.

Em outro polo, existem testemunhas que apoia a omissão de ἢ τί πίητε no texto original como por exemplo: o Códice Sinaítico (Ⲙ; o manuscrito cursivo 892; os manuscritos da versão latina antiga (^{it^{a,b,ff1,k,l}}); a vulgata; as versões siríaca curetoniana e palestina (^{syr^{c, pal}}) do séculos; as citações dos Pais da Igreja: Diatessarão; Atanásio; Crisóstomo, Cirilo, Hilário, Jerônimo e três vezes em citações de Agostinho^{2/3}.

Então, existem leituras (manuscritos) que dão margem tanto para existência ou não de ἢ τί πίητε constar no autógrafo do escritor do texto. Segundo Omanson (2010, p. 8):

De um lado, a leitura que não traz as palavras ἢ τί πίητε pode ser original e essas palavras podem ter sido acrescentadas para fazer com que o texto concorde com o v. 31. TEB, NBJ, e Seg adotam o texto mais breve. Por outro lado, essas palavras podem ser originais, tendo sido omitidas acidentalmente por um copista cujo olhar passou do final do verbo φάγητε (comereis) para o final do verbo πίητε. Uma vez que existe equilíbrio, ou seja, ambas as leituras

²³ Manuscrito 892 – séc. IX.

²⁴ (^{it^{a,b,ff1,k,l}}): a (séc. IV); b (séc. V); ff¹ (séc. IX); k (séc. IV/V); l (Séc. VIII).

²⁵ Segundo Wegner (2012, p. 70): “Os manuscritos mais antigos devem ser preferidos [...]”.

têm expressivo apoio, as palavras foram colocadas, no texto, entre colchetes, para indicar que se tem dúvidas quanto à sua originalidade.

Em suma, as leituras que dão apoio ou não condizem com os critérios que regem a avaliação de manuscritos (WEGNER, 2012, p. 70).

1.2.4.2 Versículo 28

O aparato crítico *The New Greek Testament* - GNT (2018, p. 19) cita três variantes relacionadas ao fragmento ἀὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν· do versículo 28 as quais serão abordadas a seguir.

Traduz os vocábulos por: crescem; não trabalham nem fiam.

Os manuscritos (testemunhas) que apoiam a originalidade de Mt 6,28 do texto GNT e dessa forma, demonstram que não existem variantes no versículo são: a) os manuscritos unciais Códice Sinaítico \aleph (séc. IV) b) os manuscritos da família dos minúsculos f^1 ; c) o manuscritos cursivos (minúsculos) 205; d) versões: d1) os manuscritos ^{a, aur, b, c, f, ff1, g1, h, (k), l} da versão latina²⁶. No manuscrito ^{ff1} apresentam pequenas alterações; d2) a vulgata; d3) as versões copta saídica e boáirica (cop ^{sa, bo}) d4) os manuscritos ^{1 e a} da versão georgina; d5) a versão eslava; e) as citações do Pais da Igreja: Atanásio; Crisóstomo^{com} (com alterações); Hilário, Agostinho, Speculum; f) o códice B(Vaticano) altera “κοπιῶσιν” (trabalham) para “κοπιούσιν” (trabalham); g) no códice θ “Koridethi” (séc. IX) a posição das palavras “trabalham” e “fiam” são invertidas em relação ao NGT: νήθουσιν· οὐδε κοπιῶσιν ([não] fiam nem trabalham); h) no manuscrito minúsculo ἀὐξάνουσιν· (crescem) é substituído por ἀὐξάνει (cresce).

Então, avalia-se “ἀὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν·” como um fragmento que poderá representar o texto original. E, o caso de os editores do *The Greek New Testament* tê-lo classificado com a sigla {B} significa que a originalidade dele está sujeita a um certo grau de dúvidas.

Passa-se a abordagem das variantes relacionadas ao fragmento acima.

A primeira variante: οὐ' ξαίνουσιν οὐδὲ νήθουσιν οὐδὲ κοπιῶσιν.

A variante consiste na e a troca de posição entre as palavras κοπιῶσιν e νήθουσιν· ficando a tradução: não crescem; nem fiam nem trabalham.

²⁶ Manuscritos da versão latina: b (séc. V); ff (séc. VIII); k (séc. IV/V); l (séc. VIII).

O testemunho (manuscritos) que apresenta a variante é o Códice Sinaítico (S^{*vid}). No entanto, segundo a anotação no aparato (^{vid}) esta é a leitura mais provável devido ao estado de conservação do manuscrito (*THE GREEK NEW TESTAMENT*, 2018, p. 19).

A segunda variante: ἀύξανει οὐ κοπια οὐδε νήθει traduzido por: cresce; não trabalha nem fia.

A variante incide nos termos passarem do plural para o singular.

Os testemunhos (manuscritos) que apresentam a variante são: a) os manuscritos unciais códice L, W, Δ, 0233; b) os manuscritos da família dos minúsculos f³; c) os manuscritos cursivos (minúsculos); 28, 157, 180, 565, 579, 597, 700, 892, 1006, 1010, 1241, 1243, 1292, 1342, 1424, 1505; a maioria dos manuscritos bizantinos (*Biz*); d) a leitura da maioria dos lecionários da Igreja grega. (*Lect*); e) a leitura com restrições da versão armênic; f) a citação em manuscritos dos Padres Basílio, (Filo-Carpasia)²⁷ do século IX sendo a leitura com restrições, Crisóstomo ^{lem} (texto proveniente de um lema)²⁸ e Nilo.

A terceira variante: ἀύξανει traduzida por: cresce.

A variante incide na mudança do número do verbo (de plural para singular).

O testemunho (manuscrito) que apresentam a variante é o cursivo 1009.

As principais divergências (variantes) estão nas mudanças de posição e do número (singular, plural) das palavras. Omanson (2010, p. 9) comenta que

[...] no caso dos verbos “crescer”, “trabalhar” e “fiar”. Os verbos do texto estão no plural. O substantivo κρίνα (flores, embora a tradução tradicional seja “lírios”) é um neutro plural, e formas de neutro plural, em grego, vêm acompanhados de verbos singulares. Assim, as formas de singular parecem ser uma correção por razões de natureza gramatical. Trata-se de uma diferença de estilo, não de significado. Em razão disso, os tradutores terão que usar a forma verbal apropriada na língua alvo.

Então, o versículo 28 provavelmente, faz parte do manuscrito original.

²⁷ Parênteses () indica que aquele manuscrito apoia a leitura em questão, mas com pequenas variações (*THE GREEK NEW TESTAMENT*, 2018, p. xlvii).

²⁸ Segundo o *The Greek New Testament* (2018 p. xlvii): “lema, isto é, o texto do Novo Testamento que precede o comentário (^{com}) no manuscrito de um comentário”.

1.2.4.3 Versículo 33

O aparato crítico *The New Greek Testament* - GNT (2018, p. 19) cita cinco variantes para o fragmento “τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ” as quais serão abordadas a seguir.

Traduz-se o fragmento por: “o Reino do Deus e a justiça dele”.

As testemunhas que dão apoio ao fragmento como apresentado no GNT são:

a) os manuscritos unciais códice L, W, Δ, 0233. O manuscrito 0233 omite αὐτοῦ. Nesse caso a tradução fica: o reino de Deus e a justiça; b) os manuscritos das famílias dos minúsculos *f*¹, *f*³; c) os manuscritos cursivos (minúsculos) 28, 33, 157, 180, 205, 565, 579, 597, 700, 892, 1006, 1010, 1071, 1241, 1243, 1292, 1342, 1424, 1505; d) a maioria dos manuscritos bizantinos (*Byz*); e) a leitura da maioria dos lecionários da Igreja Grega *Lect*; f) as versões: f1) os manuscritos ^{a,aur,b,c,f,ff1,g1,h} da versão Itala. Os manuscritos ^{ff1,g1} apresentam pequenas alterações; f2) as versões da vulgata clementina (ano 1592) e Wordsworth-White (1889-1954) (*vg^{cl,ww}*); f3) as versões siríaca curetoniana, Peshita, heracleana, palestina (*sry^{c,p,h,pl}*); f4) armênic; f5) a versão etiópica Pell Platt (ano 1830); f6) nos manuscritos ¹ e ^A da versão geórgica (*geo^{1,A}*); f7) a versão eslava; g) citações²⁹ dos pais da Igreja: Serapião (depois 362), Basílio, (Dídimo^{1/2}) ano 398, Evágrio, Crisóstomo^{1/12}, Marcos-Eremita, Cirilo, Teodoreto (ano 466), João Dasmasceno (antes de 754), (Hilário), Cromácio (ano 407), Agostinho^{2/7}.

Então, avalia-se “τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ” como um fragmento que poderá apresentar o texto original. E, o fato de o *The Greek Testament* classificá-lo com a sigla {C} significa que as originalidades das palavras estão sujeitas a um considerável grau de dúvida.

Passa-se a abordagem das variantes relacionadas ao fragmento acima.

A primeira variante: τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ com a tradução: o Reino dos céus e a justiça dele.

²⁹ Segundo Treballe Barrera (1999, p. 410): “Além dos manuscritos e das versões, as citações do NT recolhidas nos comentários, sermões e outros escritos dos Padres oferecem um material tão abundante que abarca praticamente a totalidade do NT”.

A variante consiste na substituição das palavras “τοῦ θεοῦ” (de Deus) para “τῶν οὐρανῶν” (dos céus) a qual foi feita para atender peculiaridades linguístico-teológicas no judaísmo. Nessa perspectiva, Zabatiero (2000, p. 2035) comenta:

Alguns intérpretes tentaram encontrar diferenças de significado entre as formas “τοῦ θεοῦ” e “τῶν οὐρανῶν”, todavia, onde Mateus tem “dos céus”, Mc e Lc têm “de Deus” (cf., por exemplo, Mc 1:15 com Mt 4:17; Lc 6:20 com Mt 5:3), o que demonstra a igualdade de significado. Além disso, o próprio Mt utiliza a expressão “reino de Deus”, cf. vimos acima. A diferença de expressão deve-se, sim, a peculiaridades linguístico-teológicas; sendo “reino dos céus” a forma comum no judaísmo, expressão sem sentido na cultura grega, não semítica [...]

Em outra perspectiva, Gallazzi (2013, p. 34) entende que a expressão “reino dos céus” foi usada pelo escritor Mateus para demonstrar que Jerusalém e as instituições judaicas que ali existiram chegaram ao seu fim. Ele comenta:

É interessante a maneira própria de Mateus chamar o Reino: na maioria das vezes, ele troca a palavra de Marcos “*Reino de Deus*” por “*Reino dos Céus*”. Podem ser várias as razões que justificam esta mudança. Faz, também, sentido ligá-la ao fim de Jerusalém. Acredito que Mateus não quis defender a transcendência do Reino ou jogar o Reino de Deus numa dimensão meta-histórica. O evangelho todo não deixa. Céus, em Mateus, é a antítese de Jerusalém.

Os testemunhos (manuscritos) que apresentam a variante são: o lecionário 858 e Pai da Igreja Clemente (antes de 215). No entanto a leitura de Clemente apresenta pequenas variações. Segundo Omanson (2010, p. 9):

Alguns manuscritos têm “o reino de Deus e a sua justiça”, ou “o reino dos céus (τῶν οὐρανῶν) e a sua justiça”. Outros, “o reino e a sua justiça”. A leitura mais breve, “o reino e a sua justiça”, é a que melhor explica o surgimento das variantes, pois os copistas teriam a tendência de acrescentar “de Deus” ou “dos céus”, e é pouco provável que omitiriam essas palavras, caso estivessem no texto original.

A segunda variante: “τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ” com a tradução: o Reino e a justiça dele.

A variante está no fato da omissão das palavras “τοῦ θεοῦ” do texto tomado como original no GNT.

Os testemunhos (manuscritos) que apresentam as variantes são: a) o Códice Sinaítico \aleph ; b) versões: b1) o manuscrito ^l da versão latina (it^l) (do século V); b2) vulgata de Stuttgart (2007); c) as citações dos Padres (Euzébio) ano 339, (Gregório-Nissa) ano 394, (Dídimo), Macário (séc. IV/V), Simeão, Speculum; d) no códice B consta a seguinte leitura: τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ (a justiça e o reino dele); e) no o cursivo 1646 e nas versões copta saídica e boárica consta-se a

leitura: βασιλείαν αὐτου (reino dele); f) a leitura do manuscrito ^k da versão latina, Cipriano, Agostinho^{5/7} é: δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ (justiça de Deus).

A terceira variante: τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ traduzida por “o Reino de Deus”.

A leitura da variante incide na retirada das palavras “e a justiça dele”.

Os testemunhos (manuscritos) que apresentam a variante são: os minúsculos 245, o lecionário 184 (ano 1319), a versão georgina ^b do século X; os padres da Igreja Diatessarão^{sir30}, Crisóstomo^{4/12}, Jerônimo.

Quarta variante: τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν traduzido por: o Reino dos céus.

A variante incorre na substituição das palavras τοῦ θεοῦ (de Deus) pelas palavras τῶν οὐρανῶν (dos céus). Ela encontra-se na citação dos Padres Justino (cerca 165) e Crisóstomo^{7/12}.

1.2.4.4 Palavras com originalidades controversas no versículo 33

As palavras τοῦ θεοῦ (de Deus) também são apresentadas entre colchetes no texto do *The Greek New Testament* para mencionar que a originalidade delas é incerta, ou seja, elas, provavelmente não constavam nos manuscritos originais.

Assim, existem leituras, em diversos manuscritos antigos, que confirmam a presença de τοῦ θεοῦ na redação deles como, por exemplo: os manuscritos unciais códice K do séc. IX; L do séc. IX; W do séc. V; Δ do séc. IX; θ do séc. VIII; II do séc. IX; a maioria dos manuscritos bizantinos (*Byz*); a leitura da maioria dos lecionários da Igreja Grega *Lect*; as versões Itala. (it ^{a,aur,b,c,f,ff1,g1,h}); a vulgata (séc. IV e V); as versões siríaca curetoniana, Peshita, heracleana, palestina (sry ^{c,p,h,pl}) (séc. IV-VII); armênic (séc. V); a versão etiópica (versão Paris) (eth ^{ms}) (séc. V); nos manuscritos ¹ e ^A da versão geórgica (geo ^{1,A}) (séc. V em diante); citações dos pais da Igreja Agostinho (ano 430); Cirilo de Alexandria (ano 444).

Em outra perspectiva oposta, existem testemunhas que apoiam a omissão de τοῦ θεοῦ no texto original como, por exemplo: o manuscrito minúsculo 301 datado do séc. XI; a citação do Pai da Igreja Crisóstomo (407); o Códice Sinaítico Ⲙ (da primeira metade do séc. IV); o uncial B (Códice Vaticano – início do séc. IV); o manuscrito ^l da versão latina (it^l) (do século IX); as citações dos Padres Tertuliano (220) e Euzébio; os manuscritos da versão copta saídica e boárica (cop ^{as,bo}) (séc. III e IV); a citação

³⁰ ^{sir} Segundo Wegner (2012, p. 91) trata-se de “Citação do original siríaco do comentário de Efraim quando difere da versão armênic”.

do Pai da Igreja Aphraates (ano 367); o manuscrito ^k da versão latina (séc. IV/V) e a citação do Padre Cipriano (ano 258).

Ainda quanto à omissão de τοῦ θεοῦ no texto original entende-se ser ela provável pelo fato dos códices Sinaítico (Ⲱ) e Vaticano (B) ambos do século IV da era comum não apresentar as duas palavras neles. Logo, estes manuscritos fazem parte do grupo dos melhores e dos mais antigos manuscritos (SILVA, 2012, p. 53-4). Portanto, entende-se que há probabilidades das palavras “de Deus -” não constarem no manuscrito elaborado pelo autor bíblico.

Então, existem leituras que dão apoio tanto para existência ou não de τοῦ θεοῦ constar no texto original e estas atendem aos critérios para avaliação de manuscritos como: 1) manuscritos mais antigos devem ser preferidos; 2) manuscritos apoiados pela versão latina; 3) as leituras mais breves etc.

Fechando o aparato crítico... Então, a partir da investigação do aparato crítico dos versículos 25, 28 e 33 ficou demonstrado que a despeito da existência de variantes vinculadas a eles há um certo grau de probabilidades dos mesmos constarem no manuscrito original como são apresentados no *The Greek New Testament*.

Logo, uma vez que a perícopre Mt 6,25-34³¹ tratar-se de uma leitura tomada como original, passa-se então, no próximo tópico, com a elaboração: 1) de algumas sínteses originadas a partir das intenções do texto³²; 2) dos nexos das sínteses com a hipótese da pesquisa que é “A justiça do Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha a solidariedade e a preocupação com os pequeninos”.

1.2.5 Intenções do Texto e a Conexão com a Hipótese

Quanto ao versículo 25: o pronome pessoal dativo ὑμῖν (a vós) indica que a ação verbal tem direção definida. Nesse sentido, a ação é dirigida para o público-alvo

³¹ A perícopre Mt 6,25-34 e formada pelos versículos: 25;28;33 (com variantes no aparato crítico) e os versículos: 26,27,29,30,31,32,34 (sem variantes no aparato crítico do *The Greek New Testament*).

³² As demais críticas que serão abordadas (literária, histórica, redação) também procurarão expor os nexos que o texto (perícopre Mt 6,25-34) tem com a hipótese.

do escritor (os membros da comunidade mateana). Então o discurso da perícope é dirigido para pessoas próximas ao escritor e não para a sociedade como um todo.

Quanto ao versículo 26: “ajuntam em celeiros συναγουσιν εἰς ἀποθήκας”. Destaca-se a preposição “εἰς em” que no texto grego denota o sentido de levar algo (alguma coisa) para dentro e guardá-lo. Dessa forma a partícula intenciona demonstrar uma provável prática social injusta contrária à justiça de Deus, que é acumular para si aquilo que deveria ser compartilhado com outras pessoas. A preposição demonstra também a provável falta de solidariedade dos acumuladores para com os pobres.

Quanto ao versículo 33: 1) ζητεῖτε (buscai). Põe-se em relevo o tempo e a voz do verbo (imperativo, voz ativa). Então, o modo verbal imperativo determina uma ordem e não uma sugestão. Logo, os membros da comunidade não tinham opção. A meta deles era buscar as práticas de socialização vinculadas com a justiça de Deus³³. Segundo Brown; Fitzmyer, Murphy (2011, p. 162) “a justiça visada não é só uma justiça em Deus, mas uma justiça que nós mesmos devemos produzir na terra”. Então uma responsabilidade dos mateanos e mateanas.

Acerca da voz ativa, ela indica que o sujeito está agindo (SCHALKWIJK, 1989, p. 50). Dessa forma, um sujeito vinculado a um verbo na voz ativa é um agente executivo e não um coadjuvante passivo da ação. Então, nessa perspectiva, os membros da comunidade mateana não podiam ficar somente à espera de ajudas externas. Cabia a eles serem os protagonizadores do *status* de justiça; 2) δικαιοσύνην αὐτοῦ (justiça dele). Coloca-se em realce a partícula “dele”. No grego ela tem função declinativa genitiva, isto é, trata-se de um termo que dá posse ao substantivo ligado a ele. Assim, a presença de αὐτοῦ na sentença deixa evidenciado que a justiça que se deve buscar em primeiro lugar é a de Deus. Então os mateanos e as mateanas deveriam buscar e praticar a justiça de Deus e não a justiça dos dominadores da época em que eles estavam inseridos. Todavia, justiça e o Reino caminham de mãos dadas no Evangelho mateano (τὴν βασιλείαν του (o Reino do

³³ Conforme Luz (1993, p. 510) a perícope Mt 6,25-34 trata-se de um texto que: “é presidido por certos imperativos ou proibições (preocupeis, olhai, considerai, buscai); o texto apresenta um caráter imperativo [...]”.

Deus) e a τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ (a justiça dele [Deus]). Ambos são de Deus (genitivos), porém termos autônomos³⁴.

Logo, em outra perspectiva, Brown; Fitzmyer, Murphy (2011, p. 161) entende que os termos Reino e justiça não são autônomos, ao contrário eles são sinonímicos de uma mesma categoria: “[...]o reino de Deus, que aqui é definido como justiça (cf, Rm 14,17 e Mt 6,10) [...] ‘Em Mateus, buscar o reino e buscar a justiça não são duas buscas distintas, ele quer dizer que não há busca autêntica do reino exceto numa busca cujo objetivo imediato seja a justiça’”.

1.2.6 Tradução do Texto Grego Resultante da Crítica Textual

²⁵ Por isso digo a vós, não vos preocupeis pela vida vossa o que comereis [ou o que bebereis,] nem pelo corpo vosso o que vestireis. Não a vida mais é do que a comida e o corpo do que a roupa? ²⁶ Olhai para as aves do céu: que não semeiam nem colhem nem acumulam dentro de celeiros, e o Pai vosso o celeste alimenta a elas; não vós mais valeis do que elas? ²⁷ Quem então de vós preocupando-se pode acrescentar em a estatura dele côvado um só? ²⁸ E a respeito de vestimenta por que vos preocupais? Considerai os lírios do campo como crescem; não trabalham nem fiam; ²⁹ digo porém a vós que nem Salomão em toda a glória dele se vestiu como um deles. ³⁰ Se então a erva do campo hoje existindo e amanhã em forno será lançada o Deus assim veste, não muito mais vós, gente de pequena fé? ³¹ Não portanto, vos preocupeis dizendo: que comeremos? Ou que beberemos? Ou que vestiremos? ³² Todas pois estas coisas os gentios procuram; sabe pois o Pai vosso o celeste que precisais estas coisas de todas. ³³ Buscai então primeiro o Reino de Deus e a justiça de Deus e estas todas coisas serão acrescentadas a vós. ³⁴ Não portanto vos preocupeis para o amanhã, o pois amanhã se preocupará consigo mesmo; basta ao dia o mal dele.

³⁴ Entende-se que os termos βασιλεία (Reino) e δικαιοσύνην (justiça) são autônomos e dessa forma podem ser abordados isoladamente em decorrência: a) da presença da conjunção coordenativa και (e) posicionada depois do substantivo θεοῦ (Deus). Conforme comenta Wallace (2009, p. 667) “και ligam elementos iguais, v.g., um sujeito (ou outra parte do discurso) a outro sujeito (ou outra parte do discurso), sentença com sentenças, ou parágrafo com parágrafos”. Portanto, βασιλεία e δικαιοσύνην, no versículo 33, são termos independentes um do outro. Em vista disso, o “Reino” e a “justiça” em Mt 6,33 são categorias que podem ser abordadas separadamente; b) da presença do pronome pessoal αὐτοῦ (dele) depois da palavra δικαιοσύνην (justiça). Logo, idêntico ao que ocorre na língua portuguesa, no grego bíblico o pronome pessoal substitui um substantivo, indicando diretamente a pessoa do discurso, ou seja, um pronome substitui um nome. Ele é usado para evitar repetições. O substantivo que é substituído pelo pronome chama-se antecedente. O pronome concorda com o seu antecedente em gênero e número. Então, no versículo Mt 6,33 o antecedente que concorda em gênero e número com αὐτοῦ é θεοῦ. Assim a justiça é de Deus e não do Reino. Em vista disso, entende-se que os dois temas principais do Evangelho mateano (Reino e justiça) podem ser abordados separadamente.

1.3 CRÍTICA LITERÁRIA

A crítica literária³⁵ estuda o texto já estabelecido (FERREIRA, 2012, p. 112), buscando a sua pré-história. Para tal, a crítica literária foca em refazer o processo da formação literária do texto o qual é feito por meio da reconstrução das etapas textuais que foram realizadas antes do término da redação final (SILVA, 2012, p. 175). No entanto, para que isso ocorra são necessárias duas investigações. A primeira é distinguir (detectar e discriminar) quais foram os elementos que o último redator do texto utilizou. A segunda investigação é descobrir com quais daqueles elementos o redator modificou um texto ou uma tradição oral existente anteriormente isto é, uma forma primitiva. Então, a crítica literária investiga a construção das fases da vida de um texto. Em suma, a crítica literária analisa do que o texto foi e/ou é composto.

1.3.1 Delimitação do Texto

Neste tópico da crítica literária aborda-se a delimitação do texto em exegese (Mt 6,25-34). A delimitação de um texto é uma tarefa exegética que investiga qual é o início e o fim de uma perícopa. A delimitação será feita a partir da utilização dos critérios da análise gramatical dos termos delimitadores de início e fim de Mt 6,25-34 bem como o da coesão orgânica.

1.3.1.1 Termos gramaticais

Na perspectiva gramatical o termo delimitador do início da perícopa é a preposição grega διὰ (por, através de) juntamente com o pronome demonstrativo τοῦτο (isso). Os termos são as primeiras palavras da perícopa (Mt 6,25) e foram traduzidas por “por isso” nas Bíblias Vida Nova e Jerusalém. Contudo, δια e τοῦτο

³⁵ Segundo Wegner (2012, p. 112): “A análise literária [...] procura estudar os textos como unidades literalmente formuladas e acabadas. Ela visa definir: [...] A delimitação dos textos, ou seja, a sua exata extensão como unidades literárias autônomas [...]. A estrutura literária dos textos, ou seja, as partes diferenciáveis que os compõem [...]. O grau de integridade literária dos textos, ou seja, se o conteúdo dos textos forma um todo orgânico e coerente, ou se são perceptíveis quebras e rupturas no desenvolvimento do assunto [...]. O uso de fontes literárias alheias ao conteúdo formuladas pelo próprio autor”.

estão na função acusativa e, em vista disso a melhor tradução para eles é “por causa disso” (SCHALKWIJK, 1989, p. 147) que na língua portuguesa indica algo que já aconteceu. Dessa forma, a preposição grega acusativa na sentença exerce simultaneamente duas funções. Primeiramente ela faz a ruptura com a temática que foi articulada anteriormente (servir a dois senhores – a Deus e o dinheiro) e ao mesmo tempo $\Delta\iota\acute{\alpha}$ τοῦτο introduz novas abordagens no discurso (ansiedade, comida, roupa, celeiros, ansiedade, justiça etc). Assim, $\delta\iota\acute{\alpha}$ τοῦτο dá início a uma nova perícope.

Em outro polo, o elemento gramatical que delimita o final da perícope é a conjunção conclusiva οὖν (portanto) traduzida na Bíblia e na Jerusalém por “portanto”. Ela é segunda palavra do versículo 34. As conjunções conclusivas tanto no grego bíblico neotestamentário como no português são ilativas, isto é, expressam ideias de consequência ou conclusão. Em textos gregos argumentativos como o é a perícope em realce, as conjunções conclusivas, geralmente, são utilizadas para finalizar um conteúdo (WEGNER, 2012, p. 115). Logo, a conjunção conclusiva “portanto, assim” é o elemento intratextual que põe limite finalizando a perícope Mt 6,25-34.

1.3.1.2 Coesão orgânica

A delimitação da perícope a partir dos critérios metodológicos da coesão orgânica recebe os mesmos limites indicados no tópico acima, ou seja, início no verso 25 e final no 34. Justifica-se este entendimento no fato de ser perceptível no texto da perícope Mt 6,25-34 a presença de alguns elementos intratextuais os quais dão a ela uma coesão orgânica. Nesse sentido, os versículos 25 e 34 formam um ‘inclusio’, isto é, uma moldura que coloca material semelhante no início e no fim de uma perícope (BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2011, p. 161). Então, entende-se que Mt 6,25-34 é uma perícope e ao abordá-la fica evidenciado que: 1) a narrativa (sermão) tem um assunto central (a falta de justiça e as ansiedades originadas pelas injustiças); 2) o tema central perpassa por todo o tecido textual da perícope; 3) o assunto central da perícope Mt 6,25-34 é diferente do assunto da perícope anterior e da posterior. A perícope anterior aborda o tema servir o dinheiro ou a Deus (Mt 6,24). E, a posterior trata-se do julgamento do próximo Mt 7,1-5; 4) por último, a perícope Mt 6,25-33 tem início e fim identificáveis com facilidade.

1.3.2 Estrutura do Texto³⁶

A análise da estrutura é um passo exegético que investiga quais são as partes exteriores de uma perícopa (texto) sem, no entanto, levar em consideração um exame rigoroso do seu conteúdo. Dessa forma, ela é um exercício que aborda e foca na disposição do texto, em suas subdivisões, em seus realces e nas suas interconexões. Em suma, a análise da estrutura é um passo exegético que detecta a estruturação da perícopa (texto) mostrando as suas subdivisões (1), os prováveis paralelismos presentes nela/nele (2) e as amarras (3).

1.3.2.1 Subdivisões do texto³⁷

O autor da pesquisa propõe três subdivisões para a perícopa Mt 6,25-34 na qual está inserido Mt 6,33 que é o versículo bíblico do qual o título da tese se origina. São elas: a introdução, o desenvolvimento e a conclusão. Doravante, a palavra versículo poderá ser substituída por “v.”.

A introdução do assunto central que é injustiça e as ansiedades originadas pela falta da justiça é feita no v. 25. O versículo introdutório narra detalhadamente o *background* (pano de fundo) da situação vivencial relacionada aos destinatários do Evangelho. Em primeiro lugar, o escritor sinaliza que a existência na comunidade liderada por ele não estava fácil, pois a presença das palavras “ansiosos, comer, beber, vestir,” logo na introdução é um indício que alguns mateanos estavam sendo privados das necessidades básicas para as suas existências. Em seguida, o autor do texto demonstra por meio das palavras introdutórias “não andeis” a sua insatisfação com *modus operandi* que, provavelmente, alguns membros da comunidade estavam se valendo para resolver as crises que impactavam e ao mesmo tempo ameaçava a existência deles. O modo verbal de “andeis” está no imperativo. O imperativo é uma ordem e não uma sugestão. E assim, o tom imperativo, permeia as três subdivisões da perícopa (Mt 6,25 andeis, v. 26 observai, v. 28 considerai, v. 33 buscai). Então, a

³⁶ Conforme Wegner (2012, p. 410): “Estrutura de um texto – Estuda o perfil exterior de um texto, a sua ‘cara’, atentando para sua divisão em partes distintas, para nexos existentes entre as partes, para os termos ou expressões em evidência no conteúdo e para o eventual uso de paralelismos ou estruturas simétricas nos versículos”.

³⁷ As citações bíblicas deste tópico originam-se da Bíblia Vida Nova.

receita que foi prescrita pelo evangelista para dar solução à crise (buscar a justiça de Deus) a qual encontra-se no verso 33 da subdivisão “desenvolvimento” deveria ser sumariamente colocada em prática, por eles, sem nenhum questionamento.

O desenvolvimento da perícopé inicia no v. 26 e termina no v. 33. Entende-se que o desenvolvimento está inserido nesses versículos porque neles e com eles o escritor articula um discurso argumentativo ininterrupto vinculado com as categorias citadas na introdução. No discurso o autor confronta o *modus vivendi* dos seus leitores com os ideais exigidos pelo Reino de Deus. E, também, determina que as *práxis* de alguns mateanos (as) que eram articuladas pelo viés dos acúmulos egoístas (os gentios ἔθνη v. 32) fossem substituídas pelas práticas que procediam da justiça de Deus. O clímax dá-se no limite do desenvolvimento da perícopé no versículo 33. Nele, o autor elege o Reino de Deus e a justiça de Deus como uma agenda *sine qua non*, portanto um mecanismo essencial e indispensável para resolver a problemática levantada na introdução. Obviamente que o escritor deixou claro que os membros da comunidade tinham necessidades e essas tinham que ser supridas/atendidas (verso 32).

O escritor da perícopé conclui a subdivisão final com o verso 34 usando duas conjunções conclusivas. No início οὕτως (portanto) e quase no final do versículo a conjunção γάρ (pois, assim, de fato). A presença de conjunções, tanto em textos da língua portuguesa como no grego, é um indicativo de nexos entre as partes de um texto (WEGNER, 2012, p. 118), ou seja, ligam as subdivisões de um texto.

Voltando à conclusão (v. 34). O escritor volta ao problema-foco (a falta de justiça gerando ansiedades, inquietações, ameaças à vida) colocado a lume na introdução. Em seguida, ele fecha o discurso afirmando para os seus ouvintes que o mal que mais ameaça a comunidade não era a provável escassez de categorias relacionadas às suas necessidades básicas como: água; comida; roupas. Apesar da falta de comida, bebida, roupa, etc estar deixando-os em uma situação de penúria, o mal que mais ameaçava os membros da comunidade era ceder a tentação da insistência em acúmulo pessoal enquanto o próximo está com fome, com sede e desnudo (o mal interno).

1.3.2.2 Paralelismo

A literatura judaica anterior aos dias de Jesus, em seus dias e depois dele usava abundantemente o recurso literário do paralelismo para expressar as suas ideias. Fato esse que pode ser confirmado na perícopre Mt 6,25-34 que inicia com um paralelismo sinonímico (v. 25) e é concluída com um paralelismo sintético (v. 33).

O paralelismo sinonímico é um estilo literário que o segundo membro repete a ideia do primeiro, por meio de um termo semelhante (WEGNER, 2012, p. 120). A finalidade desse tipo de literatura (paralelismo) é acrescentar ênfase e também esclarecer uma ideia principal que já estava sendo articulada (SILVA, 2012, p. 198). A partir desta perspectiva, mostra-se a seguir que o versículo 25 é um paralelismo sinonímico. Pois, o segundo membro repete a ideia do primeiro. Os primeiros membros (palavras) são “comer, beber, vestir”. Todas elas são mencionadas na primeira frase do versículo. Na segunda frase do mesmo versículo os primeiros membros são reproduzidos sinonimicamente por meio das palavras “alimento” que substitui “comer e beber” e “vestes” em substituição de “vestir”.

Prosseguindo, entende-se que o escritor usou os recursos do paralelismo sinonímico em seu sermão, em primeiro lugar para criar *link* cultural com os seus ouvintes/leitores. Há grandes evidências que tanto o escritor-evangelista era judeu como também os destinatários do seu Evangelho (SALDARINI, 2000, p. 243). Logo, usar um recurso literário comum às partes seria pedagogicamente mais assertivo. Em segundo lugar o paralelismo sinonímico era uma linguagem utilizada quando a situação exigia uma fala enfática. A situação vivencial dos mateanos era caótica. Eles estavam às margens da sociedade e por isso estavam sem comida, água e desnudos etc. E isso, precisava ser tratado de forma enfática. Dessa forma, entende-se que o escritor entendia que o estilo literário apropriado para abordar aquele *status* era o paralelismo sinonímico com o seu tom enfatizador.

Logo, o paralelismo sinonímico esclarece e complementa ideias que vinham sendo articuladas anteriormente. Dessa forma, a problemática da falta de comida, de água e de roupas era uma consequência que estava vinculada a temas que extrapolam os limites da perícopre como: perdoar os devedores (Mt 6,12); acumular tesouros (Mt 6,19); ser servo das riquezas (Mt 6,24) e principalmente o entendimento e a prática incorretos da justiça de Deus (Mt 5,20).

Em síntese, entende-se que o uso do paralelismo sinonímico deu-se: 1) por ser ele uma linguagem vulgar na sociedade judaica; 2) pela sua natureza enfática; Logo, o paralelismo sinonímico era a linguagem mais apropriada para o escritor Mateus colocar os seus liderados novamente na “rota correta” da existência que era a preservação da vida. Pois, “não é a vida mais do que o alimento?” (Mt 6,25b).

O versículo 33 contém um paralelismo (GALLAZZI, 2013, p. 131). No caso, um paralelismo sintético ou progressivo que a literatura judaico-cristã faz uso dele para demonstrar as consequências do afirmado no primeiro membro das frases ou dos versículos. Assim, quando se busca em primeiro lugar a justiça de Deus, os acúmulos cessam, e, como consequência disso, a fome e a sede deixam de existir na comunidade.

1.3.2.3 Amarras

Amarras, na perspectiva da crítica literária são palavras e expressões presentes na superfície de um texto que permite detectar com certa facilidade qual é o assunto principal ou em destaque na perícopé (WEGNER, 2012, p. 123). Existem diversos formatos de amarras. Primeiramente aquelas que podem ser facilmente perceptíveis pelas suas evidentes repetitvidades. Elas perpassam por todo o tecido textual e vão amarrando as partes ao assunto principal. Existem ainda as amarras que põem em destaque o assunto principal somente no final da perícopé. Em vista disso, não há repetitvidade de termos e expressões ao longo do texto como ocorre com as amarras do formato acima.

Entende-se que a perícopé Mt 6,25-34 põe em realce duas formas de amarras as quais o pesquisador as menciona como “amarras principais” e “amarras secundárias”. O meu entendimento é que as amarras principais são as palavras “Reino” e “justiça”. Entendo ainda que elas estão vinculadas ao assunto temático central da perícopé que é a justiça de Deus e o Reino de Deus. Reino e justiça são os centros organizadores não só da perícopé, mas, também de todo o Evangelho mateano (FERREIRA, 2011, 179). No entanto, para Seebass; Brown (2000, p. 1125) “A doutrina a justiça, segundo Mateus é a parte central da mensagem”. Nessa perspectiva, a categoria Reino não organiza o Evangelho. E, as amarras secundárias

demonstram a situação vivencial dos mateanos. Portanto, essas últimas estão relacionadas ao *status* da comunidade.

Inicia-se a abordagem da categoria “amarras” pelas amarras secundárias que nesta pesquisa estão relacionadas com as palavras e expressões repetidas no texto. Então, toma-se como amarras secundárias da perícopes as palavras: ansiedade e inquietação; comer; beber; vestir. As duas primeiras amarras (ansiedade e inquietação) são mencionadas cinco vezes no texto. As demais são feitas alusões a elas, de forma literal ou por sinonímica, na seguinte escala: comida (oito vezes) e bebida-água (cinco vezes)³⁸; vestuário (nove vezes)³⁹. As amarras secundárias descrevem o contexto vital (*Sitz im Leben*) da comunidade mateana. Dessa forma, em vista da grande quantidade de repetições, fica evidenciado que o ambiente da comunidade mateana estava permeado de fome, sede, desnudos etc e isso, gerava um *status* de ansiedade e inquietações. Inquietações segundo Gallazzi (2013, p. 128) “Não se trata da simples e normal preocupação, pois o verbo *merimnao* indica o cuidado exagerado, o afã, a angústia”. Em suma, os mateanos encontravam-se ansiosos porque as suas necessidades básicas, essenciais para a sobrevivência, não estavam sendo supridas e/ou satisfeitas. Enfim, mateanas e mateanos estavam em *status* de pauperização. Segundo Brown; Fitzmyer, Murphy (2011, p. 161) a categoria ansiedade “[...] perpassa todo o texto [...]”.

Então, a comunidade mateana estava inserida em um contexto social de pauperização da base da pirâmide. Aquela situação era provocada por Roma, pelos governadores dependentes e pelos religiosos conforme será abordado no capítulo segundo. Logo, para alterar esse *status* Jesus fez a opção pelos pobres. Uma das metas do programa social de Jesus era acabar com aquele sistema egoísta e injusto que utilizava a terra como um mecanismo de dominação e de empoderamento e não como ferramenta para produção de víveres necessários à sobrevivência de todos. Ferreira (2011, p. 53) comenta que Jesus optou pelos pobres em detrimento dos ricos: “Opção de Deus pelos pequenos e pelos pobres: [...] a Bíblia vai apresentando Deus tomando partido dos pequenos [...]. Este está sempre com os humilhados [...] Jesus fica com estes”. Em suma, o projeto de Jesus era acabar com a penúria dos pobres.

³⁸ Comida (comer e alimento v. 25; celeiros e sustentas v. 26; comeremos v. 31; cousas e elas v. 32; cousas v. 33). Bebida (Beber v. 25; beberemos v. 31; cousas e elas v. 32; cousas v. 33).

³⁹ Vestuário (vestir e vestes v. 25; vestuário v. 28; vestiu v. 29; vestes v. 30; vestiremos v. 31; cousas e elas v. 32; cousas v. 33).

Na perspectiva da fome isso ocorreria, provavelmente, se as terras fossem restituídas ao campesinato (Mt 5,4).

Comida, água e roupas são necessidades fundamentais para a existência humana e as primeiras a serem supridas. Abraham Maslow, psicólogo norte-americano, elaborou na década de 1950 a Teoria da Hierarquia das Necessidades. Segundo o cientista o ser humano busca em primeiro lugar suprir as suas necessidades básicas. Uma vez atendidas as necessidades básicas, o indivíduo sente-se novamente insatisfeito. Então, em seguida, busca atender as necessidades consideradas superiores em relação as que já foram satisfeitas parcial ou totalmente.

A partir dessa lógica e movimento, Maslow organizou as necessidades humanas em uma hierarquia representada por uma pirâmide de cinco degraus. Segundo aquele cientista, as primeiras necessidades a serem satisfeitas são as fisiológicas. Elas estão localizadas na base da pirâmide e relacionam-se com: alimentação; água; sono; sexo etc. No plano superior ao da base encontram as necessidades envolvidas com a proteção e segurança. Elas estão vinculadas à necessidade de sentir-se protegido contra as ameaças físicas e psíquicas tais como: violência; guerra; caos, doenças; desemprego; instabilidade. No terceiro nível estão as necessidades sociais: de ser amado; de pertencer a um grupo social como, por exemplo, a uma família, vizinhança, turma de amigos etc. No quarto degrau da pirâmide estão alocadas as necessidades de estima. Elas vinculam-se com as necessidades de ser respeitado e admirado por si mesmo e por outras pessoas. E, no topo da pirâmide, encontra-se a necessidade de autorrealização que se trata da necessidade de realização do próprio potencial como por exemplo ser um pai excelente; um grande atleta, um profissional de grande prestígio etc.

Maslow entendia que a falta de satisfação das necessidades relacionadas nos três primeiros níveis provoca no indivíduo mal-estar físico e psíquico (VIZIOLI, 2010, p. 136). Assim, quando as necessidades não são satisfeitas o físico e o psíquico do indivíduo entra em desequilíbrio e faz com que ele tenha dificuldades para satisfazer as suas necessidades de autoestima e de autorrealização. As categorias comida e água estão na base da pirâmide das necessidades e as roupas relacionam-se com proteção e segurança, portanto estão no segundo nível. Então, a partir da perspectiva de Maslow entende que o *status* de ansiedade e de inquietação citado no início da perícopes (v. 25) e repetido nos versos 27, 28, 31, 34 eram produzidos pela falta de comida, bebida e roupas na comunidade. As carências dessas três categorias

provavelmente eram acentuadas na comunidade mateana. A quantidade de repetições delas na superfície do texto, conforme foi abordado acima, leva-nos a esta conclusiva. Assim, toma-se as palavras ansiedades, inquietações, comer, beber e vestir com amarras secundárias da perícopie Mt 6,25-34.

Ainda quanto às amarras “ansiedades e inquietações”. Ansiedade é uma emoção, que está vinculada às perspectivas, que podem ou não ocorrer no futuro. O futuro dos mateanos era incerto. A presença de verbos na perícopie, no modo subjuntivo, confirma este entendimento⁴⁰. Logo, a situação vivencial dos membros da comunidade do evangelista Mateus era incerta. Obviamente que as incertezas quanto ao futuro motivavam *práxis* de acúmulos de comida, bebidas, roupas etc para serem utilizados mais tarde caso houvesse falta destas categorias. Fato esse que provavelmente estava seduzindo alguns mateanos para acúmulos pessoais (Mt 6,19) enquanto a maioria do povo e também dos membros da comunidade passavam fome, estava com sede e sem roupas.

As amarras secundárias, abordadas acima, demonstraram os assuntos da perícopie relacionados com a situação vivencial dos mateanos. Daqui para frente, neste tópico, abordam-se as amarras principais da perícopie Mt 6,25-34 que se encontram no verso 33. Elas são fios condutores os quais mostram o assunto principal que é a justiça de Deus e o Reino de Deus (FERREIRA, 2005, p. 8). E, como foi mencionado antes, as duas amarras pertencem ao grupo de amarras que tem como uma de suas peculiaridades aparecer no final das narrativas (do texto, da perícopie). Ainda é característica desse formato de amarra surgir, geralmente, uma única vez na superfície do texto e também fazer parte do clímax⁴¹ do assunto que vem sendo desenvolvido desde a introdução (WEGNER, 2012, p. 123). Logo, as amarras justiça e Reino exercem este papel na perícopie em pesquisa. No entanto, como o tema da tese limita-se à justiça será abordada somente esta categoria.

Então, as amarras secundárias de Mt 6,25-34 trouxeram a lume os problemas existentes na comunidade. Em outro polo, as amarras principais traduzem a percepção do evangelista Mateus de que as ansiedades provindas das ameaças e das faltas de itens essenciais à vida só acabariam se os mateanos articulassem as práticas da justiça que Jesus ensinou aos seus discípulos nos anos 30-33 da era

⁴⁰ Verbos no modo subjuntivo são utilizados para indicar um fato incerto. Eles exprimem condições de incertezas e dúvidas (SCHALKWIJK, 1989, p. 126).

⁴¹ Conforme Brown; Fitzmyer; Murphy (2011, p. 161): “Este verso [33] é o clímax do capítulo”.

comum (Mt 5,20). A justiça é uma categoria que permeia toda a estrutura do Sermão da Montanha (Mt capítulos 5-7) no qual está inserida a perícopé Mt 6,25-34. A palavra δικαιοσύνη (justiça) encontra-se cinco vezes nestes capítulos (LUZ, 1993, p. 38)⁴² e na perspectiva do Evangelho mateano ela poderá ser traduzida como “justiça ou retidão”. Conforme comenta Carter (2002, p. 182): “Retidão ou justiça significa relações sociais retas e acesso a recursos adequados para viver [...]”. Luz (1993, p. 336) aborda a categoria justiça de Mt 5,20 e nos demais versículos do Sermão da Montanha como uma “justiça superior”.

Logo, Mt 5,20 é determinante para entender como o Nazareno e posteriormente o evangelista Mateus percebiam a justiça⁴³. Pois, a partir do verseto e das narrativas textuais que se seguem depois dele nos capítulos de Mt 5-7 o dito jesuânico: (1) lança o fundamento das relações sociais corretas (a justiça); (2) mostra para os seus ouvintes que a justiça é uma categoria que deverá ser definida por meio da execução de diversas *práxis* e não por ideias e conceitos distantes da realidade de suas vivendas e; por último, (3) ele deixa claro para os seus seguidores que a penúria social vigente só mudaria de rumo se eles colocassem em prática a justiça porque, ouvir e não praticar é como construir uma casa na areia (Mt 7,24-27). Dessa forma, a justiça no Evangelho mateano segundo Overman (1997, p. 97):

aparece como uma idéia abrangente para ações, comportamento e disposição dos discípulos e seguidores de Jesus e, portanto, dos membros da comunidade de Mateus. [...] Ele enfatiza o comportamento, e as ações (*práxis*) esperados de sua comunidade por meio de seu Evangelho. Em nenhum ponto o comportamento e a resposta dos membros da comunidade de Mateus recebem mais atenção e ênfase do que no Sermão da Montanha. [...] Quanto Mateus fala em justiça no Sermão da Montanha, ele se refere ao comportamento e às ações esperados dos membros da comunidade.

Em suma, Mt 5,20 e os versos seguintes mostram-nos como a justiça era “encarada” por Jesus e Mateus. Quanto à natureza prática da categoria justiça Engelmann (2008, p. 25) comenta que:

Pensar e escrever sobre a justiça é enfrentar um tema difícil, pois sua conceituação não é unânime, cada um de nós possui uma ideia própria do seu significado. No entanto, um detalhe parece que todos reconhecem: a justiça não é uma concepção teórica, mas uma inclinação humana preocupada com a prática. É mais do que um sentimento ou um símbolo; é uma bússola para as nossas ações.

⁴² Justiça no Sermão da Montanha (Mt 5,6; 5,10; 5,20; 6,1; 6,33) versão Bíblia Vida Nova.

⁴³ O tema “justiça” no Sermão da Montanha inicia no verseto Mt 5,6 e culmina em Mt 6,33.

Assim, a justiça e/ou a vida reta, mostrada no Sermão da Montanha, era no cotidiano: 1) não irar-se contra o próximo (Mt 5,21-26); 2) não adular e não portar-se libidinosamente (Mt 5,27-30); 3) tratar bem as mulheres e não divorciar (Mt 5,31-32); 4) honrar os juramentos feitos (Mt 5,33-37); 5) resistir o mal de forma não violenta (Mt 5,38-42); 6) amar os inimigos (Mt 5,43-48); 7) dar esmolas (Mt 6,2-4); 8) oração (Mt 6,5-15); 9) Jejum (Mt 6,16-18); 10) não ceder ao materialismo (Mt 6,19-34). Resistia-se ao materialismo: não acumulando tesouros para si (Mt 6,19-21); não se curvando e nem servindo as riquezas e nem os donos delas (Mt 5,24). Em suma, justiça no Sermão da Montanha segundo Luz (1993, p. 518) significa: “ as obras de justiça que o homem deve praticar”. No entanto, para Ferreira (2005, p. 40) a justiça nos tempos de Jesus e do evangelista Mateus estava associada às obras de piedade descritas em Mt 6,1-18:

[...] estava intimamente ligada às obras de piedade dos judeus, como: a) a esmola: é a nossa relação com o próximo, onde cada um deve partilhar aquilo que tem e é; b) a oração: é a nossa relação com Deus e sua vontade em nossa vida; c) o jejum: é a nossa relação conosco mesmos e nosso sacrifício em construirmos um mundo de acordo com o projeto de Deus. Esses são os alicerces dos quais vem a ser justiça em Mateus, passando, evidentemente, pela misericórdia [...].

Ainda, Saldarini (2000, p. 288) entende que a justiça no Evangelho mateano “refere-se a atos que estejam de acordo com a vontade de Deus”. E, em outro olhar, a justiça em Mateus segundo Luz (1993, p. 336) consiste no cumprimento da Lei. Ele comenta: “A justiça superior dos discípulos significa, portanto, antes de tudo, a partir dos versículos 17-19 do capítulo cinco, um aumento quantitativo no cumprimento da *torá*”(Tradução de Rubens Alves Costa).

Entende-se ainda ser importante destacar que o auditório do Sermão da Montanha era formado pelos discípulos (as) que seguiam Jesus (Mt 5,1). O ambiente era de ensino (Mt 5,2) e nele os discípulos são apresentados pelo Evangelista como o centro dos ensinamentos do Sermão (OVERMAN, 1999, p. 85). Em vista disso, provavelmente as pessoas vinculadas às dominações endógenas e exógenas não faziam parte daquele momento de ensino e de aprendizagem. Em vista disso, entende ser justificável e também coerente a instrução de Jesus mandar amar os inimigos (Mt 5,44), perdoar ofensores (Mt 6,14) e não revidar com violência (Mt 5,38). Pois, os inimigos que o Nazareno mandou amar, perdoar e não revidar não eram inimigos de fato e sim, os irmãos (os próximos) e não os cruéis dominadores que massacravam os seus ouvintes. É óbvio que não seria plausível Jesus mandar pessoas que foram

empurradas para a pobreza, que estavam com fome, com sede e sem roupas ter misericórdia dos seus algozes (os romanos, os herodianos, os sacerdotes saduceus, os escribas e os fariseus etc) como será abordado no segundo capítulo. Luz (1993, p, 519) comenta a quem Jesus se dirigia quando ele proferiu o Sermão da Montanha: “Os versículos 31-33 deixam claro que Jesus nesse texto não estava se dirigindo aos homens em geral, mas sim às pessoas muito específicas. Eram homens e mulheres que ouviram falar do reino de Deus e estavam envolvidos com essa ideia” (Tradução de Rubens Alves Costa).

Mais tarde, por volta dos anos 80-90 da era comum, provavelmente, em Pella, o escritor Mateus usa os ditos de Jesus e a fórmula determinada por ele nos anos 30-33 para colocar os membros da comunidade mateana nos trilhos da solidariedade e da partilha providas da justiça de Deus.

Em suma, toma-se a amarra justiça como uma amarra principal da perícope Mt 6,25-34.

1.3.3 Fontes e Influências Literárias

A crítica das fontes literárias é um passo exegético que investiga a proveniência e a natureza das literaturas incorporadas no texto. Nessa perspectiva, ela busca pesquisar se o escritor bíblico usou ou não, no texto elaborado por ele, algum tipo de literatura, tradição etc que não era de sua autoria. Segundo Gallazzi (2013, p. 36): “É quase um consenso entre os biblistas que Mateus tenha usado três fontes para redigir seu escrito: o precedente texto de Marcos; uma fonte própria, uma vez que ele foi testemunha ocular dos acontecimentos; e a chamada fonte Q que estaria na base do que Mateus e Lucas têm em comum”.

Em outro polo, Luz (1993, p. 48-49) entende que o escritor Mateus utilizou somente duas fontes no seu processo redacional do Evangelho mateano. Ele comenta:

Este comentário é baseado na hipótese das duas fontes. Quem quiser questionar, deve rejeitar boa parte das pesquisas sobre sinópticos voltados para a história da redação realizados desde 1945, posição realmente audaciosa que não me parece necessária ou possível (Tradução de Rubens Alves Costa).

A hipótese das duas fontes apoia-se na concepção que o Evangelho marcano e a fonte “Q”, uma coleção perdida das declarações de Jesus foram utilizadas pelos escritores Mateus e Lucas (CARSON; MOO; MORRIS, 1997, p. 35).

Já, a perícopos Mt 6,25-34, de modo específico, tem a sua origem na fonte “Q” (LUZ, 1993, p. 510)⁴⁴ que possivelmente foi elaborada no período neotestamentário entre os anos 40-55 d.C. (FERREIRA, 2012, p. 61). Segundo Brown; Fitzmyer, Murphy (2011, p. 161): Mt 6,25-34 “consiste de material que procede de Q, com exceção do v. 34 e alguns toques redacionais”. Justifica-se essa conclusiva pelo fato do material literário da perícopos em exegese ser comum e encontrar-se reproduzido, em quase toda a sua extensão, no Evangelho lucano (Lc 12,22-31). Fato esse que vincula as origens das perícopos Mt 6,25-34 e de Lc 12,22-31 a uma mesma fonte literária que nesse caso trata-se da “fonte Q” ou “fonte dos ditos”⁴⁵.

A fonte “Q” contém, quase que exclusivamente, as palavras de Jesus (WEGNER, 2012, p. 138). Fato esse que contribui para dar sustentação ao nosso entendimento que a perícopos em exegese faz parte da fonte “Q”, pois ela é um fragmento do Sermão da Montanha e o Sermão da Montanha são palavras proferidas por Jesus (Mt 5,2; 7,28).

1.3.4 Autoria

A autoria do Evangelho de Mateus é incerta e existe grande probabilidade do discípulo Mateus mencionado em Mt 9,9 não ser o autor do Evangelho. Toma-se como um dos fundamentos para essa síntese a data da provável editoração e/ou escrita do Evangelho que foi por volta dos anos 80 da era comum na Síria (GENDRON, 1999, p. 15). Assim, em uma época em que a expectativa de vida era baixa, girando em torno de quarenta anos, dificilmente um discípulo testemunha ocular de Jesus nos anos 30/33 ainda estaria vivo nos anos oitenta ou noventa (CARTER, 2002, p. 33). Logo,

⁴⁴ A fonte “Q” segundo Wegner (2012, p. 410) trata-se: “Fonte escrita (ou oral) que compreendia o conjunto de textos comuns a Mateus e Lucas que não se encontram em Mc ou que Marcos apresenta conteúdo diferente”.

⁴⁵ Ditos de Papias. Conforme Costa (2017, p. 77): “[...] o conteúdo da fonte “Q” pode tratar-se de parte da obra escrita por Papias intitulada de “Interpretação das Afirmações do Senhor” que também é chamada de “Exposição dos oráculos do Senhor” e “*Logia* de Papias”.

pela lógica da datação da escrita do Evangelho, o escritor de Mateus não era o discípulo Mateus.

Então, por que o Evangelho recebeu esse nome? Existem várias hipóteses entre as quais enumeram-se duas. A primeira vincula-se ao significado do nome Mateus que é “presente de Deus”. Essa designação era apropriada para as boas notícias que a mensagem do Evangelho propunha e por isso, provavelmente escolheu-se esse nome. A segunda síntese assenta-se na fonética do nome Mateus. No grego neotestamentário a sonorização da palavra Mateus é muito próxima a da sonorização da palavra discípulo (μαθητῆς, mathetes). E isso, também, coadunava com a mensagem do Evangelho que prioriza o treinamento de discípulos para viver nas comunidades. Em suma, não se sabe ao certo quem escreveu o Evangelho de Mateus, Saldarini (2000, p. 16, 42, 104) comenta o perfil do autor do Evangelho de Mateus:

O autor considera-se um judeu que tem a verdadeira interpretação da Torá e é fiel à vontade de Deus revelada por Jesus, que ele declara ser o Messias e Filho de Deus. [...] O autor de Mateus, como veremos, 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. [...]. O autor de Mateus, que foi rejeitado pelos líderes judaicos de sua época, identifica-se com os proscritos da tradição de Jesus e opõe-se aos líderes que o excluem juntamente com esses proscritos.

Em outra perspectiva, Tasker (2007, p. 8-9) consigna a autoria do Evangelho mateano ao apóstolo Mateus. Ele comenta que:

[...] o Evangelho canônico era uma tradução grega de um documento anterior escrito em hebraico (ou seja, aramaico) pelo apóstolo Mateus, antes que qualquer dos outros Evangelhos fosse escrito. [...] Irineu, sagrado bispo de Lyons pelo final do segundo século, afirmou que este documento original foi escrito por Mateus, ao tempo em que Pedro e Paulo estavam pregando o Evangelho em Roma e fundando a Igreja, isto antes da composição do Evangelho de Marcos.

No entanto, segundo Vermes (2006, p. 178) tomar o apóstolo Mateus como o autor do Evangelho mateano “é altamente questionável”. Em sintonia com Vermes, Luz também entende que o autor do Evangelho não é o apóstolo Mateus. A estilística judaica e o grego sinagoga utilizados no Evangelho não coadunam com o perfil de um galileu coletor de imposto. Luz (1993, p. 106) comenta: “Ele [Mateus] possuía um espírito estilístico de cunho judaico, um espírito linguístico grego e uma formação de sinagoga. [...] Presumo, então, que o apóstolo Mateus não é o autor do primeiro evangelho” (Tradução de Rubens Alves Costa).

1.3.5 Estilo

O estilo literário não só da perícopes Mt 6,25-34, mas também, de todo o Evangelho de Mateus é o profético⁴⁶ (LOHFINK, 1978, p. 130). Então, em vista disso, o escritor valeu-se deste estilo para denunciar o sistema opressor e sem a justiça de Deus vigente em seu tempo.

Os oráculos proféticos, via de regra, têm duas partes bem distintas. No primeiro momento o profeta (a voz profética) levanta e/ou aponta o problema para o seu auditório. Dessa forma, o escritor do Evangelho, usando o tom profético, mostrou para os seus destinatários que o “pecado social” daquela sociedade e também de alguns membros da comunidade residiam no fato de ter pessoas no meio deles que estavam com fome, com sede, nus etc (Mt 6,25). E isso, eram as consequências que foram deixadas pelo egoísmo, pelo materialismo e pela falta de retidão de alguns atores que mantinham vínculos com a comunidade do evangelista Mateus.

Na segunda parte dos oráculos em estilo profético, o profeta mostra aos seus ouvintes que o caos vigente só é alterado quando as *práxis* contrárias à justiça de Deus deixam de ser articuladas. Portanto, nessa fase os destinatários do recado profético são intimados a mudar seus *modus operandi*. Então, entende-se que o escritor utilizou o estilo profético para determinar que os seus ouvintes/destinatários mudassem de vida. Logo, entende-se que o intento do escritor do Evangelho e ao mesmo tempo da perícopes Mt 6,25-34 era que os membros da sua comunidade atenderiam a sua apelativa profética e assim deixariam as *práxis* sociais erradas e doravante buscariam as práticas da justiça/retidão de Deus.

O Evangelho mateano assim como a perícopes Mt 6,25-34 foram escritos em grego judaico⁴⁷ e no grego praticado na sinagoga (LUZ, 1993, p. 52). Em vista disso, o grego utilizado por Mateus é mais requintado do que o grego corrente na população como um todo. Segundo Luz (1993, p. 53): “Mateus escreve em um grego de matriz judaica, às vezes de matriz rabínica. Sua linguagem às vezes está claramente relacionada a certos processos linguísticos produzidos no judaísmo rabínico da

⁴⁶ Segundo Lohfink (1978, p. 131): “[...] o que acontece nos três primeiros Evangelhos [Mateus, Marcos e Lucas] é justamente o contrário. O que predomina aí são as formas proféticas de linguagem [...]”.

⁴⁷ O grego utilizado por Mateus era um grego polido isto é; mais sofisticado do que o grego corrente na faixa popular da sociedade (LUZ, 1993, p. 52).

época”. Tradução de Rubens Alves Costa. Logo, entende-se que o escritor Mateus e/ou a sua comunidade, provavelmente pertenciam ou pertenceram a um grupo sinagoga antes da ruptura definitiva entre os cristãos e o rabinato o que será abordado no segundo capítulo dessa tese.

1.3.6 Gênero Literário

Gênero literário é a forma específica de uma linguagem que um escritor escolhe para narrar, pela via oral ou escrita, uma situação vital ocorrida em uma comunidade.

A abordagem exegética do gênero literário de uma perícopa leva o pesquisador tomar conhecimento de quais foram os fatos que deram a motivação para o evangelista escrever a sua parênese.

Então, o gênero literário maior ou principal da perícopa Mt 6,25-34 é o “Evangelho” (WEGNER, 2012, p. 222) e o menor é o “discurso”⁴⁸.

Jesus usava discursos para ensinar. Eles foram utilizados em dois momentos diferentes, mas ambos com o mesmo propósito: a catequese. No primeiro momento, pelo próprio Jesus, com o propósito de instruir os seus seguidores em questões relacionadas com a conduta pessoal deles. E, dessa forma, adequá-los às exigências morais da justiça de Deus prescritas no Sermão da Montanha. No segundo momento (anos 80/90), pelo evangelista Mateus, com propósito de instruir os seus liderados no sentido de organizarem as suas vidas a partir das práticas da justiça de Deus que foram ensinadas por Jesus no Sermão do Monte. Portanto, os discursos ou sermões de Jesus tinham um conteúdo acentuadamente pedagógico, ou seja, de instruções. Então, pelo fato de o gênero literário demonstrar a situação vivencial e as motivações que levam um escritor a redigir um texto, entende-se que o lugar vivencial da comunidade mateana era de um ambiente de catequese (de instruções) dos seguidores do Nazareno daquela época que provavelmente não estavam praticando a justiça de Deus.

⁴⁸ O Evangelho de Mateus é estruturado em 5 sermões ou discursos. A perícopa Mt 6,25-34 faz parte do primeiro discurso do Evangelho (FERREIRA, 2011, p. 179).

A perícopes ainda tem os seguintes subgêneros literários: “os ditos ou *logia*” e derivado deste gênero a “regra comunitária”. As regras comunitárias eram utilizadas para oferecer instruções aos membros das comunidades cristãs e assim, corrigir as prováveis *práxis* anticristãs existentes nelas como, por exemplo, aquelas que construíam e fomentavam a fome, a sede, a nudez etc.

Em outra perspectiva Luz (1993, p. 36;42) entende que o Evangelho de Mateus é uma narrativa literária ininterrupta sem a intenção de ser uma obra catequética ou instrucional. Entendimento esse que o autor da tese não se solidariza. Luz comenta:

É claro que Mateus dá mais valor a um curso narrativo ininterrupto do que a uma distinção clara de partes. Isso sugere que o Evangelho de Mateus deve ser entendido, em termos literários, como uma narrativa coerente e não como uma série de textos individuais usados liturgicamente como perícopes ou catequeticamente como textos de instrução. [...] Não é uma série de textos destinados a fins litúrgicos ou catequéticos (Tradução de Rubens Alves Costa).

1.4 CRÍTICA HISTÓRICA

A Crítica histórica é um passo exegético que estuda a pré-história do texto situando-o no seu ambiente histórico amplo (FERREIRA, 2017, p. 100). O foco dela é a investigação do contexto histórico em que surgiu o texto bíblico. Assim ela investiga quais foram as tradições que o autor inseriu no seu texto e também o processo de transmissão oral relacionado à obra do escritor.

1.4.1 Sitz im Leben⁴⁹

O *Sitz im Leben*, nesta pesquisa, trata-se de situações típicas que eram vivenciadas pelas comunidades cristãs primevas como, por exemplo, as experiências repetíveis e partilhadas nas reuniões comunitárias de catequeses, nos cultos e em suas liturgias, na tarefa missionária etc (SILVA, 2012, p. 229-230). Dessa forma, o

⁴⁹ *Sitz im Leben* conforme Wegner (2012, p. 410): “Compreende ‘todas as situações típicas de contato entre um texto e a realidade social’ (Klaus Berger), ou seja, caracteriza as situações em que um texto é empregado na vida real. Situações ‘típicas’ são aquelas que ocorrem com um grau mínimo de repetitividade (ex.: lugares vivenciais são a ‘catequese’, a ‘liturgia dos cultos’, a ‘evangelização’). Outras expressões usadas para designar lugar vivencial são: lugar de origem, situação geratriz, ambiente vital”.

Sitz im Leben não é entendido como o ambiente histórico, político, social e econômico no qual o texto foi redigido, mas, trata-se de uma situação vigente que motivou a geração da escrita. Assim, ele origina-se em um “lugar vivencial” comunitário e tem como fim último comunicar a intencionalidade que o escritor pretende com o seu texto. Além disso, como já foi abordado o *Sitz im Leben* motiva o surgimento dos gêneros literários (SILVA, 2012, p. 230).

O lugar vivencial do Evangelho de Mateus e, por conseguinte, o da perícopre Mt 6,25-34 é a comunidade. O conteúdo da obra mateana destaca e aponta para essa realidade. Em vista disso, percebe-se no discurso do Evangelho uma contínua narrativa de relacionamentos interpessoais que eram desenvolvidos em ambientes sociocomunitários como, por exemplo: nas casas (Mt 8,14); na sinagoga (Mt 12,9); na praia (Mt 13,1); no templo (Mt 21,14). Logo, entende-se que estas narrativas, visavam à instrução dos membros da comunidade quanto à maneira correta deles se relacionarem interpessoalmente.

Então, o Evangelho de Mateus é essencialmente comunitário. Nessa perspectiva, nota-se que nele é raro a narrativa de eventos cujo foco-situacional tenha sido direcionado para atender as necessidades de uma única pessoa. Ao contrário disso, as situações ali narradas não estão vinculadas e nem direcionadas para benefícios privados, momentâneos e particulares. Mas, para atender/instruir questões relacionadas ao cotidiano da comunidade e de seus membros. Dessa forma, a cura do homem com a mão ressequida (Mt 12,9-14) e da mulher cananéia e sua filha endemoninhada (Mt 15,21-28) são recortes da pedagogia pró-comunitária utilizada pelo escritor Mateus. Assim, com o evento do homem que tinha “uma das mãos ressequidas” Mateus ensinou para membros de sua comunidade que a vida e a preservação dela estão acima das exigências legalistas e hipócritas relacionadas à guarda do dia sabático. E, com a narrativa da Mulher cananéia o evangelista instrui os seus liderados deixar os preconceitos e assim a serem pessoas abertas aos étnicos e às questões de gênero. Em suma, as *práxis* que foram realizadas por Jesus, no passado, eram usadas pelo Evangelista, como conteúdo didático, para catequisar (instruir) os membros de sua comunidade.

Por último, concluindo a investigação do lugar vivencial do Evangelho de Mateus, entende-se ser relevante mencionar que há evidências que o escritor do Evangelho mateano era um líder comunitário (GENDRON 1999, p. 15-16). E isso,

contribui para fundamentar a nossa visão de que o lugar vivencial, no qual se originou a escrita do Evangelho de Mateus, era uma comunidade dos seguidores do Nazareno.

Assim sendo, a partir do entendimento do pesquisador de que o lugar vivencial era uma comunidade, chega-se então à conclusiva que a *Sitz im Leben* do Sermão da Montanha e das perícopes que estão inseridas nele é o da “Catequese e instrução de discípulos”⁵⁰ (SILVA, 2012, p. 233). Por conseguinte, a linguagem utilizada no texto, pelo escritor Mateus, denota que a intenção dele era instruir os membros de sua comunidade (LOHFINK, 1978, p. 138).

Logo, na comunidade dirigida por Mateus havia pessoas que provavelmente estavam cedendo à lógica da sociedade na qual eles estavam inseridos. A lógica social vigente naqueles dias consistia, em parte, na articulação de *práxis* voltadas para a ganância e o egoísmo. Se isso ainda não estava ocorrendo no meio deles, há diversas evidências no Sermão da Montanha e na perícopa Mt 6,25-34 que eles estavam inclinados a reproduzir o *modus vivendi* dos ricos e dos poderosos do seu tempo. Em vista disso, os liderados de Mateus estavam propensos a acumular tesouros (Mt 6,19-21) e também servir o sistema estabelecido (Mt 6,24). Dessa forma, os membros da comunidade mateana estavam caminhando na contramão da lógica comunitária. Na lógica comunitária quando um membro está passando por necessidades os outros membros não hesitam em ajudá-lo. Tampouco, se exige do ajudado uma garantia (fiança) antes de se decidir pela ajuda e nem pergunta ao membro necessitado com que ele retribuirá o favor (BAUMAN, 2003, p. 8). Em suma, a lógica comunitária é misericordiosa (Mt 20,29-34). Por fim, a natureza da lógica comunitária é totalmente diferente da lógica do liberalismo econômico que é articulado a partir da ganância e do egoísmo (DUFOUR, 2014, p. 13).

Voltando à comunidade mateana. Então, em uma comunidade a solidariedade, a partilha e a misericórdia deveriam ser encontradas (TEIXEIRA; PORTO, 1998, p. 56). No entanto, se na comunidade de Mateus os vermes da ganância e do egoísmo não fossem substituídos imediatamente pelas práticas da justiça de Deus ela corria o risco de entrar em um processo irreversível de esvaziamento sociocomunitário. E se isto ocorresse, ela perderia a sua razão de existir. Logo, foi diante dessas perspectivas, que o escritor e líder Mateus usou os

⁵⁰ Conforme Silva (2012, p. 233): “Nesse ambiente surgem ensinamentos cuja finalidade é aprofundar a opção e aprimorar o caráter de quem pertence à comunidade ou ao grupo de discípulos. Podemos destacar [...] a doutrina moral de Jesus (Mt 5-7)”. [Capítulos 5-7 Sermão da Montanha].

ditos de Jesus para instruir os seus liderados a não entrarem pelo viés que acabaria com a comunidade. Visto que a comunidade era a única instituição, em um contexto de dominação e perseguição, que poderia ajudá-los a resistir o mal de cada dia (Mt 6,34).

1.4.2 Análise Histórico-traditiva⁵¹

A análise histórico-traditiva estuda o substrato do texto. Nessa perspectiva ela aborda os elementos textuais que o autor utilizou para dar fundamentação na obra elaborada por ele. Logo, para a realização desse passo exegético é necessário voltar no tempo e buscar os sentidos das representações simbólicas dos lugares, das imagens, dos conceitos, das tradições⁵² etc que foram incorporadas no texto pelo hagiógrafo da perícopes em exegese. Em suma, trata-se da identificação e da abordagem de categorias que já eram correntes na fase oral do texto.

O Jesus mateano, em seus ditos, utilizava elementos relacionados com a natureza e a tradição dos judeus (LUZ, 1993, p. 510-511). Dessa forma, segundo Tasker (2007, p. 63) Jesus, a partir da perspectiva que o escritor mateano tinha dele, conhecia bem a natureza da região (aves, lírios, as colheitas armazenadas em celeiros etc) e as tradições (Salomão etc) vinculadas ao povo da Palestina:

Se nenhuma outra palavra de Jesus tivesse sobrevivido além das que se acham nestes versículos [28-29], teríamos ficado sabendo pelo menos duas coisas a respeito dele – primeiro, que Ele olhava a natureza com olhos de poeta, e segundo, que conhecia bem a história da fabulosa riqueza do rei Salomão. Humanamente falando, o mundo da natureza e as tradições do povo judeu eram as únicas fontes da sua ‘cultura’, e é notável como ambas fundiram nesta passagem inesquecível.

Segundo entende o pesquisador, a perícopes Mt 6,25-34 põe em destaque: 1) as imagens das “aves dos céus” (v. 26), dos “celeiros” (v. 26) e dos “lírios do campo” (v. 28); 2) a simbólica salomônica (v. 29); 3) um conceito que aborda a soberania de Deus e a longevidade da vida (v. 27). Tanto o conceito como as imagens e a simbólica

⁵¹ Segundo Wegner (2012, p. 408): “Análise histórico-traditiva – Passo exegético que estuda as tradições que se encontram no texto, ou seja, imagens, conceitos, ideais, símbolos, motivos e representações tradicionais nele presente. (Ex.: Quando Jesus afirma ser o bom pastor, ele está se referindo a uma antiga tradição judaica na qual Deus era conhecido como o bom pastor do seu povo: Jr 23.1-4; Ez 34). O termo correspondente no alemão é *Traditions-geschichte*”.

⁵² Tradição nesse caso trata-se de designar os motivos e as ideias isoladas que na maioria dos casos estão vinculadas a uma única palavra ou expressão dentro do texto.

têm as suas origens e nexos na *Tanakh*⁵³. Entende-se também que a abordagem destas categorias contribuirá para chegar-se ao entendimento dos propósitos que o autor do texto tinha em relação aos destinatários da sua parênese. Assim, por meio de figuras conhecidas na cultura e no cotidiano dos membros da comunidade o escritor denunciou a falta de justiça/retidão, o egoísmo, o materialismo e a ostentação que provavelmente estavam sendo articulados no meio deles.

Então, começando pelas aves e celeiros: Estas imagens eram visualizações comuns no ambiente campesino agropastoril da Palestina e são encontradas tanto na *Tanakh* como no Novo Testamento como categorias de naturezas opostas, portanto elas se antagonizam.

“As aves dos céus” na perícopes e em algumas narrativas veterotestamentárias são tomadas como símbolos do anti: materialismo; egoísmo; acúmulos de víveres; vida ansiosa etc. Aves não precisam ajuntar víveres em celeiros (Mt 6,26) pois, diariamente as suas necessidades básicas de água (Sl 104-10-12) e de comida (Gn 1,30) são supridas pelo “Pai celeste”. Logo, por meio da imagem “as aves dos céus” o escritor ensina aos membros da sua comunidade que os alimentos necessários para a existências deles seriam supridos por Deus (CARTER, 2002, p. 236), pois eles valiam “muito mais do que as aves” (Mt 6,26). Então, em vista disso eles deveriam “observar as aves dos céus” para aprender com elas que a gratuidade da vida e da providência de Deus é certa não só para as aves dos céus, mas também para todas as pessoas (RICHTER REIMER, 2010, p. 40). Logo, as prováveis *práxis* materialistas existentes na comunidade deveriam ser abandonadas.

Em outra perspectiva, a imagem “celeiro” quase sempre é citada nos dois testamentos como um mecanismo de: empoderamento; acúmulos desmedidos (Lc 12, 16-21); falta de solidariedade e partilha; ausência da justiça. Na narrativa da saga de José do Egito encontra-se a imagem “celeiro” protagonizando estes papéis antijustica/retidão. Assim, o sagaz José aconselhou o déspota Faraó do Egito construir celeiros para usá-los com estratégia de futuras desapropriações de terras quando a fome grassasse nas terras banhadas pelo rio Nilo e circunvizinhanças (Gn 41,35;48-49. Fato esse que a narrativa de Gênesis cita ter ocorrido e que não só contribuiu para a manutenção do *status quo* vigente do império dominante como também

⁵³ A bíblia hebraica que consistia na Lei, os Profetas e os Escritos.

desencadeou um processo quase que generalizado de marginalização de mulheres, homens e crianças da região.

Então, na sequência da construção da maldade, pelo viés do celeiro, o administrador José idealizou e colocou em ação um projeto de dominação que consistia primeiramente em extorquir o dinheiro dos povos vinculados àquela geopolítica em troca de comida/cereais (Gn 47,14)⁵⁴. Em seguida, ele trocou os alimentos armazenados nos celeiros pelos rebanhos das pessoas famintas (Gn 47,17). E, por último, sem o que comer, as pessoas entregavam a José as suas terras e os seus corpos à escravidão para não passarem fome (Gn 47,18-19). Assim, José e o seu projeto ganancioso que era sustentado a partir da política acumuladora dos celeiros conseguiu não só “comprar/extorquir” para o Faraó todas as terras do Egito (Gn 47,20), mas também escravizar quase todos as/os egípcios que ainda eram livres (Gn 47,21). Em suma, foi um projeto gerador de pobreza, fome, extorsão imobiliária, escravidão e falta de justiça. Segundo Gallazzi (2013, p. 131) “Justiça é a lógica da gratuidade, do dar, do repartir. É só acabar com os celeiros e os palácios para que tenha pão em todas as mesas. Os celeiros e os palácios de ontem e de hoje”.

Desse modo, entende-se que o escritor/evangelista usou as imagens “aves dos céus” e “celeiros” para, e por meio delas, instruir os seus leitores a confiar que Deus não os deixaria sem comida e água. Diante disso, eles deveriam deixar de lado as ansiedades que eram geradas pelas tiranias políticas, socioeconômicas e também pela perseguição religiosa (o rabinismo) que a comunidade estava sofrendo (CARTER, 2002, p. 235). Enfim, as tentações provindas do materialismo, dos acúmulos desnecessários e do egoísmo deveriam ser resistidas. Logo, não é sem motivo que Mateus ordenou imperativamente que eles observassem (ἐμβλέψατε) os exemplos deixados pela imagem das “aves dos céus”, pois estes deveriam ser reproduzidos na comunidade. Richter Reimer (2010, p. 40) comenta que: “A ansiedade ligada ao acúmulo, ao invés de gerar vida e satisfação, gera doença e perdição. O fruto da ganância é a exploração da terra e da força de trabalho das pessoas, o que não resulta em abundância para toda gente, mas na falta de comida para a grande maioria do povo”.

⁵⁴ Conforme Gn 47,14 “José acumulou todo o dinheiro que havia na terra do Egito e na terra de Canaã, em troca de cereais que eles compravam”.

Quanto às imagens “lírios do campo” e “Salomão” são categorias antagônicas como também eram as “aves dos céus” e “celeiros” e, na perícopa elas estão vinculadas com as questões relacionadas com a falta de vestes/roupas (Mt, 6,27-30). Então, os lírios inseridos na perícopa e em outras narrativas da literatura sagrada judaico-cristã arremetem para imaginários conectados com a beleza e aos cuidados gratuitos procedentes de Deus (Os 14,5-6). Em polo oposto, o rei Salomão é abordado como o símbolo máximo da beleza e de acúmulos construídos a partir da dominação, da usura, da aglomeração de riquezas à custa do sofrimento do próximo (1Rs 10, 14-29. 11,1-3).

Isto posto, entende-se que a categoria roupas era um problema muito sério para os seguidores de Jesus (anos 30-33) como também nos dias da comunidade mateana (anos 80/90) da era comum, pois na perícopa em exegese a palavra vestes é repetida nove vezes ou seja, em quase todos os versículos dela. Além disso, na perícopa há questionamento do tipo “E quanto à roupa, por que vocês se preocupam tanto?” (Mt 6,28). Logo, diante disso, percebe-se a existências de duas realidades vigentes na comunidade em relação às roupas. A primeira é que realmente havia falta de vestes para alguns irmãos. As roupas protegiam os corpos das intempéries e assim elas eram peças fundamentais para a sobrevivência dos membros da comunidade. Um corpo nu é um corpo indefeso e assim, compara-se um corpo sem roupa com o corpo de um prisioneiro de guerra que marcha amarrado por uma corda em direção ao seu exílio (COTHENET, 1984, p. 66).

A segunda realidade percebida assenta-se no entendimento de que alguns mateanos e mateanas poderiam estar dando atenção às questões relacionadas com os vestuários mais do que era preciso dar. A inserção na perícopa da figura simbólica “Salomão” sinaliza para essa realidade. Pois, Salomão era um personagem emblemático no judaísmo. Ele era o símbolo máximo do exagero e da ostentação. Desse modo, Salomão ostentava quarenta mil cavalos nos seus estábulos (1Rs 4,22). E isso em tempos de paz quando o uso da cavalaria é bem menor do que nos tempos de guerra. Os seus talheres eram todos de ouro (1Rs 10,21). Quanto às suas roupas, provavelmente deveriam ser exageradamente glamorosas, pois a beleza dos uniformes dos seus copeiros ao serem vistos por uma estadista visitante a deixou “fora de si” (1Rs 10,5). Assim, se as roupas dos serviçais de Salomão “assombraram” a visitante imaginem o nível das roupas que o Rei estava usando naquela recepção de estado. Por conseguinte, os exageros salomônicos eram feitos à custa das moedas

provindas do jugo pesado que o Rei impunha aos seus súditos e também pela escravidão que ele fomentava (I Rs12,4). Logo, a partir do símbolo Salomão, as vestes não eram para proteção de corpos, mas ao contrário disso, elas serviam como sinal de *status*, poder e de pertença ao topo da pirâmide social (STRÖHER, 2004, p. 115).

Então, fica notório que a categoria roupa era um problema que estava tumultuando a vida dos membros da comunidade e deixando algumas delas ansiosas (Mt 6,28). Fosse isso, pela falta de roupas ou pelo desejo ardente de possuir as vestes suntuosas como as que o rei Salomão usava. Assim, para evitar e/ou acabar com as ansiedades geradas tanto pela falta como também pelo desejo exagerado de roupas o evangelista-escritor propõe que os seus liderados mudassem o foco. Nesse caso, para que isso ocorresse eles deveriam “aprender com os lírios do campo” (Mt 6,28), pois “eles não trabalham e nem fiam”, contudo, nem o rei Salomão com toda a sua pompa imodéstia conseguiu vestir-se como eles porque quem os vestia era a providência cotidiana de Deus.

Os lírios que florescem na Palestina são flores de rara beleza. Na poesia hebraica uma das formas de exaltar a beleza de uma pessoa é compará-la com os lírios (Ct 2,1). No entanto, a beleza dos lírios não resultava somente das propriedades inerentes à espécie deles. Mas, além disto, também dos cuidados que Deus dispensava a eles e, dessa forma, a formosura da imagem “lírios do campo” não era construída à expensa de perdas do próximo nem tampouco a partir do egoísmo, da usura, do materialismo etc, mas da gratuidade de Deus.

Então a ordem (imperativo) era para que os membros da comunidade observassem as flores do campo. Ao fazerem assim, aqueles que estavam sendo seduzidos para imitar o desmedido Salomão não cairiam mais no pecado da cobiça, do materialismo da megalomania. E, em outra situação, aquelas e aqueles que estavam com falta de roupas não incorreriam mais no pecado da falta de fé na providência de Deus (Mt 6,30). Mas isso será abordado no tópico “teologia”.

Enfim, entende-se que o escritor Mateus inseriu a imagem “lírios do campo” e a simbólica relacionada à pessoa de Salomão para alertar e instruir os membros da sua comunidade dos perigos que eles e a comunidade estava correndo se eles entrassem pelo viés do materialismo deixando de lado a gratuidade da solidariedade, da partilha, da misericórdia etc que procedem da justiça/retidão de Deus.

A última parte da análise histórico-traditiva aborda a expressão “Quem de vocês, com suas preocupações, consegue prolongar a própria vida um pouco que

seja?” (Mt 6,27). A *priori*, a expressão vincula-se a soberania de Deus e o domínio que ele tem da quantidade de dias que as pessoas viverão (Sl 139,16). Na perspectiva do escritor Mateus, a expressão trata-se de um conceito relacionado com a vida e por meio dela ele ensinou que as preocupações exageradas com o cotidiano não prolongam a vida tampouco suprem as carências necessárias à existência. É certo que na comunidade mateana havia escassez de comida, bebida e roupas. E isso, provavelmente, estava causando transtornos para muitos membros daquela comunidade. No entanto, só preocupar-se e ficar “ansiosos” não alteraria a situação de penúria deles nem tampouco os tornariam mulheres e homens longevos. A longevidade na cultura e na literatura sagrada hebraica era considerada uma benção de Deus. Em alguns casos ela era usada como um mecanismo de dominação, pois não se podia contestar uma pessoa abençoada por Deus. Fato esse que os hagiógrafos usualmente registravam (1Cr 9,30).

Então, a guinada almejada por aquelas e aqueles que estavam passando por privações, segundo os ditos de Jesus reproduzidos por Mateus, era deixar as ansiedades e, na contramão desta, buscar a justiça de Deus. Agindo assim, as coisas que estavam faltando seriam supridas.

1.4.3 Local e a Data da Escrita do Evangelho de Mateus

O autor da tese entende que o Evangelho de Mateus foi escrito provavelmente, em algum período depois dos anos 80 (VERMES, 2006, p. 181), em Pella⁵⁵ que se situa na Transjordânia (KAEFER, 2016, p. 49). No entanto, Gallazzi (2013, p. 11) entende que o local da escrita do Evangelho foi:

provavelmente, entre o norte da Galileia e o sul da Síria, nas férteis terras das que, hoje, conhecemos como as colinas de Golã, aos pés do monte Hermon, o mais alto daquela região – mais de dois mil e oitocentos metros – aos pés do qual nasce o rio Jordão; ao leste da serra do monte Meron, o mais alto da terra de Israel, com mais de 1200 metros; entre o lago de Hule e Cesareia de Felipe.

Entende-se que há plausibilidade propor a data do Evangelho mateano depois dos anos 80 d.C. porque no seu conteúdo percebe-se o registro de eventos que

⁵⁵ Pella foi uma das cidades que acolheu os cristãos de Jerusalém que fugiram da Primeira Guerra Judaico-Romana (LOHSE, 2000, p. 43).

parecem estar vinculados com circunstâncias ocorridas depois da destruição de Jerusalém e do seu Templo-Estado no ano 70 d.C. Assim, nele encontram-se as narrativas como: 1) a do litígio entre os judeu-cristãos e o judaísmo formativo (Mt 23,13-36). O judaísmo formativo foi um formato de judaísmo que articulou a transição do farisaísmo histórico para o rabinismo conforme será abordado no segundo capítulo. Nos dias da comunidade mateana os judeus convertidos ao cristianismo estavam sendo expulsos das sinagogas pelos judeus do judaísmo formativo (SALDARINI, 2000, p. 202). A expulsão dos judeus ocorria porque no programa dos fariseus (rabinato) não havia lugar para as *práxis* de justiça ensinadas por Jesus no Sermão da Montanha; 2) da crise de identidade desencadeada depois da catástrofe dos anos 70. Assim, os judeus remanescentes da guerra questionavam se eles ainda eram o povo com o qual Javé entrara em Aliança (Mt 3,9 harmonizado com Gn 12,1-3).

Logo, diversos referenciais teóricos concordam que a data da escrita do Evangelho foi depois da destruição de Jerusalém (70 d.C.).⁵⁶

Quanto ao local da escrita existem teses de que ela poderá ter sido feita na grande Síria, na Palestina, na Galiléia, portanto, não há consenso entre os teóricos⁵⁷. No entanto, segundo Luz (1993, p. 103-104): “Antioquia (na Síria) não é a pior hipótese, em meu entendimento. [...] Resumindo: o Evangelho de Mateus não revela seu lugar de origem. Sem dúvida, era uma cidade síria bastante populosa, cuja língua franca era o grego” (Tradução de Rubens Alves Costa).

1.5 CRÍTICA DA REDAÇÃO

A crítica ou análise da redação trata-se de um dos passos da pesquisa exegética que estuda as atividades redacionais⁵⁸ que foram feitas pelo escritor bíblico, nos textos elaborados por ele. As atividades redacionais eram arranjos e/ou ajustes redacionais que visavam organizar o texto conforme os interesses pretendidos pelo

⁵⁶ Data do Evangelho mateano: final dos anos 80 d.C. (ARMSTRONG, 2007, p. 71); anos 80-90 (SALDARINI, 2000, p. 42); ano posterior à primeira Guerra Judaico-Romana (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 431); por volta dos anos 80 (GENDRON, 1999, p. 18).

⁵⁷ Local da escrita do Evangelho de Mateus: na Síria (GENDRON, 1999, p. 15) e (SALDARINI, 2000, p. 12). Na Palestina (VERMES, 2006, p. 181). Na Galileia, em Tiberíades ou em Séforis (OVERMAN, 1999, p. 28).

⁵⁸ Entende-se como uma atividade redacional a prática de alterar total ou parcialmente uma fonte recebida de uma tradição antes de inseri-la em um texto fixado (WEGNER, 2012, p. 158).

redator. Segundo Wegner (2012, p. 158-159) “a análise redacional é feita, essencialmente, através da comparação de um texto com as fontes usadas pelo seu redator. Nesse processo comparativo, são dois os critérios que apontam para a atividade redacional [no texto]: a) Alterações [...] b) Repetições [...]”. A análise da redação foca na última fase da transmissão do texto, ou seja, na fase da fixação dele, por meio da escrita.⁵⁹

Quanto às modificações feitas na tradição utilizada: compreende-se, *a priori*, que o redator da perícope Mt 6,25-34 não fez alterações na tradição que pré-existia na comunidade quando esta foi utilizada como material para a elaboração da perícope fixada. Fundamenta-se esta visão com a questão sinótica dos Evangelhos que nos traz a lume a informação que os escritores Mateus e Lucas, na maior parte dos seus escritos, não alteraram as tradições que eles receberam (WEGNER, 2012, p. 173). Dessa forma, entende-se que a perícope Mt 6,25-34 que está vinculada à fonte “Q” foi fixada, no texto pronto (texto atual), sem alterações. Logo, nela, não houve atividades redacionais e o texto final, provavelmente, é idêntico ao texto da fonte que foi utilizada pelo escritor. Portanto, o redator ao reescrever a tradição conservou-a no texto fixado como ela já era corrente na (s) comunidades cristãs da época.

No entanto, *a posteriori*, há indícios que houve sim atividades redacionais na perícope Mt 6,25-34 e que o redator alterou a tradição (fonte) que circulava na comunidade. Fundamenta-se este entendimento por meio do critério da repetição. O critério de investigação de atividades redacionais por meio das repetições determina que as repetições presentes no material editado são indícios de que a fonte que serviu de base para o redator elaborar o seu texto foi alterada. Wegner (2012, p. 159) comenta que “Um dos indícios mais fortes da atividade redacional é, pois quando se pode constatar a repetição de termos, estilo, ideais e destaques teológicos ao longo de todo um escrito”. Logo, a partir deste critério entende-se que na perícope Mt 6,25-34 houve atividades redacionais, pois como foi abordado na crítica literária, no tópico “amarras”, os termos: ansiedade e inquietação; comer; beber; vestir foram excessivamente repetidos não obstante, a perícope não ser longa.

⁵⁹ O texto fixado (os Evangelhos etc) é o resultado do agrupamento das diversas tradições, ditos etc que circulavam livremente nas comunidades. Logo, para torná-los mais acessíveis às comunidades o redator organiza-os (ordenava) em uma única obra. Vide o prólogo de Lucas e de Atos (WEGNER 2012, p. 156-157).

Logo, a partir da visão que o redator Mateus alterou a fonte de Mt 6,25-34 que circulavam nas comunidades, ao elaborar o seu Evangelho, então, quais eram os interesses dele com essas alterações feitas? Entende-se que um dos interesses do escritor Mateus quando ele elaborou o Evangelho e, por conseguinte a perícopre Mt 6,25-34, era re-ensinar os membros da sua comunidade que eles faziam parte integrante de uma instituição estruturada na fé que o Nazareno estava no meio deles (GENDRON, 1999, p. 15) “porque onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, ali estou no meio deles” (Mt 18,20). Em vista disso, eles tinham que viver segundo a lógica sociocomunitária que foi ensinada por Jesus nos anos 30/33 d.C. e agora nos anos 80/90 editadas por Mateus. Então, isso implicava em caminhar na contramão das *práxis* do Império Romano e da dominação endógena que as comunidades cristãs estavam sujeitas. Em suma, o interesse do redator Mateus com a alteração da tradição foi catequético.

1.5.1 Teologia de Mt 6,25-34

Por último, ainda na Crítica da Redação, abordam-se os interesses teológicos do redator Mateus com a perícopre Mt 6,25-34. Segundo Carson; Moo; Moris (1997, p. 44) “A crítica da redação procura descrever os objetivos teológicos dos evangelistas ao analisar a maneira como empregam suas fontes”. A investigação da teologia será feita partir da abordagem simultânea dos elementos redacionais intrínsecos na perícopre e dos nexos que ela tem com os contextos “imediatos”⁶⁰ e “integral”⁶¹ ou seja, com elementos textuais dentro e fora do Evangelho mateano.

O entendimento do pesquisador é que o teólogo Mateus articulou a teologia do texto elaborado por ele a partir da percepção dos problemas vigentes na sua comunidade, pois a teologia dos autores dos Evangelhos aponta para situações que estavam se tornando problemáticas nas comunidades que eram dirigidas por eles (CARSON, MOO; MORRIS, 1997, p. 46). Há indícios que nas relações interpessoais dos mateanos práticas como o egoísmo e o materialismo estavam sendo articuladas

⁶⁰ Segundo Wegner (2012, p. 174) contexto imediato “trata-se do contexto literário imediatamente anterior e posterior ao texto”.

⁶¹ Segundo Wegner (2012, p. 176) contexto integral “refere-se à totalidade do livro bíblico dentro do qual se encontra um texto”.

por eles. Na perícopie, as figuras de Salomão (Mt 6,29) e a dos celeiros (Mt 6,26) denunciam este fato. Havia também um clima de ansiedade provocado pela incerteza se as necessidades básicas seriam supridas. Esta situação é demonstrada por meio das figuras dos lírios do campo (Mt 6,28) e das aves dos céus (Mt 6,26). Quanto ao materialismo e ao egoísmo os membros da comunidade deveriam substituí-lo pelas práticas provindas da justiça de Deus. No tocante à ansiedade, a solução contra ela era render-se à gratuidade da providência de Deus⁶².

Então, a partir do entendimento que um texto bíblico é a comunicação de uma percepção da vontade de Deus ou de uma perspectiva de fé para uma comunidade, qual é a teologia que a perícopie Mt 6,25-34 queria informar para os membros da comunidade mateana e também para os seguidores do Nazareno dos dias atuais?

Tomo como resposta para essa pergunta que a teologia que está intrínseca em Mt 6,25-34 é a teologia da providência divina.⁶³ Brown; Fitzmyer; Murphy (2011, p. 161) comenta que:

[...] toda a passagem é uma apologia da providência divina em face de uma crise de fé na providência. A passagem é uma combinação de teologia sapiencial e escatologia. A ordem natural é boa, mas esta perspectiva não se baseia em Gn 1 e sim na experiência diária. A natureza não é romantizada; há perigos, como a chuva, a inundação, a tempestade. Mas a paternidade de Deus faz o mundo resistir e dá a possibilidade da conversão da tolice humana e do pecado. A fé na providência está arraigada em um relacionamento especial com Deus, de filhos (e filhas) do Pai Celeste. O comportamento ético consiste em aprender a maneira com que Deus ama e preserva sua criação.

Logo, foi com esta teologia que Mateus ensinou aos membros da sua comunidade a confiar que Deus não deixaria faltar para eles comida, bebida e vestes (Mt 6,32) a despeito da situação de penúria social em que eles se encontravam. Em vista disso, a tendência de alguns membros para o egoísmo, os acúmulos (Mt 6,19) e o materialismo (Mt 6,19) deveriam ser substituídos pela providência gratuita de Deus. Dessa forma, as inquietações que são mencionadas no meio deles (Mt 6,25;27;28;31;34) deveriam ser substituídas pela partilha solidária.

Então, investiga-se a teologia evocada na perícopie (a da providência divina) por meio de alguns critérios exegéticos que são utilizados para pesquisar a teologia implícita em textos bíblicos quais sejam: 1) os títulos apresentados nas versões

⁶² Conforme a Bíblia de Jerusalém (2019, p. 1714) a perícopie recebe o título de “Abandonar-se à providência”.

⁶³ Conforme Berkhof (1990, p. 165) define a doutrina da providência “como o permanente exercício da energia divina, pela qual o Criador preserva todas as Suas criaturas [...]”.

bíblicas; 2) a correlação existente entre o texto em exegese com outros textos bíblicos do Antigo e Novo Testamento (os nexos); 3) a seleção do material que foi feita pelo redator; 4) a expectativa das consequências práticas que a teologia produz (ou deveria produzir) na comunidade.

As perícopes neotestamentárias, em suas versões modernas, são organizadas e/ou reimpressas com títulos. Estes, quase sempre, são o resultado de trabalhos exegéticos exaustivos. Dessa forma, os títulos, além de expressarem a síntese do conteúdo das perícopes vinculadas a eles, auxiliam os leitores a assimilarem a real intenção que o redator bíblico tinha para com o seu texto. Dessa forma, as versões bíblicas que são comprometidas com a pesquisa exegética têm colaborado, por meio dos títulos inseridos nos inícios de suas perícopes para se chegar ao entendimento da teologia pretendida pelo redator final (WEGNER, 2012, p. 369-70). Assim, em vista do acima exposto, pelo critério do título, entende-se que a teologia da perícope Mt 6,25-34 é a da providência divina. Toma-se como referencial teórico para esta conclusiva a Bíblia de Jerusalém (2019, p. 1714) que intitulou a perícope de “abandonar-se à providência”.

O segundo critério para a investigação da teologia de uma perícope bíblica é o da correlação ou dos nexos que ela mantém com outros textos bíblicos (WEGNER, 2012, p. 366). Nesta perspectiva, Mt 6,25-35 é uma reverberação de diversos textos do Antigo Testamento. No entanto, em vista da impossibilidade de abordar todos os textos veterotestamentários que são ecoados na perícope em exegese, nesta pesquisa, delimita-se citar três textos bíblicos por meio dos quais demonstra-se que a teologia colocada em realce por este texto é o da providência divina. Nesse caso, os textos são: 1) o Salmo 127; 2) o versículo vinte e cinco do salmo 37; 3), Êxodo capítulo 16.

Começando pelo salmo 127: O salmo 127 faz parte dos cânticos de subida. Estes cânticos eram cantados pelos peregrinos enquanto eles subiam rumo a Jerusalém para prestar o culto e os sacrifícios a *lahweh*. Por conseguinte, tratava-se de uma viagem em que os romeiros estariam vulneráveis aos perigos das estradas daquela época. Além disso, a peregrinação, para muitos, implicava em ausentar-se temporariamente das suas vivendas e das suas atividades profissionais. Em suma, “subir para Jerusalém” era sinônimo: 1) de vulnerabilidade pessoal, pois os assaltos com mortes eram frequentes naquelas estradas (Lc 10,30-35); 2) da cessação, durante certo tempo, de produção e dos ganhos necessários para a sobrevivência; 3)

por último, do risco de que os seus bens (casa, campo, rebanhos, aldeia etc) poderiam ser roubados e/ou saqueados enquanto eles estivessem ausentes. Portanto, “subir a Jerusalém” era ao mesmo tempo um misto de celebração e de preocupação. Logo, diante desse cenário que não era nada animador, o escritor do salmo 127, provavelmente tendo ciência das dificuldades que tanto incomodavam os romeiros, instrui-os a confiar que a providência divina iria cuidar de todas as suas necessidades enquanto eles estivessem envolvidos com aquela viagem religiosa. E assim, “abandonado à providência” os romeiros deveriam aproveitar, sem preocupações, os dias de peregrinação em Jerusalém.

Então, em formato de cânticos, os fiéis eram instruídos a confiar que *lahweh*, pela sua providência, guardaria as suas casas e as suas cidades enquanto eles estivessem ausentes (Sl 127.1). De igual modo, a proteção contra os salteadores e o “pão de cada dia”, ao retornarem para a vida cotidiana, em suas vivências, já estavam garantidos porque “ao seu amado ele o dá enquanto dorme!” (Sl 127,2). Assim, não é sem propósito que o título do salmo 127, na Bíblia de Jerusalém (2019, p. 1000) é “Abandono à providência”. Diante do exposto, entende-se que há nexos entre a perícopes Mt 6,25-34 e o salmo 127 não só pela similaridade dos conteúdos redacionais, mas, também, pelos títulos dos dois textos que são idênticos (“Abandonar-se à providência”).

Prosseguindo com a investigação da teologia da perícopes Mt 6,25-34, por meio dos nexos que ela estabelece com textos do Antigo Testamento, aborda-se, a seguir, o salmo 37,25 a partir da perspectiva que o versículo Mt 6,33 (que dá o título à tese desta pesquisa) é um eco dele no Novo Testamento. Então, Mt 6,33 “Buscai, em primeiro lugar, o seu Reino e sua justiça, e todas as coisas vos serão acrescentadas.” é uma reverberação do salmo 37,25 “Fui jovem e já estou velho, mas nunca vi um justo abandonado, nem sua descendência mendigando pão.”. Os dois versículos, a despeito de eles pertencerem a tempos, a contextos e de narrativas diferentes, ambos tratam da doutrina da providência divina. Dessa forma, Mt 6,33 foi escrito para ensinar os membros da comunidade mateana a confiar nas Providências de Deus em tempos de grandes dificuldades. E, o salmo 37,25 trata-se de uma narrativa da perspectiva de um rei que chegando ao final da sua existência percebeu que a providência divina sempre esteve ao lado dos justos. Então, em vista das gratuidades de Deus, estes nunca ficaram abandonados e tampouco, sem o pão cotidiano. Então, por meio de figuras textuais opostas: do jovem e a do velho; do

mendigo e a do pão; do justo o redator final do salmo 37,25 põe em realce a teologia da providência divina.

A figura central do salmo 37,25 é o justo. O justo é o protagonista da cena imaginada pelo redator para pôr em evidência a teologia da providência divina. Neste verso, o justo (a) representa aquelas e aqueles que organizam as suas vidas a partir de práticas que são vinculadas à retidão/justiça (Sl 37,21b⁶⁴;26a⁶⁵). As figuras do jovem e a do velho expressam a totalidade dos dias da existência das pessoas. Jovem arremete para o início da vida e velho para o final dela. Dessa forma, na perspectiva do redator, a providência divina é uma categoria constante durante toda a existência dos justos. Assim, ela está presente do seu nascimento à sua morte. Por último, o escritor utiliza também as figuras do pão e a do mendigo para avultar a doutrina da providência. Pão e mendigo eram figuras emblemáticas e sempre estavam presentes na cultura e no imaginário dos hebreus. O pão representava a comida e, dessa forma, uma mesa cheia de pão era sinal da bênção de Deus e da sua providência. No polo oposto, o símbolo mendigo estava vinculado com o fracasso, o pecado, o esquecimento e a punição de *lahweh* (Mc 10,46-52).

Enfim, pão e mendigo são figuras totalmente antagônicas, porém, ao mesmo tempo apropriadas para demonstrar cenários nos quais a providência divina estaria ou não presente. Então, no olhar do redator do salmo 37, o pão era um sinal da benevolência de *lahweh* para com o judeu justo. Em suma, na percepção do salmista, a providência divina a favor do justo era tão abrangente que ela não ficaria restrita somente a ele, mas, ao contrário disso, se estenderia até aos seus descendentes, pois segundo escreveu o redator do salmo 37,25 ele nunca viu a descendência dos justos mendigando o pão cotidiano.

O terceiro nexos da perícopes Mt 6,25-34 com o Antigo Testamento é o capítulo 16 do livro do Êxodo. Trata-se da narrativa do suprimento diário do maná, para o povo hebreu, durante os quarenta anos que eles vagaram pelo deserto até chegar à terra de Canaã (Êx 16,25). O versículo 34 remete o leitor ao Êxodo e à provisão do maná (GALLAZZI, 2013, p. 132).

Entende-se que a intencionalidade principal do redator de Êxodo 16 foi trazer à tona para os seus destinatários, que provavelmente eram hebreus a narrativa de

⁶⁴ Salmo 37,21b “[...] mas o justo se compadece e dá” Bíblia de Jerusalém.

⁶⁵ Salmo 37,26^a “Todo dia [justo] ele se compadece e empresta [...]” Bíblia de Jerusalém.

alguns eventos ocorridos com seus antepassados. Aqueles foram eventos decisivos para a sobrevivência dos seus ancestrais durante as quatro primeiras décadas póslibertação do cativo egípcio. Então foi uma época marcada por transformações e, acima de tudo, por grandes desafios para os descendentes de Jacó juntamente com uma multidão de diversas etnias (Êx 12,38). As transformações ocorridas e/ou em andamento eram as consequências óbvias da mudança do *status* de escravidão para o de povo livre. E, os desafios consistiam no fato daquele grupo encontrar-se no deserto totalmente desprovido de estrutura bélica e de produção. Dessa forma, aquele ajuntamento com cerca de seiscentos mil homens, mais as mulheres e as crianças que não eram contabilizadas (Êx 12,37), estava sem as infraestruturas necessárias para sobreviver no deserto. Em vista disso, entende-se que com a narrativa o escritor desejava avultar memoriais que fizeram parte da história do povo hebreu, contudo, na época da escrita, essas memórias provavelmente não estavam fazendo mais parte do imaginário dos destinatários do redator do capítulo 16 de Êxodo.

Então, o principal memorial que deveria vir à tona era o do milagre diário do suprimento de comida para todas as pessoas que faziam parte da comunidade liderada por Moisés. Assim, Êxodo 16 narra o milagre da provisão gratuita de Deus quando este fazia chover (descia) diariamente do céu (Êx 16,4) o pão (maná) suficiente para saciar a fome dos hebreus e dos estrangeiros que caminhavam com eles em direção à terra de Canaã. Logo, aquela era uma gratuidade da providência divina para com os retirantes do Egito. Logo, por ser uma providência divina, o único esforço que eles tinham que fazer para alimentar-se cotidianamente, durante a longa jornada de quarenta anos, era apenas colher o maná no deserto e depois cozê-lo na água ou no fogo (Êx 16,23). Entende-se a categoria milagre da narrativa a partir de Otto (1985, p. 8) que “vê o milagre como uma interrupção momentânea das leis naturais, provocada por um ser que é o autor e o mestre dessas leis.”.

Enfim, todos os dias, os membros da comunidade do deserto tinham as suas necessidades de pão supridas por meio da providência divina a despeito do deserto ser um local de escassez. Em suma, os libertos retirantes do Egito não precisavam ficar ansiosos e nem tampouco preocupados com as prováveis futuras faltas de comida, pois no caso deles como também no da comunidade mateana, muitos anos depois, a providência divina não deixaria que faltasse para eles o pão de cada dia (Êx 16,4 e Mt 6,34). Em vista disso, as ansiedades, os acúmulos etc não eram plausíveis, não eram razoáveis. Segundo Gallazzi (2013, p. 132): “O discurso [Sermão da

Montanha] termina com uma sentença que, indiretamente, nos remete ao êxodo: ‘*Não vos angustieis com o dia de amanhã. O dia de amanhã terá suas próprias angústias. A cada dia basta o seu mal.*’ (6,34). É a antiga lição do maná que ecoa ao longo dos séculos: *niguém guarde para a manhã seguinte* (Ex 16,19)”.

Os redatores do *The Greek New Testament* (2018, p. 19) têm uma visão dos nexos de Mt 6,25,25-34 próxima à da perspectiva abordada acima. Eles põem em destaque os seguintes paralelos bíblicos da perícopie em exegese:

[Versículo] 26 ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· [Olhai para as aves do céu: que não semeiam nem colhem nem ajuntam em celeiros, e o Pai vosso o celeste alimenta a elas] [paralelo] Sl 5,9-11; οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν [não vós mais valeis do que elas?] [paralelos] Mt 10,31; Lc 12,7-24. [Versículo] 29 Σολομῶν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ [Salomão em toda a glória dele] [paralelo] 1Rs capítulo 10 e 2Cr capítulo 9. [Versículo] 32 οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρήζετε τούτων ἀπάντων. [sabe pois o Pai vosso o celeste que precisais estas coisas de todas] [paralelos] Mt 6,8; Lc 12,30. [Versículo] 33 ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν [Buscai então primeiro o Reino do Deus e a justiça dele e estas todas serão acrescentadas a vós] [paralelo] Sl 37,4. [Versículo] 34 μὴ οἶν μεριμνήσητε εἰς τὴν αὔριον, ἡ γὰρ αὔριον μεριμνήσει ἑαυτῆς [[Não portanto vos preocupeis para o amanhã, o pois amanhã se preocupará consigo mesmo] [paralelo] Êx 16,4.

O próximo critério para chegar-se à teologia do texto abordado é o da seleção do material e/ou das figuras que o redator inseriu em seu texto, pois este era um dos recursos utilizados pelos evangelistas para realçar a teologia dos seus escritos (WEGNER, 2012, p. 171). Assim, destacam-se as figuras das “aves do céu” (Mt 6,26) e a dos “lírios do campo” (Mt 6,28) como categorias que foram usadas pelo escritor da perícopie para colocar em evidência a teologia da providência divina.

Então, tanto “as aves do céu” como “os lírios do campo” eram figuras comuns no cotidiano da cultura da Palestina como já foi abordado nesta pesquisa. Ambas, em Mt 6,25-34 expressam simultaneamente um *status* de liberdade e ao mesmo tempo de dependência da provisão divina. Nesse caso, as aves voavam livremente pelo céu e assim elas não estavam presas aos mesmos marcos geográficos dos seus observadores. No entanto, a despeito da liberdade espacial que as aves tinham, em

outra perspectiva, elas dependiam totalmente de favores externos para comer. Elas não trabalhavam e dessa forma, não tinham provisionado o alimento cotidiano. Logo, era nesse ponto, a impossibilidade de prover o autossustento, que a providência divina se manifestava continuamente para com os pássaros que voavam livremente pelos céus da Palestina. Em suma, a sobrevivência das aves dos céus na perícopie Mt 6,25-34 são testemunhos da providência de Deus (LUZ, 1993, p. 516). À mesma lógica estavam vinculados os lírios. Eles não conheciam as delimitações de espaços terrenos. Assim, *a priori*, sem prestar contas a ninguém os lírios disseminavam livremente pelos vales da Galiléia e transformavam aqueles vales em locais de rara beleza. No entanto, ser livre, não é sinônimo de autonomia irrestrita. Os lírios precisavam de água para dar sustentabilidade às suas vidas e a beleza que era inerentes neles. Então, sem quem os regasse, o fim deles seria a morte pela sequeidão. Assim sendo, por meio da gratuidade da provisão divina, as chuvas irrigavam os lírios periodicamente e dessa forma, o risco da extinção deixava de existir.

Por fim, entende-se que foi a partir da percepção da impossibilidade de as aves provisionarem para si comida e a dos lírios a água foi que o teólogo Mateus colocou em realce a urgência de se pôr a teologia da providência de Deus em ação. Em suma, o teólogo Mateus usou as figuras das “aves do céu” e a dos “lírios do campo” para que com elas fossem estabelecidas analogias com o *Sitz im Leben* da sua comunidade. E assim, por meio das figuras acima, ele ensinou os seus liderados que eles deveriam fazer a gestão dos seus cotidianos, independente da penúria social, na inteira dependência da providência divina (Mt 6,34) e não no formato egoísta, consumista e ostensivo dos dominadores da época. Em suma, entende-se ser essa a lição teológica apreendida a partir das “aves do céu” e dos “lírios do campo”. Lancellotti (1980, p. 78) comenta que: “A palavra de Jesus é uma ordem, mas também um estímulo ao filial abandono nos braços da divina Providência, [...] O afadigar-se pelas coisas terrenas, mesmo as necessárias, é compreensível só entre os pagãos, que não conhecem a providente bondade do Pai celeste”.

Por último, também, a teologia implícita em uma perícopie bíblica está vinculada ao tipo de agir que a fé no Nazareno reivindicava dos membros da comunidade, ou seja, as suas *práxis* (WEGNER, 2012, p. 367).

Então, como foi abordado alhures nesta pesquisa há indícios que o materialismo auxiliado por seus derivativos (o egoísmo, o consumismo, a luxúria e a vaidade ostensiva) estava ganhando espaço na comunidade. Em decorrência disso,

alguns fundamentos essenciais para sustentabilidade da comunidade estavam ameaçados. Dois de entre os vários fundamentos cita-se o da solidariedade e da partilha. Logo, para combater aquele *status* vigente e assim alterá-lo entende-se que o teólogo Mateus propôs para os seus liderados que eles não deixassem de agir, em seus cotidianos, segundo as regras oriundas da providência divina. Por conseguinte, a partir desta perspectiva, as preocupações excessivas com os bens materiais deveriam pertencer aos gentios (Mt 6,31) e não aos discípulos de Jesus (CARTER, 2002, p. 238).

Enfim, os benefícios da providência de *lahweh* eram certos para os membros da comunidade. Por conseguinte, o que estava em questão, na parênese do teólogo Mateus, é se eles trocariam ou não as suas preocupações pela confiança na providência de Deus. Portanto, uma atitude de fé. Pela fé os membros da comunidade mateana deveriam crer que o Jesus ressuscitado estava no meio deles (Mt 28,20). Ferreira (2005, p. 47) comenta que: “Esta é a certeza de que a comunidade de Mateus tem em mente: que Jesus está no meio deles e está vivo e ressuscitado”. Logo, em decorrência da presença de Jesus na comunidade os membros dela deveriam abandonar as *práxis* anticomunitárias e, em polo oposto, confiar que todas as coisas que eles precisavam para as suas existências seriam acrescentadas (Mt 6,33).

No entanto, a providência divina não é um convite ao comodismo e nem a irresponsabilidade. Longe disso! Jesus e o redator teólogo Mateus jamais incentivaram os seus seguidores a se acomodarem ao *status quo* vigente injusto de suas épocas. Nessa perspectiva, o Evangelho mateano narra diversos embates entre o Nazareno e os agentes de diversos segmentos da sociedade local que construía e fomentavam a situação caótica em que se encontrava a maior parte das pessoas na época do cristianismo primitivo. Isto posto, Jesus acusou, denunciou e confrontou pessoalmente entre outros: 1) os fariseus e escribas de Jerusalém chamando-os de hipócritas (Mt 15,1-7); 2) os chefes dos sacerdotes e os anciãos do povo colocando-os abaixo dos publicanos e das prostitutas (Mt 21,23-31); 3) os saduceus (que eram provavelmente sacerdotes) foram acusados de não conhecer doutrinas fundamentais das Escrituras (Mt 22,23-29). Logo, diante das ocorrências acima, entende-se que Jesus e Mateus não eram aderentes e nem coniventes com a elite dominante.

Então, por que o redator Mateus usou um dito de Jesus com o qual ele ensinava aos seus seguidores que eles não deveriam se preocupar com a falta de comida, bebida e vestes? Isso não se assemelha a uma postura de conformação à

dominação? Uma atitude alienadora diante do sofrimento dos pobres? Enfim, um convite ao comodismo? Não necessariamente. Então, por que Mateus reproduziu o dito de Jesus? Entende-se que Mateus citou “[...] não andeis preocupados, dizendo: Que iremos comer? Ou, que iremos beber? Ou, que iremos vestir? De fato, são os gentios que estão à procura de tudo isso:” porque Jesus e depois Mateus, provavelmente, foram influenciados pelos filósofos gadarenos da Escola dos cínicos que atuava na geopolítica onde a comunidade mateana vivia. Luciano de Samósata *apud* Duarte (2008, p. 8) cita Menipo como um filósofo cínico de Gadara: “Trata-se de Menipo, filósofo cínico que, segundo a tradição, teria nascido em Gadara, cidade síria de provável origem grega [...]”;

Os cínicos, da época de Jesus e da comunidade mateana, tinham uma Escola de estudos filosóficos na cidade de Gadara. Gadara situava-se na Decápole, perto de Pella. Portanto, os filósofos cínicos eram vizinhos da Galiléia como também da comunidade mateana. Em vista disso, entende-se fosse comum ver filósofos cínicos transitando tanto nas cidades da orla do mar da Galileia onde Jesus morou por um certo tempo em Cafarnaum⁶⁶ como também na cidade de Pella local provável da comunidade mateana. Ferreira (2012, p. 61) comenta que:

A fonte Quelle, foi, possivelmente, a primeira redação dos anúncios de Jesus antes do Evangelho de Marcos (VAAGE, 1998, p. 11-12). Provavelmente a fonte Q foi redigida por um grupo que conviveu com Jesus, que estava bem próximo dele. Era um grupo de amigos e amigas de Jesus. Era o cristianismo primitivo Galileu. [...] Possivelmente, foi elaborado entre os anos 40-55 d.C.”.

Assim, considerando que os textos bíblicos que fazem parte da fonte Quelle provavelmente foram redigidos por galileus, existe a probabilidade daqueles galileus, do redator Mateus e de Jesus terem sido influenciados pelo movimento filosófico dos cínicos⁶⁷. Se isso não ocorreu, pelo menos, eles tomaram emprestado daqueles pensadores alguns recortes dos seus discursos para tratar de alguns problemas que eram correntes entre os seus seguidores. No caso de Jesus, fundamenta-se esta visão no provável empréstimo do discurso filosófico dos cínicos, com o fato da fama dele ser corrente em regiões como a Galileia e a Decápolis⁶⁸ (Mt 4,25) e também das

⁶⁶ Conforme Mt 9,1 e Mc 2,1 Jesus residiu também em Cafarnaum às margens do mar da Galiléia.

⁶⁷ Conforme Ferreira (2012, p. 63) “Jesus e o grupo que o acompanhava na Galiléia (VAAGE, 1995, p. 84-108) sofreram influências da Escola dos cínicos [...]”.

⁶⁸ Decápolis eram 10 cidades na Palestina de cultura greco-helênica: Damasco, Filadélfia, Rafana, Citópolis (Bete-Seã), Gadara, Hipos, Diom, Pella, Gerasa e Canata.

incursões feitas por ele na terra dos gadarenos (Mt 8,28). Logo, entende-se que naquelas incursões, provavelmente Jesus conheceu pessoas vinculadas à Escola dos cínicos e também o conteúdo filosófico daquela casa de pensadores. Assim, em outro momento e em situações específicas, o Nazareno e o líder Mateus fizeram uso de alguns pontos da filosofia dos cínicos para instruir os seus seguidores.

Então, entende-se que os atores envolvidos (Jesus e Mateus) perceberam que o discurso dos cínicos e dos valores ensinados por eles, em alguns pontos, eram adequados, para deter as prováveis ameaças da infiltração do materialismo, do egoísmo e da vaidade ostensiva etc junto aos seguidores de Jesus bem como na comunidade dirigida pelo redator Mateus. Os cínicos não se preocupavam “com o dia de amanhã” e, em vista disso, eles não acumulavam coisas para si (FERREIRA, 2012, p, 64). Nessa perspectiva, assim como os cínicos refutavam as *práxis* facilitadoras de acumulação, o mesmo deveria ser feito pelos membros da comunidade mateana. Enfim, entende ser esta a intencionalidade articulada pelo redator Mateus ao inserir o pensamento filosófico dos cínicos na sua parênese.

Os cínicos eram semelhantes aos *hippies* dos dias atuais (HORSLEY, 2004, p. 112). Eles eram filósofos itinerantes e viviam da mendicância. Luz (1993, p. 520) aborda os cínicos com a nomenclatura de “radicais itinerantes”. Segundo o autor os cristãos primitivos conviviam com esse grupo social:

Na fonte das logias é provável que o texto [Mt 6,25-34] se referisse primeiramente aos radicais itinerantes.[...]. Isso explica, a meu ver, que não existia no cristianismo primitivo uma cisão entre os radicais itinerantes, que renunciavam ao exercício da profissão e da vida familiar, e os seguidores sedentários de Jesus. Na realidade, todos os seguidores de Jesus eram potencialmente radicais itinerantes. Eles se sentiam chamados a segui-los, assim como estavam cientes de sua responsabilidade para com a comunidade.

Então, se havia convivência entre os cristãos e os cínicos, Jesus, os cristãos galileus e o redator Mateus provavelmente, foram influenciados pelos filósofos cínicos.

Em síntese, o cinismo: 1) fazia oposição às convenções sociais; 2) era contra a acumulação de riquezas e de honras e; 3) desprezava qualquer prazer (LOHSE, 2000, p. 232). Mas, acima de tudo, os filósofos cínicos valorizavam os dois fundamentos principais que dão sustentabilidade à lógica comunitária que são a partilha e a igualdade (FERREIRA, 2012, p. 64).

Então, entende-se ficar evidenciado que o redator e teólogo Mateus ao utilizar o provável ensinamento filosófico cínico retirou da fonte Q: “Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã” não estava orientando os seus liderados para o comodismo. Ao contrário, ele estava ensinando e também alertando os membros da sua comunidade não entrarem pelo viés do materialismo e seus derivativos. Mas, se eles insistissem escolher este caminho seria o fim da única instituição (a comunidade) que ainda os protegia das crueldades da dominação romana e da endógena.

Em outra perspectiva, entende-se que a instrução que Mateus deu aos seus liderados para que eles não se preocupassem com os bens materiais não era um convite à irresponsabilidade e nem tampouco ao comodismo. Ao contrário, tratava-se de uma estratégia para se conseguir sobreviver em uma sociedade onde a vida estava fora de controle. A partir desse olhar, Oveman (1999, p. 35) comenta:

Mateus ensinou à comunidade em crise e dúvida que, se buscasse em primeiro lugar o Reino de Deus [e a sua justiça], todas as outras coisas da vida presente lhe seriam acrescentadas (6,33). Esse conhecido versículo sobre a primazia do Reino dos Céus precisa ser contrabalançado com as outras instruções de Mateus sobre o futuro e como se aproximar dele. Fora do contexto, 6,33 parece autorizar a irresponsabilidade e o abandono deste mundo. Na verdade, isso estaria muito longe do conselho de Mateus. Mas o conselho desempenha um papel no modo de encarar o futuro. Havia coisas que estavam fora do controle dos judeus mateanos. Como já observamos, a perda de controle é característica definidora de um contexto colonial como o de Mateus.

E, segundo Gallazzi (2013, p. 132) Mt 6,34 arremete ao tempo que os israelitas foram sustentados com o maná no deserto. Ele comenta “É a antiga lição do maná que ecoa ao longo dos séculos”. Nessa perspectiva, o dito não era um convite ao comodismo, mas, ao contrário disso, um ensino para que todos os membros da comunidade confiassem na providência divina de suas necessidades cotidianas. E, os membros com posses não acumulassem bens enquanto os membros pobres estavam passando fome⁶⁹.

Ainda, entende-se ser relevante deixar evidenciado que o Sermão da Montanha é uma parênese (um ensino) dirigido para discípulos (LUZ, 1993, p. 34). O primeiro versículo dele (Mt 5,1) mostra que o público alvo de Jesus, por volta dos anos trinta da era comum, eram os seus (as) seguidores. Mais tarde, quando o redator Mateus utilizou os ditos de Jesus o foco do ensino era os membros da comunidade.

⁶⁹ Segundo Gallazzi (2013, p. 129) a comunidade matena era composta por membros pobres (a maioria) e membros ricos.

Isto posto, chega-se ao entendimento que os ensinamentos originados a partir do Sermão da Montanha não eram para os dominadores. Longe disso! Ao contrário, aqueles ensinamentos eram para aqueles e aquelas cuja justiça deveria “ultrapassar a dos escribas e a dos fariseus” (Mt 6,20). Em suma, a providência divina e os favores decorridos dela estavam limitados para aqueles que se encontravam: 1) em *status* de marginalização (os pobres); 2) passando fome, com sede e desnudos; 3) sofrendo perseguições religiosas; 4) sujeitos à tributação e ao modo de produção escravagista imposto por Roma aos povos conquistados etc (os pequeninos). No entanto, mesmo passando por penúrias e privações eles ainda tinham de organizar as suas vidas a partir da lógica da justiça/retidão do Reino de Deus e da justiça de Deus. Portanto, o Deus da providência exige que a justiça aconteça.

Então, em outra perspectiva entende-se que o redator Mateus é também o teólogo da justiça. Justiça perpassa por todo o Evangelho de Mateus e juntamente com a categoria Reino é a coluna dorsal do Evangelho. No Sermão do Monte, no qual a perícopes em exegese está inserida, a palavra justiça é citada por seis vezes. Tal incidência de citações, em apenas três capítulos do Evangelho, demonstra que o tema justiça era deficitário ou então, não estava sendo levado a sério na agenda da sociedade daquela época. Logo, em decorrência da provável inobservância da justiça o escritor não perde tempo e assim, já nos primeiros capítulos do Evangelho ele mostra que Jesus colocava a justiça em primeiro lugar (Mt 6,33). O Jesus da justiça é aquele que enquanto estava nessa existência defendeu os famintos, os sedentos, os forâneos, os presos etc. Dessa forma, os preferidos de Jesus foram aqueles que estavam às margens do sistema imperial romano e também da religião da sua época (os pequeninos).

Ainda, a justiça na perspectiva do redator e teólogo Mateus consistia na articulação de *práxis* que excedessem as práticas realizadas pelos escribas e fariseus⁷⁰ (Mt 5,20)⁷¹. Nesse caso, não é que os escribas e fariseus não praticavam a justiça. Ao contrário, eles exercitavam atos de justiça como, por exemplo, o de dar esmolas, orar e jejuar (Mt 6,1-18). Então, por que os atos de justiça daqueles dois

⁷⁰ Conforme Overman (1999, p. 23) os escribas e os fariseus; “tornam-se o padrão contra o qual Mateus define a justiça e o comportamento correto (5,18; 23,4-36; e são o grupo que iniciou a conspiração para matar Jesus (12,14)”.

⁷¹ Os escribas e Fariseus dos dias da comunidade de Mateus eram os rabinos conforme será abordado no capítulo 2.

segmentos da sociedade foram refutados tanto por Jesus ao seu tempo como pelo redator Mateus nos anos 80/90 d.C.? Entende-se que a refutação assentava-se no fato dos fariseus e os escribas exercerem a justiça tão somente para assegurar a manutenção dos seus *status quo* vigente (CARTER, 2002, p. 193). Assim, a esmola dada por eles era manifestação de puro exibicionismo para a sociedade (Mt 6,2). De igual forma a oração feita por eles não era para eles se adequarem à vontade justa e misericordiosa de Deus. Ao contrário, os escribas e fariseus oravam para que eles fossem vistos pelas pessoas como homens piedosos (Mt 6,5). E, por último, o jejum não era para compartilhar os seus alimentos com aqueles que estavam passando fome. O que eles queriam era ser percebidos pela sociedade como pessoas que cumpriam os ritos preceituados pela religião deles (Mt 6,16). Assim, as boas obras (a esmola, a oração e o jejum) que quando praticadas tornam o homem justo diante de Deus (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2019, p. 1713) eram usadas pelos fariseus e escribas como mecanismo para manutenção de suas posições na sociedade.

Ainda na perspectiva que a justiça dos escribas e fariseus era refutada: Os fariseus e escribas pertenciam à elite da sociedade. Então, eles eram um dos grupos de nativos aliados a Roma (CARTER, 2002, p. 193). Nesse caso, eles não estavam interessados em reformar as estruturas injustas da época. Ao contrário, o interesse deles conforme comenta Carter (2002, p. 193) era “deixar intacto o *status quo* da dominação romana”. Então, as *práxis* de justiça dos escribas e dos fariseus além de não gerar a distribuição de renda e bens para a população da base da pirâmide concentrava a riqueza nas mãos de poucos. Nesse caso, em razão do *modus operandi* articulado pelos fariseus e escribas e de outros grupos que serão abordados no capítulo dois, a construção de um estado isonômico (de igualdade) na sociedade da Palestina do primeiro século estava difícil de ser realizado.

Em suma, ao serem complacentes, coniventes e fomentadores de um estado assimétrico na sociedade, os escribas e os fariseus negligenciavam o fundamento estruturante de justiça ensinado na Bíblia dos judeus e também pela sociedade do Antigo Oriente Médio. Ambas as categorias, segundo Silva (2015, p. 256), percebiam a justiça como um mecanismo social para “aplainar os fossos de desigualdades entre pessoas e categorias sociais”. Assim, entende-se que a refutação da justiça dos fariseus e dos escribas, por Jesus e pelo redator e teólogo Mateus, estava relacionada com o uso distorcido que eles faziam da categoria justiça.

Enfim, os fariseus e os escribas eram pessoas que se esforçavam para cumprir os preceitos das Escrituras dos judeus. No entanto, segundo a Bíblia de Jerusalém (2019, p. 1745) eles desleixavam das “coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade”. Em vista disso, a leitura e a interpretação das Escrituras, feita por eles, era estreita, reducionista e acima de tudo visava à proteção dos seus interesses e não da simetria social.

2 OS CONTEXTOS DO TEXTO DO EVANGELHO DE MATEUS 6,33

Mateus 6,33 é o clímax do capítulo seis do Evangelho mateano (BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2011, p. 161). Ele fecha a abordagem relacionada ao tema justiça de Deus que foi iniciada pelo escritor do Evangelho a partir do versículo 20 do capítulo cinco e assim, Mt 6,33 e Mt 5,20⁷² estão interligados (OVERMAN, 1997, p. 98). Além da função conclusiva da categoria justiça no Sermão da Montanha, Mt 6,33 é também uma ordenança enfática (imperativa) para que os membros da comunidade mateana buscassem um estilo de vida marcado pela justiça de Deus (CARTER, 2002, p. 238). Nesse sentido, o verso 33 é uma exortação para que sejam estabelecidas e consecutivamente articuladas práticas que estejam em consonância com a justiça ensinada no Sermão do Monte. Logo, se o texto é uma exortativa para que a justiça seja uma norma corrente então, o texto está denunciando a falta de justiça nos contextos relacionados a ele, pois os escritos não estão imunes aos eventos que passam à sua volta. Ao contrário, eles interagem com os ambientes circundantes (OVERMAN, 1997, p. 14). Em vista disso, entende-se que Mt 6,33 denuncia a falta quase que generalizada de justiça na Palestina do primeiro século cristão. Então, a fomentação daquele *status* já persistia por várias décadas nos dias da comunidade mateana. Logo, nele a justiça era raramente articulada. E é isso que será abordado neste segundo capítulo a partir da perspectiva que a falta de justiça no tempo da comunidade de Mateus, assim como no decorrer do primeiro século depois de Cristo, resultava em formatações assimétricas na geopolítica da Palestina.

⁷² Conforme Luz (1993, p. 319): “O versículo 20 [...] antecipa os versículos 1 e 33 (δικαιοσύνην) do capítulo seis. [...]. Assim, o versículo [Mt 6,20] ocupa uma posição chave” (Tradução de Rubens Alves Costa).

Então, os objetivos específicos do segundo capítulo são demonstrar que: 1) a assimetria social que existia no Império Romano bem como na sociedade da Palestina do primeiro século da E.c., onde a comunidade mateana estava inserida, era consequência da falta da articulação das práticas da justiça de Deus; 2) as injustiças articuladas na Palestina eram construídas e fomentadas tanto pelo dominador externo (Império Romano) como também por elites endógenas (dominadores internos) que se acomodavam ao *status quo* vigente; dele tiravam vantagens e não faziam oposições ao dominador externo; 3) o movimento de Jesus e as ideologias ensinadas por ele denunciavam as desigualdades que a falta da justiça gerava na sociedade daquela época; 4) a comunidade mateana sofria as consequências da falta de justiça corrente na sociedade onde ela estava inserida.

A partir dos objetivos específicos acima divide-se o capítulo em quatro painéis: o primeiro painel abordará os agentes e instituições que construíam e fomentavam as injustiças (tópicos 2.2.1 até 2.2.2.6); o segundo volta-se para os movimentos, as pessoas, os grupos que resistiam e lutavam contra a omissão da justiça. Dessa forma, eles eram os promotores da justiça de Deus (tópicos 2.3 até 2.4.3); o terceiro painel pesquisa as consequências que a falta da justiça de Deus deixou para a sociedade (tópicos 2.5 até 2.5.3); o último painel investiga o contexto vivencial da comunidade mateana que é a categoria alvo da pesquisa e como a justiça estava sendo articulada naqueles dias (tópicos 2.6 até 2.7.2).

2.1 ASSIMETRIA SOCIAL: AUSÊNCIA DE JUSTIÇA

A comunidade mateana estava inserida em uma sociedade estruturalmente assimétrica com pessoas e classes sociais existindo em desigualdades Mt 6,25. Portanto, uma sociedade na qual a justiça ensinada no Sermão do Monte (Mt capítulos 5-7), que é essencialmente construtora de igualdades, raramente era articulada. Logo, as desigualdades e/ou assimetrias sociais, que nesta pesquisa são tomadas como inópia da justiça, presentes naquela região foram construídas e fomentadas pelo dominador externo (Roma). E, internamente por uma minoria dominante endógena que estava a serviço do Império Romano e por intermédio dele era protegida.

As geopolíticas da Palestina e a da Síria, do final do primeiro século d.C., por quase cento e cinquenta anos ininterruptos estavam sob dominações externas. Desde a conquista de Jerusalém pelos romanos em 63 a.C. (HORSLEY, 2004, p. 35) até os

dias que o evangelista Mateus escreveu o seu Evangelho, no final dos anos 80 da era comum (ARMSTRONG, 2007, p. 71), aquelas duas regiões estavam debaixo do domínio dos romanos.⁷³ E, como consequência desse longo período de dominação a maior parte da população da base da pirâmide passava fome e sede. Os seus moradores não tinham o acesso aos meios de produção, estavam sem teto para morar, endividados, sofrendo violências físicas e simbólicas, portando doenças físicas e psicossomáticas, sem liberdade e submetendo-se à escravidão. Enfim, eles estavam sob fortes pressões físicas e psicológicas. Assim, era nesse ambiente caótico e desesperador, sem justiça e sem solidariedade que as mateanas e os mateanos viviam na cidade de Pella,⁷⁴ na Transjordânia próxima ao Rio Jordão (KAEFER, 2016, p. 49).

Então, passa-se à abordagem da tecitura de como as assimetrias foram construídas nos contextos relacionados ao texto Mt 6,33 a partir da perspectiva de que assimetrias sociais são desigualdades e como tais, elas caracterizam um estado de ausência de justiça. Pois, no Antigo Oriente Médio, na Bíblia judaica e consequentemente no pensamento⁷⁵ do evangelista Mateus justiça, “significa aplinar os fossos de desigualdades entre pessoas e categorias sociais” (SILVA, 2015, p. 256). Dessa forma, justiça na literatura bíblica, com vínculo judaico, é a construção de uma sociedade igualitária para as mulheres e os homens, ou seja, justiça é igualdade. Storniolo (2011, p. 14) comenta que a justiça, na visão do evangelista Mateus, trata-se de um estado de direito onde todos são iguais. Ele comenta:

Na Bíblia [Evangelho de Mateus] a justiça é a vontade de Deus, o seu projeto eterno. Somos justos e praticamos a justiça quando deixamos que Deus realize a sua vontade sobre nós e, como através de Jesus, realize o seu projeto. [...] O projeto de Deus é, portanto, liberdade e vida. Estranho? Não. Também nós, lá no fundo de nós mesmos, desejamos ardentemente a

⁷³A região conquistada pelo general romano Pompeu foi anexada ao império romano com a nomenclatura de Província da Síria. Dela fazia parte a Palestina (Israel) e a Síria (LOHSE 2000, p. 29).

⁷⁴ Pella era uma das cidades que fazia parte da Decápole - as dez cidades gregas. Ela situava-se na transjordânia, no lado oriental do Jordão. Nos dias da comunidade mateana a cidade estava sob a jurisdição do governador da Síria nomeado por Roma (KOESTER 2005, p. 400). Entende-se que a comunidade mateana de Pella originou-se a partir dos refugiados judeus cristãos que abandonaram Jerusalém durante a Primeira Revolta Judaica que culminou com a destruição da cidade e do seu Templo-Estado no ano 70 d.C. (LEIPOLDT; GRUNDMANN, 1973, p. 185).

⁷⁵ O evangelista Mateus tinha vínculos com o judaísmo. Portanto o seu pensamento refletia parte dos costumes e da religião judaica. Saldarini (2000, p. 16) comenta que: “A perspectiva e a prática que Mateus promove em seu Evangelho são totalmente judaicas e baseiam-se na Bíblia (...)”. E, ainda em Saldarini (2000, p. 243): “A observância das restrições do sábado ao trabalho, a pureza e os dízimos [...]. Sua presença e enfática importância em Mateus revelam um contexto judaico no qual está em curso vigoroso debate sobre a maneira como a vida, as leis e os costumes judaicos devem ser interpretados e enfatizados.”. Armstrong (2007, p. 71) comenta que: “Os autores [dos Evangelhos] eram cristãos judeus”.

mesma coisa. O único problema entre Deus e nós é que Deus quer isso para todos. E isso é justiça. Todos têm igualmente direito à liberdade e à vida.

Logo a partir dessa perspectiva, segue-se com a abordagem: 1) de quem era o protagonista e os coadjuvantes das dominações; 2) as instituições que legitimavam o *status quo* dos dominadores; 3) dos mecanismos que as dominações utilizavam para a construção, o fomento e a manutenção das desigualdades sociais daquela época. Enfim, um *status* marginalizador que culminou com a Primeira Guerra Judaico-Romana.

2.2 AGENTES, INSTITUIÇÕES E MECANISMOS DE DOMINAÇÃO ANTES, DURANTE E DEPOIS DE JESUS

2.2.1 Agentes Externos

O protagonista da dominação exógena na Palestina era o Império Romano que naquela época era dirigido pelos césares. Os governos das províncias eram compartilhados com diversos agentes e instituições regionais os quais coadjuvavam com os projetos dos dominadores como será abordado a seguir.

Nos dias da comunidade de Mateus já havia muito tempo que Roma detinha o controle e a hegemonia econômica, política e militar da bacia do Mediterrâneo. A vitória dos romanos contra a cidade de Cartago, no norte da África, em 146 a.C. seguida das conquistas do general Pompeu e depois de Augusto (o Imperador) foram determinantes para consolidar a hegemonia de Roma na região do Mediterrâneo (HORSLEY, 2004, p. 40).

Roma tinha dois interesses bem definidos em relação aos povos conquistados por ela: a fidelidade deles e as suas moedas (ARENS, 1997, p. 109). Assim, a partir dessas duas categorias socioeconômicas a dominação romana construía um fosso enorme de desigualdades entre ela e os povos conquistados pelo Império, ou seja, construía, fomentava e promoviam as injustiças.

Aborda-se a seguir diversas categorias, vinculadas ao Império Romano, que de alguma forma, a despeito de algumas delas existirem ou não, nos dias da comunidade mateana, as construções que foram feitas por elas, no decurso de décadas, afetaram o cotidiano dos membros da comunidade de Mateus.

2.2.1.1 O Império Romano⁷⁶

O Império Romano articulava simultaneamente dois tipos distintos de império para os seus súditos. O Império Romano para o cidadão romano (os seus endógenos) e um outro Império Romano para os povos conquistados por ele.

O primeiro Império estruturava-se, a partir das conquistas e dominações, nas ideologias romanas, nas instituições etc.

A licenciosidade era desmedida. Assim, o cidadão romano levava uma vida desregrada em banquetes, nas casas de banho, nos jogos etc. Havia também exageros de ornamentos luxuosos nas construções públicas e privadas na cidade de Roma e também fora dela.⁷⁷

O segundo Império (aspecto do Império) estava vinculado ao resultado das conquistas⁷⁸ realizadas pelos grandes generais romanos como fez Pompeu, César, Otaviano, Cláudio etc. e as dominações iniciadas a partir daquelas conquistas o que será abordado na secção *Pax Romana*.

Então, segue-se com a abordagem parcial de como era a participação de algumas instituições (imperador, Senado e exército) no processo da construção das assimetrias correntes no Império Romano.

2.2.1.1.1 Imperador

A instituição do principado (*princeps*), imposta pelo imperador Augusto, transferiu para as mãos do Imperador quase todas as responsabilidades que antes

⁷⁶ Míguez; Rieger; Sung (2012, p. 98) comenta as características necessárias para se caracterizar e conceituar a categoria império. Essas categorias encontravam-se explicitamente nas ideologias que regiam o Império Romano: “quatro características fundamentais do conceito de Império: a) o poder do Império não tem limites; b) apresenta-se como realidade eterna, que suspende a História; c) o poder do Império funciona em todos os registros da ordem social, até as profundezas do mundo social, a tal ponto que procura reger a própria natureza humana; d) o Império dedica à paz perpétua e universal fora da história através do contínuo banho de sangue. É interessante notar aqui que essas quatro características do Império nos trazem à mente as características do próprio Império Romano”.

⁷⁷ Wengst (1991, p. 52-53) comenta: “O proveito que Roma tirava do aspecto econômico da *Pax Romana* mostra-se também na ampliação brilhante da cidade. Já Augusto aponta-o quando, no relato dos seus feitos, realça, entre outras coisas, a construção de quatro templos e do foro de Augusto, o acabamento do foro de Júlio, a reconstrução do teatro de Pompeu, [...] Augusto ‘podia-se gloriar com razão de, em lugar de uma cidade de tijolo, que ele recebera, ter deixado uma cidade de mármore”.

⁷⁸ Horsley (2004, p. 33) comenta: “A conquista romana inicial de novos povos frequentemente significava devastação do interior, queima de aldeias, pilhagem de cidades, morticínio e escravidão da população”.

eram prerrogativas das antigas instituições republicanas. Em função disso, doravante, as diretrizes que eram determinadas por Augustos e os seus sucessores passaram a ser as bases da administração romana para os dois primeiros séculos do período imperial (KOESTER, 2005, p. 326).

Então, cabia ao imperador entre outras tarefas: 1) recrutar os servidores públicos; 2) admitir homens idôneos para o Senado; 3) comandar o exército; 4) administrar as províncias fronteiriças (KOESTER, 2005, p. 327). A segurança das zonas limítrofes era fundamental para a segurança do Império Romano. Em vista disso, um legado da classe senatorial era nomeado pelo Imperador para garantir que incursões dos bárbaros não ocorressem.

Contudo, para evitar que os servidores públicos nomeados potencializassem rebeliões, motins e traições, montou-se um forte esquema de censuras. E assim, os registros pessoais dos auxiliares próximos aos soberanos eram constantemente supervisionados com o fim de mensurar há quantas ia a lealdade dos servidores públicos ao seu soberano (KOESTER, 2005, p. 327).

O Império Romano, através dos seus imperadores, procurava sujeitar o mundo inteiro e ter a supremacia, político-militar e econômica em relação aos povos conquistados (HORSLEY, 2004, p. 28). Dessa forma, no projeto romano não havia lugar para a igualdade entre os povos tampouco para a justiça de Deus.

2.2.1.1.2 O senado

A despeito das prerrogativas que foram concedidas aos imperadores a partir do principado algumas instituições do período republicano continuavam existindo e, como ocorriam antes, elas ainda eram detentoras de grande prestígio junto ao povo romano. Em vista disso, quanto ao Senado, os imperadores que não se conscientizassem dessa realidade e assim, intentassem governar sem o apoio dos senadores romanos raramente faziam administrações promissoras (KOESTER, 2005, p. 327). Logo, para garantir o apoio necessário para a gestão do Império o Imperador recrutava membros das famílias senatoriais para auxiliá-lo evitando, dessa forma, crises entre ambos.

Os filhos de famílias vinculadas ao Senado iniciavam a vida pública no exército, atuando como tribunos militares (KOESTER, 2005, p. 328).⁷⁹ Ao retornar do serviço militar eles podiam avançar na carreira administrativa ou política. Assim, para que isso fosse realizado, eles se engajavam em cargos como os de pretores e questores podendo chegar até ao consulado. O consulado era pré-requisito para exercer funções senatoriais e imperiais mais elevadas e esta, era então a meta dos membros mais jovens das famílias senatoriais.⁸⁰

Em suma, os jovens das famílias senatoriais iniciavam as suas carreiras no exército, em prováveis campanhas militares. As campanhas tinham como fim último a dominação e a subjugação dos povos e dos seus bens ao Império Romano. Logo desde cedo, os aspirantes a uma cadeira do Senado eram treinados para construir a assimetria social e aumentar as desigualdades entre a elite romana e os povos conquistados por eles.

Enfim, o prestígio do Senado era tamanho, ao ponto do Imperador dividir com os senadores o governo das províncias pacificadas que não dependiam da permanência contínua do exército (KOESTER, 2005, p. 328).

2.2.1.1.3 O exército

O exército era uma instituição remanescente do período republicano que a exemplo do Senado continuou existindo no período do principado e ainda, segundo Koester (2005, p. 327) “conservando algumas responsabilidades reais e enorme significado simbólico”.

O Imperador exercia o comando do exército que tinha como missão defender o Império. No entanto Arens (1997, p. 91) comenta que “a tarefa primeira do Exército era assegurar a permanência da Paz”. Além da defesa imperial o exército treinava os futuros servidores civis. O treinamento era feito nas legiões e nas corporações

⁷⁹ Os tribunos davam suporte aos legados ao comandar as tropas auxiliares. Os legados comandavam as legiões e estes provinham da classe senatorial (KOESTER, 2005, p. 327). Os legados podiam também governar as províncias localizadas nas fronteiras que estavam sob a responsabilidade do imperador (KOESTER, 2005, p. 328).

⁸⁰ Koester (2005, p. 328) comenta que: “[...] o consulado era exigido para o exercício das funções senatoriais e imperiais mais elevadas [...]”.

militares disseminadas em diversos locais do Império Romano.⁸¹ Dessa forma, as principais posições de comando do exército eram ocupadas por servidores civis em treinamento. Cabia também ao exército proteger as fronteiras por meio das legiões estacionadas nos limes (ARENS, 1997, p. 88).

O exército romano nas primeiras décadas do primeiro século da era comum era composto de: trinta legiões cada uma com seis mil soldados; tropas auxiliares recrutadas nas províncias e uma frota naval que atuava basicamente no Mediterrâneo. Uma legião era comandada por um legado da classe senatorial. Ela era composta de dez coortes e seis centúrias. O exército romano ainda contava com oficiais centuriões e os pretorianos. Os centuriões eram cidadãos comuns que ingressavam no serviço militar fazendo deste uma carreira para toda vida (KOESTER, 2005, p. 327-328). Os pretorianos⁸² eram uma divisão especial do exército responsável pela guarda pessoal do imperador. Em vista disso, os pretorianos era o único destacamento militar que podia ficar estacionado em solo italiano (KOESTER, 2005, p. 328).

Em tempos de paz o exército romano realizava as grandes obras imperiais (ARENS, 1997, p. 90). O soldado não romano que servia nas tropas auxiliares do exército durante vinte e cinco anos recebia a cidadania romana. Dessa forma, o exército servia de mecanismo de ascensão social (KOESTER, 2005, p. 328). Ainda nessa perspectiva Arens (1997, p. 89, 91) comenta que:

O Exército era atraente, sobretudo, para os estamentos mais pobres, oferecendo-lhes a possibilidade de aprender uma profissão que depois seria útil, e a segurança de ser mantidos pelo Estado e de receber um módico pagamento com que podiam poupar [...] O Exército contava com engenheiros e arquitetos de primeira linha.

No entanto, a despeito dos supostos benefícios que o exército proporcionava, ele era uma das instituições que o Império mais utilizava para executar a sua política de dominação e assim, aumentar o fosso das desigualdades daquela época.

⁸¹ Koester (2005, p. 327) comenta que: “Posições de comando no exército tornaram-se assim campo de treinamento para futuros servidores civis”.

⁸² Garnsey; Saller (2004, p. 109) demonstra que: “Augusto organizou então as primeiras forças ostensivas de Roma: a guarda pretoriana, as coortes urbanas e a vigilância noturna (*vigiles*)”.

2.2.1.1.4 Os césares

Os césares eram os principais agentes do programa de dominação do Império Romano, portanto, em última instância, os responsáveis pela ausência da justiça vigente naquela época.

Então, após o assassinato de Caio Júlio César ocorrido em 44 a.C. Otávio (Otaviano) e Antônio (Marco Antônio) aliaram-se para juntos lutarem contra os assassinos de César (LOHSE, 2000, p. 187). Vencida essa etapa o Império Romano foi dividido entre os dois estadistas. Assim, Antônio assumiu o governo do Oriente vivendo em Alexandria na companhia da rainha Cleópatra que era de origem grega. De Alexandria Antônio determinava a sorte da Síria e da Palestina (LOHSE, 2000, p. 188). Em outro polo geográfico, Otávio governava a parte ocidental do Império. A sede do seu governo era na cidade de Roma. O domínio de Otaviano se estendia sobre a Itália e o oeste do Império. No entanto, não demorou muito para que os dois governantes entrassem em conflitos de interesses e assim, na batalha marítima de *Actium* (31 a.C.) Otávio derrotou Antônio (STEGEMANN E STEGEMAN, 2004, p. 142). Logo, a partir da vitória de Otávio, ele passou a ser o único governante do imenso Império Romano. Segundo Ferreira (2005, p. 14): “mas foi justamente com Otávio, ou Augusto, que se iniciou o que podemos chamar de "Império Romano", que compreende o período de 27 a.C. até 284 d.C.”. O Império Romano foi reorganizado pelo imperador Augusto durante o seu longo e pacífico reinado (LOHSE, 2000, p. 192).

Otávio era filho adotivo de Júlio César (KOESTER, 2005, p. 370); (OVERMAN, 1999, p. 15); (GUERRA, 2018, p. 194). Otaviano era um hábil político como fora o seu pai. Ele governava com prudência e moderação. Nessa perspectiva ele deu atenção ao Senado e ainda devolveu aos senadores os direitos que foram retirados deles pelos governantes anteriores. Assim, doravante, o Senado, passou a condecorá-lo com títulos honoríficos em retribuição às benesses recebidas da parte do imperador (LOSHE, 2000, p. 188). A primeira honraria recebida pelo imperador deu-se quando o seu pai adotivo (Júlio César) foi elevado entre os deuses pelo Senado⁸³. Segundo

⁸³ Conforme Fortino (2014, p. 208): “Muitos reis e imperadores antigos afirmavam que haviam sido adotados pelos deuses, o que lhes dava legitimidade divina para governar. Quando morriam, alguns, como Júlio César, eram elevados à categoria de deus (num processo conhecido como apoteose) e reverenciados”.

Guerra (2018, p. 182-183): “[Júlio] César foi o primeiro romano a receber oficialmente as honras divinas do Estado; o primeiro de muitos, que viriam a ser, por sua causa, denominados *divus*”. A partir desse evento, Otaviano, na condição de filho de César, passou a ser chamado *Imperator Caesar Divi filius* (Imperador César filho do divino). Em 27 a.C. o Senado adicionou o cognome Augusto ao nome de Otaviano⁸⁴ que segundo Lohse (2000, p. 189) “[...] até, então, essa designação (=venerável) fora usada somente como cognome dos deuses”. Apesar de a alcunha não ter transformado Otaviano em um rei-deus, entende-se provavelmente que a intenção do Senado era essa. Transformar o imperador em um rei-deus estando ele ainda vivo, pois no título “Augustus” que foi concedido pelos senadores conforme cometa Agamben (2011, p. 195) “havia assumido um tom religioso”. No entanto, Koester 2005, p. 370-2 entende que a titulação ainda não fez do imperador um *divus*. Ele comenta:

A outorga do nome *Augusto* (“Aquele que merece reverência”, uma designação romana arcaica) pelo Senado em 27 a.C. elevou seu portador a uma posição acima do nível dos seres humanos comuns; ele realçou as dimensões sobre-humanas da sua *felicitas*, mas não o tornou um deus”. [...] Em Roma, Augusto só se tornou “deus Augusto”, depois de sua morte, por voto do Senado, uma divinização que seria também concedida à maioria dos seus sucessores, apesar das exceções: Calígula, Nero e Domiciano não foram elevados à mesma condição entre “os deuses do povo romano”.

Em 12 a.C. o imperador recebeu o cargo de “pontifex maximus”. Por último, em 2 a.C., mais uma vez, o Senado designou-o Augusto como *pater patriae* (pai da pátria). Assim, a partir das condecorações feitas para Otávio, foram lançadas as bases para se iniciar o culto ao Imperador no Ocidente. No entanto, Ferreira (2011, p. 72) comenta que: “O culto ao imperador iniciou-se no tempo de Otaviano (29 a.C. - 14 d.C.), após a vitória em Filipos. Ali ele se definiu “Augusto”. Foi estabelecido ao sacerdócio dedicado à deusa Roma e o imperador foi definido como *divus* (deus)”.

A origem do culto ao Imperador é atribuída ao conquistador macedônio Alexandre, o Magno (STOLL, Jr, 2000, p. 2025)⁸⁵. Narra-se que este ao visitar o oráculo do deus Amon, no Egito, o sumo sacerdote do santuário o saudou como filho de Amon o que equivalia, na Macedônia, ser o filho de Zeus, portanto, um deus. Alexandre não só aceitou a honraria, como passou a considerar-se daí para frente

⁸⁴ O cognome Augusto foi um ato oficial do Estado (LOHSE, 2000, p. 208).

⁸⁵ Conforme Stoll, Jr (2000, p. 2025): “A idéia helenística da realeza divina, que teve sua origem com Alexandre Magno, voltou a ser vivificada no culto ao imperador romano”.

como o filho do deus altíssimo do panteão grego (LOHSE, 2000, p. 205). Por conseguinte, a “divinização” não só agradou a Alexandre que naquela altura já era o soberano do Mediterrâneo, mas, também aos seus generais. Entende-se que os generais de Alexandre viram naquele evento uma ferramenta eficiente para impor e manter o controle político sobre os súditos, pois um líder divino-humano não pode ter as suas *práxis* contestadas⁸⁶.

O culto ao imperador foi uma das principais instituições do aparelho ideológico romano que decisivamente contribuiu para organizar o império como uma unidade (MÍGUEZ, 1998, p. 98). Entende-se que a unidade imperial ocorria porque a coerção religiosa imposta por Roma forçava os súditos do império aglutinarem-se debaixo de uma única concepção religiosa. Como consequência da adesão coletiva ao culto do imperador, imposta por Roma, construiu-se no império uma identidade socioreligiosa universal para todos os súditos. Em decorrência disso, as complexidades culturais tendiam serem reduzidas e assim a coesão do Império era mais fácil de ser estabelecida. Stoll, Jr (2000, p. 2025) comenta que: “Foi somente por adotar o conceito helenístico da encarnação da divindade no imperador que Augusto (63 a.C. – 14 d.C.) conseguiu incluir na sua própria pessoa, o império como uma única entidade global, unificação esta que não tinha precedente nacional nem cultural”.

A elevação do imperador ao *status* de um deus do Estado servia também para preservar as instituições e assim garantir a ordem mundial imposta por Roma (KOESTER, 2005, p. 374), pois entende-se que deuses são instituídos para não serem questionados. Então, doravante, o culto ao imperador passou a ser um símbolo da unidade imperial e ao mesmo tempo da lealdade de todos os súditos ao dirigente romano. Wengst (1991, p. 74, 75) comenta que:

O culto ao imperador torna-se o laço de unidade do império, símbolo da fidelidade de todos os cidadãos ao imperador e ao Estado. [...] Se o imperador representa o império de tal modo que o bem comum se baseia na sua integridade, então a não participação nos atos rituais, que devem celebrar e confirmar a incolumidade do imperador levanta a suspeita de deslealdade política fundamental.

Com o tempo, o culto ao imperador constituiu a principal força motriz para dar razão às perseguições que alguns imperadores promoveram contra os cristãos. Isso

⁸⁶ No Império Romano o culto ao imperador expressava a o sentimento vigente na cúpula imperial e também em parte dos súditos, que a pessoa do imperador era sobre-humana (WENGST, 1991, p. 73).

ocorreu porque a fidelidade que era jurada ao imperador estava diretamente associada à obrigação da prestação de culto, pelos súditos, ao soberano (ARENS, 1997, p. 91). Logo, o súdito que não oferecesse as suas oferendas a favor do Imperador era considerado um traidor. Stoll, Jr (2000, p. 2025) comenta que; “O efeito da confissão *Kyrios Iesous* [Jesus é o Senhor], que os cristãos empregavam para proclamar Jesus como Senhor, haveria de destruir esta ideologia vital do Império romano, e a reação que ela obteve foi a perseguição dos cristãos durante os três primeiros séculos”.

Retornando a Augusto: ele estabeleceu a paz pelo viés da ideologia da *Pax Romana* e, dessa forma integrou economicamente todo o Império. O seu longo reinado foi relativamente organizado e pacífico. Segundo Lohse (2000, p. 191) ele “desejava ser reconhecido como o soberano da paz [...]”. O imperador preocupava-se com a decadência moral de Roma. Em vista disso, ele não mediu esforços para restaurar a coragem, a justiça e a observação: da disciplina; da moral; da família. Lohse (2000, p. 192) comenta que:

Muitos romanos não se casavam, procurando exclusivamente o prazer, diversos casais não tinham filhos, o divórcio tornara-se costumeiro e o grande número de escravas e escravos representava uma ameaça contínua à moral. Para combater essa tendência, foram decretadas leis para proteção da família romana: todos os homens entre 20 e 60 anos e todas as mulheres entre 20 e 50 anos eram obrigados a casar-se. Para promover a família, decretou-se que pessoas celibatárias não teriam direito a heranças, e os casados sem filhos herdariam apenas a metade. Os pais de famílias numerosas deviam ser preferidos em concursos para cargos públicos.

Otávio era o homem mais rico do império ao seu tempo (LOHSE, 2000, p. 190). Com o seu patrimônio ele fortaleceu o exército e supria o proletariado romano com trigo e jogos. Com isso, ele consolidava a política do *panem et circenses* (pão e circo).

A política otaviana para os povos dominados era rigorosa. Os principados que iam sendo conquistados pelo imperador eram anexados à grande federação romana e o governo deles era feito preferencialmente por nativos leais ao imperador como ocorria na Palestina com Herodes, o Magno. No entanto, quando o príncipe de um país dependente de Roma não se comportava como o determinado pelo imperador este era sumariamente deposto (LOHSE, 2000, p. 190).

Otávio (Augusto) morreu no ano 14 d.C. aos 76 anos de idade e seu filho adotivo, Tibério, com 56 anos assumiu o trono romano em seu lugar (LOHSE, 2000, p. 192).

Tibério deu continuidade sistematicamente às políticas do seu antecessor (LOHSE, 2000, p. 192). Ele era um general experiente e um político sensato. Embora Tibério não tivesse a mesma competência política e a criatividade que o seu pai tinha, ele cumpria os papéis pertinentes ao cargo com muita rigidez e responsabilidade. Enfim, o governo dele foi uma continuidade da administração de Augusto (LOHSE, 2000, p. 192). Durante o seu governo, de 14-37 d.C.⁸⁷, Pôncio Pilatos foi nomeado prefeito da Judéia e Samaria (26-36 d.C.). Nesse mesmo período Jesus foi condenado a pena capital e João Batista pregava na Palestina contra omissão da justiça pela elite da Palestina (Lc 3,1-2) (LOHSE, 2000, p. 193). O sucessor de Tibério foi Calígula.

Calígula governou de 37-41 d.C. (FERREIRA, 2005, p. 14). Ele assumiu o trono com apenas 25 anos de idade. O comportamento do imperador ascendido ao trono era diferente do comportamento do Imperador que o antecedeu. Então, Calígula agia como se fosse um grego (LOHSE, 2000, p. 193). Sempre que podia cercava-se de jovens helênicos impiedosos. Entre os seus companheiros encontrava-se Herodes Agripa, neto de Herodes, o Magno.⁸⁸ Assim, a amizade existente entre o imperador e Agripa, facilitava o Imperador manter a dominação da Palestina sob controle.

O imperador Calígula levava uma vida dissolutamente. Ele nutria um exagerado desejo de veneração divina. Nessa perspectiva, Koester (2005, p. 372) comenta que: “Calígula, porém, seguiu para o extremo oposto [a posição de Tibério que desestimulou o culto ao imperador vivo]. Logo que se tornou imperador, exigiu ser tratado e adorado como um deus”. Assim, um dos seus intentos foi colocar a sua estátua no Templo-Estado de Jerusalém e em sinagogas judaicas (KOESTER, 2005, p. 373). No entanto, a empreitada só não foi realizada porque o Imperador foi assassinado subitamente por revoltosos palacianos em 41 d.C. (LOHSE, 2000, p. 193). Enfim, o reinado de Calígula foi curto e marcado por muitas inimizades feitas por ele. Cláudio sucedeu a Calígula apoiado pela guarda pretoriana.

Tibério Cláudio Druso nasceu em *Lion*, na Gália, atualmente a França, portanto, foi o primeiro imperador romano que nasceu fora da Itália. Seu domínio foi de 41-54 d.C. (FERREIRA, 2005, p. 14). Ele era um homem honrado, governava com

⁸⁷ Conforme Ferreira (2005, p. 14): “[...] o imperador Tibério governou de 14-37 d.C. [...]”.

⁸⁸ Conforme Lohse (2000, p. 40): “Agripa, neto de Herodes, tinha passado muito tempo em Roma, mostrando-se suficientemente hábil para conseguir o favor de Calígula. No ano 37 d.C., Calígula lhe deu de presente o território, antes governado por Felipe.”

responsabilidade, bem informado e conseguia influenciar os dirigentes das províncias (LOHSE, 2000, p. 193).

Cláudio não exigia veneração ao Imperador. Nesse sentido ele aceitou que cidadãos influentes de Alexandria colocassem estátuas de sua pessoa em praças públicas daquela cidade, porém, ao mesmo tempo, proibiu a realização de cultos à sua pessoa como também a construção de santuários dedicados a ele. Segundo Lohse (2000, p. 193) Cláudio não queria “causar escândalo entre meus contemporâneos, e penso que um santuário ou coisas semelhantes são direito próprios dos deuses, competindo-lhes para sempre”. Ainda, nas questões relacionadas com a religião o imperador exortou aos alexandrinos a manterem-se educados e pacientes com os judeus daquela cidade. Dessa forma, o imperador determinou que os Alexandrinos não profanassem os lugares de cultos e nem os ritos religiosos adorados pelos Judeus. No entanto, com a comunidade judaica residente em Roma Cláudio não teve o mesmo grau de tolerância que ele dispensou à comunidade judaica de Alexandria. Ao contrário, em seu governo os judeus da cidade de Roma foram expulsos da capital acusados de agitações relacionadas à mensagem de Cristo (At 18,2). Em 54 da era comum Cláudio foi morto por envenenamento supostamente articulado por sua esposa Agripina. Nero, o filho do primeiro casamento de Agripina e também filho adotivo de Cláudio, aos 17 anos, ainda na fase hebiatra, foi elevado a César (LOHSE, 2000, p. 194).

Os primeiros anos do governo de Nero foram regidos conjuntamente pelo prefeito dos pretorianos e pelo filósofo Sêneca. Sêneca era considerado naquela época um dos homens mais influentes e ricos de Roma e, dado à experiência funcional dos dois regentes foram anos de relativo sucesso político-administrativo no Império (LOHSE, 2000, p. 194). No entanto, quando Nero atingiu a maturidade e assumiu definitivamente o governo ele revelou-se ser uma personalidade descomedida: o Imperador gostava de apresentar-se publicamente como um artista; reivindicava sua divinização (KOESTER, 2005, p. 373); e matava quem se opunha a ele, mesmo sendo estes membros de sua família (LOHSE, 2000. p. 194-195). Não bastasse isso, Nero imputou aos cristãos a culpa pelo incêndio que destruiu muitas casas na capital do Império em 64 d.C. Em vista disso, o Imperador insano passou a perseguir e condenou à pena capital os cristãos residentes na cidade de Roma. E, assim, Nero promovia espetáculos circenses utilizando os cristãos como objetos de espetáculos para a sua plateia. Tácito *apud* Lohse (2000, p. 195) comenta:

Na execução, zombava deles [os cristãos] Foram colocados em peles de animais e dilacerados por cães ferozes. Outros foram crucificados ou condenados à morte pelo fogo, sendo queimados no início da noite como fachos noturnos. Nero ofereceu seu próprio parque para esse espetáculo e apresentou, ao mesmo tempo, um número circense, misturando-se entre o povo em traje de cocheiro ou em cima de um carro.

Em suma, a insanidade do imperador não tinha limites. Logo, impossibilitada de ser mais tolerada, insurgiu uma rebelião contra Nero culminando com a morte dele em 9 de junho de 68 d.C. (GALLAZZI, 2013, p. 25). O reinado de Nero ocorreu de 54-68 d.C. Ele foi o imperador dos dois primeiros anos da Primeira guerra judaico-romana e o último soberano da dinastia júlio-claudiana.

A morte de Nero foi considerada por algum tempo como um embuste e muitos acreditavam que ele ainda vivia escondido em algum lugar remoto do Império. Dessa forma, esperava-se que a qualquer momento o Imperador retornaria a Roma comandando um exército de partos. E, assim com este exército recuperaria o trono que foi retirado dele (LOHSE, 2000, p. 195).

Havia também a perspectiva do Nero *redivivus* no ideário popular. Dessa forma, criou-se e disseminou-se a crença escatológica que o Imperador haveria de ressuscitar para dar continuidade às crueldades que ele praticava. Em vista disso, o retorno do Imperador seria acompanhado de terrores sem precedentes. Então, entende-se que a concepção de ideias do devir de um imperador sanguinário, nos últimos tempos, constituiu as bases imaginárias para o surgimento das figuras apocalípticas das duas Bestas que emergirão do mar e da terra que foram articuladas e descritas pelo apóstolo João no livro de Apocalipse 13,1-18. Em suma, as narrativas do Nero *redivivus* vinculam-se ao gênero literário apocalíptico. Este gênero surgia em tempos de intensas crises que somente seriam superadas por meio da intervenção divina. Porém, havia a esperança de um devir quando dias melhores ainda viriam (AUBRÉE, 2004, p. 176).

Segue-se a linha sucessória dos césaes agora com o general Vespasiano que governou de 69-79 d.C. (FERREIRA, 2005, p. 14). Contudo, antes de assumir o trono o general teve que enfrentar e derrotar os seus três concorrentes à cadeira imperial (LOHSE, 2000, p. 195). Então, na disputa pelo poder na Espanha Galba foi imediatamente proclamado o imperador pelos seus soldados. De igual forma, em Roma, o escolhido pelos pretorianos era Oto. E, na Germânia as legiões romanas declararam Vitélio como o sucessor de Nero. No entanto, nenhum dos três

proclamados imperadores tinha o apoio da totalidade do Império. Em decorrência disso, uma guerra civil poderia eclodir a qualquer momento. Nesse contexto, Vespasiano que se encontrava em batalha, na Palestina, com o apoio inicialmente das tropas comandadas por ele e em seguida pelo exército romano conseguiu o suporte necessário para apoderar-se do trono imperial no ano 69 da era comum. Logo, o risco de uma guerra civil foi dissipado e a ordem e a tranquilidade foram restabelecidas.

Tito Flávio Vespasiano tão logo assumiu o trono determinou que a instituição do *princeps*, que fora criada por Augusto, voltasse a ser a regra jurídica para orientação das sucessões ao trono imperial (LOHSE, 2000, p. 195-196). Feito isso, Vespasiano garantiu a sucessão dos seus filhos ao trono e ainda deu início a uma nova dinastia (a dinastia flaviana). Após a sua morte o seu filho Tito Vespasiano Augusto assumiu o trono de 79-81 da era comum (FERREIRA, 2005, p. 14). Foi Tito Augusto que no ano 70 d.C. (ainda como general) sitiou e destruiu Jerusalém e o seu Templo-Estado (KAEFER, 2012, p. 17). Tito morreu em 81 d.C. e com a sua morte o seu irmão Tito Flávio Domiciano o sucedeu no trono.

Tito Flávio Domiciano (81-96 d.C.)⁸⁹ reivindicava a divindade e o poder absoluto para si. Em vista disso, segundo Koester (2005, p. 373) ele “[...] exigia ser chamado de “Senhor e Deus” (*dominus et deus*)[...]”. Ele se deleitava com as aclamações feitas pelo povo. Segundo Lohse (2000, p. 196) o imperador delirava: “com a aclamação do povo a si e a sua esposa no anfiteatro, no dia do grande banquete: ‘Salve, nosso Senhor e nossa Senhora!’”. Kraybill; Ekeke; Mota *apud* Guerra (2018, p. 140) comenta que: “[...] Domiciano, imperador romano que reivindicou para si a glória de ser reconhecido como divindade ainda em vida”.

Então, o Imperador Domiciano exigia dos seus subalternos hierárquicos cega submissão. Qualquer resistência ao seu governo era sufocada. Em vista dos seus *modus operandi*, as aversões e as inimizades eram crescentes contra ele. Tal situação culminou com uma conjuração que pôs fim à vida do Imperador e da dinastia flaviana nos idos do ano 96 da era comum (LOHSE, 2000, p. 196).

Domiciano foi um perseguidor sistemático dos cristãos (FERREIRA, 2011, p. 200). Os membros da comunidade mateana são contemporâneos do governo dele e

⁸⁹ Domiciano governou o Império Romano de 81-96 depois de Cristo (FERREIRA, 2011, p. 206).

dessa forma, eles foram afetados e sofriam as consequências das perseguições promovidas pelo Imperador.

Encerra-se a abordagem relacionada aos administradores do Império que atuaram no primeiro século depois de Cristo. Em síntese, o Império iniciado por Augusto estava segundo Lohse (2000, p. 196) “estável. A administração das províncias era exercida fielmente [...]”. Por conseguinte, a estabilidade e a administração fiel das províncias conforme citado por Lohse beneficiavam somente o Império Romano, os seus cidadãos e uma pequena elite exógena aderente ao poder. Em outra perspectiva, a partir do olhar daqueles que não estavam vinculados ao Império Romano construído para os romanos; estabilidade e administração eficiente das províncias eram sinônimos de subjugação e esgotamento dos recursos e das divisas dos povos conquistados. Nesse caso, a ordem vigente era construída à custa da construção de assimetrias sociais (da falta de justiça) e solidariedade como fazia a *Pax Romana* a qual será abordado no próximo tópico.

2.2.1.1.5 *Pax Romana*

A *Pax Romana* foi uma das estratégias e uma ferramenta ideológica que Roma utilizou para manter os povos conquistados sob o seu domínio durante quase três séculos. Foram tempos de intensos terrorismos e massacres que eram camuflados por uma pseudopaz sustentada pelas forças das armas e do autoritarismo do Império. Enfim a paz oferecida pelos romanos era: machada de sangue; por meio da violência e da morte de quem fazia oposição; sem justiça (FERREIRA, 2005, p. 17).

Os primórdios da *Pax Romana* foram a partir das primeiras vitórias do general romano Pompeu no Oriente e terminou com o imperador estoico Marco Aurélio em (161-180) d.C. No entanto, a consolidação da *Pax Romana* coube ao Imperador Augusto a partir de 27 a.C. (HORSLEY, 2004, p. 40). Ela propunha para os povos dominados uma falsa percepção de segurança, estabilidade política e econômica, ordem e progresso.⁹⁰

⁹⁰ Conforme Rossi (2008, p. 15). Atenuavam-se as sobrecargas geradas pela *Pax Romana* por mecanismos enganosos. “Para resolver esse problema, os impérios utilizavam a persuasão psicológica de um governo forte e de um sentido de estabilidade política e econômica para contrabalançar a sobrecarga da subserviência e do custo do tributo

O Império Romano já era um *mix* de culturas quando Augusto assumiu o governo. E isso dificultava a gestão imperial. Vejamos, a seguir, como isso aconteceu.

A partir da vitória final de Roma contra Cartago em 146 a.C. e as posteriores conquistas de Caio Júlio César (58-50) a.C. (as Guerras Gálicas) Roma passou a ter o controle absoluto sobre os povos e as nações da bacia do Mediterrâneo. No entanto, o que a *priori* foi visto como vitórias a *posteriori*, em razão da grande diversidade cultural herdada tornou-se em problemas para os romanos administrarem. Os povos, as línguas e os costumes eram díspares⁹¹ e assim a gestão dos dominados não era tarefa fácil de ser executada em razão da falta de coesão entre eles. Além disso, nas regiões dominadas, havia tensões e revoltas. Acrescenta-se ainda como um problema que deveria ser resolvido, o fato de que naquele período o Império era constantemente ameaçado de ser invadido pelos povos bárbaros que viviam próximo aos limites romanos como, por exemplo, os germânicos. A invasão bárbara, especificamente, consistia em uma das maiores preocupações de Roma. Portanto, um *status* que evidenciava que os romanos não tinham o total controle dos povos dominados por eles. Em vista disso, entende-se que o Imperador Augusto percebeu que a saída para manter a hegemonia (supremacia) sob os seus súditos não estava somente no processo de romanização já em andamento. Somente o esforço ideológico para romanizar os povos dominados pelo viés da cultura não estava sendo suficiente para mantê-los sob controle.

Então, diante desse *status*, Augusto entendeu ser necessário a implementação de uma nova ordem político-social que garantisse além da unidade imperial a manutenção: da paz, da tranquilidade, da segurança, da ordem pública em todo o território imperial. Essa ordem (ideologia política) é abordada pela história como a *Pax Romana*. Mas, em sua essência, a *Pax Romana* tratava-se de um mecanismo ideológico de dominação que protegia unilateralmente os direitos do dominador. Nesse caso, os direitos do Império Romano. Este, por meio da imposição do poder, das armas e da taxaço de tributos e impostos mantinha os povos conquistados sob forte jugo.⁹² Então, para implantar o pseudo programa de paz, de segurança, de ordem

⁹¹ Conforme Wengst (1999, p. 44): “Os países conquistados por Roma ao redor do mar Mediterrâneo eram muito diferentes [...]”.

⁹² Conforme Wengst (1991, p. 46-47) o povo conquistado perdia os seus direitos: “[...] e, assim, o primeiro direito do vencedor é o direito ao espólio de guerra. [...] Uma vez estabelecida a paz, após a vitória, permanece muitas vezes uma força de ocupação que tem o direito de requisição”.

e de progresso, foi preciso que os imperadores utilizassem e apoiassem na violência do exército romano por meio das suas legiões disseminadas pelos rincões do Império.

O exército romano foi o principal executivo (instituição) imperial para a implantação, a consolidação e a manutenção da *Pax Romana*. E, também o braço forte dos imperadores para subtrair dos dominados: o máximo possível de divisas fiscais;⁹³ a mão de obra escravagista para executar as grandes obras do império; o fornecimento de víveres etc. Assim, a paz era imposta e a ordem era mantida por meio das armas das legiões.

Então, para Roma implantar o seu projeto “civilizatório”⁹⁴ sobre os povos conquistados cabia ao exército além das tarefas acima a missão de: 1) defender os aproximadamente 9.000 quilômetros de fronteiras que a qualquer momento poderiam sofrer incursões dos bárbaros; 2) defender as fortificações existentes nos limites do império; 3) defender os pontos estratégicos para a manutenção da paz e da ordem como ocorreu com o estacionamento da X Legião Romana em Jerusalém após a queda da cidade e do seu Templo-Estado no ano 70 d.C.; 4) garantir a segurança pessoal das autoridades imperiais de alta patente etc. Dessa forma, a presença de uma guarnição militar romana impunha o respeito e a aceitação da soberania de Roma sobre os dominados. Então, por meio da força militar, ficava mais fácil: impor a paz; transmitir para os dominados os elementos da cultura latina como, por exemplo, a língua e a religião; criar condições para o desenvolvimento das economias locais. Em decorrência das circunstâncias acima, cabia ao exército o papel primordial de garantir a estabilidade orgânica do Império. Atribui-se também ao exército romano a colonização de várias regiões. Em suma, a *Pax Romana* era uma paz feita pela força das armas e conseguida quando o exército estava presente.

Entretanto, a partir da perspectiva de Roma, a *Pax Romana* era a única fórmula viável para se conseguir harmonizar e garantir relações estáveis entre o poder imperial e o vasto e complexo território a ser governado. Portanto, para o poder romano, um programa ideológico justificável. Assim, a *Pax Romana* tornou-se o principal instrumento de apoio ideológico para Roma executar o seu projeto

⁹³ Conforme Horsley (2004, p. 400): “A *Pax Romana* possibilitou aos romanos extraírem mercadorias dos povos que haviam subjugado, na forma de tributos, tanto para sustentar suas forças militares como para pacificar as massas romanas com “pão e circo””.

⁹⁴ Conforme Malina (2004, p. 86): “[...] os ideólogos romanos acreditavam que seu propósito era o de civilizar todos os habitantes da *oikoumene*, e não simplesmente conquistá-los [...]”.

administrativo, fiscal e judicial em desfavor dos povos dominados. Enfim, ela foi um dos principais pilares ideológicos utilizado pela civilização romana (que de civilizada não tinha quase nada) para difusão e implantação: da ordem; da tranquilidade; do cumprimento da lei; da fiscalidade; da subserviência ao culto do imperador.

A *Pax Romana* era articulada a partir da lógica da unilateralidade. Em razão disso, os ativos (benefícios e desenvolvimentos) gerados por ela eram usufruídos pelos romanos e os seus associados. Enquanto isso, no polo oposto, os passivos (malefícios) deixados por ela eram socializados entre a população da base da pirâmide que era formada pelos: pobres; escravos; camponeses; artesãos etc.

Vejamos como isso era articulado: as construções de: estradas; canais para irrigação; pontes; fortalezas; correios em regiões ermos etc eram feitas por meio da mão de obra dos nativos que iam sendo escravizados e dos impostos coletados. Então, a realização dessas e de outras obras, propaladas pela propaganda imperial como fundamentais para alavancagem do desenvolvimento e da integração do Império como um todo, eram feitas à custa de corpos abusados, maltratados e espancados. Contudo, os benefícios trazidos pelos empreendimentos imperiais, fossem eles em Roma (na Itália) ou nas áreas conquistadas, geravam o bem estar e riquezas somente para os cidadãos romanos e para uma pequena elite que aderira ao poder e dele tiravam proveitos.

Então, nessa perspectiva da unilateralidade pró-Roma, uma vasta malha de estradas foi construída para interligar a capital (Roma) com as áreas conquistadas. Dessa forma, a partir da implantação dessa infraestrutura viária ficou mais fácil e mais ágil o deslocamento das Legiões para sufocar os focos de rebelião que surgiam nas províncias. A malha viária também foi fundamental para dinamizar o transporte de víveres. Doravante, a implantação dela e os produtos agropastoris que abasteciam a cidade de Roma chegavam ao destino final (os consumidores) com maior celeridade e segurança. Então, para atender às demandas do Império, as estradas eram equipadas e vigiadas por guarnições policiais (LOHSE, 2000, p. 191). Logo, os assaltos foram reduzidos sensivelmente e os impostos extorquidos dos dominados chegavam aos cofres do Império com maior segurança. A vigilância nas estradas

contribuiu também para a redução da atuação dos bandidos sociais⁹⁵ que tinham um papel importante na resistência contra a dominação e na ajuda aos pobres.

O Egito era considerado pelos imperadores o celeiro de Roma. Portanto, conforme comenta Wengst (1991, p. 49): “Como fornecedor de cereais, o Egito era, para Roma, de importância vital”. Assim, a manutenção dos canais para a irrigação e os rios que foram desviados ali e em outras regiões do Império tinham como foco produzir cereais para a capital imperial e não, necessariamente, alimentos para os egípcios. Em vista disso, os nativos libertos podiam usar as águas que eram geradas pelas tecnologias hídras desenvolvidas na época desde que eles se sujeitassem ao pagamento das taxas exorbitantes pelo uso das águas consumidas. Obviamente que era o povo da terra, e não os romanos, que faziam o trabalho duro para implantar e manter em funcionamento esse insumo de produção. Em situações esporádicas o Imperador disponibilizava soldados para executar a tarefa de manutenção nos canais de irrigação (WENGST, 1991, p. 46, 49).

As pontes construídas por Roma eram usualmente utilizadas como barreiras alfandegárias e isso era também um dos mecanismos de dominação que a *Pax Romana* utilizava (FERREIRA, 2005, p.15). Os camponeses tinham poucas opções viárias para transportar os seus produtos para os locais de comercialização. Em vista disso, a dominação montava postos de fiscalizações em pontos estratégicos de tal forma que era difícil desviar-se deles. Assim, tornava-se quase impossível livrar-se da tributação exigida pelo Império. Wengst (1991, p. 48) comenta que: “Mas a paz deve ser paga, sobretudo, com impostos, alfândegas, contribuições, tributos e recrutamentos”.

Em suma, o programa e os projetos de infraestruturas implantados no Império a partir da *Pax Romana* para dar sustentabilidade e promover o desenvolvimento econômico e social beneficiavam, definitivamente, somente os romanos. Wengst (1991, p. 45) comenta que:

Por conseguinte, o que Roma realizava para abrir economicamente uma província era sobretudo a construção de infra-estrutura que, no entanto, era feita sob medida para as suas próprias necessidades. Se naquele tempo já

⁹⁵ Bandido social conforme Stegemann; Stegemann (2004, p. 203): “O conceito designa *outlaws* [fora da lei] camponeses que podem ser encontrados em sociedades de estrutura agrária como reação à tradicional desestabilização, opressão e exploração social motivada por cargas tributárias, assim como por carestias ou crises semelhantes. Os bandidos sociais distinguem-se dos demais agricultores pelo fato de se revoltar contra a opressão e não se submeter, e dos salteadores comuns por permanecer, de alguma forma, vinculados à sociedade camponesa”.

existisse o termo “ajuda para o desenvolvimento”, teria sido um eufemismo para a exploração [...].

Então, dessa forma, Roma garantia a paz e a proteção aos povos conquistados desde que eles submetessem aos jugos impostos pelo dominador jurando-lhe fidelidade (FERREIRA, 2011, p. 72). No entanto, a fidelidade jurada exigia dos povos dominados sacrifícios que eles não estavam mais conseguindo suportá-los como era corrente na geopolítica onde a comunidade mateana estava inserida.

A Galileia nos tempos do ministério de Jesus (30-33) d.C. estava *sub iudice* da *Pax Romana*. A região encontrava-se em exaustão econômica e assim ela não estava conseguindo atender as exigências fiscais impostas pelo Império. E isso consistia em um grande problema para os galileus, pois, quase todos os recursos financeiros que eram captados pelo tesouro romano provinham das economias provinciais. Logo, a saúde econômica das províncias era vital para a sobrevivência de Roma (WENGST, 1991, p. 44). Em vista desta importância, as economias regionais ficavam constantemente sob os olhares vigilantes do poder militar e ao sinal do menor deslize que fosse eram imediatamente interdidas, pois em última instância, as economias dominadas, tinha que servir o Império e não ao povo que dependia delas para viver (WENGST, 1991, p. 44). Dessa forma, independente da situação interna vivenciada, a microgeopolítica dominada que não conseguisse enviar os tributos determinados por Roma era considerada rebelde e assim ficava sujeita às punições do Império.

Continuando com a Galileia: A falta do envio dos tributos exigidos era considerada pelo agente fiscal imperial como uma rebeldia. Em vista disso, a região que não enviava os tributos estava sujeita aos massacres promovidos em nome do Império.⁹⁶ E assim, a punição vinha em forma de casas e aldeias queimadas. As pessoas eram violentadas, inutilizadas fisicamente, levadas para serem escravizadas e muitos (as) ficavam órfãos e viúvas.⁹⁷ Em suma, não só na Galileia, mas em outros

⁹⁶ Os massacres eram determinados, coordenados e executados por agentes que estavam a serviço de Roma na Palestina: o Legado da Síria representado por um procônsul. O Legado era a autoridade máxima de Roma na região. Os reis dependentes da dinastia herodiana que reinou na Palestina por quase cem anos. E, os procuradores romanos (HORSLEY, 2004, p. 111-112).

⁹⁷ Conforme Horsley (2004, p. 33,35) os romanos entendiam que: “[...] qualquer sinal de fraqueza por parte de Roma, como deixar de vingar uma derrota ou de punir uma revolta com violência suficientemente cruel, seria um convite à ruína. [...] O objetivo principal, naturalmente, era aterrorizar e controlar povos subjugados, não aniquilá-los. [...] Na Palestina, a brutalidade começou logo depois da conquista romana inicial em 63 a.C. e continuou por dois séculos”.

locais do Império, em decorrência das *práxis* utilizadas por Roma para manter a paz, os povos dominados estavam sobrecarregados de dívidas, passando fome, atormentados pela paralisia física e social. Enfim, desesperados com as circunstâncias que eram impostas a eles (HORSLEY, 2004, p. 112).

Por conseguinte, em vista daquele *status* desesperador havia manifestações de forças demoníacas estranhas que assumiam o controle e forçavam algumas pessoas à autodestruição. Toma-se como exemplo das manifestações ocorridas o geraseno que se automutilava usando para isso pedras conforme citado no Evangelho de Mateus 8,28 e versos seguintes. Enfim, o que para Roma era ordem, para os povos capturados pelo Império, era uma catástrofe (HORSLEY, 2004, p. 32).

Isto posto, para acabar com os efeitos debilitantes da *Pax Romana* na Palestina, Jesus articulou uma missão revolucionária de reconstrução e revitalização das comunidades em suas relações socioeconômicas fundamentais. O projeto libertador de Jesus punha em riscos a estabilidade e a paz propostas pela *Pax Romana* na região. Ele arrastava multidões para si. Portanto, constituía uma ameaça pública para o Império. Em vista disso, para neutralizar a ameaça, Roma coligou-se com a elite regional para articular a prisão, a condenação e a morte dele⁹⁸ (Evangelho de Mateus 27,26). No mais, para intimidar o povo que simpatizava com as ideologias e o movimento de Jesus, Roma, por meio dos seus agentes locais, escravizava, destruía casas e aldeias, especialmente nas regiões de Nazaré e Cafarnaum local onde a atuação de Jesus era mais constante (HORSLEY, 2004, p. 40).

A *Pax Romana* foi um disfarce estrutural da realidade (ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 303-304). Ela não promovia a paz e nem tampouco a civilidade para os povos conquistados como era a sua proposta. Ao contrário, o *modus operandi* violento utilizado pela *Pax Romana* para a manutenção da ordem e do progresso legitimava *status* sem paz, sem civilidade e sem a justiça.

Fechando o tópico *Pax Romana*: o Império Romano dominava os povos conquistados *a priori* por meio de guerras e os mantinham dominados através da *Pax Romana*. As dominadas e os dominados que não resistissem tinham as suas vidas poupadas. Ao contrário, se houvesse resistência, eram sumariamente eliminados.

⁹⁸ Roma se fazia representada na Província da Judéia pelo governador Pôncio Pilatos. As principais funções de um governador era representar o Imperador na província e administrá-la tanto judicial como economicamente (WENGST, 1991, p. 58). Portanto, Roma participou ativamente na morte de Jesus.

Enfim, era uma geopolítica sem paz porque nela a justiça de Deus quase não era levada em conta. Nesse caso, se não há justiça, também não existe paz, pois a “paz é fruto da justiça” (FERREIRA, 2017, p. 42).

2.2.1.1.6 Tributação romana

Um dos mecanismos mais eficientes para a construção das assimetrias correntes na sociedade mediterrânea do primeiro século depois de Cristo era a cobrança de impostos, pois segundo comenta Richter Reimer (2006, p. 93): “O sistema de impostos transforma a ‘economia da casa’ imperial em grande sujeito econômico do império. Ao mesmo tempo, interfere nas possibilidades de pessoas comuns ficarem ricas por meio de produção, distribuição e consumo”.

A carga tributária que Roma exigia dos povos conquistados era pesada e isso, levava as economias regionais para a exaustão. Naquele contexto, as pessoas que viviam na base da pirâmide estavam passando fome, pobres, doentes, com dívidas impagáveis etc. Em suma, a dominação externa e a sua política fiscal deixavam para os povos dominados um legado de desordem social e de devastação econômica.

O Império precisava dos recursos provindos dos impostos provinciais⁹⁹ para: 1) bancar a pompa da cidade de Roma; 2) manter as legiões militares espalhadas pelas fronteiras do Império; 3) executar o arrojado programa de construções de infraestrutura dos césares e; 4) suprir gastos contingenciais. Em vista disso, Roma cobrava imposto de quase tudo. O sistema tributário imperial era insaciável e dele o contribuinte (termo nada adequado para aquele contexto) não era fácil de escapar.

Então, o custo da máquina imperial era muito alto. Uma vez por outra, era requerido dos dominados reforços fiscais extras para suprir as despesas com gastos contingenciais como, por exemplo, o abafamento de rebeliões regionais. Por isso, era necessário arrecadar cada vez mais tributos. Desse modo, além dos impostos formais como os de circulação de mercadoria, alfandegários, pedágios, rendas etc, não faltava criatividade para se inventar novos tipos de impostos. Havia regiões no Império que a mulher e o homem solteiros tinham que pagar imposto pelo simples fato de

⁹⁹ “A principal fonte de receitas do Tesouro imperial, naturalmente, eram os impostos das províncias. Os cidadãos romanos - a maioria da população italiana - estavam isentos de taxaçaõ direta” (KOEESTER, 2005, p. 330).

permanecerem nessa condição civil (RICHTER REIMER, 2006, p. 81) e, em outras regiões, a prostituição era tributada (RICHTER REIMER, 1999, p. 145).

Diante desse *status* de sangria fiscal, ao longo da dominação, a população de baixa renda não estava mais conseguindo pagar a excessiva carga de impostos e de taxas que era exigida dela. Assim, as suas casas e os seus minifúndios eram vendidos (perdidos) para cumprir as imposições tributárias de Roma. Em muitas situações, pai, mãe, filhas e filhos eram vendidos como escravos e escravas para saldar a dívida com o fisco imperial (WENGST, 1991, p. 48).

Enfim, é quase impossível uma socioeconomia manter-se sustentável e em paz social (provinda da justiça de Deus) quando esta fica exposta a longos processos de extrativismos. Portanto, é necessário que os recursos que são captados na sociedade retornem para ela sob a forma de benefícios sociais. Dessa forma, as aplicações dos recursos provindos dos impostos, das taxas e dos tributos devem ser retornados para a sociedade geradora deles em forma de infraestruturas que promova o bem-estar social de todos e não em projetos que beneficiam somente uma elite minoritária. Quando um planejamento orçamentário fiscal contempla a aplicação dos benefícios arrecadados somente para os aderentes do poder é fatal! A sociedade automaticamente perde a sua capacidade homeostática e assim, ela entra em falência. O meio ambiente desequilibra e a sociedade adocece.

Então, na política fiscal romana para os povos dominados não havia preocupação em retornar para a base da pirâmide populacional, em forma de benefícios sociais, aquilo que era retirado dela em forma de impostos, taxas, tributos etc. Enfim, só sugavam dos dominados e a Palestina estava inserida nessa categoria. E, agindo na contramão da construção do bem-estar social, o dominador externo exigia continuamente transferências de divisas para a construção e a manutenção do seu Império e das suas legiões. De igual modo, os agentes internos (herodianos e sacerdotes) exauriam os seus súditos com uma carga tributária paralela e o confisco de terras sem se preocupar com o bem estar da sociedade. Em suma, os poderes dominantes fossem eles externos ou internos retiravam dos pobres os seus meios de produção (a terra e o capital em forma de impostos) os quais eram fundamentais para a produção dos víveres necessários para as suas existências. No entanto, a respeito dos autóctones, ainda serão feitas abordagens, mais adiante, neste capítulo.

Contudo, o cidadão romano tinha ao seu favor diversas renúncias fiscais da parte de Roma e assim eles mal pagavam os seus impostos (ARENS, 1997, p. 86) e também, estavam isentos de taxaço direta (KOESTER, 2005, p. 330).

2.2.1.1.7 *Modo de produço escravagista*

Cada sociedade tem o seu modo específico de produzir e reproduzir os bens necessários para a sua existência (FERREIRA, 2011, p. 226). É evidente que o modo de produço (as relações de produço) é a base da organizaço de uma sociedade (GUARINELLO, 2005, p. 141) e, a partir dele, ela se estrutura.¹⁰⁰ O modo de produço do Império Romano era escravagista portanto, a produço e a reproduço dos produtos e dos serviços eram feitos com a mão de obra escrava.

Então, a maneira de produzir articulada por Roma era assimétrica (FERREIRA, 2011, p. 96). Nesse caso, era um modelo de produço injusto e perverso, pois ele potencializava assimetrias sociais. Dessa forma, as elites ficavam com quase todas as riquezas que eram produzidas. No outro lado da cadeia de produço o que sobrava para as pessoas da base da pirâmide populacional, a maior parcela da população, não era suficiente para o atendimento das suas necessidades básicas. Assim, em decorrência das assimetrias que o sistema imperial romano provocava, o povo estava passando: fome; sede; nudez; com doenças; morando em bolsões de miséria (as atuais favelas), sendo escravizados etc. Enfim, o modo de produço escravagista gerava marginalizaçoes, desigualdades e lacuna da justiça na sociedade daquela época.

O discorrido no parágrafo anterior demonstra uma das faces do *status* socioeconômico vigente no Império Romano e obviamente, também o da sociedade onde a comunidade mateana estava inserida. Dessa forma, entende-se que a situaço

¹⁰⁰ Ferreira (2011, p. 43-44; 96; 104) comenta que: “[...] toda sociedade possui o seu modo de produço. Este modo, inegavelmente, é a estrutura central da sociedade. Historicamente, verificamos diversos modos de produço: escravagista, feudal, tribal, capitalista, socialista. O modo de produço é a maneira específica como cada grupo se organiza para produzir e reproduzir os bens, não só materiais, indispensáveis à sua sobrevivência. Podemos distinguir duas grandes categorias de modo de produço: a) simétricos: os membros da sociedade têm igual acesso aos meios de produço existentes [...] b) assimétricos: uma minoria tem o controle dos principais meios de produço [...] O Modo de produço escravagista romano era assimétrico [...] Se entendermos bem que o sistema romano de produço sobrevivia, na base do escravagismo [...]”.

marginal que vivia o povo daquela época impactava o evangelista Mateus. Em decorrência disso, ele, provavelmente, compreendeu que era necessário mudar a metodologia de produção que era articulada pelos romanos. No entanto, isso só seria possível se a elite dominadora fizesse opção por uma política social harmonizada com a justiça de Deus. Nessa perspectiva, o Império e as pessoas que usufruíam do modo de produção escravagista deveria fazer a opção para a implementação de políticas fundamentadas na partilha e na fraternidade como foi ensinado por Jesus aos seus apóstolos (FERREIRA, 2011, p. 178). Segue-se com algumas abordagens a partir da perspectiva de que o modo de produção romano gerava um enorme contingente de corpos escravizados fomentando assim o fosso das desigualdades e da conseqüente falta de justiça.

A concentração de escravos na Itália (1/3 da população) demonstra a vocação escravagista do Império Romano (GUARINELLO, 2005, p. 143). E, segundo Arens (1997, p. 67-8) “A proporção mais alta de escravos no Império romano se encontrava em Roma, pois aí residiam os grandes ricos [...]. Ao passo que em Roma houve no séc. I crescente demanda de escravos [...]”. Assim, a grande quantidade de escravos constituía uma das ameaças à moral dos cidadãos romanos, segundo entendia o Imperador Otaviano (LOHSE, 2000, p. 192). No entanto, há controvérsias quanto esse ponto de vista do Imperador, pois o crescimento acelerado das manumissões impeliu Augusto (Otávio) a criar leis para refrear as alforrias de escravos na época do seu governo (KOESTER, 2005, p. 335).¹⁰¹ Então, em vista do discorrido acima, sucintamente, passa a abordagem de: 1) como foi disseminada a escravidão no Império Romano; 2) como os escravos e as escravas eram tratados; 3) quais eram os agentes que tiravam proveitos e assim beneficiavam-se com a manutenção da instituição escravagista.

A falta de mão de obra nas sociedades fluviais do Médio Oriente e também nas cidades espalhadas pelo Mediterrâneo, durante o período arcaico de Roma (753-130) a.C. foi um dos fatores que contribuiu para a disseminação da escravidão no âmbito do Império Romano (GUARINELLO 2005, p. 143). Então, a mão de obra dos

¹⁰¹ Conforme Koester (2005, p. 334): “Os próprios imperadores eram os maiores senhores de escravos e continuaram a empregá-los em suas propriedades e empresas industriais, embora as estruturas econômicas estivessem começando a favorecer a agricultura de pequenas propriedades e a produção em pequenas oficinas. Os imperadores também serviam-se de escravos em vários setores da administração [...]”.

cidadãos livres não era suficiente para atender as demandas das grandes construções que eram feitas naquela época como: cidades, palácios, estradas, templos etc. Além das obras de infraestrutura que iam sendo edificadas, houve também uma crescente demanda por alimentos de origem vegetal e animal. Logo aumentava ainda mais a necessidade do incremento de mão de obra para a produção desses víveres. Não fossem só essas carências por mão de obra o suficiente, ainda demandava força de trabalho para o setor de serviços, pois os palácios, os templos e as instituições do governo precisavam continuamente de domésticos (as) para mantê-los. Assim, em vista da falta de mão de obra para atendimento dessas demandas, as pessoas começaram a serem submetidas a algum tipo de coação para trabalhar para outrem. Por conseguinte, a escravidão no mundo greco-romano tratou-se de uma forma de exploração do trabalho baseada no controle direto e pessoal sobre o trabalhador (GUARINELLO, 2005, p. 141).

No império romano havia diversas formas de trabalho compulsório ou obrigatório¹⁰². A escravidão era uma delas. Os escravos (as) eram tratados como se fossem uma propriedade da qual o seu dono poderia apropriar-se do trabalho e do corpo dele (ARENS, 1997, p. 63). E, dessa forma, o proprietário de um (a) escravo tinha direito de utilização da sua mercadoria humana. Portanto, tratava-se de uma relação de dominação, injusta e de desigualdade. Em vista disso, o dono do escravo (a) poderia submetê-lo (a) a coação, castigo e até execução simples e sumária. Ströher (2004, p. 130) comenta que a

escravidão é uma experiência corporal de dominação, não somente por causa do trabalho escravo, mas porque há uma apropriação física, espiritual e simbólica de seus corpos. É o corpo disponível em forma de mercadoria de troca, como instrumento de trabalho e como corpo a ser explorado sexualmente.

¹⁰² Conforme Guarinello (2005, p. 142): “[...] ou seja, como dissemos, trabalhadores submetidos a algum tipo de coação para trabalhar para outrem. Mas as formas de trabalho dependente foram extremamente variadas: trabalhos compulsórios para grandes organizações sociais, como palácios ou templos (a forma mais típica no Oriente Próximo), submissão de comunidades inteiras a outras comunidades como os *hilotas* de Esparta, os *penestai* da Tessália e, provavelmente, os *laoi* da Ásia Menor Helenística, escravidão por dívidas no interior da própria comunidade, que por sua vez foi típica de algumas cidades-estados no período arcaico, forma de escravidão que poderíamos definir como ‘patriarcal’, nas quais o escravo trabalhava lado a lado com seu dono, não podia ser vendido e era, em certo sentido, ‘membro’ de sua família”.

A transformação de um ser humano (a) em escravo assemelhava-se a um processo de morte simbólica (GUARINELLO, 2005, p. 143). Na legislação romana os escravos eram simultaneamente pessoas e coisas (*res*) (ARENS, 1997, p. 61). Assim, no Império Romano o escravo (a) perdia a sua identidade original e tornava-se aquilo que o seu senhor determinasse para ele. Dessa forma, as trajetórias seguidas pelos escravos eram determinadas pelos desejos e as necessidades dos seus senhores. Alguns eram direcionados para os trabalhos de alta insalubridade como ocorriam nas minas. Outros eram encaminhados para as propriedades rurais nas quais permaneciam acorrentados na maior parte do tempo. Havia ainda os escravos que trabalhavam nos centros urbanos. Nos ambientes citadinos as insalubridades tendiam a serem menores do que as insalubridades do campo.

Os escravos e escravas citadinos laboravam em diversos ofícios. Alguns trabalhavam como autônomos e assim pagavam *royalties*¹⁰³ aos seus donos. Outros gerenciavam e administravam os negócios de seus senhores. Enfim, no Império Romano, os escravos (as) tinham uma vasta atuação laboral. No entanto era o dono do escravo-objeto que sempre beneficiava das rendas e das riquezas produzidas, pois ele era sua mercadoria humana (capital de produção). Jeremias (2010, p. 458) comenta que o escravo

não podia possuir bem algum; o amo era dono da renda do seu trabalho, e também do que ele encontrava, do que lhe dão, do que recebe sob forma de indenização por ferimento ou por humilhação sofrida, em suma, "tudo o que é seu [até os próprios filhos] pertencem ao seu senhor". Como qualquer objeto pode ser vendido, dado, entregue como penhor, destinado a anátema, e constitui parte de herança [...] as escravas mulheres eram submetidas aos desejos sexuais do patrão.

Quase todos os segmentos da sociedade que estavam vinculados à dominação tiravam proveitos da instituição escravagista e assim beneficiavam com a permanência dela. Nesse sentido os imperadores romanos eram os maiores senhores de escravos (KOESTER, 2005, p. 334).

O comércio e setores de produção primários também beneficiavam e tiravam proveitos da escravidão. Assim, entende-se que o desenvolvimento do comércio e da concentração de riquezas em cidades como Atenas e Roma fez surgir a possibilidade

¹⁰³ *Royalties* é uma palavra em inglês que significa regalia ou privilégio. Consiste em uma quantia que é paga por alguém ao proprietário pelo direito de usar, explorar ou comercializar um produto, obra, terreno, etc. Disponível em: https://www.google.com/search?rlz=1C5CHFA_enBR789BR790&sxsrf. Acesso em: 26 Set. 2020.

de se produzir mais e vender os excedentes da produção para aqueles centros de consumo e distribuição. Como a mão de obra na época era escassa, os locais de produção recorreram ao modelo escravagista para produzir as riquezas demandadas.

Por fim, em uma perspectiva micro regional, em Israel, diversas pessoas poderosas também logravam com a permanência da escravidão. Dessa forma, o interesse delas eram manter o modelo de produção à custa da mão de obra escravagista para assim garantir a produção e a manutenção das suas riquezas. Essas *práxis* ficam evidenciadas quando se toma o conhecimento da enorme quantidade de escravos domésticos que tinha na corte herodiana, nas casas dos maioriais de Jerusalém e nos palácios da nobreza religiosa.¹⁰⁴ Então, somente no palácio que Herodes, o Magno, tinha em Jerusalém havia aproximadamente 500 escravos às suas ordens, para servi-lo (JEREMIAS, 2010, p. 128).

Em suma, no Império Romano, as assimetrias socioeconômicas não paravam de crescer em decorrência do modelo de produção vigente (o modo de produção escravagista).

2.2.1.1.8 Latifúndios

A política agrária romana privilegiava a formação de latifúndios. E estes latifúndios eram usados por Roma como uma forma de compensação e de empoderamento dos agentes que o Império entendia ser estratégicos para a realização dos seus projetos. Entende-se que essa estratégia era eficiente porque o poder e a riqueza da elite romana baseavam-se na terra. Então, dessa forma, quem era proprietário de latifúndio era considerado rico e poderoso (HORSLEY, 2004, p. 31).

A concentração de terras nas mãos de poucas pessoas foi uma das metodologias utilizadas por Roma para retribuir àqueles que cooperavam com o Império na manutenção dos *status* de dominação, portanto, uma prática que construía assimetrias. Richter Reimer (2010, p. 45) comenta que:

Os imperadores confiscavam as terras das populações autóctones, geralmente por causa de dívidas oriundas da impossibilidade de pagar os

¹⁰⁴ Jeremias (2010, p. 455-456) comenta que: “Encontramos, porém, uma infinidade de escravos domésticos de origem pagã, nas casas dos notáveis de Jerusalém. Convém lembrar, de imediato, a corte herodiana e ainda as casas da nobreza sacerdotal, onde os escravos eram numerosos”.

impostos, e as entregavam a seus fiéis funcionários, militares 'aposentados' e amigos que se situavam nas famílias senatoriais, de cavaleiros e vereadores. Estes passavam a ser os maiores latifundiários espalhados por todo o Império Romano e eram, simultaneamente, a classe política que governava Roma e as colônias romanas espalhadas por todo império.

Roma considerava as terras de todo o Império como se elas fossem suas propriedades (ARENS, 1997, p. 82). Em vista disso, ela desapropriava as glebas para favorecer quem atendesse melhor aos seus interesses. Entende-se que quando Roma agia assim, ela garantia a lealdade dos súditos que eram beneficiados com a apropriação indevida das pequenas propriedades rurais tomadas dos camponeses. No outro polo, sem terras para prover o sustento familiar, cabiam aos camponeses extorquidos sujeitarem-se a *priori* às regras trabalhistas desumanas da época que mais cedo ou mais tarde os empurravam para a escravidão dos seus corpos.

Os latifúndios eram um dos mecanismos que contribuíam para a manutenção da instituição da governança dos endógenos nas províncias. Com os latifúndios o Império comprava a lealdade dos nativos nomeados por ele.

Então, a concentração de terras era usada para retribuir a lealdade dos governadores dependentes de Roma. O modelo de governança compartilhada que Roma implantou, para manter os povos conquistados sob dominação, previa retornos para os representantes imperiais desde que eles fossem leais ao Império, atendendo os interesses dele (RICHTER REIMER, 2010, p. 45). Dessa forma, em regiões que a economia dependia quase que inteiramente de terras, como era, naquela época, a Palestina, a melhor benesse que Roma poderia oferecer ao súdito leal a ela era a terra. Assim, em vista disso, o Império permitia que os governadores subtraíssem terras do camponesinato sem o menor constrangimento. Logo, para que esse expediente fosse colocado em prática, entende-se que Roma fechava os olhos para as barbáries que eram cometidas. Enfim, os dominadores não levavam em consideração se as extorsões de terras do camponesinato eram uma *práxis* injusta geradora de empobrecimento, fome, escravidão do proprietário da terra e de seus familiares. Stegemann; Stegemann (2004, p.135) comentam as prováveis extorsões de terras que eram feitas pelos herodianos na região de Siquém:

A maior propriedade rural comprovada era [...] nas proximidades de Siquém. Ela deve ter abrangido mais de 1.000 hectares e pertencido primeiramente aos hasmoneus e posteriormente aos herodianos. Daí, estima-se que aproximadamente 175 a 200 famílias viveram nesse domínio real. Elas talvez tenham sido, no início, proprietárias e depois arrendatárias de suas parcelas de terra.

Em suma, a riqueza, no primeiro século da era comum originava-se mais na terra do que no comércio (HORSLEY, 2004, p. 31). Em vista disso, o Império Romano utilizava uma política que favorecia a formação e a manutenção dos latifúndios nas mãos de pessoas que contribuíam com a dominação. Em outra extremidade o campesinato ia desaparecendo enquanto tal (ARENS, 1997, p. 82) e as desigualdades na sociedade aumentando.

2.2.1.1.9 Prefeitos e procuradores

A Judéia foi uma província romana de 6 a 135 d.C. (JEREMIAS, 2010, p. 92). Ela era governada por meio de governantes prefeitos e procuradores nomeados por Roma (KOESTER, 2005, p. 328). No entanto, mesmo ela estando sob a dominação estrangeira os reis herodianos não foram depostos de seus cargos e continuaram reinando naquela geopolítica até próximo ao ano 100 da era comum (KOESTER, 2005, p. 398). Quando o Império Romano criou a Província da Judéia ela era governada por um prefeito romano subordinado ao governador da Província da Síria (Públio Sulpício Quirino 6-12). O primeiro prefeito da Província da Judéia foi Copônio que governou a região de 6-9 d.C. (KOESTER, 2005, p. 396). A partir do ano 44 da era comum a Judéia passou a ter mais autonomia e assim foi dirigida por procuradores que respondia diretamente ao imperador. O primeiro procurador foi Cúspio Fado 44-46 d.C. (KOESTER, 2005, p. 393).

Antes do ano 6 d.C.¹⁰⁵ a Judéia era um estado vassalo do Império Romano que foi governado por Herodes, o Magno, e o seu filho Herodes Arquelau (KOESTER, 2005, p. 392).

Os prefeitos pretorianos eram originários da ordem dos equestres¹⁰⁶ (KOESTER, 2005, p. 328). Quando o cargo de prefeito foi criado pelo imperador Augusto cabia-lhe o comando da guarda pretoriana e assim garantir a proteção

¹⁰⁵ Conforme Lohse (2000, p. 36): “No ano 6 d.C., Arquelau foi destituído e exilado para a Gália. Seu domínio ficou na mão do governador romano, que ordenou e realizou um censo geral da população da Síria e na Palestina [...] Portanto, no tempo de Jesus, a Galiléia e o norte da Transjordânia encontravam-se sob o domínio de príncipes judeus, enquanto a Samaria, a Judéia e a Iduméia eram governadas pelo procurador romano (Lc 3,1)”.

¹⁰⁶ Conforme Koester (2005, p. 328): “Os postos mais importantes para homens da classe equestre eram os de tribuno militar e de prefeito e procurador”.

peçoal do imperador. Posteriormente, eles passaram a executar funções administrativas e financeiras na cidade de Roma e no estrangeiro. Logo, eles eram os responsáveis pelo departamento que fazia a gestão da casa imperial (gabinete civil) bem como poderiam governar as províncias do império (KOESTER, 2005, p. 328). A residência de um prefeito era chamada de Pretório (Lc 18,28-29). O título de prefeito derivava do nome da residência deles. Os sumos sacerdotes do Templo em Jerusalém eram nomeados pelo prefeito romano em exercício, porém, o prefeito não interferia na dramatização do culto judaico (KOESTER, 2005, p. 396).

A partir das reformas realizadas pelo imperador Augusto alguns oficiais romanos nominados como Procuradores do Augusto foram designados para ocupar cargos nas províncias. Eles estavam sob o comando direto do Imperador e quase sempre eram oriundos da ordem dos equestres (KOESTER, 2005, p. 328). Competiam aos Procuradores os recolhimentos dos seguintes impostos: 1) imposto sobre a terra (*tributum soli*); 2) o imposto per capita (*tributum capitis*); 3) e o portório (*portorium*) – imposto cobrado pelo transporte de bens em vias públicas (pedágio). Os Procuradores dirigiam o fisco romano da região¹⁰⁷ vinculada a eles (WENGST, 1991, p. 48). Cabia ainda aos Procuradores recolher as rendas sobre as terras que pertenciam ao Império bem como fazer a gestão das minas e da folha de pagamento dos servidores públicos de suas jurisdições, especialmente, o pagamento dos militares estacionados em suas províncias. Koester (2005, p. 328-9) comenta que:

As finanças de cada província eram supervisionadas por procuradores que se reportavam diretamente ao imperador. Os impostos estatais e pessoais eram recolhidos pelos seus funcionários com a cooperação das comunidades. Todos impostos indiretos, no entanto, ainda eram arrendados aos candidatos que oferecia o maior lance (um 'publicano'); esse sistema só foi extinto quase no fim do século II d.C.

O Procurador Romano nomeava alguns membros do Sinédrio¹⁰⁸ para auxiliá-lo na cobrança dos tributos que o fisco romano impunha aos cidadãos da Judéia - os decaprotos (JEREMIAS, 2010, p. 310). Para tal, repartia-se entre os cobradores terceirizados o montante dos impostos a serem arrecadados. Todavia, os decaprotos

¹⁰⁷ Segundo Gallazzi (2013, p. 20) a função do Procurador não era restrita à cobrança de impostos: “A competência do procurador abrangia os negócios militares, jurídicos e financeiros. Ele comandava as tropas auxiliares formadas, geralmente, por samaritanos, gregos e sírios, uma vez que os judeus gozavam de isenção do serviço militar desde os tempos dos reis gregos”.

¹⁰⁸ Conforme Jeremias (2010, p. 310): “Para ocupar esse cargo dito ‘litúrgico’ decaprote, era preciso ter considerável recursos, antes de tudo, bens imobiliários [...]. Esse fato prova que os chefes das famílias patrícias, na medida em que pertenciam ao Sinédrio, eram pessoas de excelentes condições financeiras”.

respondiam com os seus bens pelo valor a ser arrecadado na região. Em vista disso, quando um contribuinte não pagava os seus impostos, o agente cobrador era obrigado a fazê-lo em seu lugar. Então, a terceirização tratava-se de uma licitação para venda da arrecadação e cobrança dos impostos da população (GALLAZZI, 2013, p. 20). Uma operação financeira de compra antecipada de prováveis recebíveis a favor do tesouro Imperial. Exigia-se uma hipoteca do patrimônio do decaprotos para garantir que os impostos devidos a Roma seriam rigorosamente recebidos. Entende-se que era óbvio que o Procurador Romano dava a liberdade para o decaprote fazer a cobrança ao seu bel prazer. E assim, dessa forma, os valores dos impostos eram majorados na proporção da ganância e da crueldade do cobrador nomeado pelo Procurador Romano.

Então, em vista disso, entende-se também que a metodologia adotada por Roma, para a cobrança dos impostos, facilitava a viabilização de excesso por parte dos cobradores terceirizados e esses excessos estavam empurrando o povo da Judéia para *status* de pauperização. Pois, conforme comentado alhures nesse capítulo, a carga tributária exigida por Roma estava inserindo o povo da Judéia em espirais de: fome; miséria; desapropriações imobiliárias; injustiça social etc.

Herodes, o Magno, nos dias do Imperador Augusto, atuou como um Procurador Romano (STEGEMANN, STEGEMANN, 2004, p. 142). Em vista disso, ele cobrava impostos para o Império Romano.

Então, destacam-se dois governantes romanos da Judeia cujos mandatos foram realizados em períodos-chave relacionados com a pesquisa. O primeiro foi o prefeito Pôncio Pilatos (26-36) d.C. que governou a Judéia nos dias de Jesus de Nazaré (KOESTER, 2005, p. 393). E, o segundo foi o procurador Géssio Floro (64-66) d.C. (KOESTER, 2005, p. 393). Ele atuou próximo aos dias da queda de Jerusalém no ano 70 d.C. quando, provavelmente foram iniciados os primeiros movimentos para o surgimento da comunidade mateana. Segue com abordagens relacionadas ao prefeito Pilatos. Quanto ao procurador Géssio Floro e ao seu governo será abordado no tópico “Queda de Jerusalém”.

Nos tempos de Jesus, Pôncio Pilatos exerceu o cargo de prefeito romano da Judéia de 26 a 36 d.C. (GUARESCHI, 2016, p. 194). Contudo, Pôncio Pilatos também é mencionado como procurador (LOHSE, 2000, p. 37). No entanto, o autor desta pesquisa entende que o dirigente romano era prefeito e não procurador. Fundamenta-se essa conclusiva no fato dos governantes imperiais da Judéia de 6-41 depois de

Cristo terem sido nomeados com a titularidade de prefeitos (KOESTER, 2005, p. 393). Dessa forma, somente a partir daquela data que os dirigentes romanos da Judéia são nomeados e enviados com a titularidade de Procuradores Romanos. O primeiro procurador foi Fado (44-46) (KOESTER, 2005, p. 393). Então, entende-se que no caso de Pôncio Pilatos, o título correto dele é o de prefeito. A titulação atribuída a ele de procurador trata-se então de uma diacronia.

A administração de Pilatos era permeada de corrupção, violências, roubos, torturas, ofensas, execuções sem processos etc. O dirigente romano não respeitava as crenças religiosas dos judeus (LOHSE, 2000, p. 37). Nessa perspectiva, ele determinou que estandartes romanos com imagens do imperador fossem colocados em Jerusalém. Todavia, o intento só não foi realizado porque a comunidade judaica hierosolimitana preferiu firmemente morrer a permitir que a afronta de Pilatos fosse levada adiante. Então, diante da decisão dos judeus, o prefeito retrocedeu e não colocou estandartes romanos em Jerusalém. Em outra ocasião, Pilatos apropriou indevidamente do dinheiro do Templo para com ele construir um aqueduto na cidade de Jerusalém (JEREMIAS, 2010, p. 25). Fato esse que causou muita agitação entre os habitantes da Judéia¹⁰⁹. Por fim, uma vez que ele não titubeava em prender e matar os judeus que eram suspeitos de serem contrários a Roma, o Novo Testamento credita a Pôncio Pilatos a culpa pelo crime político perpetrado por ele contra Jesus de Nazaré (Mt 27,1-2;11-26). Logo, Pilatos não hesitou em entregar Jesus de Nazaré para ser submetido ao tipo de morte mais vergonhosa que se conhecia no mundo daquela época (a crucificação). E isso, a despeito do julgamento pelo qual Jesus foi submetido no Sinédrio ter sido sumário, tendencioso e fundamentado em falsas testemunhas.

Afinal, pelo braço dos prefeitos e procuradores Roma mantinha os povos conquistados sob forte jugo, sem paz e sem justiça.

Até aqui abordou-se a dominação da Palestina do primeiro século da era comum a partir dos agentes externos. Dessa forma procurou-se identificar quem era o protagonista, os coadjuvantes, as instituições e os mecanismos que os dominadores exógenos utilizavam para construir e fomentar o *status* de dominação daquela geopolítica e conseqüentemente, depois dos anos setenta, o da comunidade

¹⁰⁹ Conforme Jeremias (2010, p. 25): “Para acalmar a multidão desenfreada, Pilatos teve de enviar soldados que distribuíram cacetadas”.

mateana. Ficou evidenciado que a assimetria entre os grupos sociais da Palestina era acentuada. Atribui-se essa condição vigente à ausência da justiça de Deus na agenda dos dominadores externos. Doravante, o foco do capítulo será a dominação interna. Nesse sentido também será abordado quem eram os atores, as instituições e os mecanismos utilizados pelos dominadores endógenos para dar origem ao fosso das desigualdades corrente na região.

2.2.2 Agentes e Instituições Internas de Dominação

Roma costumava governar os povos conquistados por ela por meio de governadores indiretos, ou seja, com reis e homens nativos dependentes do imperador (HORSLEY, 2004, p. 37). Entende-se, que isto ocorria porque a variedade de costumes, culturas, religiões etc, existentes no Império Romano dificultava Roma fazer a gestão dos povos conquistados somente com a mão de obra própria. Em vista disso, para garantir a governabilidade das terras e dos povos dominados os imperadores usavam governadores dependentes autóctones para auxiliá-los no governo das províncias (RICHTER REIMER, 2010, p. 43).

Entende-se que o regime de governança indireta dependente¹¹⁰ que Roma impôs aos dominados foi uma metodologia eficiente para administrar e manter a dominação sob controle. A geopolítica imperial era muito extensa e com uma diversidade cultural muito complexa. Dessa forma, pelo braço autóctone, Roma se fazia representada em todos os rincões do Império. Entretanto, era óbvio, que os outorgantes do poder esperavam dos seus outorgados dependentes reciprocidades quais sejam: 1) a lealdade absoluta ao Império e as suas ideologias; 2) o envio máximo de tributos e; 3) a manutenção de uma ordem social submissa a Roma. Assim, pelos governadores endógenos aderentes a Roma, o Império controlava os povos nativos conquistados. Logo, Roma e eles andavam de mãos dadas (HORSLEY, 2004, p. 38) e, como consequência dos conluíus articulados por ambos as assimetrias na

¹¹⁰ Conforme Horsley (2004, p. 37,40): “Depois que Pompeu e outros generais romanos conquistaram vários povos do Oriente Médio, eles passaram a controlá-los por meio de governos indiretos [...]. Os reis dependentes e os sumos sacerdotes que governavam a Judéia e a Galiléia no tempo de Jesus eram assim partes integrantes da ordem imperial romana [...] a face que Roma apresentava aos povos galileu e judeu era a dos reis herodíanos e dos sumo sacerdotes de Jerusalém”.

sociedade tomavam dimensões que a população de baixa renda não estava conseguindo suportá-la.

Na Palestina, os coligados a Roma, instalados na governança indireta, eram os poderosos da terra (HORSLEY, 2004, p. 37). Entre eles achavam-se os reis da dinastia herodiana (HORSLEY, 2004, p. 40), a aristocracia religiosa (RICHTER REIMER, 1999, p. 136), os cobradores de impostos da Judéia e Galiléia etc.

Então, segue-se com a abordagem parcial dos agentes, das instituições etc da Palestina que coadjuvavam com o dominador externo para manter os seus irmãos debaixo do domínio imperial.

2.2.2.1 Herodianos

Herodes, o Magno, era o rei dependente favorito do imperador Augusto (HORSLEY, 2004, p. 38). O reinado de Herodes deu-se de 37-4 a.C. Ele era um político sagaz. Em vista disso, quando precisava agir com sagacidade e astúcia. Assim, o governador indireto de Roma, procurava agradar todas as instâncias vigentes do poder que poderiam afetar o seu governo. Dessa forma ele bajulava os romanos, a elite judaica nativa, os helenistas etc. Nessa perspectiva Mazzarolo (2014, p. 96) comenta que:

[...] mas sua personalidade [Herodes] é tríplice: um rosto para os seus (os judeus, mas aos quais pouco fez); um rosto para os helenistas (mostrando sabedoria e cultura nas construções); um rosto para os romanos (entregando a eles os tributos devidos pela concessão do poder).

A lealdade de Herodes ao imperador Augusto e a Roma não tinha limites (KOESTER, 2005, p. 393). Entende-se que foi a lealdade, da parte do rei dependente ao soberano imperial, a principal estratégia que ele usava para manter-se no poder. Os mimos herodianos em favor do imperador e de membros da corte imperial eram excessivos. Em vista disso, entende-se que fica evidenciado que foram as adulações feitas por Herodes que garantiram a ele um longo reinado de 36 anos na Palestina.

Herodes fazia o que fosse preciso para manter-se no poder. Em vista disso, as pessoas que ele pressentia ser uma ameaça ao seu governo eram sumariamente eliminadas (LOHSE, 2000, p. 33). Dessa forma, quando Herodes se viu ameaçado por parentes próximos mandava matá-los. Atribui-se a Herodes os assassinatos de sua esposa Mariamne e dos filhos que ele teve com ela (Alexandre e Aristóbolo).

Próximo a sua morte Herodes, mais uma vez, foi acusado de ter sido o mandante do assassinato do filho dele que iria sucedê-lo no trono. Tal atrocidade foi atribuída ao representante de Roma porque ele suspeitava que o seu filho articulava uma conspiração contra ele.

Quando o rei dependente favorito do imperador Augusto tombou Roma reestruturou a administração política da Palestina. *A priori*, o Império manteve a dinastia herodiana no poder (KOESTER, 2005, p. 394). Augusto ratificou a continuidade dos filhos de Herodes na governança indireta, porém, em regiões distintas. Arquelau foi nomeado governador da Judéia e da Samaria com a promessa do imperador Augusto que se ele fosse um administrador que correspondesse às expectativas seria coroado rei no futuro (KOESTER, 2005, p. 395). Expectativas nesse caso significava ser um déspota à altura de seu pai. Quanto a ser um déspota ele superou o seu genitor. No entanto, a sua ambição e crueldade incontroláveis fizeram com que no ano 6 d.C. o imperador o destituisse do seu cargo. A partir daí a administração regional era feita por intermédio de governantes romanos nomeados pelo imperador. A dinastia herodiana estendeu-se até próximo ao ano 100 d.C., porém com pouco poder e quase sem influência política na região da Palestina.

O programa de governo da dinastia herodiana construiu uma acentuada assimetria entre os ricos e os pobres da Palestina o que será abordado a seguir.

2.2.2.1.1 Construções herodianas

O rei Herodes, o Magno, executou um projeto arrojado de construção civil na Palestina e em outras regiões do Império Romano (JEREMIAS, 2010, p. 176). Ele foi um grande construtor (MAZZAROLO, 2014, p. 96)¹¹¹. As edificações de Herodes quase sempre foram usadas por ele como uma forma ardilosa para manter-se no poder, garantir o apoio ao seu governo e também para massagear o seu ego megalomaniaco. Assim, na Judeia ele construiu Cesaréia e na Samaria Sebastos (KOESTER, 2005, p. 393)¹¹². Ambas foram edificadas para bajular o imperador César

¹¹¹ Conforme Mazzarolo (2014, p. 96): “O rei Herodes construiu: “a fortaleza de Antônia, residência de segurança máxima para os intendentes romanos; as fortalezas de *Heródion*, *Maqueronte*, *Massada* e *Nebo*; dedica duas cidades, em estilo helenístico, ao imperador romano (= Cesaréia Marítima e a Sebaste, na Samaria)”.

¹¹² Na costa mediterrânea da Palestina foi construída a cidade portuária de Cesaréia para que com ela César Augusto fosse homenageado. A partir de então, Cesaréia passou a ser o porto mais importante

Augusto. Em Jerusalém, o rei dependente de Roma duplicou o tamanho do Templo-Estado dos judeus. E, assim, com essa construção, Herodes adoulo os judeus que sempre viam o monarca como um estrangeiro no meio deles, pois ele não tinha sangue israelita em suas veias (JEREMIAS, 2010, p. 375)¹¹³. No entanto, em outra perspectiva, Mazzarolo (2014, p. 96) entende que a reforma do Templo foi uma estratégia política usada por Herodes para aplacar as tensões entre os judeus e o Império Romano. Ele comenta: “[...] para poder harmonizar a revolta dos judeus, [Herodes] usa a estratégia religiosa da reforma do templo.”

Evidentemente que a atitude de desprezo que a elite judaica fomentava quanto à ascendência estrangeira do rei motivava nele sentimentos de inferioridades. Logo, entende-se que para compensar as afrontas recebidas dos seus quase correligionários o rei dependente construía megas edificações para assim, ser respeitado pelo povo da Palestina. Citam-se como exemplos dos exageros de Herodes as construções da fortaleza de Massada às margens do Mar Morto e do palácio de verão do rei (o *Herodium*) a 12 quilômetros ao sul de Jerusalém, perto do povoado de Tecoa. Portanto, tanto a fortaleza de Massada como o *Herodium* são registros deixados para a história que comprovam a mania de grandeza de Herodes, o Magno (KAEFER, 2012, p. 55).

O projeto de construções herodiano estendeu-se para além da Judéia, Samaria e Galiléia. Dessa forma, diversas localidades fora da jurisdição de Herodes, no estrangeiro, receberam obras doadas pelo rei. No entanto, essas obras não traziam nenhum benefício para o povo da Palestina ao contrário, só despesas. Jeremias (2010, p. 176) cita diversas cidades e ilhas que foram contempladas com as obras doadas por Herodes à custa dos impostos arrecadados dos pobres de Israel: “ilha de Cios, Cós, Rodes; cidades de Laodicéia, Trípoli, Biblos, Beirute, Sídon, Tiro, Ptolemaida, Ascalen; Nicópolis, Olímpia; Esparta, Atenas, Pérgamo, Antioquia,

da região e a futura sede do governador romano. Onde fora a antiga capital do Reino do Norte de Israel o rei Herodes construiu a suntuosa Sebastos (tradução grega de Augusto). A arquitetura de Sebastos era em estilo grego e com isso Herodes colhia louros também com os helênicos (KOESTER, 2005, p. 393).

¹¹³ Conforme Jeremias (2010, p. 375): “Herodes que não tinha sangue israelita nas veias, excitado pela consciência de sua origem obscura, ordenou que fossem queimados os documentos dessas famílias; passaria - pensava ele - por ser de origem nobre, pois, ninguém mais teria a possibilidade de provar, através de documentos públicos, que ele descendia de patriarcas ou [de prosélitos] daqueles que se chamam [...], os mestiços”.

Damasco”. Em suma, era somente o estrato social da base da pirâmide que bancava sozinho as megalomanias e as bajulações de Herodes (KOESTER, 2005, p. 394). Então, conclui-se que durante o longo reinado de Herodes os ativos da população de baixa renda foram extorquidos violentamente para assim, bancar os projetos bajuladores e as megalomanias do rei. E isso, entre outros fatores que serão abordados em seguida, provocava a exaustão econômica na base da pirâmide populacional.¹¹⁴

Herodes, o Magno, morreu no ano 4 a.C. Todavia, os seus filhos continuaram articulando um programa de construção idêntico ao programa que o pai deles tinha executado. Em vista disso, *a priori*, eles conseguiram uma relativa sustentabilidade, enquanto reis dependentes de Roma, junto aos césares. Para tal fim, Herodes Antipas empenhou em um programa arrojado de construções. Na Galiléia ele ampliou Séforis e construiu Tiberíades às margens do mar da Galiléia para homenagear o imperador Tibério. Felipe, irmão de Antipas, não deixou por menos e dessa forma, massageou o ego do imperador dando o nome de Cesaréia no castelo que ele construiu para ser a sua residência oficial. Felipe também expandiu a cidade de Besaída e rebatizou-a de Júlia. Júlia era filha do imperador Augusto. Portanto, quase nada mudou com a morte de Herodes, o Magno. As *práxis* dos seus sucessores eram iguais às ações do rei dependente tombado. Então, os filhos de Herodes, o Magno, prosseguiram com a governança dependente em Israel construindo e fomentando as desigualdades. Enfim, eles não tinham como meta de governo pôr em execução programas sociais focados na formatação de uma sociedade mais justa, equânime, simétrica e com a paz que provém da justiça de Deus (Is 32,17).

2.2.2.1.2 Imposto herodiano

A instalação de Herodes no poder, em 37 a.C., marcou simultaneamente o final da dinastia asmonéia e o início efetivo da dominação romana na Palestina (LOHSE, 2000, p. 32). Juntamente com a dominação externa vieram também as exigências provindas dela. No entanto, da conquista de Jerusalém por Pompeu no

¹¹⁴ Vide Josefo apud Horsley que destaca que os gastos volumosos e inconsequentes do programa de construção do Rei Herodes exauriu a economia da região da Palestina durante o seu longo reinado (HORSLEY, 2004, p. 39).

ano 63 a.C., até a ascensão de Herodes como rei dependente de Roma houve um relativo afrouxamento na dominação romana na região. Dessa forma, naquele período, os camponeses da Judéia, da Samaria e da Galiléia estavam sujeitos apenas a uma linhagem governamental (os sumos sacerdotes asmoneus) bem como, as exigências econômicas impostas por eles. No entanto, a partir do reinado de Herodes na Palestina, por meio da governança indireta de Roma, a exigência fiscal foi ampliada e o povo que antes estava sujeito apenas ao pagamento do imposto do Templo ficou obrigado a tributar também para Roma e para os herodianos (HORSLEY, 2004, p. 38).

Herodes necessitava de altas somas para bancar o seu projeto de construções conforme foi abordado no tópico acima. Além dos gastos com as edificações feitas por ele, havia despesas com: 1) a sua polícia particular; 2) a administração e a manutenção dos seus palácios, latifúndios e fortalezas; 3) as festas da sua corte; 4) os presentes valiosos que eram doados para membros da corte imperial etc. Então, as despesas de Herodes, provavelmente, eram acima das suas posses (JEREMIAS, 2010, p.175). Logo, para cobrir o déficit orçamentário, Herodes impunha aos seus súditos uma carga tributária pesada. Stegemann; Stegemann (2004, p. 136) comenta que: “Sob Herodes, a receita anual direta em impostos perfazia, no mínimo, cerca de 1.000 talentos (1 talento = 6.000 denários) [...]”.

Enfim, a dinastia herodiana sugava o máximo possível das moedas do povo. Além das extorsões feitas pelo viés financeiro, Herodes e seus filhos apoiavam a política agrária romana que contemplava a formação de grandes latifúndios para uma elite minoritária protegida pelo Império conforme já foi abordado no tópico 2.2.1.1.8. Em síntese, o programa de governo dos herodianos era injusto e contribuía para o aumento das desigualdades entre os habitantes da Palestina do primeiro século da era comum.

2.2.2.2. O Templo de Jerusalém

O Tempo-Estado de Jerusalém¹¹⁵ foi construído para ser um local de encontro com Deus e com os irmãos (FERREIRA, 2011, p. 205). No entanto, ao contrário dessa

¹¹⁵ O templo de Jerusalém é abordado historicamente em três momentos: o Primeiro Templo foi construído por Salomão provavelmente volta dos anos 950 a.C. O Segundo Templo foi reedificado, aproveitando as bases do Templo anterior, após o retorno dos judeus do cativeiro babilônico ocorrido

perspectiva, com o tempo, o Templo foi transformado pelos seus dirigentes em abrigo de ladrões (Mt 21,13b). Então, o Templo quase sempre foi uma instituição religiosa judaica que desviava dos propósitos e das funções para as quais ele foi instituído. No entanto, a despeito dos desvios que ocorriam no período helenístico-romano, o Templo era percebido pela sociedade vinculado a ele como um lugar onde Deus estava presente e também como o centro da identidade nacional¹¹⁶ e religiosa do judaísmo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 166). Dessa forma, ele era vital para a existência dos israelitas e assim o principal articulador de suas vidas (FERREIRA, 2011, p. 203). Segue-se com as abordagens relacionadas ao Tempo-Estado de Jerusalém com enfoques: na importância dele para a sociedade judaica; nas suas principais funções; em parte da sua construção histórica; nos seus desvios; nos seus agentes etc.

Durante o governo de Herodes, o Magno, o Templo foi totalmente remodelado passando a ter o dobro do tamanho da planta anterior. Para a realização da obra o rei-dependente de Roma não hesitou em gastar o dinheiro que fosse necessário para que aquele projeto tornasse em uma das obras mais esplêndidas daquela época (LOHSE, 2000, p. 140). Então a ampliação e as reformas iniciaram no ano 20-19 a.C. Dez anos mais tarde elas foram consagradas. Porém, somente no ano 64 d.C. o Templo de Herodes, como passara a ser chamado, foi totalmente concluído pelos sucessores do rei tombado.

A estrutura física do Templo era composta do: 1) átrio exterior. Nele havia muita movimentação porque ele era aberto às visitas para os pagãos e também porque era o local dos sacrifícios; 2) átrio interior a entrada de pessoas que não fossem judias era vetada, sob pena de morte para quem infringisse a determinação¹¹⁷. Os mendigos ficavam deitados perto do portão que dava acesso ao átrio interior (At 3,2); 3) altar dos holocaustos. Ali, encontrava-se o altar do incenso, o candelabro de sete braços e a mesa da oblação; 4) local santíssimo que era separado por cortinas espessas. Nele, só o sumo sacerdote podia entrar, uma vez por ano, para celebrar a reconciliação.

no V século a.C. (KOESTER, 2005, p. 230). E o Terceiro Templo trata-se das ampliações que foram feitas por Herodes, o Magno, e os seus sucessores no Segundo Templo.

¹¹⁶ Conforme Schwantes (1987, p. 116): “A reforma josiânica (622) dera primazia ao templo de Jerusalém. Tornara-o símbolo central”.

¹¹⁷ Conforme Lohse (2000, p. 141): “Essa advertência era devidamente respeitada pelo poder dominante romano”.

O sumo sacerdote presidia a instituição, auxiliado pelo comandante do Templo.¹¹⁸ Na hierarquia, o comandante do Templo estava abaixo apenas do sumo sacerdote. Ele era responsável pelo culto, pela vigilância e pelas finanças. Em decorrência disso, ele tinha força policial à sua disposição. Portanto, fazia parte do seu ofício mandar prender e espancar quem ele achasse que ameaçava a estabilidade daquele recinto sagrado. Os sacerdotes fossem camponeses ou residentes em Jerusalém, e os levitas também faziam parte do corpo administrativo do Templo de Jerusalém. Quanto aos sacerdotes, eles deviam servir por uma semana, duas vezes ao ano, nos rituais de sacrifícios. E os levitas, auxiliar como músicos e cantores, vigias nos portões e na limpeza (pureza) do Templo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 167).

O Templo de Jerusalém até o ano 70 da era comum funcionava ao mesmo tempo como um mecanismo de controle e de união do Judaísmo. Havia um só Templo e todos os judeus, residentes na Palestina ou em diáspora, estavam obrigatoriamente vinculados às exigências, as celebrações e as representações simbólicas relacionadas àquela instituição. Em vista disso, todo fiel era obrigado a dirigir-se aquele local para adorar, prestar o seu culto a Javé, purificar-se, entregar ofertas etc. O local também era frequentado por ocasião das festas do calendário judaico (LOHSE, 2000, p. 140). Logo, esse movimento em direção pró-Templo produzia sentimentos de pertença ao judaísmo estando o judeu morando em terras próximas ou longínquas daquela Casa. Dessa forma, o Templo foi de suma importância para manter o judaísmo coeso e unido até o ano 70 d.C.

No entanto, com o passar do tempo o Templo deixou de ser o local de encontro com Deus e com os irmãos e, pela força dos seus dirigentes transformou-se no centro nacional das decisões econômicas e políticas do povo judeu (FERREIRA 2011, p. 204). Em vista disso, o Templo passou a ser um polo de atração e de fomento de uma intensa atividade comercial que gerava substanciais lucros tanto para os seus dirigentes como para os habitantes da cidade de Jerusalém¹¹⁹. Os lucros provinham do turismo religioso que era feito pelos fiéis que afluíam a Jerusalém.

¹¹⁸ Conforme Stegemann; Stegemann (2004, p. 167) o comandante do Templo era conhecido como “prefeito do templo. Ele representava o sumo sacerdote”.

¹¹⁹ Segundo Jeremias (2010, p. 147; 194) “A vinda de peregrinos constituía importante fonte de renda para o comércio de gêneros alimentícios e para as profissões responsáveis pelo reabastecimento. [...] O culto constituía a principal fonte de renda para a cidade. Garantia o meio de vida da nobreza sacerdotal, dos sacerdotes e dos funcionários do Templo”.

Grande parte dos romeiros (turistas) vinha de longe. Logo, em vista das longas distâncias percorridas as vítimas sacrificiais não podiam ser trazidas por eles. Então, para suprir essa demanda, os sacerdotes dirigentes montaram uma estrutura organizacional monopolizada para fornecer aos romeiros os materiais que eles utilizavam em seus sacrifícios rituais como bois, ovelhas, pássaros etc.¹²⁰ E, dessa forma, os dirigentes do Templo tiravam proveitos comerciais dos fiéis de Israel como também dos fiéis da diáspora. Em suma, o Templo transformou-se em instrumento de exploração do povo que se dirigia a ele. Jeremias (2010, p. 72) comenta:

Realmente, uma tradição rabínica alude a um comércio de animais no recinto do Templo. [...] havia lojas [...]. Tais lojas pertenciam, certamente, à família do sumo sacerdote. [...] classifica o sumo sacerdote Ananias [...] como 'um homem de negócios, finório e astuto'. [...] Podemos, pois, concluir que, no átrio dos Gentios, a despeito da santidade do recinto pode ter havido um comércio florescente de animais para os sacrifícios. Talvez fosse a influente família pontifical de Anás que o exercia.

Além de ser um local de intensa atividade comercial o Templo também era o Banco Central dos judeus. Nele eram guardadas as fortunas particulares dos ricos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 151). Da mesma forma, ali era depositado, na câmara do tesouro, o dinheiro resultante da arrecadação do imposto religioso, as ofertas em dinheiro e as transações comerciais que eram feitas pelos sacerdotes (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 148). Em vista disso, muitas vezes o Templo foi alvo de saques dos dominadores externos como os ocorridos durante os governos de: 1) Antíoco (169 a.C.) que roubou 1.800 talentos mais os ornamentos de prata e ouro; 2) Crasso (54/53 a.C) que apropriou-se de 2.000 talentos; 3) Sabino (4 a.C) que pilhou o tesouro do templo; 4) Pôncio Pilatos que usou o dinheiro para financiar um aqueduto; 5) Géssio Floro (66 d.C.) que furtou 17 talentos para completar os impostos exigidos por Roma (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004 p. 150).

O Tempo-Estado tinha a sua moeda própria (o tírio)¹²¹. O tírio era um valor monetário de origem fenícia. Os sacerdotes adotaram essa moeda porque o ouro e a prata utilizados nela tinha um alto grau de pureza e dessa forma eram mais autênticas e confiáveis do que o dinheiro de outros povos (MAZZAROLO, 2001, p. 70-71). Assim,

¹²⁰ Segundo Lohse (2000, p. 140) “[...] era-lhes permitido comprar um animal imaculado, antes de entrar no santuário, para o oferecerem como sacrifício”.

¹²¹ Segundo Lohse (2000, p. 140): “Na área do Templo, desde tempos antigos, circulava a moeda de Tiro”.

o imposto do Templo (*fiscus Judaicus*) e as oferendas em dinheiro, preferencialmente deveriam ser pagas por meio da moeda corrente daquela Casa (o tírio). Dessa forma havia postos de troca (câmbio) para que os peregrinos trocassem as moedas que eles utilizavam nas compras das oferendas sacrificiais e nas ofertas doadas ao Templo em dinheiro. Evidentemente que os cambistas eram autorizados pelos sacerdotes (LOHSE, 2000, p. 140). E, nas transações cambiais que eles realizavam as autoridades do Templo autorizavam a cobrança de um deságio de 8% das moedas estrangeiras trocadas por eles (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 147).

Enfim, o núcleo do poder endógeno residia no Templo conforme comenta Ferreira (2011, p. 204): “Do Templo também vinha o controle governamental, ou seja, do Sinédrio, que era composto, fortemente, pelos sacerdotes e anciãos. Ele era, naquele tempo, a expressão do poderio político de poucos grupos.”.

Então, não foi somente nos dias de Jesus, mas havia muito tempo que o Templo de Jerusalém controlava a vida, a religião e a cultura dos judeus (OVERMAN, 1997, p. 45). Logo, aquela Casa que deveria ser um local de justiça, cometia injustiças contra o seu próprio povo. Nessa perspectiva, o Templo quase sempre foi um empecilho para que a justiça fosse praticada (SCHWANTES, 1987, p. 46). Em vista disso, não foi sem motivo que o profeta Jeremias disse no passado e Jesus reproduziu a fala do profeta por volta dos anos 30-33 que aquela Casa não passava de um “abrigo de ladrões” (JEREMIAS, 7,11). Enfim, o Templo era um dos principais agentes responsáveis pelo caos social em que se encontrava a Palestina do primeiro século da era comum. Segundo Mazzarolo (2001, p. 74) o Templo era um lugar de cegueira e trevas. Ele comenta: “Pode-se dizer que o templo era um lugar onde a cegueira e a noite vigoravam, mesmo à luz do sol em pleno meio-dia”. Em suma, o Templo de Jerusalém, juntamente com outras instituições e atores alhures abordados nessa pesquisa também construía as assimetrias entre a elite e o povo da base da pirâmide.

No ano setenta da era comum o Templo-Estado foi destruído pelo general romano Tito Vespasiano. Com a sua queda o judaísmo perdeu o seu centro visível. No entanto, a despeito do fogo ter destruído a magnífica obra do rei Herodes, o judaísmo continuou conforme será abordado no final deste capítulo.

2.2.2.2.1 Os sumos sacerdotes

O sumo sacerdote estava no topo da hierarquia do clero e era o chefe do povo judeu (GALLAZZI, 2013, p. 20). Ele prestava serviço no Templo. Logo, pelo fato de Israel ser uma teocracia absoluta, o sumo sacerdote era a personagem mais importante do clero e, conseqüentemente de todo o povo judeu (JEREMIAS, 2010, p. 208).

Além de comandar o clero, o sumo sacerdote era o presidente do Sinédrio (a suprema assembleia dos judeus). Dessa forma, cabia a ele tomar a decisão final sobre as questões relacionadas aos judeus no campo administrativo, judiciário e do direito. Em vista disso, ele tinha imunidade pontifical. Então, só o Sinédrio poderia interpelá-lo a respeito de suas ações (JEREMIAS, 2010, p. 212). Portanto, o sumo pontífice era o líder máximo de todos os judeus (LOHSE, 2000, p. 142) e, nos períodos de vacância de rei dependente, o sumo sacerdote representava o povo judeu junto a Roma.

Os sumos sacerdotes eram membros de famílias aristocratas abastadas (KOESTER, 2005, p. 231). Porém, para assumir o trono, a regra geral era que eles tinham que provar a sua pureza sacerdotal. Em vista disso, somente os descendentes em linha direta da família pontifícia sadoquita¹²² era elegível para o pontificado. Eles também não podiam contrair núpcias com uma estrangeira e nem tampouco com uma escrava.

Então, o sumo sacerdote acumulava simultaneamente funções religiosas, civis e jurídicas. No campo religioso cabia a ele: 1) presidir a celebração dos atos litúrgicos expiatórios. Naquele rito o sumo sacerdote exercia a intermediação entre Deus e os judeus; 2) celebrar o culto no Templo aos sábados, nas festas da lua nova e nas três festas de peregrinação, quando isso fosse de sua vontade; 3) zelar para que as prescrições da Lei fossem cumpridas (KOESTER, 2005, p. 230).

A nomeação do sacerdote para a cadeira do sumo pontificado, durante o domínio de Roma, era feita pela autoridade romana local (o Procurador) (GALLAZZI, 2013, p. 20) . Nesse caso, prefeitos como Pôncio Pilatos (26-36) d.C. nomeava os sumos sacerdotes que atuaram simultaneamente ao seu mandato (KOESTER, 2005, p. 396). No entanto, anteriormente, durante o governo do rei Herodes, o Magno, era

¹²² Segundo Jeremias (2010, p. 250): “[...] sadoquita – o nome lhe vem de Sadoc, sumo sacerdote em exercício sob Salomão e Davi [...]”.

ele quem nomeava os sumos sacerdotes. Nesse período, as nomeações que eram feitas pelo rei dependente atendiam meramente aos interesses políticos do soberano judeu. Por conseguinte, nos seus dias, a tradição de assentar no trono somente sacerdotes da linhagem sadoquita não foi respeitada por Herodes. Jeremias (2010, p. 222) comenta que:

[...] Herodes ousou nomear ou destituir a seu bel-prazer os sumos sacerdotes e, desprezando os privilégios da antiga aristocracia dos sumos sacerdotes sadoquita, chegou a nomear sumo sacerdote qualquer membro de família sacerdotal comum; assim sendo, mesmo sob os romanos, o cargo deixou de ser vitalício e hereditário.

Os ocupantes da cadeira pontifical eram comerciantes e assim, o lucrativo comércio da esplanada do Templo era controlado por eles (JEREMIAS, 2010, p. 223). Em vista disso e de outras rendas eles eram ricos. As casas onde os pontífices residiam mostravam essa evidência. Nesta perspectiva, o sumo sacerdote Ananias residia na cidade alta que era um local onde os ricos moravam e os sumos sacerdotes Anás e Caifás moravam em palácios (Jo 18,13-16), pois as rendas destes permitiam-lhes levar uma vida luxuosa. Nos seus palácios havia pátio (Jo 18,15), porteiros (Jo 18,16) e servos. No palácio de Caifás, o sumo sacerdote em exercício na época do assassinato de Jesus, era possível realizar uma secção extraordinária do Sinédrio. Portanto, uma residência que só os ricos podiam possuir naqueles tempos. A vida luxuosa das famílias sumo sacerdotais não se limitava apenas aos seus palácios, mas, também, em mimos e bens de consumo. Segundo comenta Jeremias (2010, p. 138, 140):

Considerava-se o mundo das grandes damas de Jerusalém como um mundo cercado de mimos e cuidados. Marta [...] dispunha – assim contam – para a sua manutenção diária, de duas porções de vinho, fixadas pelos doutores [...] a filha [de Naqdemon] [tinha] 400 denários de ouro para suas despesas supérfluas. [...] Eis o que se conta de Marta, pertencente à família dos Boetos. No dia das expiações, todos deviam ir ao Templo a pé. Ora, quando Marta desejava ver o marido Yoshua ben Gamaliel officiar nessa festa, fazia estender um tapete entre a sua casa e a porta do santuário.

Ainda na perspectiva da vida luxuosa das famílias pontificais buscavam-se tecidos na Índia para fazer as vestes que o sumo sacerdote usava no dia das expiações. As doze pedras que ele ostentava no peitoral eram de raro valor.

Então, qual era a origem dos recursos utilizados para bancar toda essa pompa? Entende-se que os recursos provinham: 1) dos tesouros do Templo, por meio de retiradas regulares; 2) do comércio dos animais vendidos para os sacrifícios; 3)

dos atos de violência e da corrupção (JEREMIAS, 2010, p. 143). Esta última fonte de recurso demonstra o perfil cruel dos sumos pontífices.

Por último, os sumos sacerdotes fomentavam a escravidão e o nepotismo. Assim, para o fomento e a manutenção da vida luxuosa, a nobreza sacerdotal mantinha em suas casas numerosos escravos e escravas. Quanto ao nepotismo: Anás, o ancião, conseguiu fazer assentar na cadeira pontifical os seus parentes: Caifás; Jônatas e Alexandre. Jeremias (2010, p. 97) comenta que:

Tal fato já se deduz da queixa estudada acima, segundo a qual os sumos sacerdotes impeliam seus genros aos postos lucrativos do Templo, o que faz supor que esses últimos fossem sacerdotes. Conhecemos vários sumos sacerdotes que, de seu lado, eram genros de sumos sacerdotes em exercícios.

Os sumos sacerdotes continuavam detendo o poder mesmo depois de destituídos da cadeira pontifical. Uma vez exonerados eles passavam a fazer parte do grupo corporativo do Sinédrio conhecido por “principais sacerdotes¹²³”. E, dessa forma, continuavam no poder, usufruindo dele e como faziam construindo e fomentando assimetrias sociais.

2.2.2.2.2 O Imposto do Templo e a concentração de rendas

Roma concedeu à religião judaica o *status de religio lícita* (religião autorizada) desde os dias de Júlio César.¹²⁴ Assim, os judeus eram o único povo dominado pelo Império Romano que estava livre da obrigação de prestar culto ao Imperador e a religião romana (FERREIRA, 2011, p. 71). Logo, o alvará imperial não só liberou os fiéis do judaísmo da prestação de culto às divindades do panteão romano como também blindou os judeus contra as diversas ameaças de liberdade de culto que uma vez por outra surgiam contra eles. É óbvio, que as regalias concedidas só valiam enquanto as *práxis* religiosas dos dominados não colocassem em riscos os interesses do Império. Então, Roma tolerava a religião dos judeus e as *práxis* que faziam parte

¹²³ Principais sacerdotes – No grego *archieis* é uma forma plural de sumo sacerdote – *archieréus*.

¹²⁴ O privilégio imperial concedido à religião dos judeus permitia que esses fizessem suas celebrações sabáticas; leitura da *Torah* e dos profetas nas sinagogas; fazer prosélitos e manter expectativas escatológicas como a vinda do Messias. “A única exigência era que eles oferecessem sacrifícios a seu Deus (Javé) pelo imperador” (FERREIRA, 2011, p. 71).

da dramatização cültica daqueles dominados. Entende-se tolerância a partir de Forst (2009, p. 20):

Tolerância significa aqui que a autoridade ou maioria que detém o poder de dificultar as práticas de uma minoria não obstante a "tolera", ao passo que a minoria aceita sua posição de dependência. A situação ou os "termos de tolerância" são não-recíprocos: um grupo permite ao outro certas coisas sob as condições que ele especifica de acordo com suas próprias crenças e interesses. Ele define sozinho os "limites do tolerável".

Entre as *práxis* religiosas que Roma permitia aos judeus encontrava-se a autorização para que os sacerdotes dirigentes do Templo-Estado de Jerusalém continuassem cobrando de todos os judeus o imposto do Templo¹²⁵ (a *didráchma*)¹²⁶. Este imposto foi instituído nos tempos em que o povo israelita tinha saído do Egito (Ex 30,13). Mais adiante, no Evangelho de Mateus no capítulo 17 verso 24 encontra-se o registro de uma cobrança do imposto anual do Templo. Com isso, fica evidenciado que a cobrança da taxa *didráchma* instituída no passado ainda estava vigorando em Cafarnaum e provavelmente em toda a Galileia. O Evangelho de Mateus 17,24 evidencia também que havia agentes autorizados pelo Templo para arrecadar o *fiscus judaicus* (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 146).

Então, entende-se que o montante dos impostos que afluíam para o Templo de Jerusalém era digno de consideração, pois a autorização para a cobrança do imposto do Templo (o *fiscus Judaicus*) era válida para todos os homens israelitas a partir dos vinte anos de idade (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 145) estando eles em território palestino ou em qualquer local do Império no qual encontravam-se em diáspora (FERREIRA, 2011, p. 71).

Na *Tanakh*¹²⁷ (a Bíblia Hebraica) é notória a preocupação que *Javé* tinha em instruir o povo judeu quanto a necessidades de eles engajarem-se em causas sociais. Cita-se como o exemplo dessa preocupação o "Mandato humanitário" (Dt 24,5-22) e também nas instruções a respeito das finalidades dos dízimos (Dt 26,12-15)¹²⁸.

¹²⁵ O imposto do Templo: 1) era uma taxa prevista na Lei dos judeus que afluíam do mundo inteiro, portanto deveria ser de grande monta; 2) o pagamento da taxa era obrigatória para todos judeus a partir dos 20 anos de idade; 3) deveria ser entregue e/ou enviado para o Templo em Jerusalém e 4) o imposto deveria ser pago anualmente (JEREMIAS, 2010, p. 43,86,97; p. 232).

¹²⁶ Segundo Stegemann; Stegemann (2004 p. 145) "[...] seu valor era metade de 1 siclo de prata ou 1 dracma dupla (= 2 denários) [...] o que corresponde ao meio siclo [...] (Mt 17.24) atestam 1 dracma dupla; 2 dracmas também precisam ser pagas como *fiscus Judaicus*".

¹²⁷ A Bíblia Hebraica – (dos judeus). Faz parte dela a Lei, os Profetas e os Escritos (ARMSTRONG, 2007, p. 235).

¹²⁸ Algumas leis de caráter humanitário em Deuteronômio 24,5-22: 1) não penhorar ferramenta fundamental para a sobrevivência do devedor (a mó); 2) emprestar sem usura; 3) se o penhor for

Nessas e em outras narrativas da literatura sagrada hebraica fica evidenciado que os bens de um judeu de uma classe social superior deveriam ser compartilhados com outros judeus de classe social inferior a dele. Dessa forma, parte dos bens dos mais abastados deveria ser aplicado em causas sociais e humanitárias que beneficiassem os pobres. Nessa perspectiva, os ricos, fossem esses, civis ou religiosos, deveriam articular causas humanitárias para atenuar as desigualdades sociais que quase sempre estavam presentes na existência da sociedade judaico-palestinense. Em suma, devia-se prestar assistência humanitária, com parte dos seus bens, aos estrangeiros, aos pobres, aos órfãos e as viúvas que viviam no meio deles.

Porém, não era isso que os religiosos do Templo-Estado nos dias de Jesus estavam fazendo com as moedas arrecadadas do povo. Ao contrário, algumas pesquisas arqueológicas que foram realizadas nas proximidades de Jerusalém, nas áreas onde os sacerdotes residiam (a colina que dava para o Templo a partir do oeste), denunciaram a suntuosidade das moradias que foram construídas por eles, provavelmente, à expensa do dinheiro que foi arrecadado com o imposto religioso (HORSLEY, 2004, p. 39). Ainda, há indícios também que os sacerdotes repassavam importes financeiros aos agentes romanos (subornos) para que estes além de nomeá-los os mantivessem na cadeira pontifical do sumo sacerdotalismo conforme discorre-se em parte, no próximo parágrafo. Dessa forma, a disposição dos dirigentes religiosos não era para aplicar o dinheiro arrecadado com o imposto do Templo em causas sociais relacionadas com a partilha solidária. Mas, ao contrário disso, os impostos eram concentrados nas mãos dos sacerdotes e usados por eles para: 1) ostentação das suas luxúrias; 2) o aumento de fortunas particulares; 3) financiar os expedientes que garantissem a manutenção dos seus *status quo* naquela época.¹²⁹

Então, a benesse da nomeação ao cargo de sumo-sacerdote criava um vínculo de fidelidade e uma relação de débito permanente para com a autoridade

essencial para a segurança do devedor, este deverá ser devolvido; 4) pagar corretamente e no dia o diarista para que assim ele não passe necessidades; 5) Não tirar proveito do estrangeiro, do órfão e da viúva; 6) compartilhar os produtos do campo com estrangeiro, o órfão e a viúva. Em Deuteronômio 26,12-15 os levitas são instruídos a alimentar fartamente o estrangeiro, o órfão e a viúva que encontrava no meio deles.

¹²⁹ Os agentes religiosos sumo-sacerdotais eram nomeados pelos governadores romanos. A benesse da nomeação criava um vínculo de fidelidade e uma relação de débito e dependência permanente da classe sacerdotal para com os agentes romanos. As nomeações compravam também o silêncio da classe sacerdotal. COSTA, Rubens Alves. *A justiça social no sermão escatológico de Mateus 25,34-36.40 com ênfase na categoria forasteiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017, p. 26.

romana que concedia as outorgas de poder. Nessa perspectiva, os dominadores romanos exigiam que os religiosos fizessem pagamentos periódicos de mesadas a eles (HORSLEY, 2004, p. 39). O longo período do pontificado do sumo-sacerdote Caifás, simultaneamente com o mandato do governante romano Pilatos sugere que os dois mantinham uma agenda muito estreita de interesses comuns sendo o financeiro, provavelmente, o peso determinante da proximidade desses dois atores da dominação.

O favor imperial das nomeações servia também para comprar o silêncio dos sacerdotes quando isso se fazia necessário. E assim, quando barbáries eram cometidas pelos dominadores, os religiosos não podiam posicionar ao lado daqueles que estavam sofrendo as crueldades e as violências praticadas pelo Império contra os cidadãos e as cidadãs que estavam às margens da sociedade. Enfim, o povo (os pobres) estava sem quem os defendessem seja na instância civil ou na instância religiosa. E, quanto ao dinheiro dos impostos do Templo, estes não estavam sendo usados para promover a justiça, a misericórdia e a fidelidade (SALDARINI, 2000, p. 243).

Em suma, nos tempos de Jesus o Templo-Estado de Jerusalém desviou da sua função principal que era a de ser um local de encontro com Deus e com os irmãos. Ao contrário ele transformou em local de arrecadação de impostos e taxas diversas. Mazzarolo (2001, p. 70) entende que a obrigatoriedade de “subir a Jerusalém” para participar das festas judaicas foi um arranjo dos pontífices para arrecadar impostos e comercializar os produtos que eles e os seus associados vendiam. Ele comenta: “A obrigatoriedade de subir a Jerusalém para as festas era uma forma ideológica de concentrar as pessoas simples junto aos lugares de arrecadação de taxas, do comércio de objetos e animais para os cultos sagrados”.

2.2.2.3 O Sinédrio

O Sinédrio era a suprema autoridade indígena de Israel (JEREMIAS, 2010, p. 87). Ele, provavelmente, surgiu no período persa. No entanto, é somente da época da dominação helenística que existem registros da existência daquela instituição em Israel (LOHSE, 2000, p. 18). A dominação dos persas e posteriormente a dos helênicos não interviam nos assuntos culturais e nem no dia a dia da comunidade judaica de Jerusalém. Dessa forma, cabia ao Sinédrio daquela época a direção da religião e do

cotidiano do povo judeu. Inicialmente, o Sinédrio era formado pela aristocracia sacerdotal (os saduceus) e pela nobreza leiga (chefes de famílias importantes) (JEREMIAS, 2010, p. 304). Mais tarde, pela influência da rainha asmonéia Alexandra (76-67) a.C. os escribas¹³⁰ fariseus foram inseridos no Sinédrio pondo fim na hegemonia aristocrática daquela casa (JEREMIAS 2010, p. 304).

Nos dias de Jesus o Sinédrio de acordo com Jeremias (2010, p. 303) “compreendia 71 membros, compunha-se de três grupos: os chefes dos sacerdotes que, representados na pessoa do sumo sacerdote, escolhiam o presidente, os escribas e os anciãos”.

O Sinédrio funcionava em uma das dependências do Templo. As reuniões eram feitas na Sala das pedras Talhadas que ficava ao sudoeste do átrio dos sacerdotes. Dessa forma, em decorrência da proximidade física, entende-se que os conluios articulados pelo Sinédrio e o Templo eram mais fáceis de serem viabilizados. Cita-se como exemplo disso, o julgamento de Jesus que foi realizado em rito sumário. Logo, a proximidade e o funcionamento das duas instituições no mesmo complexo predial davam maior celeridade para que operações escusas como foi a crucificação de Jesus fossem realizadas em curto espaço de tempo.

Os territórios da Judéia, da Samaria e da Galiléia do primeiro século da era comum eram divididas em onze toparquias (KOESTER, 2005, p. 396). Cada toparquia era governada por um Sinédrio regional. A autonomia destes Sinédrios limitava-se ao julgamento de processos das causas que não tinham muita relevância. Os litígios maiores e mais complexos eram encaminhados para o Sinédrio de Jerusalém que, naquela época, já funcionava como o Supremo Tribunal dos judeus. No entanto, até mesmo a suprema instância jurídica dos judeus tinha os seus limites de condenação. Nessa perspectiva, as sentenças que envolviam a pena de morte, somente poderiam ser determinadas pelo prefeito romano. Fato esse ocorrido com Jesus. Uma vez que o Sinédrio de Jerusalém não poderia condená-lo a morte o enviou para que Pôncio Pilatos declarasse a sentença de morte do Nazareno (Mt 27,1-2).

¹³⁰ Conforme Lohse (2000, p. 106): “[...] como escriba, designava-se o indivíduo conhecedor da arte de escrever, e que era funcionário real”.

Os dois partidos políticos com maior representatividade no Sinédrio de Jerusalém eram os dos saduceus e o dos fariseus. Os membros da nobreza sacerdotal¹³¹ e da aristocracia leiga acomodavam-se no partido saduceu. Os escribas fariseus, obviamente, pertenciam ao partido dos fariseus. Gamaliel¹³² era um escriba e membro influente do Sinédrio (At 5,34-39). Mencionam-se também outros conselheiros do Sinédrio como, por exemplo, o fariseu Nicodemos e José da cidade de Arimatéia ambos, homens ricos (JEREMIAS, 2010, p. 139). Logo, o Sinédrio era uma Casa de ricos. Portanto, raramente, tinham interesse em articular ações voltadas para a justiça do reino de Deus.

No ano 70 d.C. Jerusalém foi conquistada pelo general romano Tito Vespasiano. A cidade foi queimada juntamente com o Templo e o Sinédrio. Assim, como consequência daquele evento o partido saduceu foi riscado definitivamente de Israel (LOHSE, 2000, p. 67). No entanto, os fariseus não desapareceram. Eles continuaram fazendo parte do cenário político nacional e ainda, liderados por Jochanan Zakkai, conseguiram a autorização do general romano Vespasiano para constituírem um novo Sinédrio em Jâmnia. Este foi formado exclusivamente por fariseus escribas (LOHSE, 2000, p. 110). A comunidade mateana é contemporânea desse Sinédrio reconfigurado e dele sofreu perseguições conforme será abordado ainda neste capítulo.

2.2.2.3.1 *Sacerdotes saduceus*

Os sacerdotes saduceus¹³³ eram um segmento religioso que tem a sua origem em Sadoc. Sadoc foi nomeado ao sumo sacerdócio durante o reinado salomônico (1 Rs 2,35). Os sacerdotes levitas de Israel consideravam-se descendentes de Sadoc.

Um pouco da história dos sacerdotes saduceus: Então, a origem dos sacerdotes saduceus remonta aos tempos salomônicos no século X a.C. (KAEFER, 2016, p. 97) quando, foi formalizada a hierarquia que deveria fazer a gestão do culto

¹³¹ De acordo com Jeremias (2010, p. 312): “Também os chefes dos sacerdotes eram, em geral saduceus”.

¹³² Conforme Lohse (2000, p. 109): “Segundo At 22,3, era o mestre de Paulo, e na tradição é venerado como um dos mestres mais piedosos”.

¹³³ De acordo com Koester (2005, p. 231): “[...] o termo ‘Saduceus’ designa as famílias sacerdotais que os apoiaram e que forneceram o sumo sacerdote durante os períodos herodiano e romano. Muito provavelmente, o termo ‘saduceu’ é equivalente de ‘sadoquita’, o que justificaria a alegação dos saduceus de serem os legítimos sucessores de Sadoc”.

no Templo construído pelo rei Salomão. Na formalização da hierarquia, coube aos filhos do sacerdote Sadoc o ofício sacerdotal (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11). Mais tarde, no período persa, os descendentes de Sadoc foram os principais articuladores autóctones no reassentamento e na reconstrução da comunidade judaica pós-exílio babilônico em Jerusalém (LOHSE, 2000, p. 67). Naquele momento histórico, pelo fato de serem sacerdotes descendentes de Sadoc, eles reassumiram os serviços cultuais do Templo que foi reedificado depois que o povo judeu voltou do exílio. Dessa forma, os sacerdotes descendentes de Sadoc resgataram e foram reconduzidos à função e as responsabilidades originalmente outorgadas a eles no passado. Posteriormente, durante o período grego, a dinastia sadoquita perdeu temporariamente o trono pontifical para os asmoneus que a despeito de não serem descendentes de Sadoc assumiram a cadeira do sumo pontificado. Em vista disso, um grupo de sacerdotes de origem sadoquita revoltou com a situação. E assim, os sacerdotes reuniram-se em torno do Mestre da Justiça e sectarizaram-se refugiando-se em uma colônia comunitária às margens oeste do Mar Morto. Os refugiados entendiam que os membros daquela comunidade eram os verdadeiros descendentes de Sadoc e somente eles preservavam a aliança com Javé (LOHSE, 2000, p. 68).

Então, quanto à parte dos sacerdotes sadoquitas que ficaram em Jerusalém, estes continuaram atuando no Templo, em serviços sacerdotais. Eles, *a priori*, cooperavam com os sumos sacerdotes ilegítimos asmoneus. Mas, assim que tiveram a oportunidade o grupo sadoquita reassumiu a cadeira pontifical. Logo, foi a partir dos sacerdotes saduceus que ficaram na capital é que foi formada a nobreza sacerdotal de Jerusalém. Eles comandavam tanto o Templo como o Sinédrio. Lohse (2000, p. 67) comenta: “Da aristocracia de Jerusalém nasceu o grupo dos saduceus, cujos membros, em sua maioria, ocupavam altos cargos sacerdotais e pertenciam às famílias influentes de Jerusalém”.

No período herodiano além dos sacerdotes de linhagem saduceia controlarem o Templo e o Sinédrio eles eram proprietários de grandes latifúndios (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p.134). Parte do período herodiano, é contemporâneo da comunidade mateana.

Os saduceus eram um grupo que alternavam as suas *práxis* entre o conservadorismo e o pragmatismo. No campo teológico eles eram conservadores. Em vista disso, eles resistiam o espírito helenista (KOESTER, 2005, p. 232), porém, quando os seus interesses pessoais estavam em foco eram pragmáticos e assim eles

agiam como se fossem helênicos. Os saduceus eram inimigos dos fariseus e dos zelotas e também, interpretavam a Lei ao pé da letra. Dessa forma, para os saduceus somente a literalidade da Lei era correta (KOESTER, 2005, p. 231). O sábado devia ser observado rigidamente. Eles não acreditavam em anjos e nem em ressurreição. Quanto a pena de morte, o grupo entendia que ela deveria ser executada no formato prescrito pela lei mosaica, ou seja, por apedrejamento (LOHSE, 2000, p. 69). Portanto, o grupo não era misericordioso. Reconheciam os governos externos e procuravam conter a inimizade do povo judeu contra os romanos. Então, em vista de posicionamentos como esses e de seus arranjos políticos, os saduceus conseguiam cargos e posições importantes tanto no Templo-Estado como em postos importantes na cidade de Jerusalém.

Em suma, os sacerdotes saduceus eram homens ricos e controlavam grandes extensões de terras. Além destas *práxis* geradoras de assimetrias eles dificultavam a aplicação da justiça do Reino de Deus na sociedade pré-comunidade mateana. Ferreira (2011, p. 172) comenta que:

Os saduceus eram constituídos pelos grandes proprietários de terras (anciãos) e pelos membros da elite sacerdotal. Então, eles controlavam a administração da justiça no Supremo Tribunal (Sinédrio). Por isso, a elite sacerdotal estava sempre ao lado dos anciãos. Foram os maiores colaboradores do império romano, numa política de conciliação.

Enfim, entende-se que a despeito da comunidade mateana não ter sido contemporânea dos saduceus, mais tarde, ela foi afetada negativamente pelos passivos sociais que foram construídos e fomentados por este grupo quais sejam: as assimetrias e o fosso das desigualdades.

2.2.2.3.2 *Anciãos do povo*

Os anciãos que formavam o Sinédrio até o ano setenta do primeiro século da era comum descendiam, provavelmente, daqueles chefes que foram escolhidos por Moisés (Ex 18,13-27) para liderar o povo hebreu que estava saindo do cativeiro egípcio rumo à terra de Canaã (JEREMIAS, 2010, p. 303).

Entende-se que a ascensão deste grupo à Corte Suprema de Israel foi possível em primeiro lugar porque a estrutura tribal que foi organizada no passado, a partir da figura de um líder, não tinha sido totalmente esquecida pelo povo judeu. E assim, independente do tempo passado, ela foi preservada. Em segundo lugar porque

tanto no período do exílio babilônico como depois dele, mais precisamente no período persa pós-exílio, os prováveis chefes das linhagens antigas não deixaram de assumir a chefia do povo. E isso ocorria, com a anuência controlada dos agentes dominadores externos babilônicos e persas. Confirma esse entendimento pelo fato de na Babilônia os chefes das famílias governarem os desterrados como os seus guias e juízes¹³⁴ (JEREMIAS, 2010, p. 303). Posteriormente, em Israel, após a volta do exílio, sem a figura do rei e sob a dominação persa os antigos chefes (anciãos) são mencionados como representantes do povo e, com esses anciãos o governador persa tratou pessoalmente das questões relacionadas com a reconstrução do Templo em Jerusalém (Esd 5,5-17;6,1-15). Em vista disso, entende-se que uma parte do Sinédrio foi formado pelos chefes dessas famílias que representavam a nobreza não sacerdotal do povo judeu junto aos persas. Jeremias (2010, p. 304) comenta que: “Não pode, pois, haver dúvida quanto à composição do grupo dos anciãos no Sinédrio: são os *chefes das famílias leigas mais influentes*, representando a ‘nobreza leiga’ do povo neste conselho supremo.”

No Novo Testamento os anciãos¹³⁵ são mencionados também como “chefes do povo” (Lc 19,47) o que evidencia que eles mantinham uma posição de superioridade em relação aos seus pares sociais. Então, nos dias de Jesus, os anciãos do povo eram pessoas influentes e poderosas em Jerusalém¹³⁶. Segundo Jeremias (2010, p. 305) “[...] a divisão tríplice do Sinédrio, corrente no Novo Testamento. Os três grupos aí são chamados os poderosos, os sacerdotes-chefes e os notáveis fariseus”. Portanto, os anciãos eram homens ricos, detentores de poder e provavelmente tiravam proveitos para si da posição que eles ocupavam.

As fortunas dos anciãos derivavam das suas propriedades rurais e do arrendamento dos impostos devidos ao Império Romano que eram feito por eles (JEREMIAS, 2010, p. 310). Assim, era entre os anciãos do Sinédrio que os Procuradores romanos escolhiam os cobradores terceirizados dos impostos diretos¹³⁷

¹³⁴ Conforme Jeremias (Bíblia) capítulo 29,1-7: “[...] ao resto dos anciãos no exílio [...] Construam casas para vocês habitarem. Plantem pomares para comeres de suas frutas. Casem-se, gerem filhos e filhas, arranjam esposas para seus filhos e maridos para suas filhas e que eles também gerem filhos e filhas”.

¹³⁵ Conforme Jeremias (2010, p. 305): “[...] os ‘chefes do povo’ [...] São os mesmos ‘anciãos’ do Novo Testamento”.

¹³⁶ Conforme Jeremias (2010, p. 308): “[...] no Sinédrio, o grupo dos anciãos compunha-se de *chefes das famílias patrícias de Jerusalém*”.

¹³⁷ Conforme Koester (2005, p. 396): “O prefeito também era responsável pela coleta de impostos diretos [*tributum capitis e tributum soli*], o que era feito por meio de funcionários assalariados auxiliados pelos sinédrios locais”.

(os decaprotos). Logo, eles eram encarregados da arrecadação do montante dos impostos que o fisco romano exigia do povo da Judéia. O montante dos impostos exigidos por Roma era alto e o Império não admitia sonegação fiscal. Em vista disso, os decaprotos (anciãos) tinham que responder pelo exato valor tributado por Roma com o seu próprio patrimônio caso algum contribuinte não pagasse o imposto. Em vista disso, a concessão recebida para a cobrança dos impostos implicava no arrendador ter que oferecer garantias fiduciárias ao fisco romano. Nesse caso, a garantia oferecida eram as propriedades imobiliárias dos anciãos. Assim, em função disso, fica evidenciado que os anciãos eram pessoas com excelentes condições financeiras e também com uma grande propensão para abusos nas cobranças dos impostos que eram arrendados por eles conforme foi abordado alhures neste capítulo.

Então, na província da Judéia os romanos deixaram de arrendar os impostos para os publicanos e passaram esse privilégio para aristocracia judaica não necessariamente a parte vinculada à nobreza sacerdotal, conforme comenta Stegemann; Stegemann (2004, p. 143-144):

Embora os romanos tivessem então a responsabilidade direta, que tudo indica, também na província *Judaea*, eles não voltaram a permitir o arrendamento por parte dos publicanos nem recolheram os tributos de outra forma diretamente através de arrecadadores de impostos romanos. Antes, delegaram essa tarefa a terceiros. Normalmente, os tributos eram recolhidos pelo estrato superior provincial e pelos arrendatários que haviam oferecido o lance mais alto, mas, caso fosse necessário, os romanos colocavam à disposição o poder de coação militar para impor as medidas. [...] Ademais, a responsabilidade da aristocracia judaica na arrecadação dos impostos [...] se deve levar em conta também que, nos Evangelhos sinóticos, por exemplo, nada se relata sobre uma participação dos sumos sacerdotes ou do Sinédrio na tributação estatal do povo.

Obviamente que a terceirização da cobrança de impostos era injusta e ela gerava assimetrias sociais na sociedade pré e pós à existência da comunidade mateana.

2.2.2.4 Cobradores de impostos

A cobrança dos impostos nas províncias situadas no lado oriental do Império Romano era feita por pessoas ricas - os *telônai* (ARENS 1997, p. 121). Estes arrendavam de Roma os impostos devidos a ela e, auxiliados por uma rede de cobradores independentes, faziam a cobrança do povo.

Os cobradores de impostos¹³⁸ eram endógenos¹³⁹. Eles arrendavam a cobrança dos tributos devidos ao fisco romano. Então, os cobradores de impostos eram pessoas gananciosas, sem escrúpulos, de má reputação. Quase todos, usavam os seus ofícios para auferirem ganhos desonestos. Dessa forma, os valores que eles cobravam do povo, na maioria das vezes, eram maiores do que deveriam ser cobrados. Entende-se que entre os cobradores de impostos havia uma hierarquia intraclasse, pois nos Evangelhos há registros da existência de cobradores de impostos (os *telonês*) e os chefes dos cobradores (os *arquitelónes*) evidenciando assim que a classe já se encontrava formalmente organizada na Palestina do primeiro século d.C. STEGEMANN; STEGEMAN (2004, p. 144). Fundamenta-se este entendimento com a narrativa bíblica de Zaqueu (Lc 19,1-10) na qual ele é designado como o chefe dos cobradores dos impostos da cidade de Jericó, na região da Judéia. E, em outra posição, a narrativa do chamado vocacional do apóstolo Mateus (Mt 9,9) o qual foi abordado pelo escritor mateano como efetivamente um simples coletor de tributos junto à população de Cafarnaum, na Galiléia.

A profissão de cobrador de impostos era considerada desprezível diante da opinião pública judaica (JEREMIAS, 2010, p. 403). Pelo fato dela ser fundamentada na trapaça, ela era considerada impura. Os israelitas que exercessem o ofício de cobrador de impostos perdiam os seus direitos civis e políticos. E assim, um cobrador de impostos romanos era tratado socialmente como se tratava um escravo. Ele não podia ser juiz e o seu testemunho não tinha validade. Associavam-se os coletores de impostos com: gentios (Mt 18,17); ladrões (Lc 18,11); pecadores (Lc 17,7); prostitutas (Mt 21,31); assassinos etc. As esmolas dos coletores não eram aceitas, pois elas eram impregnadas de injustiças. Ainda, se pertencesse a uma comunidade farisaica, ao receber o ofício de coletor de impostos ele era sumariamente banido da comunidade e só podia ser reintegrado caso renunciasse ao cargo. Em vista destes interditos, entende-se que o convite de Jesus para que um cobrador de impostos fizesse parte

¹³⁸ No grego *telónes*. O Evangelho de Mateus cita o vocábulo em: 5,46; 9,10-11; 10,3; 11,19; 21,31-32. Na Bíblia Vida Nova o termo é traduzido erroneamente por “publicano”. Os publicanos *publicani* eram os coletores de impostos nomeados por Roma para fazer a cobrança dos tributos na parte leste do Império. Devido à má fama da classe, a partir do início do regime do Principado, a categoria foi progressivamente desarticulada (ARENS, 1997, p. 121). Vide também para a desarticulação dos publicanos (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 140-1).

¹³⁹ Segundo Stegemann; Stegemann (2004, p. 144): “os arrendatários de impostos que arrendam os tributos, são todos judeus”.

do seu colegiado de apóstolos foi uma atitude no mínimo corajosa e revolucionária do Nazareno (Mt 9,9).

Os coletores maiorais, comumente, eram pessoas ricas. Eles tinham suporte financeiro para antecipar ao Império os valores dos tributos dos e impostos que deveriam ser captados da população durante o período fiscal. Stegemann; Stegemann (2004, p. 143) comentam que: “Normalmente, os tributos eram recolhidos pelo estrato superior provincial e pelos arrendatários que haviam oferecido o lance mais alto [...]”. No entanto, a exemplo do que já foi abordado a respeito dos cobradores de impostos em tópicos anteriores à antecipação implicava, do lado romano, fechar os olhos para os *modus operandi* que eram utilizados pelos cobradores para dar o retorno financeiro ao capital que eles investiram na negociação. Obviamente que concessões com essas geravam assimetrias na sociedade.

Israel estava minada de cobradores de impostos privados (KOESTER, 2005, p. 396) os quais, provavelmente, eram vizinhos dos contribuintes. Em decorrência da proximidade, ficava difícil livrar das exigências fiscais que eram impostas por Roma por meio dos seus agentes fiscais. Enfim, eram irmãos (endógenos) explorando irmãos. Logo, as consequências decorridas com o abuso nas cobranças dos impostos pelos cobradores privados não foram outras senão as mesmas já abordadas anteriormente: minifúndios foram perdidos para pagamento de dívidas tributárias; familiares escravizados; êxodo rural; fome; miséria; prostituição etc. Portanto, não era sem motivo que a população odiava os cobradores de impostos.

Por último, menciona-se o apóstolo Mateus como um *telônai* (Mt 9,9; 10,3). Ele foi um pequeno (subarrendatário) de impostos na cidade de Cafarnaum, pois os Evangelhos não o mencionam como um coletor maioral (*arquitelônes*). Ao contrário, quando o apóstolo Mateus é citado na narrativa mateana ele é mencionado simplesmente como um cobrador de impostos (*telônês*). Logo, ele deve ter comprado de um maioral o direito de cobrança dos impostos dos pescadores e também da provável indústria pesqueira em torno do lago de Genesaré. O fato de sua coletoria estar situada próxima ao lago fundamenta essa conclusiva (Mc 2,13-14) (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 231).

2.2.2.5 Fariseus históricos

Os fariseus históricos eram um grupo de judeus que restringiam os seus convívios sociais para assim, evitar o contato com toda impureza. Eles se autoconsideravam a comunidade santa de Deus. O nome fariseus provavelmente foi dado ao grupo por pessoas que não simpatizava com a opção feita por eles de se afastarem do convívio social (KOESTER, 2005, p 239). No hebraico, o termo significa “os separados” (JEREMIAS, 2010, p. 333). Logo, a propensão para a sectarização era um dos pilares do movimento farisaico desde o seu início.

As origens¹⁴⁰ dos fariseus históricos estão vinculadas ao movimento dos assideus¹⁴¹ (JEREMIAS, 2010, p. 350). Dessa forma, eles surgiram nos tempos da sublevação dos macabeus quando estes defenderam a fé judaica contra a alienação helenista (167-164) a.C. Os membros do grupo eram fiéis à Lei mosaica e a *priori* eram despolitizados. O interesse do segmento assentava-se unicamente no “zelo da Lei” e para esse propósito, segundo entendiam, o povo de Israel deveria viver (LOHSE, 2000, p. 70). No entanto, há indícios que nos governos do sacerdote de João Hircano e no do seu filho, o rei Alexandre Janeu, e também no da viúva deste, Salomé Alexandra, os fariseus eram um partido político constituído. Overman (1997, p. 27) comenta que: “[...] os fariseus surgiram como um corpo organizado e um grupo diferenciado politicamente viável por volta do ano 100 a.C. Isso teria sido em algum momento durante o reinado de João Hircano ou de Alexandre Janeu.”. Durante o período herodiano, inicialmente os fariseus tiveram o favor do rei dos judeus. Mas, depois que eles imiscuíram-se em assuntos da corte, Herodes mandou executar alguns dos seus líderes (KOESTER, 2005, p. 240).

Após a Revolta Macabéia, depois da restauração do culto e da vida cotidiana dos judeus ao formato da Lei, os fariseus afastaram-se dos asmoneus. Isso deu-se porque a política imperialista dos macabeus não coadunava com o *modus vivendi* proposto pelos fariseus que consistia em uma vida piedosa, fundamentada na pureza ritual, na oração e no jejum. Dessa forma, segundo o entendimento do movimento

¹⁴⁰ A origem dos fariseus está vinculada aos assideus. Porém, o movimento farisaico desenvolveu como consequência da oposição que ele articulou contra o movimento saduceu (JEREMIAS, 2010, p. 357).

¹⁴¹ Segundo Koester (2005, p. 240): “[...] os assideus, [era] o principal sustentáculo da revolta dos Macabeus”.

farisaico era a partir destas categorias que a sociedade judaica seria transformada e não do terror e dos conflitos sangrentos que ocorriam nos dias do rei asmoneu Alexandre Janeu. Koester (2005, p. 240) comenta que a partir daí e mais especificamente no primeiro século da era comum os fariseus

aparecem como um grupo de leigos, advogados, escribas e sacerdotes. Seu principal intento é alcançar um objetivo religioso, especificamente, o cumprimento da lei e a preservação das 'tradições paternas' sob as condições de um mundo mudado. Esse é o panorama apresentado pelos Evangelhos do Novo Testamento, pelos escritos do apóstolo Paulo e em geral também pelos relatos de Josefo [...].”

A sectarização¹⁴² dos fariseus em comunidades estáveis foi um dos mecanismos que mais contribuiu para que eles conseguissem cumprir literalmente as determinações prescritas na Lei de Moisés.

As comunidades farisaicas eram caracterizadas por um clima exageradamente exigente no sentido de que as prescrições a respeito da pureza cultural e do mandamento do dízimo fossem observadas por todos os seus membros. Então, no cotidiano, independente da hierarquia ou da função exercida, todos os membros estavam sujeitos às mesmas exigências de pureza cultural que eram impostas a um sacerdote no código mosaico (LOHSE, 2000, p. 70). Dessa forma, os membros que, por exemplo, tivessem contato com um cadáver ou padecia de algum fluxo corporal perdiam temporariamente a sua pureza cultural. Logo, para resgatá-la, eles deveriam passar por ritos de banhos purificadores e ainda sujeitarem-se a prazos de purificação, antes de novamente voltarem a serem pessoas “puras”. Ainda, na perspectiva da pureza e dos ritos purificadores os fariseus: 1) deviam lavar as mãos antes das refeições (Mt 15,1); 2) rezar com as mãos limpas; 3) lavar os utensílios que eram usados por eles (Mc 7,4) etc. E, quanto ao dízimo, os fariseus mostravam também uma rígida observância. Eles seguiam o mandamento à risca e assim, davam dízimo além do que era exigido. Assim, eles dizimavam: 1) do que era colhido; 2) de tudo que era comprado; 3) dos condimentos produzidos para consumo próprio como, por exemplo, a hortelã, o endro e o cominho (Mt 23,23). Via de regra, um fariseu só

¹⁴² No entanto, Koester (2005, p. 240) discorda que os fariseus eram sectarizantes. Pois, segundo o autor “Os fariseus se reuniam para refeições comuns, mas nada sabemos a respeito de uma liturgia especial relacionada com essas refeições; eles também não tinham ritos de iniciação ou normas para uma vida em comum. Esses aspectos os diferenciam dos essênios. Os fariseus constituíam uma associação organizada informalmente em torno de interesses comuns; seu único laço institucional era a casa-escola comum que, como uma escola filosófica, oferecia instrução aos jovens.”. Portanto, o termo seita e sectarização é inapropriado para o grupo farisaico.

comprava mercadorias de um outro fariseu. Essa metodologia era usada entre eles para que o fariseu comprador tivesse a certeza que o dízimo correspondente à operação comercial seria paga pelo fariseu vendedor.

Os fariseus piedosos ainda praticavam o jejum voluntário duas vezes na semana (Lc 18,12) e rezavam pela salvação de Israel. No entanto, a vanglória arrogada por eles em razão das suas *práxis* piedosas os distanciavam daquelas e daqueles que não viviam conforme a Lei. O Evangelho lucano (Lc 18,10-12) cita a oração sectarizante e ao mesmo tempo arrogante de um fariseu contemporâneo de Jesus:

Dois homens subiram ao Templo para rezar: um era fariseu e o outro era cobrador de impostos. O fariseu, em pé, rezava assim no seu íntimo: Ó Deus, eu te agradeço porque não sou como o restante dos homens, ladrões, injustos, adúlteros, nem como este cobrador de impostos. Faço jejum duas vezes por semana e pago o dízimo de todos os meus rendimentos.

Em suma, os fariseus evitavam relações com as pessoas que não obedeciam ou não estavam vinculadas à Lei. Sobretudo, eles consideravam um absurdo quando um judeu piedoso assentava-se à mesa com cobradores de impostos e pecadores (Mt 9,10) e também, exercer profissões que eram conflitantes com a Lei.

As comunidades farisaicas estavam disseminadas nas cidades e também nas zonas rurais da Judéia e da Galiléia. Os seus membros consideravam-se como o verdadeiro Israel (JEREMIAS, 2010, p. 349). Elas eram formadas por sacerdotes, leigos, artesões, camponeses, comerciantes etc. A direção das comunidades era feita por escribas fariseus. Estes estudavam a Lei mosaica, interpretava-a, conhecia a tradição oral e conseguia relacioná-la com a Lei escrita. Em vista da competência e da dedicação dos escribas fariseus diante da Lei, o movimento tinha grande respeito diante da sociedade do seu tempo. As refeições eram feitas comunitariamente para que os líderes observassem se os membros da comunidade estavam seguindo as regras da pureza à mesa (Lc 11,37-39).

Os fariseus seguiam a Lei. No entanto, eles esforçavam para flexibilizar o prescrito legal com a realidade do cotidiano. Nessa lógica, criavam-se jurisprudências como, por exemplo, as relacionadas com a guarda do sábado que permitia a inobservância do dia santificado em casos que a vida estava correndo perigo. O sábado, excepcionalmente também poderia ser utilizado para ajudar pessoas em necessidades. A declaração dos pátios das residências como áreas comuns foi um dos mecanismos articulados pelos fariseus para ajustar o sábado às realidades

vivenciais da época. Dessa forma, para burlar a distância da jornada permitida na Lei no dia sabático, os pátios foram ampliados. E, assim, as “coisas” ganharam mais distâncias para locomoções e transportes nos dias de sábado. Enfim, naquilo que interessava ao grupo farisaico, a radicalidade deles não era tão acentuada como *a priori* nos é apresentada. Diante dessa perspectiva, Koester (2005, p. 242) comenta que:

Os fariseus não procuravam dificultar ainda mais o cumprimento da lei, de forma nenhuma; pelo contrário, os ensinamentos deles, como também os dos seus sucessores (judaísmo rabínico), queriam tornar o cumprimento possível – em vista do governo de Deus! [...] não se podia admitir que o registro escrito do passado não pudesse ser aplicado aos problemas de conduta no presente, seja como um todo, seja nos detalhes.

E ainda, Horsley (2004, p. 127) também comenta que os fariseus ajustavam a Lei aos seus interesses:

Diferentemente do estereótipo cristão que vê os fariseus como rigorosos em questões legais, os seus adversários contemporâneos que escreveram os Manuscritos do mar Mortos os classificaram como ‘intérpretes brandos’ porque eram ‘liberais’ lassos que acomodavam a lei de acordo com os seus interesses pessoais.

Para os fariseus, a parte mais importante dos livros canônicos era a Lei. Eles eram crédulos na ressurreição (At 23,9) e cultivavam uma intensa esperança na era messiânica quando o Ungido da estirpe de Davi surgiria para purificar Jerusalém dos pagãos, submeter os ímpios e assumir o poder (LOHSE, 2000, p. 74). Em vista disso, a comunidade dos fariseus tinha que estar preparada, sempre em *status* de pureza e de santidade, para a vinda do Messias o qual reunirá as tribos dissipadas de Israel e implantará um “novo Reino”.

Os fariseus davam uma excepcional atenção às boas obras (JEREMIAS, 2010, p. 338). Logo, na cosmovisão farisaica as obras caritativas reparavam os pecados cometidos. Dessa forma, os fariseus piedosos empenhavam em fazer o máximo possível de obras de caridade a fim de obterem méritos suficientes para serem declarados justos por Deus. Provavelmente, depreende daí o costume dos fariseus de dar esmolas (Mt 6,2).

O movimento farisaico durante e posterior à pregação de Jesus tinha forte influência tanto no Sinédrio (At 5,34-40;23,6-8) como também junto aos poderosos da Judéia. Overman (1997, p. 27) comenta que:

O papel dos fariseus como um grupo político diferenciado associado aos governantes políticos é aludido na tradição dos Evangelhos, assim como na aliança que fazem com os herodianos contra Jesus (Mc 3,6; 12,13). Eles

também são ligados aos sumos sacerdotes e anciãos (Mc 8,31; 11,27; 14,43.53; 15,1) e apenas aos sumos sacerdotes (Mc 14,10; 15,3.0.11.31).

Além dos vínculos de empoderamento acima, o partido dos fariseus era considerado o partido do povo (JEREMIAS, 2010, p. 358). Evidentemente que os fariseus formavam conluíus com esses poderes e deles tiravam proveitos (Mt 26,57; Mc 14,53).

A pregação e as *práxis* de Jesus eram rejeitadas pelos fariseus. Pois, no cotidiano, o Nazareno mantinha comunhão com cobradores de impostos e com pecadores (Mt 9,10), era infrator deliberado das prescrições do sábado (Mt 12,1-2) e provavelmente ele descuidava das regras da pureza (Mt 15,1-2). E essas ações, eram contrárias as normativas farisaicas. Do outro lado, Jesus acusava os fariseus de hipocrisia, pois estes seguiam rigidamente as regras da pureza e o mandamento do sábado, porém eles desprezavam os princípios mais importantes da Lei que eram: a justiça; a misericórdia; a fidelidade (Mt 23,23). Em suma, os fariseus eram os principais opositores de Jesus (SALDARINI, 2000, p. 115) e eles organizavam-se a partir de princípios ideológicos.¹⁴³

Os fariseus históricos conseguiram sobreviver às catástrofes ocorridas no ano 70 d.C. quando Jerusalém e o seu Templo-Estado foram destruídos por Roma. O grupo teve um papel fundamental na reorganização do novo judaísmo sem a presença do Templo. Eles influenciaram decisivamente o caráter espiritual das sinagogas e dessa forma, impuseram a doutrina farisaica como uma regra geral para o judaísmo que estava em formação (o judaísmo formativo). Ferreira (2011, p. 202) comenta que: “Depois que os romanos destruíram Jerusalém, em 70 d.C., os judeus fariseus tentaram reorganizar o povo judeu numa estrutura, embora sem pátria, exigente e rigorosa.”, como será abordado a frente no tópico rabinato.

Então, após os eventos do ano 70 d.C. os fariseus históricos passaram a ser chamados de rabinos e o movimento ao qual eles estavam vinculados de rabinato. Koester (2005, p. 240) comenta que: “Os rabinos eram certamente herdeiros dos fariseus”.

¹⁴³ Entende-se a categoria ideologia a partir de Almeida (2017, p. 271): “[...] ideologia é compreendida [...] como um conjunto de ideias, de um indivíduo ou grupo, provenientes de uma série subjetiva de reflexões, articuladas as tradições e as experiências cotidianas frente à concepção, e recepção, da realidade externa”.

Então foi a respeito dos fariseus e dos escribas que Jesus nos anos 30/33 da era comum disse que a justiça deles não era a justiça do Reino de Deus (Mt 5,20), pois ela era legalista, ritualista, excludentes e fundamentada na meritocracia.

2.2.2.6 Escribas

Os escribas era um segmento classista funcional, portanto, o termo escriba vincula-se a uma profissão, a um ofício. A profissão de escriba é antiga e, provavelmente, ela era exercida por sacerdotes serviais das casas reais (LOHSE, 2000, p. 106). *A priori* um escriba era um homem que tinha habilidades na arte de escrever. A classe escribal judaica, provavelmente, originou dos conflitos entre judeus e helênicos (LOHSE, 2000, p. 106). A partir do século V a.C, o ofício de escriba na Judéia estava relacionado com a erudição em relação à Literatura Sagrada (Bíblia) e teve na pessoa do sacerdote-escriba¹⁴⁴ Esdras o primeiro e provavelmente, o mais importante ícone dos escribas judeus. Logo, entende-se que o escribismo judeu iniciou com o fim do exílio babilônico (SCHWANTES, 1987, p.115) juntamente com o retorno do escriba Esdras para Jerusalém. Assim, com a autorização e o apoio do rei persa Artaxerxes, Esdras reorganizou o judaísmo pós-exílico. Ele obrigou a comunidade que vivia na Judéia organizar-se a partir da Lei mosaica.

Então, Esdras era legalista e autoritário. Dessa forma, o seu propósito era fazer os judeus hierosolimitanos cumprir a Lei (Esd 7,8,10). Em vista disso, Esdras é reconhecido na tradição judaica como um escriba versado na Lei. Atribui-se também ao escriba Esdras a fundação da Grande Sinagoga na cidade de Jerusalém que, provavelmente, era uma escola de formação de escribas. Lohse (2000, p. 106) comenta que: “Segundo se diz, os homens da ‘Grande Sinagoga’ transmitiram a Lei e representaram a ponte entre os profetas e escribas”. Dessa forma, a partir dos ensinamentos legalistas de Esdras e dos teólogos que eram formados na Grande Sinagoga, surgiu uma sequência ininterrupta de escribas. Em vista disso, entende-se que os escribas (doutores da Lei) que litigavam com Jesus (anos 30-33 d.C.) têm as suas origens em Esdras e na instituição que inicialmente era controlada por ele. No entanto, é somente a partir do século 2 a.C. que se toma conhecimento nominal de escribas em Israel

¹⁴⁴ Para as duas funções simultâneas de sacerdote e escriba de Esdras vide Esdras (Bíblia) 7,1-6.

como por exemplo o de Simão *ben Shatah* que atuou nos dias da rainha Salomé Alexandra (LOHSE, 2000, p. 28).

Mais adiante, no primeiro século da era comum a instituição escriba já estava totalmente inserida na sociedade palestinese segundo narra os escritores neotestamentários. Assim, os escribas estavam presentes e atuavam em posições detentoras de poder das principais instituições judaicas da época. No Tempo-Estado de Jerusalém eles faziam parte do corpo administrativo e intelectual (HORSLEY, 2004, p. 44) e no Sinédrio elaboravam pareceres jurídicos¹⁴⁵. Parte da Suprema Corte era controlada por eles por meio do partido dos fariseus que era formado também por escribas (JEREMIAS, 2010, p. 321). Então, entende-se que os escribas estavam inseridos socialmente e gozavam de uma posição privilegiada na sociedade pré-mateana. O fato deles fazerem parte dos setenta e um membros da Suprema Corte e ocupar posições de alto comando no Tempo é uma forte evidência que os escribas detinham grande poder na sociedade daquela época (JEREMIAS, 2010, p. 317).

No entanto, a influência que os escribas tinham junto ao povo não derivava somente do fato deles serem poderosos, os legisladores da religião dos judeus e nem tampouco, da importância dos cargos que eles ocupavam. O povo respeitava os escribas, principalmente, porque eles eram os guardiões de uma ciência secreta (a tradição esotérica) a qual, somente eles poderiam ter acesso (JEREMIAS, 2010, p. 323). Assim, a portabilidade da ciência secreta de Deus estava nas mãos e sob o domínio dos escribas. Em vista disso, o empoderamento social dos escribas chegou-se à tamanha dimensão ao ponto da classe escribal ser considerada como sucessora dos profetas. Logo, as suas decisões, em algumas situações, estavam acima da Lei e assim eles entendiam que tinham poder para ligar e desligar tanto na terra como no céu (Mt 16,19).

O Nazareno fazia oposição ao partido farisaico e não necessariamente aos escribas como um todo. Ao contrário, na perspectiva de Jesus havia escribas bons (Mt 23,34). O partido farisaico acomodava os fariseus-escribas (os doutores da Lei) e era com esse grupo específico de escribas que Jesus litigava, pois eles, além de

¹⁴⁵ O Sinédrio era uma corte de justiça que dependia dos conhecimentos exegéticos escriturísticos dos doutores da Lei para a elaboração dos pareceres jurídicos daquela Casa (JEREMIAS, 2010, p. 322). Dessa forma, as funções desempenhadas pelos escribas eram fundamentais para o bom funcionamento do Sinédrio.

cometerem tiranias contra o povo estavam a serviço da dominação interna tanto nos dias de Jesus como mais tarde (o rabinismo) nos dias da comunidade mateana. Overman (1997, p. 118) comenta que: “Fica claro que os escribas e os fariseus representam a liderança dominante no ambiente de Mateus. Os escribas que estão associados aos fariseus (“seus escribas”) são guias de cegos e falsos líderes (15,14; 23,16). Esses escribas não compreendem adequadamente a Lei e não produzem frutos.”.

As escolas de escribas mais importantes eram a de *Hillel* e a de *Shammai*. Obviamente que os dois mestres rivalizavam e antagonizavam em diversas perspectivas. Começamos por *Hillel*, ele era procedente da diáspora da Babilônia. Fato esse que fazia com que a sua hermenêutica a respeito da legislação do culto do Templo-Estado tivesse interesses apenas acadêmicos. Além disso, *Hillel* era um proeminente professor e tinha um espírito humanista. Segundo Koester (2005, p. 405) *Hillel* é considerado “o pai do judaísmo rabínico [...] representa as pessoas comuns e suas circunstâncias mais humildes de vida”. No outro polo, *Shammai* estava relacionado com o farisaísmo vinculado ao Templo. Os seus posicionamentos eram severos e representava tudo que era aristocrático e nacionalista. Em suma, *Hillel* era aberto às situações vigentes enquanto *Shammai* agia pela lógica do etnocentrismo judaico.

Continuando com *Hillel*: Entende-se que o convívio de *Hillel* com diversas culturas na Babilônia fizera dele um escriba menos conservador e mais pragmático do que o seu opositor. Nessa perspectiva, têm-se registros de decisões de *Hillel* como, por exemplo, no caso da “Prosbol” quando ele livrou o sistema financeiro judaico, em seus dias, de ir à bancarrota.¹⁴⁶

Os escribas *Gamaliel* e *Jochanan ben Zakkai* pertenciam a escola de *Hillel*. *Gamaliel* foi um membro influente do Sinédrio (At 5,34-39) e o mestre do apóstolo Paulo (At 22,3). *Jochanan ben Zakkai* teve um papel decisivo na reconstrução do judaísmo depois dos anos 70 d.C. Ele conseguiu sobreviver à destruição de Jerusalém

¹⁴⁶ Prosbol - Conforme Lohse (2000, p. 109): “Hillel também conseguiu propor uma regulamentação para um problema até então não resolvido. Como no ano sabático se anulavam todas as dívidas conforme prescrição veterotestamentária (5Moisés 15,9), algum tempo antes do ano sabático não se encontrava ninguém disposto a emprestar dinheiro. Nesse caso, sugeriu Hillel, o credor podia declarar, perante os juízes, que seu empréstimo não se sujeitava às disposições do ano sabático. Com essa regulamentação, simplesmente se anulam a determinação da Lei, possibilitando a manutenção da ordem do sistema financeiro”.

e ainda recebeu autorização do general Tito para abrir uma escola rabínica na cidade de Jâmnia. A escola dirigida por *ben Zakkai* em Jâmnia continuou sendo orientada pelo pensamento hilleista. Ela influenciou o judaísmo em formação e o novo Sinédrio que doravante foi composto apenas de escribas-fariseus. Mas isso será abordado no final deste capítulo.

Em suma, os escribas eram os eruditos que cuidavam da preservação da tradição, do ensino e da aplicação das Escrituras Sagradas dos judeus. Eles eram chamados de sábios, doutores da Lei e mestres. Em vista da Lei organizar todas as dimensões da sociedade judaica, cabia aos escribas decidirem não apenas as questões teológicas, mas, também as jurídicas relacionadas com o cotidiano do povo judeu. Ferreira (2011, p. 172) comenta as funções que os escribas exerciam:

Já os escribas eram o que normalmente se chama de “doutores da Lei”. Controlavam o saber. Interpretavam as Escrituras. Eram especialistas em direito, administração e educação. Influenciavam o Sinédrio (como jurista para aplicar a Lei em assuntos governamentais e em questões judiciárias), a sinagoga (como copistas e intérpretes das Escrituras criaram a tradição através da releitura e atualização para os tempos novos) e a escola (criam novos discípulos).

Até aqui abordou-se os agentes, as instituições e os mecanismos, de origem exógena e endógena, que promoviam as assimetrias (injustiças) no âmbito do Império Romano. Obviamente que as assimetrias sociais que existiam na sociedade pré-mateana foram construídas no decorrer de muitos anos. No entanto, as consequências que foram geradas quais sejam: os fossos das desigualdades afetaram não só a sociedade contemporânea de Jesus (pré-mateana) como também a da comunidade mateana que surgiu a partir dos anos (80-90 d.C.).

Nos próximos tópicos a pesquisa volta-se para a abordagem de pessoas, grupos e movimentos que, no polo oposto dos dominadores, promoviam a justiça do Reino de Deus. Estes, opunham-se contra os atores, as instituições e os mecanismos que construíam as assimetrias sociais que foram denunciadas pelo escritor Mateus.

2.3 O MOVIMENTO REVOLUCIONÁRIO DE JESUS

Jesus nasceu no final do reinado de Herodes, o Magno (Mt 2.1). Naquela época, a população da base da pirâmide da Palestina sofria com os efeitos deixados pelas dominações externa e interna conforme já foi abordado alhures. O povo estava infeliz e desamparado e isso preocupava Jesus (VERMES, 2006, p. 196).

Então, para inverter aquela situação caótica o Nazareno anunciou e iniciou um movimento revolucionário por volta dos anos 28-30 d.C.¹⁴⁷ A meta principal da revolução liderada por Jesus era libertar o povo tanto do domínio externo como também de governantes subservientes ao Império Romano. Assim, para que isso ocorresse, Jesus propagou um programa libertador fundamentado em relações corretas de equidade, economia, mutualidade, solidariedade, partilha e justiça.

O programa revolucionário de Jesus consistia em quatro metas-políticas (HORSLEY, 2004, p. 111-117). A primeira focava na expulsão das forças estrangeiras. Associavam-se os espíritos imundos com o Império Romano. O império era maligno e imundo, portanto, ele e todos os seus associados deveriam ser expulsos da geopolítica onde o taumaturgo Jesus atuava. A segunda meta consistia no resgate da aliança que Javé fez com o seu povo no passado. Naquele tempo, no Monte Sinai, Javé fez aliança com a nação israelita ainda incipiente e jurou comprometer-se com a liberdade deles. Nos dias de Jesus, o povo estava sem liberdade. Seus corpos e mentes eram violentados pelas dominações e assim eles ficavam presos a elas. Dessa forma, quando uma cura era realizada a pessoa que era beneficiada com a cura ficava livre das amarras dos dominadores e conseqüentemente era resgatada à dignidade de uma cidadã da Aliança. Animar as dominadas e os dominados para a esperança de dias melhores era a terceira meta. Assim, a despeito da situação vigente ser desalentadora o novo tempo anunciado por Jesus seria regido pela paz que procede da justiça de Deus. A quarta e última meta era fortalecer os laços familiares e eleger a solidariedade como um mecanismo de defesa contra as dominações e a desintegração da sociedade.

Isto posto, em vista das metas-políticas acima não cabe a Jesus o estigma de que ele era despolitizado. No entanto, em outra perspectiva, Saldarini entende que Jesus não era um revolucionário. Nesse caso, o Nazareno era apenas “um reformador dentro da comunidade judaica” (SALDARINI, 2000, p. 288).

Em suma, Jesus não estava satisfeito com a situação social circundante a ele. Em vista disso, ele organizou um grupo, preparou pessoas e estipulou metas políticas visando um futuro controle do país por parte de Deus (MALINA, 2004, p. 152). Enfim, o movimento revolucionário de Jesus promovia a simetria social, a solidariedade e a

¹⁴⁷ Segundo Ferreira (2017, p. 100) Jesus “anunciou entre os anos 28-39 d.C. provavelmente”.

partilha. E, assim, diminuía o fosso das desigualdades, portanto, estavam em sintonia com a justiça do Reino de Deus.

2.4 GRUPOS E IDEOLOGIAS DE RESISTÊNCIAS

Antes, durante e depois de Jesus, os habitantes da Judéia e da Galiléia vez por outra se insurgiram contra os dominadores externos e internos. Eles não se acomodavam às dominações. Em decorrência disso, durante o período greco-romano, surgiram diversos líderes e movimentos judaicos de resistência e libertação que lutaram contra o dominador estrangeiro e os seus representantes nativos. Horsley (2004, p. 41) comenta que:

Os galileus e os judeus sobressaíram aos demais povos subjugados por Roma por sua resistência e revolta incessantes [...] porém, talvez fossem os mais ferrenhos na proteção da sua independência e na defesa do seu modo de vida tradicional, persistindo durante quase dois séculos antes que os exércitos romanos finalmente ‘pacificassem’ a Palestina de forma permanente.”

Segue com a abordagem de alguns movimentos de libertação que atuaram no primeiro século da era comum.

2.4.1 Messianismos

A Palestina do primeiro século da era comum estava vivendo um clima de intensa expectativa messiânica. O povo estava sem liberdade e passando fome. Então, os movimentos messiânicos populares daquela época, via de regra, surgiam e organizavam-se em reação às opressões das dominações estrangeira e interna (FERREIRA, 2015, p. 366-367). O messianismo palestino surgiu no interior do país entre os camponeses (HORSLEY, 2004, p. 56).

Os protagonistas dos movimentos messiânicos que surgiam naquela época, via de regra, eram homens de origem humilde que foram elevados ao *status* de rei, pelo povo, em decorrência de algum ato heroico de libertação popular feito por eles. Em função disso, os Messias eram considerados e reconhecidos pelo povo do interior do país como heróis que foram eleitos por Deus para libertá-los dos dominadores.

Os movimentos messiânicos daquela época tinham dois objetivos distintos. O primeiro objetivo era libertar a nação do longo domínio dos romanos e dos herodianos.

O segundo objetivo era estabelecer uma ordem econômica equânime e justa capaz de acabar com a concentração de rendas e das riquezas nas mãos de poucas pessoas que eram protegidas pelos dominadores. Em suma, o messianismo era acima de tudo, um movimento conscientemente político para libertação (HORSLEY, 2004, p. 56).

Então, no primeiro século d.C., na Palestina, houve uma efervescência de movimentos messiânicos em Israel. Entre os quais, encontrava-se o movimento messiânico de Jesus (KOESTER, 2005, p. 401). Os messianismos daquele tempo trazem a lume a confirmação de que a expectativa de um libertador sobrenatural não estava morta no imaginário do campesinato da Palestina. A maioria da população não conseguia mais suportar o peso imposto a ela pelas dominações. E, assim, os camponeses aspiravam pelo surgimento de um líder que os libertasse dos seus opressores. As dominações geravam situações tão caóticas e sem perspectivas de se livrar delas, por meios de ações humanas, que para a credence judaica interiorana somente com “a chegada do céu na terra” as relações sociais vigentes seriam invertidas (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 223). Logo, dado a esta situação, entende-se que para o evangelista Mateus (anos 80-85 d.C.) a libertação do povo da Palestina do domínio romano e o fim das perseguições que a sua comunidade sofria da parte do rabinismo só terminariam quando o Jesus redivivo assumisse o controle do Reino de Deus na terra (Mt 25,34-36,40).

A despeito dos movimentos e dos líderes messiânicos, em sua maioria, ser de origem camponesa o movimento não se restringiu às suas articulações somente na Galiléia onde, por exemplo, o messianismo zelota tinha uma atuação expressiva. Longe disso. O messianismo perpassava por quase toda tecitura social e as suas ramificações se estendiam por toda a Palestina, inclusive na capital dos judeus. Dessa forma, não eram somente as classes mais baixas da sociedade que estavam prontas para seguir o apelo de um profeta messiânico, mas, também, membros da elite poderiam ser encontrados entre os ativistas desse grupo. Koester (2005, p. 401) comenta: “Mas no começo da Guerra judaica, um espírito político-escatológico radical tomou conta também da geração mais jovem das classes altas.”. Assim, no primeiro ano da rebelião contra Roma o filho do sumo pontífice da época liderou a revolta em Jerusalém. E Josefo, o historiador judeu, liderou a revolta na Galiléia. Ambos eram membros da aristocracia e faziam parte da liderança democrática da revolta. Josefo ocupou posição de destaque na organização da resistência militar contra Roma e tornou-se general do exército rebelde. O seu campo de batalha foi a Galiléia. Então,

a priori, naquela fase, a revolta foi um movimento político heterogêneo em que camponeses e nobres lutaram juntos. Em suma, as revoltas rudaicas também são consideradas como movimentos messiânicos. Horsley (2004, p. 56-57) comenta que:

O movimento messiânico de maiores proporções, setenta anos mais tarde, alcançou grande importância histórica como a maior força combatente a resistir ao assédio romano de Jerusalém em 69-70 [...] A última grande revolta dos judeus [Simão bar Kokeba] contra o domínio romano também assumiu a forma de movimento messiânico.

Enfim, os movimentos messiânicos da Palestina do primeiro século cristão lutavam para estabelecer a justiça do Reino de Deus e um Estado sem assimetrias.

2.4.2 Os Zelotas

O partido zelota era uma instituição política da Galiléia organizada a partir de ideias messiânicas e de ideologias acentuadamente opositoras a Roma (JEREMIAS, 2010, p. 104) e também, à velha aristocracia sacerdotal de Jerusalém (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 211). O movimento foi fundado por Judas, o Galileu, no início do primeiro século da era comum. Os zelotas eram o grupo mais revolucionário e nacionalista de Israel. Em decorrência disso, eles não aceitavam o domínio romano e ainda defendiam o uso de armas contra a dominação (MAZZAROLO, 2014, p. 114).

A militância zelota era formada por fariseus de índole radical (COTHENET, 1984, p. 25). Apesar dos zelotas serem dissidentes dos fariseus, eles concordavam com quase todas as posições doutrinárias do grupo farisaico. A maior parte dos membros do grupo era composta de sacerdotes provenientes do campo e não da aristocracia sacerdotal de Jerusalém (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 210).

Então, a seita zelota (termo usado do ponto de vista da dominação) teve como fato-fundador a indignação do grupo contra um censo que foi ordenado por Roma com a finalidade de levantar dados para a elevação da carga tributária na província. Logo, os zelotas protestaram contra o censo e recusaram pagar a carga tributária decretada pelo Império. A recusa do pagamento deu-se porque, na perspectiva dos zelotas, a cobrança dos impostos, infringia o primeiro mandamento do Decálogo da *Torah* (LOHSE, 2000, p. 75). Assim, além de não concordarem com o pagamento dos impostos exigidos pelo Império, os zelotas também recusavam a submeterem-se ao

domínio do imperador e de chamá-lo de Senhor, pois eles reconheciam somente a *Javé* como Senhor e rei deles.

O grupo zelota tinha uma índole tenaz para a liberdade e era consenso entre eles que os *status* de dominação só poderiam ser mudados pelo uso da violência. Lohse (2000, p. 75-76) comenta que: “Não estavam dispostos a aguardar com paciência a futura transformação messiânica, como os fariseus, mas queriam determinar o curso da história pelo próprio agir”.

Os líderes do movimento levavam os seus liderados para viverem refugiados em regiões desérticas e montanhosas de difícil acesso. Obviamente, que de lá eles atacavam as forças de ocupação romanas com mais facilidade. Em vista disso, Roma os considerava como ladrões e bandidos. Dessa forma, na perspectiva dos dominadores, o grupo era considerado radical, anarquistas e insubmissos (MAZZAROLO, 2014, p. 114).

Os zelotas foram os principais responsáveis pela extinção da nobreza endógena e da aristocracia sacerdotal de Jerusalém nos anos setenta d.C. Esse evento e a atuação que o grupo teve na guerra que culminou com a destruição de Jerusalém serão abordados ainda nesse capítulo sob o título de “Queda de Jerusalém”. Stegemann; Stegemann (2004, p. 211) comentam que:

[...] mas eles representavam um objetivo claramente voltado contra a aristocracia sacerdotal dominante. [...] Mas Josefo apresenta os zelotes como a parte mais radical da revolução [...] os zelotes conseguiram impor-se, num primeiro momento, e provocaram um banho de sangue entre a nobreza leiga e sacerdotal. [...] A ação mais espetacular dos zelotes foi derrubar do poder a velha aristocracia sacerdotal no ano 67 d.C.

Então, o partido zelota foi o principal agente do messianismo do primeiro século d.C. e a principal força motriz da Primeira Guerra Judaico-romana. A partir do segundo ano da revolta os militantes zelotas atuaram como os principais protagonizadores da rebelião contra Roma e dos seus governantes dependentes (os sumos sacerdotes e os reis herodianos).

Por fim, os zelotas desapareceram no final da Primeira Guerra Judaico-romana, provavelmente, refugiados na abóbada subterrânea do Templo-Estado de Jerusalém quando este encontrava-se em chamas (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 211). Eles promoviam a justiça do Reino de Deus e o programa deles não construía e nem fomentava assimetrias na sociedade.

2.4.3 O Movimento de João Batista

João Batista foi um profeta messiânico-revolucionário. Ele articulou um movimento escatológico convercionista por volta dos anos 28-32 da era comum (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 227). O Batista era filho do sacerdote Zacarias (Lc 1,5-23;57-80) e provavelmente nasceu na Judéia (Lc 1,39). A mensagem profética de João Batista denunciava as injustiças que eram cometidas pela dominação romana e os seus associados contra as pessoas marginalizadas de Israel. Jesus, possivelmente, foi influenciado por João Batista. O movimento iniciado pelo Batista, provavelmente, continuou após a morte de Jesus por meio da ação dos seus discípulos.

O programa político de João Batista propunha libertar o povo judeu da dominação externa e interna e também melhorar a situação econômico-social da população da base da pirâmide da Palestina (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 199). Logo, para alcançar esses objetivos, o profeta fazia o uso da prédica (Mt 3,1) e também, evocava imaginários e heróis do passado (Mt 3,4;6) que estavam relacionados com a libertação do povo de Israel.

João Batista litigava com quase tudo que construía e fomentava a antiliberdade do povo quer fossem pessoas ou instituições. Vejamos um pouco de como o profeta articulava o seu programa libertador.

Em primeiro lugar, a mensagem do Batista era de um iminente juízo universal contra toda e qualquer forma de opressão, violência e de domínio. Logo, para o profeta, todos agentes tirânicos, fossem esses endógenos ou exógenos, se eles não se arrependessem das suas *práxis* maldosas e doravante não passassem a articular obras de caridade e de misericórdia tais agentes, não poderiam pertencer ao Reino de Deus e ainda seriam condenados (Mt 3,10). O repúdio do profeta aos agentes do mal era tamanho que ele fazia questão de deixar claro para os seus ouvintes, em especial para os judeus, que nem mesmo a filiação deles à Aliança, por meio do viés abramico, dava-lhes a garantia da cidadania do Reino dos céus como eles entendiam ser, tampouco livrá-los-iam da condenação escatológica (Mt 3,9-10). Portanto, eles deveriam converter-se dos seus maus caminhos.

Em segundo lugar, João Batista inspirava em personagens que libertaram o povo judeu. As roupas e o local de atuação escolhidos pelo profeta estavam impregnados de simbologias histórico-salvíficas que arremetiam aos heróis e às

situações que no passado libertaram o povo judeu dos *status* de dominações. Dessa forma, João Batista inspirava-se no profeta Elias. Entende-se ser plausível essa tese, pois a promessa de que Elias viria para resgatar o Reino de Israel (Ml 4,5) ainda estava viva no imaginário do povo nos dias de João e de Jesus (Mt 17,10-11). Então, para criar similaridades identitárias com a vida e as propostas libertadoras de Elias, João Batista usava trajes semelhantes às roupas que eram usadas pelo profeta do passado. Elias e Moisés são considerados os mais expressivos profetas do judaísmo. A narrativa da transfiguração leva-nos a essa conclusiva (Mt 17,1-8). No entanto, os maiores feitos desses profetas estão vinculados a movimentos libertadores. Moisés ao da libertação da escravidão egípcia e Elias ao da libertação idolátrica na parte norte de Israel nos tempos do Rei Acabe. Portanto, assim como os revolucionários mais recentes como, por exemplo, Fidel Castro e Mao Tsé-tung usavam indumentárias estilizadas para com elas fixar identidades revolucionárias, as roupas do Batista criavam *links* com o libertador Elias.

O local onde João Batista atuava também estava associado a eventos e movimentos históricos-salvíficos libertadores ocorridos no passado. O lugar de atuação de João Batista era no deserto da Judéia (Mt 3,1), às margens do Jordão.¹⁴⁸ Exatamente, naquele local, Josué atravessou os hebreus retirantes do Egito adentrando-os na “Terra Prometida”. E assim, Josué consolidou o maior evento libertador do povo judeu. Naquele mesmo local Elias foi ascendido ao céu (2Rs 2,1-18) e provavelmente João esperava que ali o Elias *redivivus* retornaria como era corrente no imaginário judaico da época (Mc 9,11). Em suma, João Batista e o movimento revolucionário que era liderado por ele procuraram inspirar-se em personagens que decisivamente contribuíram para a liberdade do povo judeu.

Em terceiro lugar, João Batista litigava com as pessoas que não praticavam a partilha, eram desonestas e violentas (Lc 3,10,11). Dessa forma ele instruía que: 1) não havia a necessidade de se ter duas túnicas enquanto tinham pessoas que não possuíam nenhuma. A comida, independente da quantidade, deveria ser compartilhada; 2) os cobradores de impostos deveriam deixar de ser desonestos e assim, cobrar somente aquilo que era devido ser cobrado; 3) quanto aos soldados que

¹⁴⁸ De acordo o Novo Testamento da Bíblia Vida Nova (1995, p. 7) “João se estabelece num vau natural do Jordão conhecido como Betabara ou Betânia de Além-Jordão (Jo 1,28), por onde tinha que passar todo israelita que demandava Jerusalém”.

provavelmente tinham condições financeiras melhores do que as massas exploradas deviam deixar as *práxis* violentas e não buscar ganhos provindos de falsas denúncias.

O movimento de João quebrou o monopólio do direito do perdão dos pecados que o Templo-Estado de Jerusalém detinha. Dessa forma, o profeta desafiou a principal e a mais poderosa instituição judaica. Até então, somente o sumo sacerdote podia fazer a intermediação do perdão dos pecados, uma vez no ano, no dia nacional das expiações. No entanto, sem as formalidades dos rituais que o Templo exigia, o profeta batizava multidões de pessoas desde que estas se demonstrassem arrependidas dos seus pecados, possivelmente, independente de dia pré-fixado. Assim, muitas pessoas eram batizadas para a remissão dos seus pecados (Mc 1,4). Entende-se que a quebra do monopólio do perdão dos pecados foi o evento com o maior teor revolucionário empreendido pelo Batista. Pois, a partir do batismo de arrependimento no Jordão o povo estava livre de muitas exigências que eram impostas pela religião e os seus dirigentes sacerdotais.

Por último, João Batista litigou com o casal real Herodes Antipas e a sua cunhada Herodias. Ele entendia que a relação incestuosa dos dois era proibida pela Torá (Lv 18,16; e Mc 6,17). No entanto, o litígio empreendido por João custou-lhe a sua cabeça. Entende-se que Jesus e o movimento articulado por ele, até certo ponto, provavelmente, foram influenciados pelas ideias libertadoras de João. A recepção no grupo de Jesus de antigos discípulos de João como, por exemplo, Simão e André (Jo 1,35-42) contribui para fundamentar esse fato.

O movimento do Batista, vez por outra, desde o seu início, por volta dos anos 28 da era comum, até a época das comunidades cristãs¹⁴⁹ (depois dos anos 70) infere ter tido proeminência em relação ao movimento jesuânico (Jo 1,20). Assim, entende-se que no imaginário popular, havia a percepção de que o Messias poderia ser João Batista e não o Nazareno (Mt 16,14). Articula-se essa perspectiva pelo fato do esforço observado nos quatro evangelistas neotestamentários em construir uma hierarquia entre esses dois atores pró-Jesus. Isto posto, para desconstruir no imaginário das comunidades cristãs a ideia corrente de que o Messias foi o Batista e não Jesus (Mt 15,13), os evangelistas, sem exceção, rebaixaram em seus escritos a pessoa e o movimento do Batista em detrimento a Jesus e ao seu movimento. Almeida (2017, p.

¹⁴⁹ Nesse caso entende-se como comunidades cristãs as comunidades: mateana, marcana, lucana e a joanina.

279) comenta que: “No caso específico do Evangelho de João, é possível distinguir um efusivo “rebaixamento” da figura do Batista em relação a Jesus de Nazaré.”

Então, segue-se com algumas tecituras dos esforços que foram feitos pelos quatro evangelistas para pôr em evidência Jesus, como o Messias enviado de Deus nas comunidades dirigidas por eles.

Logo, na comunidade mateana, a partir das perspectivas que são derivadas de Mt 3,11 percebe-se a articulação que foi feita pelo autor do Evangelho para rebaixar João Batista em relação a Jesus: “[...] mas aquele [Jesus] que vem depois de mim é mais forte do que eu, e eu não tenho o direito de levar as sandálias dele.” No Evangelho marcano e no joanino a expressão paralela de “levar as sandálias” é: “[...] me abaixar para desamarrar as correias de suas sandálias.” (Mc 1,7; Jo 1,27). Então, “levar as sandálias” era uma tarefa feita por escravos para servir aos seus senhores. Assim, tanto o evangelista Mateus como os outros dois evangelistas hierarquizaram Jesus em uma posição diametralmente superior a posição de João. Desse modo, Jesus foi elevado ao topo da hierarquia (senhor) enquanto o Batista foi deslocado para a base da pirâmide social da época (escravo).

Enfim, entende-se que o recurso do “rebaixamento” foi utilizado pelos evangelistas para minimizar a influência de pessoas que estavam vinculadas ao grupo dos batistas e ao mesmo tempo, tinham acessos e/ou eram membros das comunidades cristãs. Há um volume expressivo de material neotestamentário que faz apologia à primazia de Jesus evidenciando assim que havia conflitos de ideias e de interesses quando a questão envolvida era: quem realmente era o Messias? Cita-se como exemplo a confissão de Pedro quando aquele apóstolo disse que Jesus era “o Cristo, o Filho do Deus vivo” (Mt 16,16). Conclui que a utilização da declaração petrina pelo evangelista Mateus tinha como alvo principal desarticular na comunidade dirigida por ele os prováveis imaginários que ainda entendia que João Batista era o Messias (Mt 16,13).

Então, o entendimento do pesquisador é que não havia consenso entre os membros das comunidades cristãs neotestamentárias de quem realmente era o verdadeiro Messias. E isso, provavelmente, preocupava os líderes daquelas comunidades, pois, as suas comunidades foram estruturadas a partir das ideologias do Nazareno ressurreto. Segue-se com a apologia articulada pelo evangelista João, no prólogo do seu Evangelho, com a qual ele pretende provar aos membros da sua comunidade que o Messias era Jesus e não João Batista.

Assim sendo, o prólogo joanino aborda dois temas. O primeiro tema mostra que Jesus era o Logos. Em vista disso, ele era o Messias que foi enviado por Deus ao mundo (versos 1-5;10-14). Esses versos mostram-nos que: Jesus é o verbo encarnado de Deus; ele veio habitar entre os homens; era “[...] cheio de graça e de verdade [...]” (Jo 1,14). A narrativa ainda diz que “a vida estava nele, e a vida era a luz dos homens (Jo 1,4). Por fim, o Verbo (Jesus) existia desde o princípio, ele “estava com Deus, e o Verbo era Deus” (Jo 1,1).

O segundo tema do prólogo aborda João Batista como um homem enviado por Deus para executar uma missão específica (1,6-9;15-18). Qual seja: testemunhar que a luz (Jesus) era o Messias de Deus e a partir do testemunho dele as pessoas cressem que Jesus era o enviado de Deus (Jo 1,7). No entanto o evangelista preocupou-se em demonstrar minuciosamente o que João Batista não era. Vejamos: 1) ele não era a luz, ou seja, o Messias (Jo 1,8). Nesse caso, a verdadeira luz que ilumina os homens era o Nazareno e não o Batista (Jo 1.9); 2) João Batista não tinha primazia em relação a Jesus. Dessa forma, a despeito do movimento do Batista ter iniciado antes do movimento de Jesus, Jesus tinha a primazia e ele já existia antes de João Batista (Jo 1,15) e, por último; 3) foi Jesus e não o Batista que revelou (mostrou, descortinou) Deus aos homens e as mulheres (Jo 1,18). Logo, na perspectiva do escritor joanino, as características inerentes ao Messias prometido encontravam-se em Jesus e tampouco em João Batista.

Em suma, entende-se que um prólogo é uma parte importante de uma obra literária. É nele que encontramos as hipóteses, as teses, as prováveis preocupações que dão motivações para que a escritora e o escritor elaborem as suas obras etc. Então, o fato de no prólogo do Evangelho joanino, a partir dos seus primeiros versos (Jo 1,6) João Batista ser citado são pistas que nos são deixadas para levantarmos algumas sínteses. Sugerimos duas: 1) que os seguidores do Batista dos anos 80/90 d.C. ainda consideravam que o Messias era o líder judeu, filho do sacerdote Zacarias e Isabel (Lc 1,13), parenta de Maria, mãe de Jesus (Lc 1,36); 2) que as comunidades cristãs depois dos anos 70 d.C. ainda eram assediadas e ameaçadas pelas ideologias dos seguidores dos batistas. A atenção que foi dada pelos escritores ao tema João Batista leva-nos refletir essa perspectiva. Provavelmente, as obras literárias que foram produzidas pelos líderes comunitários foram utilizadas por eles como mecanismos de controle e de instrução para que as ideologias do segmento batista não fossem disseminadas em seu meio. Afinal, um texto é o reflexo da percepção que o seu autor

capta da sociedade que ele está inserido. Overman (1997, p. 14) comenta que “nenhum texto é autônomo, isolado dos eventos que ocorrem à sua volta”. E Ferreira (2017, p. 124) comenta que: “nenhum dos livros é resultado do trabalho de um único homem. Todos refletem a vida da comunidade”.

O movimento que defendia que João Batista era o Messias provavelmente não foi descontinuado depois dos anos 70 d.C. como ocorreu com diversos grupos em Israel. Almeida (2017, p. 285) comenta que: “Este movimento floresceu e cresceu de forma independente durante a primeira metade do século I da era comum e persistiu mesmo após a morte de seu líder, como podemos inferir a partir dos escritos das comunidades de seguidores de Jesus de Nazaré [...]”.

Ressalta-se também que o movimento revolucionário de João era aberto a todas e a todos que o procuravam conforme registra os evangelistas em: Mt 3,5-6; Mc 1,5; Lc 3,21. Em vista disso, ele não articulava reduções de complexidade e ainda promovia a inclusão das pessoas.

Por fim, para o Batista a justiça de Deus era uma consequência do batismo de arrependimento, pois esse conduzia a uma nova vida que deixava para trás o pecado do egoísmo, da violência, do cerceamento da liberdade etc. (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 197). Em suma, João foi uma voz que clamava no deserto contra as assimetrias (a falta de justiça) nos seus dias (Mt 3,1-10).

Até aqui, neste capítulo, foram abordados dois painéis: o primeiro ateu-se aos agentes promotores de injustiças e o segundo painel demonstrou a atuação de atores que lutaram para acabar com as assimetrias e dessa forma se esforçavam para resgatar a justiça de Deus. O próximo painel foca, nas consequências que as assimetrias (injustiças) deixaram na sociedade da Palestina do primeiro século em especial na queda de Jerusalém e do seu Templo-Estado. Procurará demonstrar que as assimetrias que foram construídas naquela sociedade contribuíram decisivamente para a destruição de dois pilares que organizavam o modo de viver do povo daquela nação.

2.5 A QUEDA DE JERUSALÉM

A queda de Jerusalém juntamente com o seu Templo-Estado ocorreu no ano 70 da era comum (FERREIRA, 2011, p. 202). Os dois eventos foram decisivos para pôr fim na Primeira Guerra Judaico-Romana (67-73).

A eclosão da Primeira Guerra Judaico-Romana foi uma das principais consequências que a falta de simetria social e de justiça, construídas pelas dominações, deixou para a geopolítica da Palestina do primeiro século d.C. Então, próximo aos anos setenta d.C. a deterioração das condições econômicas da Palestina (HORSLEY, 2004, p. 42), a incompetência das autoridades romanas, dos governantes dependentes e dos religiosos para reduzir as assimetrias sociais e administrar as crises que iam surgindo, criou um ambiente favorável para que o povo judeu se insurgisse contra Roma. Do lado romano, foi enviada para a região uma Legião do exército e tropas auxiliares para pôr fim às rebeldias dos judeus.

Passa-se às narrativas de eventos anteriores, durante e depois da queda de Jerusalém os quais foram decisivos não só para que a destruição da capital dos judeus e do Templo ocorresse, mas, também para a reconfiguração do judaísmo depois dos anos 70 d.C.

2.5.1 A Economia da Palestina

A economia da Palestina depois de longos anos de exploração estava deteriorada. Atribui-se ao dominador externo e aos internos a responsabilidade pela exaustão que a economia daquela região se encontrava. As elites da região (política, civil e religiosa) eram corruptas e estavam comprometidas com a lógica dos dominadores de extrair o máximo possível de moedas do povo em forma de impostos. Percebe-se ainda que nas políticas econômico-financeiras do Império não havia preocupações com o bem estar social dos povos dominados. Por conseguinte, o dominador externo e seus aderentes locais não demonstravam nenhum interesse pelo sofrimento do povo.

Então, a política econômica que Roma articulou para a Palestina durante décadas foi construindo e gerando problemas estruturais na economia que por volta dos anos 60 d.C. a situação econômica daquela região estava incontrolável (HORSLEY, 2004, p. 42). Cita-se como uma das consequências nocivas da política econômica para a Palestina a concentração de terras em domínio de poucos latifundiários em uma região que era essencialmente agropastoril. Assim, a política romana de concentração de riquezas nas mãos de poucos, penalizava os estratos sociais de baixa renda e, obviamente, beneficiava as classes mais abastadas que

estavam a serviço dos dominadores. No entanto, os expedientes imperiais que *a priori* beneficiavam a elite *a posteriori*, com o passar do tempo, transformaram-se em mecanismos de incitação e de preparo de um *background* favorável à revolta dos anos 67-73 d.C. Nesse olhar, destacam-se como os principais fatores responsáveis pela geração da fadiga econômica em Israel e também como mecanismos potencializadores das revoltas sociais: 1) a posse da terra nas mãos de poucos; 2) a concentração econômica na dinastia herodiana; 3) a problemática da dívida interna; 4) o sistema tributário sob os romanos e os herodianos; 5) o sistema tributário na província de Judá e 6) a responsabilidade da aristocracia judaica na arrecadação dos tributos. Temas esses já abordados anteriormente neste capítulo.

Logo, depois de quase dois séculos, a economia da Palestina deteriorou-se e entrou em exaustão. É óbvio que este *status* foi um terreno fértil para aumentar as tensões políticas entre os judeus e os romanos. Assim, grupos locais insurgiram-se contra a dominação externa e a interna, pois o *status* vigente estava impossível de continuar a ser suportado pelo povo. Horsley (2004, p. 49) comenta:

A situação dos produtores agrícolas da Judéia e da Galiléia havia se deteriorado por causa da seca e da carestia nos últimos anos [...] e a elite governante, ao que tudo indica, não havia tomado providências para resolver esse estado de coisas desesperador. A população realizara diversos protestos e organizara movimentos de renovação nas últimas décadas, mas os dirigentes sumo sacerdotais não davam a atenção.

2.5.2 Atores: Exógenos e Endógenos

A segunda circunstância e também o fomento para que a Primeira Guerra Judaico-Romana eclodisse assenta-se na inabilidade política e diplomática: das (1) autoridades romanas residentes na Palestina (KOESTER, 2005, p. 398, 401); dos (2) governantes dependentes e dos (3) religiosos (LOHSE, 2000, p. 42). Estes, não possuíam as competências necessárias para administrar as crises que uma vez por outra surgiam em suas jurisdições. Tampouco, empenhavam-se em articulações para pacificações dos litígios nas áreas controladas por eles. Assim, além de serem péssimos gestores de crises, em algumas ocasiões, eram eles mesmos que provocavam as tensões sociais. Então, a partir desse olhar, entende-se que tanto na gestão exógena como na endógena não havia interesse para dar soluções aos problemas das províncias. Segue-se com a abordagem de como isso era articulado em três níveis de poder iniciando-se com o Império, em seguida, pelos governantes

dependentes e depois com os religiosos e quais as consequências foram deixadas para o povo dominado.

Começando com o Império: Nero foi o Imperador romano durante os dois primeiros anos da Primeira Guerra Judaico-Romana. Ele era um insano. E, em vista disso, o imperador não dava a mínima atenção para as necessidades dos dominados. A maior parte do tempo do Imperador era usada para entretenimentos. Assim, o máximo que ele oferecia para os seus súditos era a futilidade do “pão e circo”. No entanto, para Palestina, nem isso era oferecido para o povo! O procurador que Roma nomeou para cuidar dos seus interesses na região (Géssio Floro - 64-66 d.C.) tratava o povo com grande indiferença. Ele era de “uma avareza desenfreada” e, atribui-se a Géssio a responsabilidade pela eclosão da Primeira Revolta (LOHSE, 2000, p. 41-42). Koester (2005, p. 400) comenta que “[...] Albino, enviado de Roma [...] foi extremamente corrupto [...] e o seu sucessor Géssio Floro (65-66) foi ainda pior.”

Então, a incapacidade e o desinteresse do Procurador para mediar litígios relativamente inexpressíveis como, por exemplo, os que ocorriam entre o segmento helênico e o judaico de Cesaréia que acabou fomentando e exacerbando os ânimos dos judeus daquela cidade contra os romanos.

Assim, se não bastasse a incompetência do Procurador para solucionar os conflitos que eram provocados pelos seus jurisdicionados ele ainda incitava outras crises como o assalto que ele fez de dezessete talentos do tesouro do Templo em 66 d.C. Obviamente que a apropriação indébita de ativos financeiros do Templo foi interpretada pelos judeus como uma afronta à nação pois, na história do judaísmo, em tempos de paz, nunca houve um precedente similar ao que ocorreu no mandato de Floro. Israel naquela época estava *sub protectio* da *Pax Romana* e, dessa forma, o Procurador Romano não poderia cometer tamanho vandalismo contra uma geopolítica protegida por Roma. Então, o saque ao Templo-Estado foi um evento contrário à ideologia proposta pela *Pax Romana* de garantir a paz e a proteção aos povos conquistados. Assim, a partir daquele evento, os judeus sentiram-se desamparados por Roma e então, a crise foi instalada. O sentimento antirromano que estava latente no subconsciente da sociedade foi avultado com grande intensidade ao ponto de não demorar muito para que a revolta viesse à tona (LOHSE, 2000, p. 42). E assim, no ano 66 d.C. a Primeira Guerra Judaico-Romana deflagrou. Koester (2005, p. 400) comenta:

Sua incompetência criou uma situação que deu as condições necessárias para que as forças contrárias aos romanos provocassem ainda mais tumulto e seguissem numa direção que levaria fatalmente à guerra com Roma. Um conflito entre setores judaico e grego da população de Cesaréia em 66 desencadeou as hostilidades da Guerra Judaica. [...] um conflito que poderia ser resolvido facilmente [...].

Por último, mencionam-se os dirigentes religiosos do Templo-Estado de Jerusalém e o rei dependente Herodes Agripa II como personalidades que não possuíam habilidades para negociar conflitos na esfera de suas áreas de poder (LOHSE, 2000, p 42). Eles estavam vinculados a Roma. Em vista disso, acomodavam-se em seus *status quo* e assim, não se preocupavam com a penúria do povo jurisdicionado por eles. Logo, entende-se que se os religiosos e o Rei dependente fossem mais competentes e realmente tivessem interesse pelo povo a guerra poderia ter sido evitada, ou no máximo, acabada no primeiro ano da rebelião. Em suma, a inabilidade diplomática desses dirigentes para resolver as crises não resultou apenas na destruição de duas categorias importantes para Israel, mas segundo Overman (1997, p. 45): “A destruição de Jerusalém e do Templo não foi apenas um golpe político para o povo de Israel. Significou também a destruição do centro cultural e religioso do povo”. E, isto levou a nação a uma perda patrimonial, institucional e simbólica sem precedentes.

Enfim, depois de décadas de tensões nas relações entre os judeus e os romanos, a guerra era inevitável. A revolta irrompeu em Jerusalém no ano de 66 d.C. e rapidamente ela se disseminou por toda zona rural do país (HORSLEY, 2004, p. 42), conforme será abordado no próximo tópico.

2.5.3 A Primeira Guerra Judaico-Romana: e a Resistência Zelotista

Os principais eventos ocorridos na Primeira Guerra Judaico-Romana (66–73 d.C.) foram: 1) a destruição de Jerusalém e do seu Templo-Estado; 2) a extinção do Sinédrio e dos partidos políticos. Dois grupos regionais não entraram no conflito contra Roma: os judeu-cristãos e os fariseus. Em decorrência deste posicionamento, eles foram os únicos segmentos institucionalizados que sobreviveram ao ataque dos romanos (FERREIRA, 2005, p. 18). No pós-queda de Jerusalém o judaísmo passou por uma intensa reformatação (LOHSE, 2000, p 45-46).

O estopim para a eclosão da Primeira Revolta Judaica contra Roma foi, *a priori*, questões financeiras (LOHSE, 2000, p. 42). *A posteriori*, as motivações estavam relacionadas com ideologias político-religiosas das partes litigantes (KÜNG, 2004, p.196).

Então, considera-se Géssio Floro, Procurador Romano residente na cidade de Cesaréia de Filipe, como o principal responsável pela provocação de eventos hostis os quais, ao seu cabo, deram as motivações suficientes para que se iniciasse a Primeira Revolta Judaica contra Roma (KOESTER, 2005, p. 400-401). Os eventos-estopim foram as extorsões de dinheiro dos judeus, em dois momentos, pelo Procurador Romano.

A primeira extorsão vinculava-se ao pagamento de proteção. Desse modo, o Procurador Romano exigia altas somas em dinheiro para proteger os judeus de Cesaréia contra as perseguições que eles sofriam dos gregos (helênicos) daquela cidade. Os judeus davam o dinheiro que o Procurador exigia para protegê-los contra os helênicos, porém, Floro não tomava as providências para pôr fim às perseguições. E, isso irritava os judeus extorquidos (LOHSE, 2000, p. 42).

O segundo evento também estava vinculado à extorsão de dinheiro. Ele ocorreu quando Géssio Floro roubou 17 talentos do tesouro do Templo-Estado (KOESTER, 2005, p. 401). Os judeus hierosolimitanos ficaram inconformados com a atitude do representante oficial romano e para revidar a afronta cometida contra o Templo faziam chacotas à pessoa de Géssio. Assim, os judeus mendigavam nas ruas de Jerusalém e pediam dinheiro para o “pobre” Procurador. Por conseguinte, Floro ficou furioso com a zombaria e respondeu a afronta dos hierosolimitanos determinando que os soldados sob o seu comando saqueassem Jerusalém e ainda fossem recebidos solenemente pelo povo daquela cidade. Obviamente que os moradores de Jerusalém não aceitaram a afronta e alvoraçaram-se contra o Procurador.

Então, de Cesaréia o Procurador Romano enviou duas coortes romanas para executar o saque na capital dos judeus. Antes do envio houve diversas tentativas diplomáticas feitas por cidadãos prudentes, e em particular pelo sumo pontífice para que os ânimos se acalmassem. Obviamente que o povo, a princípio, negou atender a esse absurdo, mas tiveram que acabar cedendo a humilhação dos saqueadores. No entanto, quando os soldados romanos foram saudados pelo povo aqueles ficaram mudos e não responderam à saudação conforme havia sido instruído anteriormente

pelo Procurador. Daí para frente nada mais deteve a ira dos judeus humilhados. Imediatamente, desencadeou-se a revolta. O Templo foi ocupado. Géssio Floro teve que retirar-se às pressas para Cesaréia. Os rebelados invadiram a fortaleza Antônia e mataram os soldados romanos. O sacrifício diário pelo imperador foi suspenso o que caracterizou uma declaração aberta de revolta contra o Império Romano (GALLAZZI, 2013, p. 24). Enfim, Jerusalém estava nas mãos dos revolucionários e uma revolta declarada contra Roma agora era um fato visível! Iniciou-se assim no ano de 66 d.C. o movimento de libertação nacional ao fim do qual as principais instituições israelitas desapareceram e o judaísmo foi reformatado.¹⁵⁰ Gallazzi (2013, p. 24) comenta o incidente articulado por Floro o qual desencadeou a revolta contra Roma:

O procurador Géssio Floro (64 a 66 ec) tinha pedido aos judeus que fossem ao encontro dos reforços que ele mandara vir de Cesaréia. Como os soldados não responderam às saudações, a multidão, indignada, dirigiu-lhes pesadas invectivas; os soldados revidaram com violência, matando alguns. Os judeus se recuperaram e organizaram com sucesso a resistência em Jerusalém. Floro abandonou a cidade, deixando nela apenas uma coorte.

A primeira fase da revolta foi liderada por jovens da aristocracia de Jerusalém. Koester (2005, p. 402) comenta que: “O líder da revolta que expulsou Géssio Floro de Jerusalém era filho do sumo sacerdote”. No entanto, não demorou muito para que Céstio, governador da Síria, intentasse contra Jerusalém. Porém, a campanha feita por ele foi um fracasso. Céstio não conseguiu retomar Jerusalém para Roma e ainda, na volta para a Síria, o seu exército sofreu grandes baixas.

Por conseguinte, a expectativa de um contra-ataque de Roma era iminente. Em vista disso, os judeus tiveram que se organizar às pressas para se defenderem dos prováveis ataques dos romanos. Então, nessa perspectiva, o jovem sacerdote Josefo foi enviado de Jerusalém para comandar as operações de guerra na Galiléia, no norte do país. Josefo organizou fortificações e provavelmente coligou-se com o

¹⁵⁰ Segundo Lohse (2000, p. 42) “Que se devia fazer nesta situação? Agripa tentou convencer os judeus do absurdo de uma revolta armada contra Roma. O sumo sacerdote, os círculos sacerdotais e também os fariseus exortaram a proceder com moderação. Mas já não era possível debelar o incêndio. Não mais se ofereceu o sacrifício diário pelo imperador romano, assinalando assim o início da revolta aberta. Diante do ímpeto da revolta a fortaleza Antônia também não resistiu. Foi tomada, ficando toda a cidade nas mãos dos judeus. Os primeiros sucessos impressionaram muitos dos que inicialmente tinham hesitado. Outros, mais cautelosos, foram mortos ou forçados a aderir ao movimento. O sumo sacerdote, que tentara impedir o desastre, sem sucesso, finalmente foi assassinado. Os romanos, surpreendidos pelo rápido desenrolar dos acontecimentos, não mais dominavam a situação”.

zelota João de Gisala que liderava uma tropa de guerrilheiros de grande força combativa na Galiléia (KOESTER, 2005, p. 402) e (LOHSE, 2000, p. 43).

A partir do segundo ano até o final (de 67-73 d.C.) a guerra passou a girar em torno de questões relacionadas com ideologias político-religiosas. E assim, deixou-se para trás as questões financeiras que foram o estopim da Revolta.

Na primavera de 67 d.C., como esperavam os combatentes judeus, Roma interveio no conflito regional enviando o experiente general Vespasiano e o seu filho Tito para pôr fim à rebelião. Juntamente com eles vieram três Legiões do exército e várias tropas auxiliares e coortes fornecidas por reis vizinhos, entre os quais o rei Herodes Agripa II (GALLAZZI, 2013, p. 24). Vespasiano iniciou a campanha pela Galiléia e em poucas semanas os judeus galileus tiveram que se render diante das forças bélicas de Roma que era incomparavelmente superior às armas deles. Em vista da derrota sofrida, Josefo entregou-se a Vespasiano e assim livrou a sua cabeça. A partir de então, aquartelado nas tropas do futuro imperador romano, Josefo foi o historiador da Guerra.¹⁵¹ Seu coligado, João de Gisala, conseguiu fugir para Jerusalém. Em Jerusalém ele assumiu uma posição de destaque entre os comandantes da Revolta. Então, em 67 d.C. a Galiléia retornou para o domínio romano e Jerusalém passou a ser o principal campo e quartel-general da guerra.

Depois da queda da Galiléia, diversos grupos de camponeses refugiaram-se em Jerusalém à procura de segurança e de melhores condições para poder resistir aos romanos. Um desses grupos de refugiados foi o de Simão bar Giora. Simão e seus liderados eram zelotas radicais. A partir daí, Gisala foi obrigado a dividir o comando de Jerusalém com Giora (KOESTER, 2005, p. 402). Dessa forma, na nova divisão do poder da capital, coube a João de Gisala o domínio da área do Templo e o resto da cidade era comandado por Simão bar Giora. Assim, a partir dessa reestruturação do poder, Jerusalém estava toda sob o comando zelota. Uma vez abrigados em Jerusalém os zelotas atacaram os herodianos e a aristocracia

¹⁵¹ O autor dessa tese coloca em suspeição os registros históricos de Flavio Josefo pelos seguintes motivos: 1) Josefo acomodava-se ao *status quo* dominante do momento. Inicialmente ele era inimigo dos romanos, mas quando ele via-se em risco de vida, aliou-se a eles; 2) os registros históricos feitos por Josefo são documentos elaborados a partir da lógica dos vencedores portanto, são passíveis de questionamentos; 3) Flavio Josefo, após a sua rendição aos romanos além de ser o historiador da guerra, tornou-se o biógrafo do imperador. Portanto seus registros, provavelmente, foram manipulados para favorecer a dominação externa da sua época.

sacerdotal que ainda não tinha fugido da cidade (HORSLEY, 2004, p. 42). Um dos eventos mais relevante nesta fase da Revolta foi a mudança do comando da Guerra. A liderança aristocrática (com *links* no sacerdócio) foi substituída por líderes zelotas radicais oriundos do campesinato galileu.

Na Galiléia, o general Tito se preparava para invadir a capital. Enquanto isso não ocorria as facções que estavam residindo em Jerusalém consideravam-se inimigas e dessa forma, havia constantes embates entre elas. Ainda, quem não era a favor da Guerra contra Roma ou estava indeciso era perseguido e hostilizado. Entende-se que foi a partir desses embates internos que a comunidade cristã de Jerusalém, fugindo dos conflitos locais, provavelmente abandonou a cidade e refugiou-se em diversas localidades. Entende-se ainda que a comunidade mateana tivesse a sua origem em um dos grupos que abandonou a capital estabelecendo-se em Pella. Gallazzi (2013, p. 24) comenta que: “Foi neste momento que os nazarenos de Jerusalém, pouco preocupados com a causa dos zelotes e dos sicários, abandonaram a capital e se refugiaram na cidade de Pela, na Transjordânia e, com eles, muitos outros que quiseram fugir dos horrores da guerra”.

Na Páscoa do ano 70 d.C. o general Tito aproximou-se de Jerusalém e cercou a cidade. A investida militar contava com o suporte de quatro Legiões romanas auxiliadas por tropas bem equipadas. E assim, diante da ameaça romana, as facções deixaram de rivalizar entre si e se uniram contra o invasor externo. Os zelotas mantinham as rédeas da população sitiada entre os muros com implacável rigidez obrigando-os a resistir. A expectativa dos guerrilheiros nativos era que uma intervenção divina a favor deles poderia ocorrer a qualquer momento, pois Javé não deixaria de salvar o seu povo. Os sitiados eram convictos que mesmo se os pagãos (romanos) pisassem na cidade e invadissem o átrio externo do Templo Javé não lhes entregaria o santuário. No entanto, foi um engano! Diante do poderio bélico de Roma todos os esforços foram inúteis. O general Tito invadiu e destruiu Jerusalém (ARMSTRONG, 2007, p. 56). O Templo-Estado foi destruído pelo fogo e os zelotas, refugiados no interior do Templo, foram mortos. Por último, João de Gisala e Simão bar Giora foram presos e levados para a festa do triunfo, em Roma, como um troféu de guerra dos vitoriosos.

A destruição de Jerusalém e do seu Templo-Estado foram perdas de referenciais relevantes para o judaísmo (LOHSE, 2000, p. 45). Assim, depois da queda de Jerusalém, quase tudo se alterou; quase tudo mudou em Israel e no

judaísmo! Vespasiano, agora como imperador romano, reestruturou a geopolítica regional. Dessa forma, a Judéia foi separada da Síria e passou a ser uma província imperial. A cidade de Cesaréia voltou a ser a capital e a residência oficial do governador romano. Ainda, para evitar novos levantes, Roma estacionou em Jerusalém a sua décima Legião.

Os sacerdotes saduceus (os quais controlavam o Sinédrios e os latifúndios) foram mortos pelos zelotas durante o período que estes dominaram Jerusalém (LOHSE, 2000, p. 45). Então, sem a oposição dos saduceus, os fariseus que sobreviveram ao desastre de 70 d.C. passaram a ser a nova força do judaísmo. Em Jâmnia eles desenharam um novo judaísmo por volta dos anos 85/90¹⁵².

A queda de Jerusalém afetou e alterou até a destinação de alguns impostos. Cita-se como exemplo disso o imposto judaico (dízimos para o Templo) que passou ser cobrado no pós-queda como um imposto destinado para Roma e não mais para fins religiosos judaicos. A cobrança do imposto que originalmente era feita dos judeus da Palestina e da diáspora para a manutenção do Templo e da aristocracia sacerdotal não foi revogada (LOHSE, 2000, p. 46). Ao contrário, o imposto continuou a ser exigido dos judeus. No entanto, agora, como um tributo romano que deveria ser enviado para os cofres imperiais. Roma não mudou a natureza religiosa do imposto, porém houve mudança na destinação dele. Dessa forma, os valores arrecadados com imposto religioso serviam para a formação dos fundos necessários para a reconstrução de um templo dedicado a Júpiter na cidade de Roma. Assim, o que foi para Roma mais uma oportunidade para aumentar as suas divisas pelo viés fiscal, para o que restou de judaísmo foi um símbolo de derrota deliberada (GOODMAN, 2010, p. 61).

Fechando o terceiro painel que abordou as consequências deixadas pela falta de justiça (as assimetrias sociais): Agripa II foi o último rei herodiano. Durante a Guerra ele foi leal a Roma. Logo, para recompensá-lo, o Império manteve o seu reinado até o ano 100 d.C., porém, sem nenhuma expressão política e talvez por

¹⁵² Segundo Lohse (2000, p. 45-46) “O judaísmo era capaz de sobreviver a essa catástrofe terrível, porque possuía forças vitais suficientes, possibilitando-lhe novo começo. Os fariseus se opuseram decididamente aos sacerdotes de orientação saduceia. Os saduceus, porém, foram mortos na destruição de Jerusalém. Por isso, o movimento farisaico, guiado por escribas, caracterizou a reconstrução das comunidades judaicas, dirigindo seu retorno e acolhimento após o desastre. Com a queda do Templo, findou-se o culto sacrificial. A adoração do Deus de Israel continuaria nas sinagogas [...] Em Jebneel (Jâmnia), reuniu um novo Sinédrio, do qual não mais participaram sacerdotes e anciãos, mas somente escribas”.

interesses amorosos que o imperador tinha por familiares de Agripa II. Koester (2005, p. 398) comenta que

[...] ele foi autorizado a trocar Cálcis pela antiga tetrarquia de Filipe, recebeu também Abilene e mais tarde parte da Galiléia juntamente com Tiberíades. Além disso, ficou responsável pela supervisão do Templo de Jerusalém. Agripa II manteve seu Reino até a sua morte em torno do ano 100 d.C. [...] sua irmã Berenice [...] mais tarde se tornou amante do general e depois imperador Tito.

Ainda na perspectiva das perdas pró-judeus, segundo Küng (2004, p. 196) comenta que:

Os judeus perderam a primeira guerra contra Roma, nos anos de 66 a 70. Consequência: cerca de seiscentos mil judeus mortos, a devastação de Jerusalém, o incêndio do templo, a menorá carregada pelas ruas de Roma na marcha triunfal de Tito e representada ali até o dia de hoje em seu arco de triunfo, mas desde a invasão dos vândalos desaparecida.

Os judeu-cristãos e os escribas fariseus sobreviveram à tragédia dos anos 70 da era comum. Quanto aos fariseus, coube a eles a tarefa de dar continuidade ao judaísmo. Lohse (2000, p. 182-183) comenta: “Após a destruição de Jerusalém no ano 70 d.C. só restaram escribas fariseus [...]”. E aos judeu-cristãos coube-lhes organizar novamente as suas vidas a partir das relações comunitárias, mas ainda, até o cisma dos anos 80-90 d.C. inseridos ideologicamente no judaísmo que remanesceu da queda de Jerusalém. Enfim, segundo Gallazzi (2013, p. 26) a destruição de Jerusalém e do seu Templo-Estado:

acabou com as disputas entre as diversas escolas e entre os partidos políticos. Neste contexto, a escola de Jâmnia, de claras tendências farisaicas, tornou-se, aos poucos, o único espaço que continuou mantendo viva a vida intelectual do judaísmo. A Escola de Jâmnia constituiu-se como a sucessora do Sinédrio de Jerusalém e se tornou uma referência para todos os judeus, também da diáspora, mas somente como autoridade moral e religiosa, sem nenhuma atuação política.

O próximo e último painel demonstra a situação de Israel depois dos anos setenta. A comunidade mateana que é a categoria social objeto de estudo da pesquisa teve a sua existência nesse período.

2.6 ISRAEL DEPOIS DE 70 d.C.

As perseguições endógenas aos judeus convertidos ao cristianismo depois dos anos 70 d.C. mudaram de agentes. Antes eles eram perseguidos regionalmente pelos

sacerdotes de linhagem saduceia, os escribas e os herodianos. Depois da queda de Jerusalém e do seu Templo-Estado a instituição judaica que perseguia os judeu-cristãos bem como os membros da comunidade mateana era o rabinato (FERREIRA, 2005, p. 20). O rabinato é o que resultou da reconfiguração dos escribas e dos fariseus pós-Primeira Guerra Judaico-Romana (66/73 d.C.).

2.6.1 Rabinato

A maior parte da liderança judaica desapareceu quando o general romano Tito Vespasiano destruiu a cidade de Jerusalém e o seu Templo (SALDARINI, 2000, p. 26). Então, logo em seguida aos anos posteriores ao desastre nacional, a liderança judaica remanescente entendeu que a sobrevivência do judaísmo só seria possível se se buscassem uma nova síntese religiosa-cultural para o que restou de judaísmo (OVERMAN, 1997, p. 45). Contudo, havia um vazio institucional deixado pela ausência do Templo-Estado, do Sinédrio e da governança dependente de Roma. Em decorrência do vazio institucional, grupos locais rivalizavam e disputavam para obter a detenção do poder concedido por Roma¹⁵³. Existia também um senso de desânimo conjuntural. A destruição do principal centro simbólico nacional (o Templo) deixou a sociedade judaica com dúvidas se a aliança que Javé fez com o povo hebreu no Sinai, em um passado longínquo, ainda continuava vigorando. Overman (1997, p. 43) comenta:

A questão do futuro do povo da aliança foi, talvez, o ponto mais importante do judaísmo durante o período. [...] A denúncia da liderança, o julgamento de Deus sobre o povo na forma dos eventos que ocorrem em cada cenário específico e a convicção por parte dessas comunidades de que a maioria de Israel rejeitara o caminho da aliança demandavam a pergunta: quem, então, constituiu o verdadeiro povo de Deus?

Além da dúvida se a Aliança ainda vigorava para os judeus e das disputas internas pelo poder havia também a preocupação em como conciliar os interesses do dominador externo com os novos rumos que o judaísmo deveria tomar. Pois, no pós-guerra e os judeus na condição de vencidos, a dominação era mais exigente e rigorosa do que antes. Dessa forma, para contornar os problemas vigentes e ainda construir um novo judaísmo sem o Templo e em diáspora, os desafios para a nova liderança

¹⁵³ Segundo Saldarini (2000, p. 26): “Diversos grupos maquinaram para obter poder, até mesmos os sacerdotes sobreviventes, os herodianos e uma variedade de grupos menos influentes”.

emergente eram grandes. Logo, a despeito das adversidades da época, a comunidade mateana estava inserida naquela conjuntura e com ela tinha que se relacionar.

O farisaísmo enquanto instituição judaica conseguiu sobreviver aos desastres dos anos setenta, manter preservado o seu programa sociorreligioso e ainda articular um novo formato de judaísmo - o judaísmo normativo rabínico (FERREIRA, 2005, p. 20). Atribui-se a sobrevivência do grupo fariseu à capacidade que os seus dirigentes tinham para articular bons relacionamentos com os detentores do poder e com o povo. Dessa forma, os fariseus não se envolviam com os movimentos radicais e assim não incomodavam os donatários do poder. Koester (2005, p. 240) comenta que “o movimento farisaico [...] não participava dos movimentos políticos radicais que haviam levado à revolta contra Roma.”.

Ainda na perspectiva da política da neutralidade dos fariseus toma-se como exemplo as articulações que eram feitas por *Jochanan ben Zakkai*, dirigente da escola de escribas hilleista de Jerusalém (LOHSE, 2000, p. 109-110). Suas articulações trazem a lume a habilidade que os fariseus tinham para manterem-se neutros e ao mesmo tempo relacionarem-se com os dominadores quando isso era necessário. Assim, no início da revolta *ben Zakkai*, desligou-se do partido da guerra porque ele era contra as brutalidades que eram cometidas pelos combatentes em nome da libertação nacional. Em seguida, no ano de 68 d.C. o Mestre hilleista arriscou a sua vida dirigindo-se ao acampamento do general Vespasiano com o propósito de pedir autorização para estabelecer-se em *Yavneh* (Jâmnia), na costa da Palestina. Neste local o líder fariseu pretendia fundar uma nova escola judaica. A proposta de *ben Zakkai* foi vista com bons olhos pelo general Vespasiano, pois Roma tinha interesses na fundação de uma escola que formasse uma liderança judaica moderada no pós-guerra. Dessa forma Vespasiano não só concedeu a autorização para iniciar a escola, mas, também, obrigou que outros judeus mudassem para a região de *Yavneh* para engajarem-se no projeto de *ben Zakkai* (LOHSE, 2000, p. 110). Logo, entende-se que o empreendimento feito por *ben Zakkai* foi um dos principais sustentáculos para a viabilização, no pós-guerra, da reorganização da vida judaica no formato da escola de interpretação hilleista dirigida por fariseus-escribas (GALLAZZI, 2013, p. 25).

Então, a partir da autorização dada por Vespasiano outros mestres judeus que moravam em Jerusalém e eram contrários à investida contra Roma foram morar em Jâmnia (KOESTER, 2005, p. 406). Porém, entende-se que no colegiado da escola de *Yavneh* havia também membros favoráveis à guerra. Pois, alguns hermeneutas

jamnianos exigiam que se fizesse a interpretação da Lei com mais rigidez. Percepção essa que coadunava com os partidários da guerra que moravam em Jerusalém antes da destruição dos anos 70 d.C. No outro polo, os hilleistas de Jâmnia davam sinais de serem abertos e pragmáticos. No entanto, no final das controvérsias a corrente hilleista, que era capitaneada por *ben Zakkai*, sobrepôs as suas ideias sobre a ala mais radical e assim passou a ser a nova orientação do judaísmo. Dessa forma, a tradição farisaica hilleista continuou existindo em Israel no pós-destruição de Jerusalém e do seu Templo-Estado. Enfim, eventos como os relacionados com *ben Zakkai* mostram que os fariseus mantinham relações com os dominadores e dessa forma preservavam seu *status quo* vigente. Segundo Gallazzi (2013, p. 41) “O escritor de Mateus é praticamente contemporâneo aos primeiros passos da escola rabínica de Jâmnia”.

Nas interações do cotidiano, o programa farisaico provavelmente era mais acessível e, ao mesmo tempo, mais fácil de ser praticado do que a relação tríplice anterior fundamentada nas categorias sacerdote-Templo-fiel. Dessa forma, o programa dos fariseus antes da queda de Jerusalém já contava com a simpatia do povo. Overman (1997, p. 27) comenta que:

Segundo Josefo, os fariseus surgiram como um corpo organizado e um grupo diferenciado politicamente viável por volta do ano 100 a.C. Isso teria sido em algum momento durante o reinado de João Hircano ou de Alexandre Janeu [...]. Os fariseus desfrutavam do apoio do povo. Ele [povo] era sua base de poder e influência. Desfrutavam poder político *de jure* quando conseguia formar uma aliança com um dos grupos governantes.

Então, o programa farisaico de identidade social e religiosa consistia em *práxis* de obediência às “leis de pureza” no lar à mesa, a observação da *Torah*, pagar os dízimos e guardar o sábado. Ao contrário da religião judaica institucionalizada que exigia a presença do fiel no Templo para o cumprimento dos ritos sacrificiais e cívicos, no programa farisaico isso era dispensável. A adoração e a liturgia elaborada pelos fariseus foram construídas para serem praticadas em ambientes domésticos. Dessa forma, ela dispensava a presença física do Templo e, assim, no pós-queda, os fariseus foram o grupo sobrevivente que mais oferecia condições para reorganizar o judaísmo sem a presença do Templo. Visto que no programa farisaico o Tempo não constituía uma estrutura social e cósmica da sociedade como era para o judaísmo dependente do Templo (OVERMAN, 1997, p. 45).

Portanto, depois dos anos setenta da era comum os fariseus ficaram sem rivais políticos e religiosos. Em vista disso, o campo religioso judeu ficou livre para eles reescreverem as novas normatizações que a partir de então iriam guiar o judaísmo nos próximos milênios até os dias de hoje. Logo, o judaísmo atual foi configurado pelos fariseus rabínicos (SCHERER, 2010, p. 153).

2.6.2 Exclusão sociorreligiosa

A exclusão sociorreligiosa dos judeus convertidos ao cristianismo foi uma das decisões tomadas pelo Concílio de Jâmnia na década noventa d.C. (FERREIRA, 2011, p. 201). A Assembleia foi convocada pelo rabino *ben Zakkai* e o principal item da pauta era a reestruturação e a normatização do judaísmo sem o Templo, sem a pátria e em diáspora (FERREIRA, 2005, p. 19-20). A comunidade mateana era contemporânea daquele Concílio e algumas decisões que foram normatizadas nele afetaram os membros da comunidade do evangelista Mateus (Mt 23,34b com paralelos em Jo 1,46;9,22).

Os congressistas jamnianos entendiam que para salvar o que restou de judaísmo, com a nova realidade, era necessário mudar a natureza fragmentária do judaísmo que foi vigente até a destruição de Jerusalém (OVERMAN, 1997, p. 50). Pois, somente um judaísmo homogêneo e unificado conseguiria sobreviver às novas realidades impostas pelo novo mundo judaico totalmente alterado. Armstrong (2007, p. 81-83) comenta:

Após a destruição de Jerusalém e de seu templo, fariseus, escribas e sacerdotes começaram a se congregar em Yavneh [...] em Yavneh, os fariseus faziam um esforço heroico para manter cada detalhe do santuário perdido em suas mentes, ao mesmo tempo que revisavam a Torá para atender às necessidades de um mundo drasticamente alterado.

Então, insistir em um judaísmo flexível e sectarizado em múltiplas formas como era articulado o judaísmo antes da queda de Jerusalém (OVERMAN, 1999, p. 18), segundo entendeu o Concílio de Jâmnia, seria decretar o fim sumário do judaísmo. Assim, a partir das concepções originadas em Jâmnia, iniciou-se o fim da convivência plural entre fariseus, essênios, saduceus etc, os quais compartilhavam a

mesma sociorreligião¹⁵⁴. Em síntese, Jâmnia decretou a redução das complexidades pondo fim nos diversos judaísmos e ainda fechou-se para o convívio com a alteridade. Overman (1997, p. 52) comenta a natureza inflexível do judaísmo construído em Jabne:

Por enquanto, o máximo que podemos dizer sobre Jabne é que simboliza o começo do fim do sectarismo e os esforços iniciais para criar uma nova coalização a fim de perpetuar e reformular o judaísmo nos tempos que se seguiram à tragédia de 70. [...] A coalizão que surgiu a partir dos eventos de 70 assumiu a tarefa de unificar a sociedade judaica e construir instituições e autoridades para mantê-la e perpetuá-la.

Logo, inflexíveis! Não demorou muito para que as judias e os judeus professos de convicções de fé atípica ao judaísmo jamniano como, por exemplo, os judeu-cristãos fossem expulsos das sinagogas que eles sempre frequentavam. Mazzarolo (2001, p. 30) comenta o fechamento das sinagogas para os Nazarenos:

O centro de animação da fé judaica [depois dos anos 70 d.C.] é Jâmnia. [...] As instituições não governam. Está apenas a sinagoga. Nesse ambiente a sinagoga se fecha. E ainda que muitos cristãos não rompam com o judaísmo, pois acreditam que sendo judeus podiam ser discípulos do Nazareno, a sinagoga não vai admitir que, continuando judeus, fossem seguidores do cristianismo.

A sinagoga era um espaço de convivência sociorreligiosa comum aos judeus de todos os segmentos. Nela a sociedade judia local se encontrava não só para rezar e ler a *Torah*, mas para tratar das questões comuns a suas existências e da comunidade. Segundo Lohse (2000, p. 155): “A sinagoga era o centro da vida da comunidade, servindo, por isso, também para reuniões sobre assuntos comunitários e para a discussão de todas as questões referentes à comunidade”. A expulsão (ruptura) das mateanos e dos mateanos da (s) sinagoga foi definitiva (LUZ, 1993, p. 97). Desse modo, ser expulso de uma sinagoga equivalia a uma ruptura social e religiosa da comunidade com o excluído. Esse foi o judaísmo contemporâneo da comunidade mateana. Ele é conhecido como judaísmo formativo e era o precursor do judaísmo rabínico (FERREIRA, 2005, p.20). Logo, as comunidades judaico-cristãs conviveram e sofriram rivalidades da parte dele. Gendron (1999, p. 15) comenta:

O Templo de Jerusalém foi destruído pelos exércitos de Tito no ano 70 e os judeus fervorosos reagruparam-se numa comunidade mais homogênea, forçando os que tinham adotado a fé cristã a se retirar das sinagogas que até então frequentavam.

¹⁵⁴ Segundo Mazzarolo (2001, p. 28): “A queda de Jerusalém nos anos 70 fez com que os movimentos ou partidos religiosos judaicos ficassem fundidos num único conceito: os judeus.”

As principais decisões do Sínodo de Jâmnia foram: 1) a definição final do cânon do Antigo Testamento (WEBER, 1999, p. 315); 2) a fixação do calendário das festas judaicas; 3) o deslocamento da importância do Templo para a sinagoga; 4) a definição da liturgia sinagoga; 5) a elaboração de um programa de formação para rabinos; 6) a prescrição de um corpo doutrinário para conservação da identidade do povo judeu em diáspora (FERREIRA, 2011 p. 200-1). Em Jâmnia também foi articulada e realizada a ruptura definitiva entre os judeus e os judeus convertidos ao cristianismo. Na elaboração da liturgia sinagoga os rabinos inseriram dezoito bênçãos para a comunidade judaica e uma maldição declarando os nazarenos hereges. Embora, segundo Luz (1993, p. 98): “[...] não haja nenhum sinal direto de ‘anátema contra os hereges em Mateus” (Tradução de Rubens Alves Costa). Daí para frente não dava mais para os judeus e os judeu-cristãos andarem juntos, pois a ruptura articulada em Jâmnia foi religiosa e social. Os jamnianos não queriam mais compartilhar a mesma fé e o mesmo espaço sociocultural com os nazarenos. Em suma, os membros da comunidade mateana depois de Jâmnia estavam fora do judaísmo institucionalizado (LUZ, 1993, p. 338). Oficialmente, foi inaugurada a rivalidade e uma situação conflituosa entre os dois grupos (MAZZAROLO, 2001, p. 29).

Enfim, Jâmnia foi um divisor de águas quando cada grupo foi obrigado a se ressignificar. Apesar da longa distância entre Jâmnia (na costa mediterrânea da Judéia) e Pella (na Transjordânia) não foi possível a comunidade mateana livrar-se das perseguições do judaísmo rabínico. Assim, o judaísmo rabínico uma vez unificado e ainda beneficiando-se dos privilégios pertinentes de uma *religio licita* reconfirmados por Vespasiano, tinha a permissão de Roma para atuar nas geopolíticas da região, independente de quem fosse a autoridade romana a quem essas geopolíticas estivessem subordinadas. E, assim, mesmo com o rio Jordão separando Jâmnia da comunidade de Mateus, onde quer que estivessem morando as mateanas e mateanos eles estavam sujeitos às perseguições do novo judaísmo. Logo, as tensões existentes entre o rabinato e os cristãos fizeram com que o autor de Mateus colocasse em paralelo as perseguições feitas a Jesus e aos seus discípulos nos anos 30/33 d.C. com aquelas feitas pela sinagoga aos cristãos depois da ruptura (MAZZAROLO, 2001, p. 30-31). Armstrong (2007, p 79) comenta:

Mateus irritava-se em particular com os fariseus: eles eram hipócritas presunçosos, obcecados pela letra da lei de modo a desprezar por completo

o seu espírito; eram ‘guias cegos’ uma ‘raça de víboras’, fanaticamente empenhados na destruição das Igrejas cristãs.

E, Ferreira (2011, p. 201-202) comenta a ruptura provocada em *Yavneh*:

Com o encontro de Jâmnia acabaram a paz e as proximidades. Quando os congressistas do novo judaísmo firmaram a ‘liturgia sinagoga’, elaboraram dezoito bênçãos endereçadas aos pertencentes ao judaísmo e uma maldição apontada, exatamente, aos ‘nazarenos’ (cristãos). Nesse momento, os cristãos tiveram que cortar o cordão umbilical. [...] Depois que os romanos destruíram Jerusalém, em 70 d.C., os judeus fariseus tentaram reorganizar o povo judeu numa estrutura, embora sem pátria, exigente e rigorosa.

Em suma, as perseguições que eram feitas pelo rabinato aos membros da comunidade mateana geravam assimetrias. Pois, quando um judeu era expulso da sinagoga ele ficava sem os benefícios sociais que a dominação romana ainda concedia ao judaísmo rabínico (FERREIRA, 2005, p. 20). Dessa forma, a exclusão deixava o excluído vulnerável, inseguro, e provavelmente com muitas possibilidades de ficar com sede, fome, sem roupa etc. caracterizando assim que a justiça do Reino de Deus era tênue naquele contexto (Mt 6,25).

O Evangelho de Mateus não é uma resposta cristã à Jâmnia (LUZ, 1993, p. 99) e sim, uma apologia frente ao judaísmo rabínico de que o povo da Aliança, doravante, são os seguidores do Nazareno. Nessa perspectiva, os aliançados com Javé são os membros da comunidade de Mateus (OVERMAN, 1997, p. 16). No entanto, Luz (1993, p. 99) entende que o Evangelho mateano: “É antes uma resposta cristã ao ‘não’ de Israel a Jesus ou a tentativa de transformar esse ‘não’ em uma perspectiva fundamental” (Tradução de Rubens Alves Costa). O pesquisador toma como assertivo que o Evangelho, em relação à causa jamniana, aborda a questão da continuidade da filiação à Aliança e não a negativa dos judeus à pessoa e ao projeto de Jesus.

2.7 CONEXÕES DA HIPÓTESE E FECHAMENTO DO CAPÍTULO

2.7.1 Hipótese

A justiça no Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha, a solidariedade e a preocupação com os pequeninos.

2.7.2 Conexões da Hipótese com os Contextos de Mt 6,33

A justiça no Evangelho Mt 6,33 é misericordiosa. Ela era diferente da justiça que os escribas e os fariseus históricos praticavam nos dias de Jesus. Tampouco a justiça de Mt 6,33 é igual à justiça que os fariseus e escribas transmutados em rabinos articulavam nos dias da comunidade mateana (depois dos anos 70 d.C.). Assim, a justiça deles tinha com um dos seus fundamentos a meritocracia. Segundo Seebass; Brown (2000, p. 1123-1125):

No judaísmo rabínico, a “justiça” se identificava completamente com a conformidade à Lei. Muitas das leis, mormente as leis cerimoniais, já não eram relevantes na forma em que estavam, mas, segundo os rabinos, tinham a intenção de treinar os homens na obediência e, especialmente, providenciar uma maneira para os homens adquirirem méritos aos olhos de Deus. A paixão pela obediência agora ficou transformada em esforço em prol do mérito, para garantir sua própria participação no reino de Deus. As obras de caridade e as obras de misericórdia eram consideradas especialmente meritórias, sendo que as primeiras abrangiam tudo quando podia ser feito mediante o gasto de dinheiro, tal como: alimentar os famintos, vestir os nus, dando de beber aos com sede etc, enquanto as obras de misericórdia eram aquelas que exigiam um esforço, como, por exemplo: condoer-se com os enlutados, e visitar os que estão doentes ou encarcerados (cf. Mt 25:35-36) [...] No final das contas, os méritos serão pesados conta os deméritos no dia do julgamento; se preponderam os méritos do homem, será considerado um homem justo; caso contrário, será considerado malfeitor. Se houver um perfeito equilíbrio, então, conforme um dos pontos de vistas, a respectiva pessoa vai para o inferno [...]. Murmuravam [os fariseus], porque a chamada que Deus dirigia aos homens era por natureza uma dádiva livre, nada tendo a ver com justas recompensas (Mt 20:13-15).

Então, a justiça que os fariseus históricos exerciam era para que as suas obras visando méritos fossem notadas pelos homens (Mt 6,1) e assim, quando isso ocorria, os “seus egos eram massageados”. Quanto aos fariseus-rabinos, ficou evidenciado, neste segundo capítulo, por meio do tópico “Exclusão Sociorreligiosa”, que no programa jamniano não havia espaço para a misericórdia. Dessa forma, os rabinos não tiveram misericórdia dos seus irmãos judeus que se convertiam ao cristianismo. A exclusão sociorreligiosa dos judeus-cristãos das sinagogas confirma essa evidência. Em síntese, os escribas e os fariseus fossem os do período pré-mateano ou os contemporâneos da comunidade mateana eles não eram misericordiosos. A despeito das obras de piedade deles,¹⁵⁵ segundo o escritor Mateus, os escribas e os fariseus omitiam “coisas mais importantes da lei” entre elas destaca-

¹⁵⁵ Mt 6,1-18 – Esmolas, oração e jejum.

se a misericórdia (Mt 23,23). Na contramão do que praticavam os reducionistas e excludentes escribas e fariseus, a justiça no Evangelho de Mt 6,33 era misericordiosa. Sendo assim, uma das maneiras de praticá-la era ajudar aqueles que estavam “cansados e sobrecarregados” (Mt 11,28).

A Justiça no Evangelho de Mt 6,33 refuta práticas sociais injustas sejam elas na sociedade ou na comunidade. A concepção de justiça no Evangelho mateano, no qual está inserido o Sermão do Monte, refere-se aos comportamentos e às práticas que promoviam igualdades na sociedade. Então, entende-se que Mateus 6,33 refutava as práticas injustas bem como os atores delas.¹⁵⁶ E isto, independente dos executivos das injustiças serem ou não membros da sua comunidade. Assim sendo, o Evangelista deixou registrado no seu Evangelho que ele refutava: o sistema tributário romano e local (Mt 5,46); o modo de produção escravagista (Mt 6,24); a política latifundiária (Mt 6,19); a exclusão sociorreligiosa (Mt 23,34); a concentração de renda (Mt 6,29) etc. Em suma, tratava-se de políticas socioeconômicas e religiosas, articuladas por uma elite dominante, as quais empurravam os membros da comunidade e a população da base da pirâmide para *status* marginalizados.

O líder mateano não deixou também de refutar as prováveis obras de injustiças que poderiam estar ocorrendo em sua comunidade como, por exemplo, o egoísmo e o materialismo. Toma-se a ordem que ele deu aos seus liderados para que eles não acumulassem coisas materiais para si (Mt 6,19) como uma advertência contra o egoísmo. E, a figura do rei Salomão (Mt 6,29) como uma repreensão ao materialismo. Enfim, se as mateanas e os mateanos estavam entrando ou não por esse viés que se opunha à justiça de Deus fato é que eles deveriam refutar essas práticas e buscar em primeiro lugar a justiça de Deus.

A justiça no Evangelho de Mt 6,33 orienta a comunidade para a igualdade, a fraternidade, a partilha e a solidariedade. A comunidade mateana, por volta dos anos 90 d.C., era um grupo incipiente. Os seus membros estavam sofrendo perseguições da religião institucionalizada da época. Além das perseguições de origem sociorreligiosa, entende-se que havia também mateanos e mateanas que eram

¹⁵⁶ O Sermão do Monte cita alguns atores os quais articulavam práticas geradores de assimetrias, portanto, contrárias a justiça do Deus: escribas e fariseus (5,20); publicanos (Mt 5, 46); senhores (Mt 6,24). Alguns atores são mencionados por meio de sinonímia: ladrões (Mt 6,19); Salomão (Mt,6,29). Estes, provavelmente, representavam pessoas que o evangelista queria evitar embates com eles.

vítimas das assimetrias que foram construídas pelas dominações. Em vista disso eles estavam passando fome, sede e falta de roupas (Mt 6,25).

Então, compreende-se ser patente que a escassez estava deixando os liderados de Mateus ansiosos e inquietos (Mt 6,25,28,31). Logo, era urgente que se buscassem soluções para o enfretamento dos dias difíceis. Dessa forma, “ajuntar” e “acumular”, provavelmente foi a saída que alguns membros da comunidade conseguiram enxergar para solucionar o problema (Mt 6,19,26). No entanto, “acumular tesouros” assim como “ajuntar em celeiros” são práticas usadas no Evangelho de Mateus para caracterizar *status* de assimetrias, egoísmo, materialismo, ganância etc. Nesse caso, o acúmulo de bens e de rendas não poderia ser articulado na comunidade como faziam os sacerdotes do Templo e a dinastia herodiana em suas vivendas. Logo, um ambiente comunitário é regido por princípios contrários às simbólicas que os celeiros e os tesouros representavam quais sejam: igualdade, fraternidade, partilha, gratuidade etc., ou seja, as práticas de justiça. Assim sendo, o líder Mateus orienta aos seus liderados para que eles abandonassem as prováveis tentações de concentração de bens e rendas. Em substituição a estas, os membros da comunidade deveriam exercer as práticas que estabelecessem no meio deles a igualdade, a fraternidade, a partilha e a solidariedade.

A justiça no Evangelho de Mt 6,33 preocupava-se com os pequeninos. Por fim, a justiça de Jesus e a do Evangelho mateano consistia em práticas que possibilitavam o acolhimento de qualquer pessoa que estava sofrendo, infeliz e desamparada (Mt 11,28). Então, nessa perspectiva, acolhimento para Mateus era uma categoria sem sectarização. Logo, nesse caso, ela não deveria ser exercida a partir da lógica sectarizante dos fariseus, dos escribas, dos rabinos que restringiam o acolhimento somente às pessoas que compartilhavam as mesmas percepções que eram aceitas por eles. Nem, tampouco a lógica do sacerdócio aristocrático saduceu que era aberta exclusivamente para os seus irmãos consanguíneos. Em outro extremo, a comunidade deveria ser um espaço para acolher e criar condições de revitalização e de esperança para todas e todos que foram vítimas dos agentes, das instituições e dos mecanismos utilizados pela dominação externa e interna (terceira meta do programa revolucionário de Jesus). No entanto, entende-se que o amparo tinha destinatários certos. O acolhimento não era para os dominadores, mas para os discípulos (Mt 5,3), os que choravam e precisavam de consolo (Mt 5,4), os

perseguidos (Mt 5,10), os que passavam fome, sede e estavam sem roupas (Mt 6,25) etc.

Neste segundo capítulo abordaram-se os contextos (as situações) que influenciaram a comunidade mateana antes, durante e depois de Jesus. Então, ficou evidenciado que as assimetrias sociais que foram construídas e fomentadas no passado continuaram sendo articuladas, com outros atores, nos dias da comunidade mateana e ambas eram opostas à justiça do Reino de Deus. Em vista disso, os membros da comunidade deveriam refutar as práticas e as tentações que promoviam aquelas assimetrias.

O autor da tese entende que foi necessário pesquisar e descrever situações do passado e também, no final do capítulo, situações contemporâneas da comunidade mateana para que a partir de um duplo olhar se tomasse o conhecimento de como o *status* vigente de falta de justiça (assimetrias), no ambiente mateano foi moldado. Segundo Overman (1999, p. 12) o escritor de Mateus usa narrativas da vida e do ministério de Jesus para elucidar questões relacionadas com os membros da sua comunidade. Ele comenta:

O autor quer narrar a vida, morte, ressurreição e ensinamentos de Jesus, Acredita que seu entendimento da história de Jesus possa esclarecer as questões e os problemas que caracterizam a vida de muitos membros de seu grupo. Mateus narra uma história sobre Jesus. Mas é importante lembrar que ela é influenciada e moldada pela situação em que sua comunidade vive. Em todo o comentário, refiro-me a Mateus como o autor e a inteligência que estão atrás do texto. Embora relate as palavras e as ações de Jesus, 'Mateus' decide o que é apropriado a sua narrativa. Nesse sentido, o Jesus deste evangelho é o 'Jesus de Mateus', isto é, o autor Mateus descreve Jesus e o que ele significa para sua Igreja, de maneira consciente e cuidadosa para que Jesus se volte para a comunidade mateana e a situação difícil em que ela se encontrava no final do século I d.C., na Palestina.

Então, pesquisando os dois contextos em paralelo, percebeu-se que as injustiças nos dois horizontes empurravam as sociedades vinculadas a eles para *status* idênticos de assimetrias. Logo, entende-se que Mateus ao reler os ditos feitos por Jesus nos anos 30-33 percebeu que as assimetrias que eram vigentes nos tempos de Jesus também estavam presentes em seus dias. Assim, havia falta de justiça tanto nos dias de Mateus como nos dias de Jesus. Mudaram apenas alguns atores. Em vista disso, ele instruiu aos seus liderados para que eles não cedessem à tentação de entrar pelo viés das injustiças. Dessa forma, para que isso ocorresse, eles não deveriam cooperar com o projeto de construções de assimetrias das dominações. Enfim, Mt 6,33 é uma ordem para que as mateanas e mateanos não sirvam “a dois

senhores” (Mt 6,24) neste capítulo, em parte, representado as duas dominações. Mas, ao contrário desta postura, os membros da sua comunidade deveriam se engajar em projetos que buscassem em primeiro lugar a justiça de Deus.

CONCLUSÃO

A δικαιοσύνη (justiça/retidão) é uma palavra ambígua e com plúrimos sentidos. A semântica do tema justiça não é estática, ao contrário, o significado de justiça dos tempos primevos da humanidade, passando pelos clássicos gregos e chegando aos dias atuais não é exatamente o mesmo. Assim, nas Bíblias judaica e cristã a justiça recebe a mesma hermenêutica do ocorrido na história, ou seja, as justiças abraâmica e mosaica não eram iguais à percepção de justiça dos profetas e tampouco a justiça do apóstolo Paulo. Logo, como foi demonstrado nesta pesquisa a justiça de Mt 6,33 é diferente da justiça dos escribas e dos fariseus transmutados em rabinos. Enquanto a justiça daqueles visava méritos pessoais, a justiça mateana focava na construção da igualdade (simetria) social. Assim, esta tese teve como vetor principal demonstrar que a justiça de Mt 6,33 uma vez articulada, desaceleraria “os fossos das desigualdades” entre as classes sociais da Palestina do primeiro século da era comum. Então, ficou evidenciado que justiça na concepção do evangelho de Mt 6,33 é a construção de um *status* social em que mulheres, homens e crianças sejam iguais e estejam em igualdade.

Demonstrou-se também que a justiça/retidão em Mt 6,33 não está consignada ao campo das ideologias, mas, ao contrário ela está vinculada às *práxis*. Neste sentido, a justiça mateana é o que resulta da articulação de práticas sociais corretas. Assim sendo, a justiça na concepção do evangelista Mateus era praticar as obras de piedade (esmola, jejum, oração), não matar, não roubar, não acumular enquanto outras pessoas estavam passando fome, sem roupas etc. Então confirmou-se que a justiça no formato ensinado por Jesus no Sermão do Monte e mais tarde pelo evangelista Mateus aos membros de sua comunidade, nivelaria socialmente os membros da comunidade e ainda os tiraria do *status* de caoticidades em que eles se encontravam.

A hipótese elaborada, “A justiça do Evangelho de Mateus 6,33 é misericordiosa. Ela refuta práticas sociais injustas e orienta a comunidade para a igualdade, a partilha, a solidariedade e a preocupação com os pequeninos.” foi comprovado pela exegese do texto Mt 6,25-34 realizada no primeiro capítulo e também, no segundo capítulo, pela investigação dos contextos do texto. Então, ficou evidenciado que a justiça do Evangelho de Mt 6,33 era misericordiosa porque ela agia na contramão do sistema dominador.

Roma e as elites aderentes a ela focavam na realização de práticas voltadas para os acúmulos próprios. Dessa forma, eles não tinham olhares para as pessoas que estavam com sede, com fome e sem roupas. Portanto, Roma e seus aliados não eram misericordiosos. No polo oposto, a justiça do Evangelho de Mt 6,33 proibia acumular para si em celeiros enquanto o próximo estava passando necessidades. Ficou comprovado também que a perícopes Mt 6,25-34 trata-se entre outras situações, de uma denúncia contra as dominações na Palestina. Assim sendo, a mensagem intencionada por ela é a de refutação contra as práticas que eram efetuadas pelo dominador externo (Roma), pelos dominadores endógenos e também por alguns membros da comunidade mateana. As práticas executadas por estes grupos geravam assimetrias. Em vista disso, as desigualdades entre os ricos e os pobres aumentavam.

Em suma, as práticas dos denunciados pelo evangelista Mateus não harmonizavam com a natureza da justiça mateana que consistia na igualdade entre as pessoas. Provou-se também, por meio do gênero literário que a comunidade mateana era um ambiente de ensino. No entanto, os ensinamentos eram para mulheres, homens e crianças que estavam comprometidos com o Reino de Deus e a ajuda às pessoas que estavam sofrendo as consequências da dominação (os pequeninos, os fracos e os oprimidos).

Dessa forma, a parênese mateana não era destinada para os romanos e nem tampouco para as instituições e pessoas que aderiam a eles. Ademais, confirmou-se que a igualdade, a solidariedade e a partilha são basilares de uma comunidade. A partir deles, a igualdade, ou seja, a justiça conforme ela era percebida no Evangelho de Mt 6,33, é construída. Por último, por meio da exegese realizada no primeiro capítulo, ficou provada a preocupação que o evangelista Mateus tinha com os pobres (os pequeninos). Na perícopes Mt 6,25-34 há uma razoável quantidade de ocorrências das palavras sede, fome e roupas. Estas categorias são fundamentais para a existência. Logo, para os ricos, ter acesso a elas não era difícil. Mas, para os pobres, essa regra não valia. Eles não tinham como comprá-las e assim precisavam ser ajudados.

Então, na perspectiva da ajuda aos pequeninos, ficaram evidenciadas as seguintes situações: 1) que a perícopes é uma denúncia de que havia pobres na comunidade. Estes estavam passando fome, sede e com carências de roupa. Assim, eles precisavam de ajuda; 2) que os membros da comunidade com melhores condições (financeiras) não poderiam ajuntar (estocar) víveres em celeiros nem

tampouco vestirem-se como Salomão vestia-se, enquanto os membros pobres não tinham o que comer; 3) que a lógica da igualdade, da solidariedade e da partilha deveria ser praticada por todos os membros para assim, pôr fim às assimetrias que provavelmente estavam ocorrendo entre eles. Enfim, as *práxis* de justiça de Mt 6,33 não eram como a justiça dos romanos e dos seus aderentes que não se compadeciam (οἰκτιρμός compaixão, ter piedade ou misericórdia), das pessoas que estavam sofrendo. A justiça mateana era complacente com os pequeninos.

O objetivo geral da pesquisa foi atingido. Desta forma ficou evidenciado que a justiça/retidão de Mt 6,33 trata-se da igualdade entre as pessoas (simetria). Ela é misericordiosa e consiste nas *práxis* que Jesus ensinou no Sermão do Monte. A solidariedade, a partilha e a igualdade são consequências da articulação da justiça de Mt 6,33. Os objetivos específicos também foram atingidos. Assim ficou confirmado que: 1) a solidariedade, a partilha e a igualdade uma vez articuladas eliminam as assimetrias sociais; 2) tempos de escassez induzem as pessoas para acúmulos pessoais e isto, provavelmente, era o maior equívoco que estava sendo praticado por alguns membros da comunidade. Em tempos de crises e de tensões o mecanismo que mais protege a comunidade das ameaças externas é a prática da solidariedade e da partilha pelos membros da comunidade. Logo, quando estas duas categorias estão presentes os efeitos causados pelos dominadores são neutralizados; 3) havia falta das práticas da justiça de Deus em quase todos os segmentos da sociedade, inclusive na comunidade mateana; 4) a assimetria social que existia no Império Romano bem como na sociedade da Palestina do primeiro século da E.c., onde a comunidade mateana estava inserida, era consequência da falta da articulação das práticas da justiça de Deus; 5) as injustiças articuladas na Palestina do primeiro séc. d.C. eram construídas e fomentadas tanto pelo império romano como também por elites endógenas que se acomodavam ao *status quo* vigente; dele tiravam vantagens e não faziam oposições ao dominador externo; 6) o movimento de Jesus e as ideologias ensinadas por ele denunciavam a falta da justiça de Deus e as desigualdades na sociedade daquela época.

De acordo com a pesquisa realizada, conclui-se que a justiça de Deus era a única solução viável para acabar com a penúria social em que os membros da comunidade mateana se encontravam. Mesmo, a despeito da lógica da justiça de Deus ser contrária à lógica do império romano, este era o único caminho que os

mateanos e as mateanas deveriam seguir. Em decorrência disso, o líder comunitário Mateus mostrou para os seus liderados que a solução dos problemas deles não estava no acúmulo de tesouros e muito menos na ajuda dos poderosos, mas na justiça/retidão de Deus. Em decorrência disso, Mateus determinou imperativamente que as mateanas e os mateanos deixassem as seduções de lado e buscassem em primeiro lugar a justiça de Deus.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e de governo*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALAND, Bárbara *et al.* (Eds.). *The Greek New Testament*. 5. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibel Gesellschaft (Sociedade Bíblica Alemã). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

ALMEIDA, Vítor Luiz Silva. A voz que grita no deserto: João Batista histórico e seu movimento. *In: Mnemosine – revista do programa de pós-graduação em história da UFCG*, v. 8, n. 1, jan/mar/2017. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/54767537/A_voz_que_grita_no_deserto_Joao_batista_historico_e_seu_movimento. Acesso em: 29 abr. de 2021.

ARENS, Eduardo. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, E. Fraz J. *A idolatria do mercado*. Petrópolis: Vozes, 1989.

AUBRÉE, Marion. Religião e violência numa perspectiva transcultural e transnacional: as violências múltiplas do religioso. *In: Religião e violência em tempos de globalização*. Mabel Salgado Pereira; Lyndon de A. Santos (orgs). São Paulo: Paulinas, 2004. p. 173-195.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BLAESER, P. Justiça. *In: BAUER, Johannes B. (org) Dicionário de teologia bíblica*. Tradução de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: Loyola, 1973. V. II. p. 594-609.

BERKHOF, Louis. *Teologia sistemática*. Tradução de Odayr Olivetti. Campinas: Luz Para o Caminho, 1990.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 13 reimp. São Paulo: Paulus, 2019. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).

BÍBLIA VIDA NOVA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Vida Nova; Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução de Celso Eronides Fernandes *et al.* Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

CARSON, D. A.; MOO, Douglas J.; MORRIS, Leon. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. Tradução de Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

COSTA, Rubens Alves. *A justiça social no sermão escatológico de Mateus 25,34-36.40 com ênfase na categoria forasteiro*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

COTHENET, Edouard. *A epístola aos Gálatas*. Tradução das Monjas Dominicanas. São Paulo: Paulinas, 1984.

DUARTE, André Luiz Bertelli. Mimese e tradição em Cyrano de Bergerac: um olhar “lunáticos” sobre o mundo do século XVII. *Revista de História e Estudos Culturais*. V. 5 a. v, n. 4, 2008. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/86/79>. Acesso em 18 jun. 2021.

DUFOUR, Danny-Robert. Capitalismo, religião e espetáculo. In: MORERIA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina Teles; QUADROS, Eduardo Gusmão (Orgs.) . *A religião entre o espetáculo e a intimidade*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás; 2014. p. 11-28.

ENGELMANN, Wilson. *O princípio da igualdade*. São Leopoldo: Sinodal, 2008.

FERREIRA, Francisco Albertin. *O reino da justiça e do amor: comentário ao Evangelho de São Mateus*. Aparecida: Editora Santuário, 2005.

FERREIRA, Joel Antônio. *Ciência e fé: diálogo bíblico-teológico com os acadêmicos da PUC Goiás*. 2. ed. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2017.

_____. O Messias/Rei Jesus e os Messias camponeses de seu tempo. *Caminhos*, v. 13, n. 2, p. 336-352, jul./dez. 2015.

_____. *Jesus na origem do cristianismo: os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

_____. *Paulo, Jesus e os marginalizados: leitura conflitual do novo testamento*. . 2 ed. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, Ed. América, 2011.

FISCHER, Alexander Achilles. *O texto do Antigo Testamento: edição reformulada da introdução à Bíblia Hebraica de Ernest Würthwein*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

FORST, Rainer. Os limites da tolerância. Tradução de Mauro Victoria Soares. *Novos Estudos*, n. 84, p. 15-29. CEBRAP, São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002009000200002. Acesso em: 01 maio 2020.

FORTINO, Carla (editor responsável). *O livro das religiões*. São Paulo: Globo Livros, 2014

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

GARNSEY, Peter; SALLER, Richard. Relações patronais de poder. In: HORSLEY, R. A. (Org.) *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. S. Paulo: Paulus, 2004. p. 103 - 110.

GENDRON, Philippe. *Medo e fé no Evangelho de Mateus: o ato de crer nos dias de hoje*. Tradução de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999.

GOODMAN, Martin. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2010. p. 55-68.

GUARESCHI, Égide. *Pôncio Pilatos: o simulacro*. *Anuário de Literatura*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 193-197, jun. 2016. ISSN 2175-7917. doi: <https://doi.org/10.5007/2175-7917.2016v21n1p193>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/literatura/article/view/21757917.2016v21n1p193>. Acesso em: 16 nov. 2019.

GUARINELLO, Norberto Luiz. A escravidão e a cidade-Estado antiga. In: *Relações de poder, educação e cultura na antiguidade e idade média, estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro: I CIEAM, VII CEAM*. Ruy de Oliveira Andrade Filho (org). Santana de Parnaíba: Editora Solis, 2005.

GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018.

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Paulus, 2004.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia II*. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, volume 1: história, cultura e religião no período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KÜNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2004.

LEIPOLDT, Johannes; GRUNDMANN, Walter (orgs). *El mundo del nuevo testamento* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973.

LOHFINK, Gerhard. *Agora entendo a Bíblia: para você entender a crítica das formas*. Tradução de Dom Mateus O.S.B. 2. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1978.

LOHSE, Eduardo. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jorg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LUZ, Ulrich. *El evangelio según San Mateo*. Tradujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho social de Jesus. O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MAZZAROLO, Isidoro. *Nem aqui, nem em Jerusalém*. Rio de Janeiro. Mazzarolo editor, 2001.

_____. *A Bíblia em suas mãos*. 10 ed. Rio de Janeiro. Mazzarolo editor, 2014.

MÍGUEZ, Néstor O. Cristianismos originários: Galácia, Ponto e Bitínia. Comunidades humildes, solidarias, esperançosas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* (RIBLA), v. 5, n. 29, p. 85-106, 1998.

MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg'; SUNG, Jung Moo. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em políticas e religião*. Tradução de Gilmar Saint' Clair Ribeiro e Barbara T. Lambert. São Paulo: Paulinas, 2012.

MILLER, Ed. L; GRENZ, Stanley J. *Teologias contemporâneas*. Tradução de Antivan G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2011.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento*. Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego". Tradução de e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional*. Traduzido por Prócoro Velasques Filho. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho segundo Mateus*. Tradução de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.

REIMER, Ivoni Richter. *Terra e água na espiritualidade do movimento de Jesus: contribuições para um mundo globalizado*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: PUC, 2010.

_____. Patriarcado e economia política: jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 72-97.

_____. Perdão de dívidas em Mateus e Lucas: por uma economia sem exclusões. *RIBLA*, Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, n. 33, p. 133-149, 1999.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Cultura militar e de violência no mundo antigo: Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2008.

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

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Coinê: pequena gramática do grego neotestamentário*. 5 ed. Patrocínio: CEIBEL, 1989.

SCHERER, Burkhard (organizador). *As grandes religiões: temas centrais comparados*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHWANTES, Milton. *Sufrimento e esperança no exílio: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1987.

SEEBASS, Hans; BROWN, Colin. Justiça, retidão. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. I. p.1117-1140.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de exegese bíblica*. 3 ed. 1ª. reimp. São Paulo: Paulinas, 2012.

SILVA, Valmor da. O rei como juiz de pobres, órfãos e viúvas, em provérbios do antigo Oriente Médio e da Bíblia. *Caminhos*, Goiânia, v. 13 n. 2, p. 254-269, 2015. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4290>. Acesso em: 27 out. 2017.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STOLL, Jr, Willian A; ZABATIERO, Júlio Paulo T. Realeza, soberania, reino. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. V. II. p. 2024-2054.

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

STRÖHER, Marga J. *In: À flor da pele: ensaios sobre gênero e corporeidade*. Marga J. Ströher; Wanda Deifelt; André S. Musskopf. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2004.

TASKER, R.V.G. *Mateus: introdução e comentário*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2007.

TEIXEIRA, Maria Cecília S; PORTO, Maria do Rosário S. Violência, insegurança e imaginário do medo. *Caderno Cedes*, ano XIX, nº 47. dezembro / 1998.

TREBOLLE BARRERA, Júlio. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã: introdução à história da Bíblia*. Tradução de Ramiro Mincato. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VIZIOLI, Miguel. *Administração de RH*. São Paulo: Pearson, 2010.

WALLACE, Daniel B. *Gramática grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. Tradução de Roque Nascimento Albuquerque. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 7 ed. rev. atual. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

WEGNER, Uwe. Jesus, a dívida externa e os tributos romanos. *In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). Economia no mundo bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006. p. 111-134.

WENGST, Klaus. *Pax Romana: pretensão e realidade: experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.