

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

“Acumulai Tesouros no Céu: estudo da linguagem econômica do evangelho de Mateus”

por

Anderson de Oliveira Lima

Orientador: Prof. Dr. Paulo R. Garcia

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo para obtenção do grau de Mestre.

São Bernardo do Campo, Junho de 2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

A dissertação de mestrado sob o título *Acumulai Tesouros no Céu: estudo da linguagem econômica do evangelho de Mateus*, elaborada por *Anderson de Oliveira Lima* foi apresentada e aprovada em 07 de Junho de 2010, perante banca composta por *Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia* (Presidente/UMESP), *Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira* (Titular/UMESP) e *Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos* (Titular/PUC-SP).

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Jung Mo Sung
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: *Ciências da Religião*

Área de Concentração: *Literatura e Religião no Mundo Bíblico*

Linha de Pesquisa: *Estudos Históricos Literários do Mundo Bíblico*

LIMA, Anderson de Oliveira. *Acumulai Tesouros no Céu: estudo da linguagem econômica do evangelho de Mateus*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Dissertação de Mestrado), 2010.

SINOPSE

A partir da análise exegética de Mateus 6.19-21, este trabalho aborda as diferenças sócio-econômicas que existiram entre o grupo que deu origem ao evangelho de Mateus e aquele que gerou a versão primitiva deste pequeno texto no evangelho Q. Nesta investigação procuramos por peculiaridades mateanas, que servem especialmente para a reconstrução de um grupo judaico-cristão que existiu numa zona urbana da Galiléia nas últimas décadas do século I. A escolha de Mateus 6.19-21, que faz parte de um agrupamento de textos diversos que juntos formam uma espécie de “estatuto econômico” do grupo em Mt 6.19-34, nos conduzirá à conclusão de que diante de sanções sócio-econômicas duramente impostas pelos judeus não cristãos que consideravam o grupo mateano “herético”, a tradição que privilegia a pobreza, típica dos profetas itinerantes do movimento de Jesus, é relida pelo evangelho de Mateus para incentivar a caridade ilimitada também entre os membros do grupo mateano.

Palavras-Chave: Evangelho de Mateus; Exegese; Cristianismo Primitivo; Economia Cristã; Galiléia.

LIMA, Anderson de Oliveira. *Accumulate Treasures in Heaven: a study of the economic language of the Gospel of Matthew*. São Bernardo do Campo: Methodist University of São Paulo (Master's Program Dissertation), 2010.

ABSTRACT

From the exegetic analysis of Matthew 6.19-21, this work approach the socio-economic differences that existed between the group that produced to the gospel of Matthew and that generated the original version of this small text in the gospel Q. In this research we look for matthean peculiarities, which serving especially for the reconstruction of a Jewish-Christian group that existed in an urban area of Galilee in the last decades of the first century. The choice of Matthew 6.19-21, which is part of a various text's group that together form a kind of "economic status" in Mt 6.19-34, it's will bring us to conclude that in the face of socio-economic sanctions imposed by non-Christians Jews, who called the matthean group "heretic", the tradition that focuses on poverty, typical of the traveler prophets of the Jesus movement, is re-read by Matthew' Gospel to encourage the non-limited charity also among the matthean's group member.

Key-Words: Gospel of Matthew; Exegesis; Early Christianity; Christian Economy; Galilee.

Sumário

Introdução _____	3
Capítulo 1 - O Surgimento do Cristianismo _____	9
1 - Para Estudar o Evangelho de Mateus _____	9
2 - Palácios entre Fazendas _____	10
3 - Imposições Urbanas num Cenário Agrícola: o Movimento de Jesus _____	15
4 – Os Evangelhos Sinóticos e a Teoria das Duas Fontes _____	21
5 – A Fonte dos Ditos de Jesus _____	23
5.1 – O Estrato mais Antigo de Q: Sabedoria Radical _____	26
5.2 – O Desenvolvimento do Cristianismo em Q _____	28
5.3 – Questionamentos à Hipótese de Estratificação de Q _____	30
6 - Profetas Itinerantes e Sedentários Mecênicos no Proto-Cristianismo _____	32
Capítulo 2 – O Evangelho e o Grupo de Mateus _____	37
1 – Controvérsias sobre as Origens do Evangelho de Mateus _____	37
2 – O Grupo Mateano e o Judaísmo-Formativo na Galiléia Urbana _____	43
3 - O Grupo Mateano a Partir dos Comportamentos Cívicos _____	51
4 - O Itinerantismo Radical e o Grupo de Mateus _____	55
Capítulo 3 - Abordagem Literária de Mt 6.19-21 _____	58
1 – Primeira Aproximação _____	58
2 – Considerações sobre Redação e Delimitação do Texto _____	60

3 – Análise das Formas _____	65
4 – Análise dos Paralelos Sinóticos _____	69
4.1 – Comparando Mateus e Lucas _____	70
4.2 – Comparando Mateus e Tomé _____	74
5 – Os Tesouros no Imaginário Religioso de Mateus _____	75
5.1 – Os Tesouros de Mateus _____	76
5.2 – Os Tesouros Terrenos _____	80
5.3 – A Promessa de Tesouros Celestiais _____	84
Capítulo 4 - Os Estatutos Econômicos de Mateus _____	88
1 – O Sermão da Montanha _____	88
2 – A Organização dos Textos no Sermão da Montanha _____	90
3 – Os Estatutos Econômicos do Sermão da Montanha _____	96
3.1 – O Olho como Lâmpada do Corpo (Mt 6.22-23) _____	97
3.2 – Não se Pode Servir a Dois Senhores (Mt 6.24) _____	99
3.3 – Não vos Preocupeis (Mt 6.25-34) _____	102
4 – Últimas Observações _____	105
Capítulo 5 - Outros Textos Econômicos de Mateus _____	107
1 - Bem-Aventurados os Pobres pelo Espírito _____	107
2 – Os Justos e os Profetas _____	111
3 – O Incentivo à Fraternidade no Grupo Mateano _____	118
4 – Os Ricos e o Reino dos Céus _____	123
Conclusão _____	127
Bibliografia _____	131

Introdução

A proposta deste trabalho é, em linhas gerais, investigar a maneira como os judeu-cristãos que constituíam o grupo que deu origem ao evangelho de Mateus, já nas últimas décadas do século I, lidavam com a tradição de Jesus e do cristianismo anterior ao ano 70 d.C. em seus dias. Para sermos mais específicos, interessa-nos em especial a leitura que o grupo mateano faz das tradições cristãs anteriores a ele quando o assunto em questão é a economia.¹

Para isso, decidimos partir da análise exegética de um texto breve, Mateus 6.19-21, que falando sobre tesouros terrenos e celestiais trata das relações que os membros do grupo deviam ter para com os bens materiais de maneira direta. Mas a centralidade da exegese de Mt 6.19-21 em nosso trabalho não nos exime da responsabilidade de investigar a linguagem econômica mateana também em outras passagens, e de investigar o evangelho Q como fonte decisiva para forjar o linguajar econômico deste. Todavia, limitamos assim nosso objeto de estudo por acreditar que a escolha por uma perícopes central nos possibilitará uma análise textual mais aprofundada e nos dará um ponto de partida que norteará também a pesquisa que executamos.

A hipótese que se pretende defender é que a partir das circunstâncias cada vez mais difíceis que experimentava nos âmbitos sócio-econômicos, o autor do evangelho incentivava seu grupo utilizando-se de tradições herdadas do itinerantismo radical dos proto-cristãos e de Q, e neste processo tais tradições também são relidas, modificadas e ampliadas para atender de maneira mais direta às necessidades do seu próprio momento. Noutras palavras, pretendemos mostrar que o linguajar avesso ao acúmulo de bens, presente desde os primórdios do cristianismo, chegou ao evangelho de Mateus passando por transformações bem particulares; o exemplo de Jesus e seus primeiros seguidores é usado em Mateus como incentivo moral àqueles que buscavam a “completude”, como proposta alternativa de vida social e religiosa para aqueles que iam desligando-se da

¹ Leif E. Vaage já salientou que o estudo de Mateus a partir da perspectiva econômica é promissor, pois para ele, “... *na hora de falar são claramente os assuntos econômicos os que mais preocupam a Jesus ou em cujo âmbito procura pôr o dedo divino sobre a chaga humana*”. Cf. VAAGE, L. E. *Jesus Economista no Evangelho de Mateus*. p. 117.

sociedade devido sua relação conturbada com o grupo sectário de Mateus, e também como motivação para a caridade sem limites que dava aos seguidores mais carentes um meio de sobrevivência. O chamado à vida humilde dos pregadores peripatéticos parece ainda estar presente, mas este chamado já não é o principal foco do trabalho mateano, antes, agora a mutualidade e a igualdade livre de ganância era mais importante; a questão urgente era sustentar os mais fracos dentro o grupo antes que tal fraqueza lhes conduzisse de volta à “sinagoga deles” e conseqüentemente para fora do Reino dos Céus.

Portanto, como já se pode ver, trabalhamos sobre a linguagem econômica de um grupo judaico-cristão minoritário, e não necessariamente buscando reconstruir a visão econômica de todo o cristianismo primitivo. Ainda assim, nossa proposta não é inédita; existem diversas outras tentativas de reconstrução da identidade do grupo mateano, mas a maioria delas dedicada ao âmbito religioso do conflito intra-judaico entre judeus cristãos e judeus não cristãos. Nosso trabalho pretende contribuir nesse campo de pesquisa ao desenvolver uma reconstrução de grupo que diverge da maioria por partir de dados sócio-econômicos do texto; embora essa abordagem sócio-econômica não seja inédita, foi menos explorada pelos estudiosos de Mateus que as demais.²

Talvez alguém se pergunte sobre a relevância desse nosso empenho para os nossos dias, motivo pelo qual queremos incluir nesta introdução algumas palavras que podem responder de antemão a tal questão: Não é preciso muito esforço para notar que há inúmeros setores da nossa sociedade que mesmo depois de quase dois mil anos ainda adotam a Bíblia como um livro normativo, que crêem nela como a Palavra de Deus e procuram se guiar de acordo com seus preceitos. Para estes setores, a interpretação dos textos bíblicos é de grande importância, e eles tendem a encará-los como imperativos que devem ser obedecidos pelos leitores a despeito de tudo mais (embora sempre haja várias exceções a esta regra). Entretanto pode-se constatar em muitos desses setores crédulos da sociedade certo desconforto em relação aos textos de caráter econômicos que o Novo Testamento preserva, e isso se deve a diversos motivos absolutamente compreensíveis. Primeiro, é difícil para qualquer um aceitar que devemos abrir mão de

² Os mesmos motivos incentivaram recentemente a produção de uma dissertação de mestrado sobre as questões econômicas no evangelho de Mateus. Para este trabalho de 2009, o autor, Denis Duarte, deu o seguinte título: *Não Podeis Servir a Deus e às Riquezas: Impactos Econômicos no Evangelho de Mateus no Contexto do Judaísmo do Século I.*

todas as nossas posses, doar tudo para a comunidade de fé da qual fazemos parte e viver em comunhão plena de bens. Quem é capaz, por exemplo, de não preocupar-se com o que vai comer e vestir a partir do momento em que lê Mateus 6.25-34? Quem vende tudo o que possui e doa aos pobres com toda boa vontade como esperava-se pelo exemplo de Atos 4.32-5.11? Devido ao prestígio inquestionável do Novo Testamento no interior das comunidades cristãs brasileiras, estes textos são bem conhecidos e facilmente compreendidos, no entanto, a dificuldade de experimentar os mesmos no dia a dia obriga os cristãos a 1) suavizar sua evidente radicalidade interpretando-os como regras antigas que não podem ser praticadas nos dias atuais sem que passem por atualizações, ou 2) tentar com sucesso apenas relativo a aplicação daqueles princípios às próprias vidas, o que leva até a conflitos judiciais quando uma família vê algum parente cheio de fé doar seus bens à igreja. Não é por acaso que a interpretação de textos como esses suscita tantas divergências entre religiões e denominações.

É neste ponto que nosso trabalho mostrar-se-á interessante para o leitor da Bíblia em geral. O dinheiro é tema que possui grande relevância nos discursos religiosos de nossos dias,³ seja ele visto como sinal de bênção e aprovação divina, ou seja ele demonizado. E não apenas este nosso, mas todo trabalho que contribua neste cenário complexo interpretando exegeticamente os textos econômicos do Novo Testamento à luz de suas circunstâncias históricas e sócio-econômicas, pode revelar-se um instrumento significativo para a maturação dessas controvérsias. Em vez de adotar interpretações correntes como a de que o dinheiro é “coisa do demônio”, ou de que é preciso dar aos padres e pastores o dízimo dos nossos salários sob a ameaça da condenação eterna, podemos nos perguntar por meio da metodologia exegética em quais circunstâncias os radicais estatutos econômicos de Mateus foram escritos; e isso não para voltar à sua radicalidade original como se o comportamento daqueles judeu-cristãos fosse exemplar e perfeitamente coerente com os desígnios divinos, mas para

³ Para exemplificar a importância do dinheiro na religiosidade do século XXI e para atestar a importância do tema nos debates religiosos de nossos dias, citamos algumas poucas linhas de Drance E. da Silva, que tratou do tema “prosperidade” num artigo recente intitulado *Centralidade do Dinheiro na Espiritualidade Neopentecostal*, p. 20:

“A redução da categoria religiosa “prosperidade” ao econômico-financeiro desenvolve, na membrezia de várias expressões de tipo neopentecostal, um sentimento religioso em que a comunicação pessoal com o sagrado (= espiritualidade) não só é mediada pelo dinheiro, mas também neste centrada”.

que aqueles que desejam usar esses textos como normativos, façam-nos de acordo com suas próprias realidades, como o fizeram os primeiros leitores ou ouvintes.

Nossa pesquisa demonstrará como os seguidores de Jesus, desde o primeiro século, faziam adaptações às tradições recebidas das gerações anteriores para poderem suportá-las, ensinando-nos que o texto serve à comunidade e não ao contrário. Foi isso o que ocorreu no grupo de Mateus, que vivia numa realidade já distinta daquela experienciada pelos cristãos da geração anterior, os que produziram os primeiros documentos textuais da história do cristianismo. Eles leram o suposto imperativo de Jesus sob uma ótica particular, que ainda os guiava moralmente, ainda os admoestava a absterem-se da avareza, mas que já não dava a mesma ênfase na ordem para o ministério peripatético. No Movimento de Jesus a pobreza era uma consequência imposta, que impulsionava o movimento itinerante em busca de amenizar o sofrimento dos camponeses; diferentemente, em Mateus a pobreza era uma escolha, e seu agravamento era a previsão somente àqueles que seguiam o grupo judeu-cristão. Mateus reinterpreta o Reino de Deus, as bem-aventuranças, e também a maneira como os judeu-cristãos deveriam administrar seus bens, transformando-os em estatutos que ele acreditava serem coerentes com o perfil dos seus seguidores. Nosso trabalho então é, neste sentido, também um incentivo à hermenêutica bíblica inteligente, feita a partir do texto sagrado e voltada para a práxis social; um incentivo para que cada comunidade leitora da Bíblia procure reconhecer o valor permanente de algumas instruções de Jesus e de seus seguidores do primeiro século, mas também o valor transitório de outras, fugindo da radicalidade que talvez fosse conveniente nas comunidades sectárias de seguidores de Jesus que nem tinham muito do que se abster, mas que já não se aplicam hoje nem na prática nem no discurso.

Finalmente, podemos introduzir o leitor ao nosso trabalho apresentando a maneira como nosso texto foi estruturado, o que também esclarecerá a metodologia empregada na sua produção:

No primeiro capítulo, ainda distantes do tema, tratamos de apresentar nossos primeiros pressupostos para o estudo dos primórdios do cristianismo. Começamos falando das origens do cristianismo com o objetivo de chegar por meio de uma progressão histórica ao estudo dos primeiros textos, mas essa primeira parte narrativa logo dá lugar a debates técnicos onde apresentamos resumidamente a “teoria das duas fontes” e a importância do estudo da hipotética fonte Q para qualquer trabalho que está

voltado para os evangelhos sinóticos. Abordaremos de maneira breve as controvérsias existentes em torno desses problemas de fontes documentárias para os evangelhos, e mostraremos que nossa hipótese está fundamentada nos pontos mais consensuais desses debates, o que em certa medida limita as possibilidades sempre existentes de que estejamos edificando nossas idéias sobre fundamentos nada permanentes. Após apresentarmos as razões pelas quais assumimos estes pressupostos, aproveitamos para esboçar algumas páginas sobre o contexto sócio-histórico que envolve a criação da camada mais primitiva de Q, já que o texto mateano que nos interessa deve ter tido aí sua origem sob a forma escrita.

De maneira semelhante, no segundo capítulo apresentamos novos pressupostos da pesquisa seguindo para uma reconstrução contextual, mas agora estaremos voltados diretamente para o evangelho de Mateus. Como desta vez nos baseamos em pressupostos cujos debates estão longe de alcançar consensos, e sabendo que nossa hipótese depende em grande parte desses pressupostos, era imprescindível que defendêssemos a datação e a localização geográfica que atribuímos a este evangelho. Em resumo, acreditamos que Mateus é fruto de algum centro urbano da Galiléia entre os anos 80 e 90 d.C., o que nos impulsiona às cidades de Séforis e Tiberíades. Depois de assumirmos nossas posições nesse acalorado debate, passamos para a pesquisa sócio-histórica, voltados diretamente para estas cidades que poderiam ter proporcionado o surgimento deste evangelho, e conseqüentemente, para o provável relacionamento tenso entre os judeu-cristãos que formavam o grupo de Mateus e o grupo predominante da região que chamamos de judaísmo-formativo.⁴ Ao final deste segundo capítulo, há uma espécie de conclusão que une as informações dos dois primeiros tratando brevemente da ligação que houve entre os profetas itinerantes tão presentes em Q e o grupo mateano, ligação que provavelmente trouxe o evangelho Q para dentro deste novo evangelho narrativo que é Mateus.

Assim, nota-se que o cenário já estará pronto quando finalmente nos debruçarmos no terceiro capítulo sobre nossa perícopes de Mt 6.19-21. Ali deixaremos

⁴ Ao longo de todo este trabalho, quando usarmos a designação “judaísmo-formativo”, seguiremos a definição de Paulo Roberto Garcia, que diferentemente de Jacob Neusner que chama de judaísmo-formativo o período de desenvolvimento do judaísmo que vai da criação da Mishná (final do séc. II) até a elaboração do Talmude Babilônico (século VI), trata por “judaísmo-formativo” esse mesmo desenvolvimento em seu período mais embrionário, desde a guerra dos judeus contra Roma ainda no primeiro século. GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor teu Deus*. p. 49.

de lado momentaneamente os contextos para aplicar ao texto diferentes passos exegéticos baseados principalmente no método histórico-crítico. Tratamos então da tradução do texto, da sua devida delimitação, da averiguação das variantes textuais mais significativas, da análise das formas, e da análise unificada de conteúdo e tradições. É, portanto, no terceiro capítulo que nos concentramos no texto-base em si.

Deixamos para os capítulos quatro e cinco outras abordagens exegéticas que voltam a distanciar-se gradativamente da perícopé. Temos no quarto capítulo uma análise do contexto textual imediato, primeiro apresentando uma proposta de estruturação do Sermão da Montanha (caps. 5-7) que nos permite ver a posição e o papel que nosso texto exerce dentro desse sermão normativo do grupo mateano, e depois uma análise sucinta de cada uma das unidades de caráter econômico que foram unidas pelo autor para formar o que chamamos de “estatutos econômicos de Mateus” (Mt 6.19-34). Por fim, no último capítulo dessa dissertação nos dedicamos ao estudo do contexto textual mais amplo, ou seja, ao estudo de outros textos de caráter econômico que escolhemos do evangelho como um todo. Obviamente, ali não se encontra uma análise exegética exaustiva desses textos, mas uma leitura que destaca os pontos que nos importam para atestar a validade de nossa hipótese anteriormente defendida.

Portanto, é simplesmente por razões metodológicas que nos dedicamos primeiro à discussão dos nossos pressupostos e aos contextos sócio-históricos dos evangelhos de Q e Mateus e depois à análise exegética dos textos. Ao final, pode-se ler na conclusão a que resultado chegamos depois de trilhar todo este longo caminho, e caso esse resultado posteriormente seja questionado por alguém, poder-se-á apontar com razoável precisão pontos do trabalho em que precisamos de mais aperfeiçoamento, abrindo assim novas discussões bem específicas em busca de uma reconstrução mais segura do grupo mateano em seu aspecto sócio-econômico.

Capítulo 1

O Surgimento do Cristianismo

1 - Para Estudar o Evangelho de Mateus

Embora tenhamos anunciado desde o começo que nosso objeto de estudo é o evangelho de Mateus, não nos pareceu conveniente abordá-lo diretamente sem que antes lhe “preparássemos terreno”. Como a grande maioria dos livros bíblicos, o evangelho de Mateus não é fruto do trabalho de uma única pessoa que tomando sua pena escreveu-o do começo ao fim a partir de suas próprias conclusões, mas é em grande medida uma compilação de tradições escritas e orais mais antigas documento cuja identidade nos remete mais à terceira ou quarta geração de judeu-cristãos, do final do primeiro século, do que a Jesus de Nazaré e seus apóstolos. Muitos dos textos de Mateus só explicam-se quando compreendemos as circunstâncias anteriores a eles, como o próprio nascimento do cristianismo, que deu origem a uma tradição oral e depois escrita cada vez mais vasta que recebeu em diversas partes do mundo antigo (e por certo continua recebendo) diferentes e criativos desenvolvimentos.

Assim sendo, neste primeiro capítulo vamos construir um cenário adequado para que a atuação de Mateus nos seja inteligível em seu próprio contexto, o da Palestina sob dominação romana no primeiro século da era cristã. E enquanto tratamos de alguns dos eventos que marcaram o nascimento do cristianismo, vamos também colocando gradualmente os nossos primeiros pressupostos e hipóteses, como por exemplo, o problema das diferentes teorias a respeito do evangelho Q e dos profetas itinerantes do cristianismo primitivo, que por mais controversas que sejam, possuem fundamental importância para todo o nosso trabalho subsequente.

2 - Palácios entre Fazendas⁵

Sabe-se a princípio, que a agricultura era a base da economia dos povos da antiguidade,⁶ o que pode-se tranquilamente aplicar aos moradores da Galiléia, região norte da Palestina, que no primeiro século foi o palco do nascimento do cristianismo. Naturalmente, quando falamos dos galileus dentre os quais nasceu o cristianismo, geralmente nos referimos a camponeses que viviam em aldeias do norte da Palestina de modo bastante tradicional, envolvidos especialmente com a produção de grãos. Porém, esse simplório cenário agrícola não é capaz de explicar por si só a vida das pessoas que escreveram o Novo Testamento e nem tampouco seus textos. O fato a ser considerado então, é que algumas décadas antes do nascimento de Jesus, toda a Palestina viu-se diante de uma drástica mudança de caráter político que alteraria significativamente a vida de todos daquele lugar, e também determinaria as condições de vida das gerações seguintes. Estamos nos referindo ao início da dominação do império romano sobre a Palestina na segunda metade de século I a.C., que impôs à região uma agressiva transformação.

Claro que antes de Roma, a Palestina já conhecera a vida sob a dominação de impérios estrangeiros que usufruíam do trabalho dos seus habitantes principalmente através da extorsão de excedentes agrícolas. Todavia, a novidade neste caso específico é que a comercialização romana era bem mais agressiva do que a desses demais dominadores. A unidade política do império romano era mantida pelo controle militar em centros urbanos espalhados pelas províncias, cidades de tamanho relativamente pequeno que reuniam uma minoria cidadã (aristocratas imperiais) e muitos escravos estrangeiros e outros (não-cidadãos) que serviam à manutenção do sistema político exercendo uma função “parasítica” em meio às zonas rurais,⁷ (ainda que nas extremidades desse império a fragilidade da dominação forçada se deixasse ver por

⁵ Os itens 2 e 3 deste primeiro capítulo foram publicados anteriormente sobre a forma de artigo, cujo título também ajuda-nos a entender seu papel dentro do presente trabalho: LIMA, A. de O. *Roma e os Camponeses da Galiléia: Os Motivos que Proporcionaram o Nascimento do Movimento de Jesus de Nazaré*.

⁶ Sobre isso Halvor Moxnes escreveu em *A Economia do Reino*, pp. 36-37: “Toda descrição da economia antiga deve partir do fato de que ela estava baseada na agricultura. A agricultura não era apenas mais um setor da economia; constituía a própria base dessa economia”.

⁷ STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. p. 10; GRABBE, L. L. *The Hellenistic City of Jerusalem*, pp. 6-7.

meio de províncias revoltosas),⁸ e destes pontos estrategicamente controlados Roma apropriava-se dos camponeses tirando deles não apenas os excedentes agrícolas, mas também a terra e até a dignidade.

Convém investigar melhor essa transição política devido sua importância para a continuidade do nosso trabalho, e por isso recorreremos aqui às palavras John Dominic Crossan, que dará nova ênfase ao que temos dito. Ao tratar da antropologia de classe aplicada aos estudos do cristianismo primitivo, Crossan aproveita o trabalho do antropólogo John Kautsky para definir o império romano como um *império agrário mercantil*, que se diferencia dos *impérios agrários tradicionais* que dominaram a Palestina antes de Roma. Ele ressalta o problema com as seguintes palavras:

*“... no império agrário tradicional, a aristocracia toma o produto excedente da classe camponesa; no império agrário mercantil, a aristocracia toma a terra da classe camponesa. O primeiro devora o esforço e o produto dos camponeses, o segundo a própria identidade e dignidade deles [...] No império agrário tradicional, a terra é herança familiar a ser conservada pela classe camponesa. No império agrário mercantil, a terra é mercadoria empresarial a ser explorada pela aristocracia”*⁹

A dominação romana só poderia, portanto, ser recebida pela classe camponesa das províncias conquistadas como uma força opressora, e na Palestina, até “demoníaca”. Roma forçava-os pela superioridade militar a aceitar um sistema de troca nada recíproco, onde no fim das contas até mesmo o direito à terra, que com base na Lei de Deus era propriedade exclusiva de Javé e herança intransferível dos camponeses,¹⁰ era-lhes negado.

Essa aproximação em relação ao problema da violenta transição pela qual passou a Palestina entre os séculos I a.C. e I d.C. deve nos ajudar a compreender melhor como exatamente se dava essa expropriação do fruto do trabalho da classe camponesa, e como tudo isso relaciona-se com o surgimento do cristianismo. Porém, essa é uma tarefa extensa, motivo pelo qual a partir daqui tentaremos restringir nossas observações sempre à Galiléia, terreno que deu origem aos textos que neste trabalho abordaremos, e às épocas que envolvem suas origens.

⁸ GOODMAN, M. *Rome and Jerusalem*. p. 70.

⁹ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 201-202.

¹⁰ VAUX, R. de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. pp. 200-201; Também: CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 201-203.

Durante a vida de Jesus o domínio romano na Galiléia foi exercido através do tetrarca Herodes Antipas (4 a.C. a 39 d.C.), que tratava de cuidar na região dos seus interesses próprios e dos interesses do império. Tão logo assumiu o poder, Antipas investiu na reconstrução da cidade de Séforis (atacada após a morte de seu pai, Herodes Magno) para que servisse como capital da Galiléia, posto de administração e arrecadação tributária, e praça de comando militar. De Séforis eram enviados os cobradores de impostos e os soldados que mantinham por meio da violência a “ordem pública”.

Este controle exercido nas províncias por centros urbanos como Séforis não limitava-se ao controle dos excedentes produzidos nos campos, estas cidades também eram focos da disseminação gradual da cultura grego-romana, e tendo o grego como um idioma corrente, cunhando moedas com imagens estrangeiras, construindo ginásios e teatros, elas exibiam-se como um corpo estranho em meio às vastas regiões agrícolas. A corte local durante os governos de Herodes Magno (rei-cliente de Roma que governou toda a Palestina de 37-4 a.C.) e de seu filho Herodes Antipas era, culturalmente, um retrato da dominação internacional. O primeiro Herodes era um idumeu que vivera e estudara em Roma por alguns anos, e cuja esposa era uma mulher samaritana. Depois dele Antipas deu seguimento ao caráter gentílico e cosmopolita da elite casando-se primeiro com a filha do rei Aretas da Nabatéia, e depois com uma mulher asmonéia.¹¹

Além de reconstruir Séforis, Antipas também quem deu início à construção de outra cidade de grandes proporções a trinta quilômetros de Séforis, à beira do lado da Galiléia, para fazê-la sua nova capital. Esta cidade, construída seguindo padrões arquitetônicos greco-romanos, foi concluída entre os anos 18 e 20 d.C. e chamada Tiberíades, em homenagem ao imperador Tibério (14-37 d.C.). O historiador judeu Flávio Josefo escreveu sobre a população original de Tiberíades com evidente desprezo pela gente que Antipas implantou ali na ocasião de sua fundação, gente que segundo Josefo vinha de todas as partes (*Ant.* 18.36-38).

Mesmo que as poucas informações compartilhadas acima não sejam suficientes para nos fornecer um retrato completo (se é que isso é possível) da presença romana e cidadina na Palestina durante o primeiro século, podemos concluir com certa segurança

¹¹ BATEY, R. A. *Sepphoris and the Jesus Movement*. p. 406.

que os centros urbanos mencionados foram edificadas da maneira que foram para receber as elites e os sistemas de manutenção do poder estrangeiro,¹² exercendo ali a função parasítica para a qual tais instituições imperiais eram concebidas. E ainda que tais centros não fossem tão grandes ou ricos como Cesaréia ou Tiro, eles foram grandes o suficiente para exercer na Galiléia do século I o papel das *Pólis*,¹³ marcando a transição da cultura galiléia em direção à comercialização agrária típica do império, causando tensões entre a classe camponesa que estão refletidas nos textos do Novo Testamento.¹⁴

O desenvolvimento dessas cidades ficava por conta da aristocracia, que as desenvolviam por meio de investimentos em benfeitorias não só para benefício direto, mas para alcançar as graças do imperador e seus possíveis favores. Muitas delas cunhavam moedas com a face do imperador, reordenavam seus calendários a partir da data de seu nascimento, e mudavam o próprio nome para homenagear César.¹⁵ No entanto, como outrora já mencionamos, estes centros urbanos também reuniam um grande número de pessoas não tão “nobres” que viviam para satisfazer das mais diferentes maneiras as necessidades da elite. Ekkehard e Wolfgang Stegemann nos dão uma relação breve dos vários tipos de profissionais que constituíam as populações cidadinas da seguinte forma:

*“Na população da cidade há, entre outros, “funcionários públicos”, sacerdotes, eruditos, escrivães, comerciantes, servos, soldados, artífices, trabalhadores e mendigos. Ao lado destes, existe uma pequena elite que obtém o seu sustento da posse da terra e/ou de cargos políticos”*¹⁶

Dentre os trabalhadores mencionados, podemos incluir ainda os que trabalhavam com o transporte, alguns professores, artistas, os ocupados com a construção, as prostitutas etc.¹⁷

¹² HORSLEY, R. A. *Jesus e o Império*. pp. 39-40

¹³ HORSLEY, R. A. *Galilee: History, Politics, People*. p. 174.

¹⁴ REED, J. L. *Archeology and the Galilean Jesus*. pp. 96, 176-177.

¹⁵ CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em Busca de Paulo*. p. 174.

¹⁶ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. p. 25.

¹⁷ Apenas Séforis e Tiberíades possuíam dentro do território palestino proporções suficientes para serem chamadas “cidades” nos dias do império romano. Todavia, podemos lembrar que as influências cosmopolitas não se restringiam a essas capitais. Como nos lembra Sean Freyne, centros comerciais importantes como Cafarnaum, Betsaida e Tariquéia também possuíam horizontes culturais amplos. Cf. FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*. p. 150.

Apesar disso tudo, há quem prefira referir-se ao cosmopolitismo das cidades galiléias com maior cautela.¹⁸ Este é o caso de Gerd Theissen, que vê o helenismo das cidades da Galiléia mais como expressão de uma forma “moderna” de judaísmo do que como uma invasão generalizada da cultura greco-romana na Palestina.¹⁹ Aqui podemos dizer que além das autoridades nomeadas pelo império para administrar a província, eram moradores das cidades sacerdotes e outros judeus que conseguiram algum poder e status social a partir de suas funções e posses em relação à aristocracia estrangeira. Mark Chancey, a partir de pesquisas arqueológicas, também tem defendido que mesmo nesses ambientes urbanos ainda havia predominância da cultura judaica,²⁰ e Sean Freyne confirma-o dizendo que a arquitetura de Séforis é evidência de que nesses centros havia um convívio pacífico entre os ideais greco-romano e judaico.²¹ Essa imagem de judeus cosmopolitas soa estranha para nós, acostumados aos textos cristãos oriundos de realidades camponesas, que geralmente expressam repulsa para os valores citadinos.²² Falar então, de uma Séforis cosmopolita onde judaísmo e paganismo andam lado a lado não vai contra nossa hipótese, antes, ajuda a explicar o surgimento posterior de movimentos essencialmente judaicos nesses centros urbanos, como é o caso do judaísmo-formativo e do próprio grupo de Mateus. Fiquemos, em relação às cidades de Séforis e Tiberíades, com a imagem de que eram pólos da opressão da elite estrangeira sobre os campos da Galiléia, e que embora essa elite servisse a Roma e possuísse um caráter cosmopolita inquestionável, também fazia parte desse grupo opressor boa parte de líderes religiosos locais.

¹⁸ O já citado Mark Chancey ressalta em *The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris*, pp. 136-139, que as escavações em Séforis indicam que mesmo este centro urbano era uma cidade marcada pela religiosidade judaica no primeiro século, usando para defender sua tese a presença de inúmeros instrumentos para banhos rituais judaicos no interior das casas. Sobre os estudos dos espaços domésticos como meio de investigação não literária da Palestina do período romano, também temos um capítulo de Eric M. Meyers que se aprofunda no tema dos banhos rituais, intitulado *Aspects of Everyday Life in Roman Palestine With Special Reference to Private Domiciles and Ritual Baths*, pp. 193-220. Todavia, tais discussões não alteram a imagem que temos feito de uma Galiléia culturalmente heterogênea, nem serve como evidência de que os conflitos entre cidade e campo eram menos intensos, muito pelo contrário, qualquer cooperação da aristocracia judaica para com o poder romano fortalecia o conflito interno com a maioria que sonhava com a libertação; veja, por exemplo, o tratamento dado aos publicanos nos evangelhos sinóticos.

¹⁹ Cf. THEISSEN, G. *O Movimento de Jesus*. p. 235. Veja também Mark Chancey e Eric M. Meyers, citados em: BATEY, R. A. *Sepphoris and the Jesus Movement*. p. 408.

²⁰ Sobre isso ele escreveu: “A mistura de Helenismo e cultura local acelerou segundo século E.C., principalmente depois da chegada de uma guarnição permanente de tropas romanas, como ocorreu em 120 E.C. A troca do nome Séforis para Diocesaréia reflete esta mudança cultural” (tradução nossa). Cf. CHANCEY, M. *The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris*. p. 144.

²¹ FREYNE, S. *Town and Country Once More*. p. 51.

²² FREYNE, S. *Town and Country Once More*. pp. 54-55.

Quando ao povo explorado, há um fenômeno importante que agravou pouco a pouco a sua condição econômica. É que tentando atender às pesadas exigências tributárias do violento governo herodiano e também às cobranças dos impostos religiosos,²³ esses camponeses galileus enredaram-se em empréstimos oferecidos principalmente por aqueles funcionários da administração herodiana e por aristocratas sacerdotais, dando a própria terra, sua fonte de sobrevivência que devia ser inegociável, como garantia de pagamento.²⁴ A pesada extorsão de excedentes unida à desonesta comercialização agrária gerou um previsível processo de endividamento que conduziu grande parte da classe camponesa à completa miséria.²⁵ Em determinados momentos, quem conseguia ao menos uma ocupação arrendando a terra de algum fazendeiro tinha que dar-se por satisfeito, posto que tantos outros camponeses menos afortunados vendiam-se como escravos²⁶ ou tornavam-se marginais, vendo-se obrigados a recorrer à mendicância ou mesmo ao banditismo.

A discussão iniciada acima, que mapeou o impacto da dominação romana sobre a sociedade palestinese, voltará à nossa discussão ao longo das próximas páginas, pois trabalharemos agora a origem do Movimento de Jesus e do primeiro cristianismo que se dá sob o pano de fundo desse controle imperial. Essa próxima seção ilustrará com um exemplo histórico e marcante o que até então pôde ser dito sobre a dominação romana na Palestina do primeiro século.

3 - Imposições Urbanas num Cenário Agrícola: o Movimento de Jesus

Diante do que já vimos, imaginamos sob que condições adversas nasceu entre os camponeses da Galiléia o homem Jesus de Nazaré. Uma particularidade a seu respeito que para nós o envolve sua sociedade é que Jesus desempenhava alguma atividade

²³ Uma descrição breve dos vários impostos imperiais e religiosos que sobrecarregavam os camponeses da Palestina naqueles dias pode ser encontrada de maneira resumida em GODOY, D. *Roma, Palestina e a Galiléia do Século I*, pp. 52-53, e de maneira um pouco mais detalhada em THEISSEN, G. *O Movimento de Jesus*, pp. 217-228.

²⁴ Veja: HORSLEY, R. A. SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. p. 39.

²⁵ REED, J. L. *Archeology and the Galilean Jesus*. p. 97.

²⁶ No artigo intitulado *Roma, Palestina e a Galiléia do Século I*, p. 55, Daniel Godoy escreveu sobre as poucas alternativas dos endividados daqueles dias dizendo: “A expropriação de sua terra gerou um processo de empobrecimento e não lhes deixava outra saída que a de vender sua própria força de trabalho, o que num curto tempo aumentou o número de escravos/as que enchiam as cidades”.

profissional como artesão, o que não o exclui da classe camponesa. No evangelho de Marcos 6.3 ele é descrito como um *tekton* (gr. τέκτων), e em Mateus 13.55, talvez por vergonha do evangelista mais tardio, é filho de um *tekton*. Embora o termo na maioria das vezes seja traduzido por “carpinteiro”, também pode ser uma designação mais genérica para se referir a um artífice do setor da construção, que podia trabalhar não só com madeira, mas também com metais ou como pedreiro.²⁷

Como camponês/artesão da aldeia de Nazaré (que ficava a aproximadamente uma hora de caminhada de Séforis), não é difícil imaginar que Jesus pudesse estar por algum tempo ligado profissionalmente a Séforis, a primeira capital do governo de Antipas.²⁸ Deveras, boa parte da mão-de-obra para a edificação e manutenção dessas grandes cidades era fornecida por pessoas como Jesus, saídas das pequenas aldeias ou cidades satélites. Mas, para que não façamos confusões imaginando Jesus como um trabalhador privilegiado, citemos outra vez John D. Crossan, que a partir do trabalho de G. Lenski sobre sociedades agrárias como a do império romano, disse de maneira enfática: “*Quanto à classe social, os artesãos eram inferiores, não superiores, aos agricultores camponeses*”.²⁹ Em geral, cada família camponesa produzia suas próprias cerâmicas e instrumentos em vez de comprá-los, o que torna o comércio destes produtos nem sempre uma opção lucrativa entre as aldeias. Além disso, em relação ao camponês comum, para um artesão o acesso à comida era indireto, e conseqüentemente passível às imposições de mediadores que podiam encarecer o produto. A conclusão de Crossan é que o artesanato como meio de sobrevivência só era, em geral, uma opção daqueles aldeões cuja terra não era suficiente para sua manutenção, seja pela má qualidade dela ou pelo crescimento populacional daqueles que dela dependia.³⁰

Mesmo que se prove a existências de alguns artesão bem sucedidos que chegaram a ter verdadeiras indústrias que exportavam cerâmicas, não há motivos para supor que Jesus fosse um camponês privilegiado por sua atividade profissional. Aliás, há um dado histórico que habitualmente não é relacionado à vida de Jesus, mas que pode ser bastante relevante para compreender sua trajetória, principalmente se

²⁷ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. p. 230.

²⁸ Como sugerido em: HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. p. 51; REED, J. L. *Archeology and the Galilean Jesus*. pp. 98-99.

²⁹ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 199.

³⁰ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 268-269.

imaginamos que Jesus manteve alguma relação profissional com Séforis: Aconteceu que Herodes Antipas decidiu aumentar seu controle sobre a região da Peréia (a leste da Palestina) e mudar sua capital administrativa para Tiberíades, fato que já mencionamos brevemente. Embora Séforis não tenha se mudado ou esvaziado pela perda do status de capital, pode-se supor que profissionais como Jesus sofreram com a queda no volume de negócios, regredindo à marginalidade dos camponeses pauperizados. Este dado histórico pode não ter nenhuma relação direta com a direção tomada por Jesus, mas coincidentemente, foi nalgum momento após este período de mudança, durante os anos 20, que Jesus deixou a Galiléia em direção à Judéia e aderiu ao movimento do profeta João Batista (Mc 1.9).

Não é possível precisar quanto tempo Jesus esteve na Judéia, mas como se não bastasse tanta desventura, outra vez Herodes Antipas interfere na sua trajetória prendendo o profeta João Batista. Lemos nos evangelhos que João foi preso por criticar o casamento de Antipas com Herodíades, que anteriormente fora sua cunhada (Mc 6.17-18; Mt 14.3-4; Lc 3.19), mas John D. Crossan tem ressaltado o sentido político da crítica do profeta como o fator principal de sua prisão. Julgando que Antipas pretendia aumentar a popularidade do seu governo por meio do casamento com uma rainha de descendências asmonéia, Crossan astutamente vê João Batista interferindo no âmbito político, e não apenas preocupado com o pecaminoso incesto de Antipas.³¹ De fato, a ação do tetrarca cala João Batista definitivamente e dispersa seus seguidores, o que leva Jesus a voltar para a sua terra, a Galiléia.

Desta vez Jesus se estabelece em Cafarnaum, aldeia que ficava alguns quilômetros acima de Tiberíades, também às margens do lago (Mt 4.12-13). Ali, nas aldeias da região, que não desapareceram nem se urbanizaram por influência das edificações das capitais imperiais, Jesus dá início ao seu movimento recrutando pessoas que provavelmente eram como ele, vítimas pauperizadas da política agressiva do império romano e da desonestidade da classe sacerdotal judaica. Jesus, conforme é retratado pelos evangelistas, começa pregando exatamente o que aprendera de João Batista;³² mas este não ficou isolado no deserto na expectativa de uma intervenção apocalíptica de Deus nem chegou ao extremo de organizar um grupo guerrilheiro para

³¹ CROSSAN, J. D. *Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos sobre o Jesus Histórico*. p. 184.

³² Compare Mt 3.1-2 e Mt 4.17.

tomar à força o controle da situação; Jesus propôs o retorno à Torá, a restauração da dignidade da classe camponesa por meio da solidariedade entre famílias. Não se trata aqui simplesmente de incentivo à caridade, mas da reestruturação da sociedade igualitária das aldeias, de redistribuição justa de riquezas entre semelhantes.³³

O Movimento de Jesus não é ao que parece, um fenômeno de motivação exclusivamente religiosa; ele nasceu da desestrutura patente da classe rural, da qual arregimentou pregadores viandantes. Fazendo profetas de camponeses expropriados, Jesus formou um movimento que dedicava-se às curas, exorcismos, e à proclamação do Reino de Deus, que tinha uma perspectiva escatológica e também presente. Eles diziam que chegavam novos tempos, em que não haveria imperadores, tetrarcas ou centuriões, mas uma grande irmandade aldeã guiada pelo próprio Deus, e onde as injustiças seriam extintas através da perfeita prática da Lei. Também diziam que esse tempo já se aproximou (Lc 11.20), que o tempo já estava cumprido (Mc 1.15), dando sinais disso por meio de curas milagrosas. Quem confiasse nessa mensagem, deveria começar a experimentar o Reino de Deus imediatamente, fazendo ao próximo o que gostariam que também lhes fizessem (Mt 7.12), e não sujeitando-se a homens que no momento eram os primeiros, mas que logo seriam os últimos (Mc 10.31).³⁴

Apenas para ilustrar isso noutras palavras, vamos citar algumas linhas de Horsley e Silberman:

“Sob a pressão dos tributos e da expropriação de terras por parte de Herodes, eles haviam se afastado do espírito aldeão tradicional de cooperação mútua: a dissensão e a recriminação mútua precisavam ser apaziguadas [...] Portanto, as curas e os ensinamentos de Jesus precisam ser vistos nesse contexto, não como verdades espirituais abstratas, ditas entre um milagre extraordinário e outro, mas como programa de ação comunitária e resistência prática a um sistema que conseguiu transformar aldeias fechadas em comunidades muito fragmentadas de indivíduos alienados e amedrontados”³⁵

³³ Cf. MALINA, B. J. *O Evangelho Social de Jesus*. p. 113.

³⁴ Sobre essa vertente “sapiencial” do Reino de Deus veja: CROSSAN, J. D. *Jesus: uma biografia revolucionária*. p. 71.

³⁵ HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. p. 66.

Aproximadamente dois anos após dar vida a um movimento que adaptara a expectativa do Reino de Deus de João Batista ao cotidiano dos camponeses galileus, Jesus também é condenado como subversivo e assassinado. Independente das interpretações salvíficas ou cristológicas dadas posteriormente à sua morte, não podemos nos esquecer que ela foi, assim como a do seu predecessor, um ato de contenção de uma ameaça política real. A igreja cristã infelizmente nem sempre entende o que o império romano entendeu: que o Reino de Deus não era outra coisa senão a proposta de uma teocracia cujo estabelecimento exigia a destruição do império.³⁶ Mesmo que talvez exagerem a importância da ameaça de Jesus ao poder imperial, os autores Horsley e Silberman acima citados deixam claro que esta morte deve ser lida como sugerimos, como ato de importância política. Noutro momento eles dizem: “... o fato de Jesus de Nazaré ter sido crucificado é testemunho tão eloqüente quanto qualquer outro da profundidade e clareza da ameaça que ele representava [...] estavam em jogo o poder da administração romana e a ordem pública de Jerusalém”.³⁷

Felizmente, mais uma vez o extermínio violento do líder popular não foi capaz de dar cabo do seu projeto. Tem-se conhecimento de que em diferentes lugares homens e mulheres que haviam sido impactados pela proposta de Jesus dão sequência ao movimento, embora nem sempre trilhando caminhos idênticos. Na Judéia, parece que não demorou muito para que surgisse a fé em torno do Jesus ressuscitado, formando o que Bruce J. Malina chama de “*grupos do Jesus Messias*”, que aos poucos transformaram o projeto escatológico-social de Jesus numa busca pela salvação, ou pelo “... *resgate cósmico das pessoas coletivistas do primeiro século do mundo mediterrâneo*”.³⁸ Por sua vez, os camponeses galileus que ouviram Jesus ensinar e que talvez só souberam de sua morte por ouvir falar, mantiveram o programa de renovação social da comunidade camponesa por meio da Lei interpretada através do amor ao próximo. Estas duas tradições marcam o primeiro cristianismo, e estão fundidas nas páginas do nosso Novo Testamento e em outros textos não canônicos.

Tudo indica que na Galiléia rural o cristianismo primitivo tenha estado mais ligado à atividade dos discípulos itinerantes que encontramos por trás das coleções de

³⁶ MALINA, B. J. *O Evangelho Social de Jesus*. p. 11.

³⁷ HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. p. 98.

³⁸ MALINA, B. J. *O Evangelho Social de Jesus*. p. 157.

ditos que são os evangelhos de Q e Tomé, e depois dos evangelhos sinóticos.³⁹ Deles vem a tradição que privilegiou as palavras de Jesus como meio de proclamar seu programa escatológico. Entretanto, esses itinerantes parecem ter se defrontado cedo ou tarde com os propagadores do cristianismo da paixão, pregadores oriundo do proto-cristianismo urbano, de ambientes como Jerusalém, Damasco e Antioquia. Estes “missionários profissionais” eram itinerantes que não nasceram necessariamente da despossessão material como os primeiros seguidores de Jesus; e além de serem em certa medida continuadores dos “*grupos do Jesus Messias*”, conforme Malina, podemos também vê-los depois como continuadores da tradição paulina, cujo enfoque já não estava no programa de solidariedade camponesa inicial, mas na crença na morte e ressurreição de Jesus como evento redentor da humanidade.⁴⁰ Veja isso também nas palavras de Rodney Stark, que ao falar dos pregadores desse cristianismo da paixão é quem chama-os de “missionários profissionais”:

“Nos vinte anos depois da crucificação, o cristianismo foi transformado de uma fé da Galiléia rural em um movimento urbano que ultrapassou os limites da Palestina. No começo ele esteve a cargo de pregadores itinerantes e pelas bases cristãs que dividiam sua fé com seus parente e amigos. Logo eles foram alistados por missionários profissionais como Paulo e seus associados. Assim, enquanto os ministros de Jesus foram primariamente às áreas rurais e arredores das cidades, o movimento de Jesus rapidamente se alastrou para as cidades Greco-romanas” (tradução nossa)⁴¹

Chegamos a um ponto complexo da história do cristianismo primitivo, quando o embate entre tradições primitivas acaba privilegiando o cristianismo liberal ou gentílico de Paulo ao cristianismo judaico da primeira geração, dando os primeiros passos em direção ao cristianismo que se conheceu nos séculos seguintes. Como nosso alvo é o evangelho de Mateus, e em especial sua linguagem econômica, é hora de abandonarmos a origem do cristianismo para caminhar diretamente ao nosso alvo. Convém então dizer de ante-mão que Mateus é um documento do cristianismo primitivo que já assimila as duas tradições brevemente descritas; é herdeiro da tradição dos ditos de Jesus, fruto dos

³⁹ A expressão “evangelhos sinóticos” será recorrente ao longo das próximas páginas, e se refere aos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Literalmente, “sinopse” significa “visão de conjunto”, e o termo é aplicado a esses evangelhos porque devido ao parentesco literário entre eles, eles podem ser reproduzidos sinopticamente, ou seja, colocando os textos lado a lado em colunas para fins de comparação. Cf. THEISSEN, G. *O Novo Testamento*. p. 149.

⁴⁰ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 441-442.

⁴¹ STARK, R. *Cities of God*. p. 25.

itinerantes da Galiléia rural através da chamada *Fonte Q*, mas é também herdeiro da tradição urbana da paixão, que teve acesso através do precedente evangelho de Marcos. Na sequência, daremos atenção quase exclusiva à tradição dos ditos, que talvez por sua ligação mais direta com a utopia social do programa do Jesus camponês, é a tradição responsável pela maioria dos textos de caráter econômico que estudaremos; mas antes, trataremos da produção dos evangelhos sinóticos para vermos como essas duas tradições cristãs primitivas, a dos ditos e a da paixão, se fundiram no primeiro evangelho.

4 – Os Evangelhos Sinóticos e a Teoria das Duas Fontes

Interrompemos nossa narrativa sobre as origens do cristianismo para tratar de questões mais metodológicas. Descreveremos nos itens a seguir alguns dos pressupostos que nortearão nosso trabalho: introduziremos de maneira breve e em linguagem acessível a “teoria das duas fontes” e a hipótese de Q como documento necessário para o estudo do proto-cristianismo anterior aos evangelhos canônicos, depois retornaremos às considerações sobre o itinerantismo dos primeiros cristãos e seguiremos para o evangelho de Mateus, que é nosso real objeto. Sem dúvida estes pressupostos teóricos podem ser questionados como qualquer outro, mas temos a relativa segurança de estarmos adotando teorias de ampla aceitação e cujo longo debate acadêmico está disponível através de muitas outras fontes, o que nos exime da responsabilidade de discuti-las em todas as suas possíveis ramificações.

Para começar, lembremos que não é de agora que se constatou a existência de um estreito parentesco literário entre os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. A teoria mais aceita hoje em dia para explicar esse parentesco é a chamada “teoria das duas fontes”, que apesar de ser apenas uma hipótese, está implícita na maior parte dos estudos atualmente produzidos sobre os evangelhos. Essa é uma das questões de fácil acesso à qual não precisamos dedicar muito espaço.⁴² Aqui, basta dizer que quando

⁴² Recomendamos, para aprofundamento na relação sinótica entre os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas: 1) KLOPPENBORG, J. S. *The Formantion of Q*; 2) MACK, B. L. *Evangelho Perdido*; 3) CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*, pp. 145-153; 4) FERREIRA, J. C. L. *E Ele Será Chamado Pelo Nome de*

lemos os textos dos evangelhos sinóticos, por exemplo, Mateus 6.19-21, sem muito esforço notamos que este possui semelhanças com Lucas 12.33-34 que não são meras coincidências, apontando para uma origem comum dessa tradição literária. O texto poderia ter sido escrito por um desses evangelistas e copiado e aproveitado pelo outro, ou então pode não ser original de nenhum deles, e que ambos o tenham aproveitaram de alguma outra fonte a que tinham acesso e que nós desconhecemos.

Os estudiosos do Novo Testamento em geral explicam essas questões acreditando que o evangelho de Marcos foi escrito primeiro e aproveitado na composição de Mateus e Lucas, fornecendo-lhes grande parte dos seus conteúdos.⁴³ Na prática, procura-se comparar os textos de Mateus e Lucas com o de Marcos, para averiguar de que maneira Mateus e Lucas aproveitaram o material marcano e inculcaram-lhe suas próprias marcas. Mas isso não explica tudo; no exemplo escolhido, Mt 6.19-21, embora haja um paralelo textual em Lucas, não encontramos essa passagem em nenhuma parte de Marcos. Não é possível encontrar uma teoria para explicar a origem desse texto nem a similaridade entre os evangelistas apenas utilizando-se dos livros bíblicos. Em casos como esse, em que Mateus e Lucas apresentam um claro parentesco literário e não estão utilizando o texto de Marcos, acredita-se que estamos diante de passagens que foram criadas a partir de uma fonte mais antiga, uma coleção de tradições sobre Jesus conhecida no meio acadêmico como *Fonte dos Ditos*, ou simplesmente “Q”, do alemão “*Quelle*” que significa “*fonte*”.⁴⁴ Foi a partir desta hipótese e de um longo trabalho de comparação entre os evangelhos mediante os critérios da crítica textual que se reconstruiu academicamente este texto até então desconhecido.

Gerd Theissen, para defender a existência de Q como fonte para a composição de Mateus e Lucas usa inclusive desse argumento estatístico:

Emanuel, pp. 27-32; 5) MARCONCINI, B. *Os Evangelhos Sinóticos*, pp. 65-67; 6) FARIA, L. A. dos S. *Evangelho Q*.

⁴³ Para uma explanação dos principais argumentos empregados para se defender a prioridade conferida ao evangelho de Marcos em relação aos demais, indicamos a leitura de: BROWN, R. E. *Introducción al Nuevo Testamento (vol 1)*, pp. 173-188. Para uma leitura mais objetiva veja: THEISSEN, G. *O Novo Testamento*, pp. 25-27.

⁴⁴ Dentre as obras disponíveis em língua portuguesa sobre a *Fonte Q*, indicamos a leitura da obra de: MACK, B. L. *Evangelho Perdido: O Livro de Q e as Origens Cristãs*. Mesmo não sendo uma obra recente, é útil como introdução ao tema. Contudo, ainda continua sendo preferível a leitura de: KLOPPENBORG, J. S. *Q Parallels*; KLOPPENBORG, J. S. *The Formantion of Q*; ROBINSON, J. M.; HOFFMANN, P.; KLOPPENBORG, J. S. *The Critical Edition of Q*. Há ainda, também de John S. Kloppenborg, *Q El Evangelio Desconocido*, obra a que tivemos acesso em sua edição espanhola e que é a mais citada neste trabalho.

“... quando Mateus e Lucas transmitem a fonte comum do Evangelho de Marcos, que nós podemos controlar, a concordância dos termos entre eles chega a 56%. Nas passagens em que supomos a fonte Q, que não se conservou, ela atinge 71%. Noutras palavras: Do ponto de vista estatístico Q tem uma maior justificativa de existência do que o Evangelho de Marcos”⁴⁵

Mesmo que se aceite a existência deste evangelho perdido, sem dúvida ainda é difícil crer que a versão de Q disponível hoje, produzida por cientistas que jamais viram qualquer manuscrito, seja exatamente como Q era na sua versão original. Supõe-se que só uma parcela do texto pôde ser recuperada, sendo que outras partes podem ter se perdido quando nem Mateus nem Lucas as aproveitaram em seus próprios evangelhos. E pode ser ainda que outras porções, por se encontrarem apenas em um desses evangelhos, não tenham nos deixado meios seguros para que as identifiquemos.⁴⁶ Em todo caso, essa hipótese sobre Q e a origem dos textos dos evangelhos sinóticos, assim como a versão do texto reconstruído de Q, tornaram-se amplamente aceitas e a maior parte dos trabalhos exegéticos sobre os evangelhos sinóticos utilizam-nos como pressupostos.

Enfim, este antigo evangelho que esteve perdido passou a ser visto como o texto cristão mais antigo de que até agora se tem conhecimento, e como um documento que teria nascido entre os primeiros grupos cristãos, que talvez até tenham sido alvos diretos da atuação de Jesus de Nazaré décadas antes, Q adquiriu um *status* todo especial nos estudos do Novo Testamento: o de ser a fonte que supostamente mais nos aproxima do Jesus histórico. Entretanto, a ênfase original na busca pelo Jesus histórico através do estudo de Q já foi superada, e durante o século XX o interesse sobre Q passou a concentrar-se quase exclusivamente na análise comparativa dos textos sinóticos.⁴⁷

5 – A Fonte dos Ditos de Jesus

Conforme escreveu Luigi Schiavo, atualmente não somente a existência de Q é uma hipótese muito aceita no meio acadêmico como também a idéia de que este

⁴⁵ THEISSEN, G. *O Novo Testamento*. p. 28.

⁴⁶ SCHIAVO, L. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus*. p. 16.

⁴⁷ Cf. SCHIAVO, L. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus*. p. 14.

evangelho perdido tenha se originado na Galiléia, ou nas suas redondezas, já em forma escrita nalgum momento entre as décadas de 40 e 50 d.C.⁴⁸ Isso quer dizer que esse texto teria surgido entre uma e duas décadas após a morte de Jesus, e aproximadamente quatro décadas antes do surgimento do evangelho de Mateus, e em um território comum a ambos. Outro especialista no tema, Leif E. Vaage, é ainda mais preciso em suas suposições e localiza o grupo que teria dado origem a Q ao redor do lago de Genesaré.⁴⁹ Podemos dedicar algumas linhas para demonstrar os principais argumentos que levaram o estudo de Q até este estágio, e mais outras para registrar algumas opiniões contrárias que nos parecem úteis.

Para que Q fosse aceito como um texto originário da Galiléia recorreu-se às pistas fornecidas pelo próprio texto reconstruído, que curiosamente atribui uma importância toda especial a Cafarnaum (Q 7.1; 10.15). Esta ênfase na aldeia que fica às margens do mar da Galiléia não encontra paralelos em nenhuma outra fonte, o que nos leva a perguntar se Cafarnaum não era um cenário real e de importância pessoal para o autor de Q. Além dela, são mencionadas Corazim (Q 10.13), Betsaida (Q 10.14) e Nazaré (Q 4.16), todas aldeias da baixa Galiléia de relevância reduzida se comparadas às grandes cidades da região que eram Séforis e Tiberíades. Essa é a principal evidência interna que leva os estudiosos a localizarem Q na Galiléia, pois aparentemente não faria sentido esta ênfase topográfica se o texto fosse planejado para circular longe dali. É isso que escreveu John S. Kloppenborg: “... *la concentración del mapa de Q en la baja Galilea y el conocimiento local que Q da por supuesto en su destinatarios, constituyen la mejor base para la suposición de que Q procede de Galilea*”.⁵⁰

Obviamente há em Q outras referências topográficas, mas como salienta o mesmo Kloppenborg, os demais locais citados dificilmente levantam qualquer suspeita quanto à questão da localização do grupo social de Q, pois cidades como Sodoma (Q 10.22; 17.28-30), Nínive (Q 11.32), Tiro e Sidon (Q 10.14), são apresentadas apenas por sua importância “épica” na tradição religiosa de Israel.⁵¹

⁴⁸ SCHIAVO, L. *A Fonte dos Ditos de Jesus e as Raízes da Cristologia*. pp. 194-195, 210-211.

⁴⁹ VAAGE, L. E. *O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical de Q*. p. 91.

⁵⁰ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 226.

⁵¹ Essa opinião é seguida também por Gerd Theissen, que em *Colorido Local y Contexto Histórico en los Evangelios: una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, p. 257, escreveu: “... *este escrito tuvo que surgir en Palestina. Siempre que nos encontramos con una perspectiva local en los logia de Q, podemos entenderla sin dificultad como expresión de una perspectiva centrada en Palestina*”.

Nós consideramos os argumentos apresentados acima aceitáveis, e na sequência deste trabalho iremos pressupor a Galiléia como local de origem para Q. Todavia, há quem também aponte a Síria como seu local de origem. Além dos motivos já apresentados reduzirem a aceitação dessa outra hipótese, há ainda que se considerar a desconfortável presença dos fariseus em Q, o que pressupõe uma proximidade dos ouvintes de Q para com os fariseus décadas antes da guerra judaica, o que não se explica tão facilmente fora do território palestinese.⁵² Além de Galiléia e Síria, outra proposta é apresentada por Birger A. Pearson, que questiona num artigo intitulado *A Q Community in Galilee?* a ampla aceitação da Galiléia como local de origem para Q por parte dos estudiosos norte-americanos.⁵³ Pearson vê como problema o sofisticado grego empregado na composição de Q, que ele considera estranho para esse suposto grupo galileu campesino,⁵⁴ e apóia que durante o primeiro século os proto-cristãos galileus estariam ligados aos líderes da comunidade de Jerusalém, o que para ele pode apontar a Judéia como localização para Q.⁵⁵ A proposta de Pearson, todavia, ainda não encontra grande apoio.⁵⁶

Quem dera a localização geográfica fosse o único ponto de discussão sobre Q; além dele há ainda uma questão mais complexa que é a da sua formação. A exemplo do que se vê em muitos outros textos da antiguidade, boa parte dos estudiosos pensa que Q tenha sido escrito e depois reeditado algumas vezes com a inclusão de acréscimos. Tentando explicar esse processo redacional, um grupo norte americano chamado *The International Q Project*, nos legou os trabalhos de pesquisadores como James Robinson e John S. Kloppenborg entre outros, identificou pelo menos três camadas literárias distintas em Q, cada uma com suas próprias peculiaridades e novas dúvidas quanto à localização e datação. Vamos então tratar brevemente desta estratificação, seguindo basicamente o que escreveu Kloppenborg em *Q El Evangelio Desconocido*.

⁵² Cf. KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. pp. 221-226.

⁵³ PEARSON, B. A. *A Q Community in Galilee?* pp. 476-477.

⁵⁴ PEARSON, B. A. *A Q Community in Galilee?* p. 493.

⁵⁵ PEARSON, B. A. *A Q Community in Galilee?* pp. 493-494.

⁵⁶ SOUZA, R. de O. *Opressão Econômica e Violência Social*. pp. 31-32.

5.1 – O Estrato mais Antigo de Q: Sabedoria Radical

Começaremos falando da primeira fase de composição de Q, que Kloppenborg chama de Q¹, e aproveitaremos a discussão para apresentar brevemente aquilo que nos parece necessário a respeito do grupo social de Q, a fim de que o leitor identifique as semelhanças entre este texto e o que já foi dito acima sobre os primeiros cristãos.

A primeira etapa da composição de Q caracteriza-se, na opinião de Kloppenborg, por ser basicamente um livro de instruções, que segue literariamente padrões típicos da literatura sapiencial de Israel.⁵⁷ É um documento em que a tradição de Jesus é organizada por temas sob a forma de aforismos, e cujos conteúdos objetivam solucionar os problemas cotidianos de aldeões galileus. Esses textos seriam, portanto, produtos de um grupo que dependia da produção agrícola para sua subsistência e sentia-se pressionado pela atuação parasítica da aristocracia imperial e herodiana na região.⁵⁸

Mas essa caracterização do gênero de Q como literatura sapiencial produzida por camponeses não parece ser uma contradição em si mesma? Não eram Jesus e os primeiros cristãos camponeses iletrados como a grande maioria das pessoas daquela época e região?⁵⁹ Ficamos nos perguntando como esse grupo naturalmente inculto seria capaz de escrever um documento sapiencial, gênero literário tipicamente elitizado. Kloppenborg propõe que os responsáveis por essa primeira produção literária seriam notários e escribas⁶⁰ que atuavam nos povoados como responsáveis pelos senso e tributos, produzindo contratos de empréstimo e arrendamentos, escrevendo cartas pessoais etc. Como parte dessas aldeias, eram esses escribas quem provavelmente copiavam e liam os textos religiosos ou não para a audiência das assembleias locais. Além de letrados, esses indivíduos eram conscientes das preocupações dessa maioria

⁵⁷ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 253.

⁵⁸ Se esta primeira fase de composição de Q deveras pode ser datada na década de 40 d.C., no âmbito político tais textos refletiriam a visão camponesa dos abusos do imperador Gaio Calígula (37-41 d.C.) e talvez de Cláudio (41-54 d.C.), assim como a impressão destes sobre a administração da Galiléia por parte do Tetrarca Herodes Antipas (4 a.C.-39 d.C.) e Herodes Agripa I (40-44 d.C.) depois dele.

⁵⁹ Sobre a ainda polêmica suposição de que Jesus era um indivíduo inculto escreveu John D. Crossan em *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*, p. 41:

“... já que entre 95 e 97% do estado judaico eram analfabetos na época de Jesus, deve-se supor que Jesus também era analfabeto, que ele conhecia, como a ampla maioria de seus contemporâneos de uma cultura oral, as narrativas fundacionais, estórias básicas, e expectativas gerais de sua tradição, mas não os textos exatos, citações precisas ou argumentações intrincadas de suas elites de escribas”.

⁶⁰ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 256. Também cf. CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 275.

economicamente desprestigiada da sociedade palestinese do século I, o que pode ter permitido que produzissem este livro de sabedoria para atender aos interesses dessas aldeias.

Além disso, a sabedoria que encontramos em Q diferencia-se da sabedoria judaica tradicional mais conservadora por seu caráter radical e contracultural. Como J. D. Crossan observa acertadamente, diante das pressões extremas do internacionalismo helenístico, as tradições legais, proféticas e sapienciais de Israel passaram todas por transformações;⁶¹ no caso da sabedoria de Q¹, nota-se a forte influencia da escatologia, da crença na presença e expectativa da irrupção do Reino de Deus. Esta sabedoria camponesa traz a esperança de uma transformação completa; seus ditos mesclam os conselhos para a vida cotidiana com a inversão política e social que se daria com a chegada do Reino.⁶²

Mas o que até agora foi dito não é ainda suficiente para explicar Q¹. Essa primeira camada textual caracteriza-se não somente pela sabedoria camponesa utópica e contracultural, mas também pelo radicalismo no convite ao seguimento de Jesus num ministério itinerante. Consequentemente, atribui-se a Q¹ as passagens em que Jesus convida as pessoas a o seguirem dando as costas para a família, aceitando a condição de marginais sem pátria e proteção enquanto proclamam o Reino de Deus.⁶³ Esta característica do mais antigo testemunho escrito do cristianismo, Q¹, é a principal evidência de que após a morte de Jesus seus discípulos deram continuidade na Galiléia ao movimento itinerante que ele fundara. Embora não fossem eles os escritores do proto-cristianismo, foram os responsáveis por preservar a mensagem de Jesus e de ampliar o alcance do Reino através de suas viagens. Os escribas de Q¹ colheram dos itinerantes herdeiros do movimento de Jesus a grande coleção de ditos que hoje conhecemos e pelos quais estudamos a mensagem do Jesus histórico.

Enfim, tanto o sapiencial, derivado de judeu-cristãos das décadas de 40 e 50 d.C. que faziam parte de uma minoria alfabetizada, quanto o radicalismo itinerante do movimento formado pelos marginalizados que se tornaram reformadores andarilhos,

⁶¹ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 290.

⁶² CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 304-305.

⁶³ Cf. THEISSEN, G. *O Movimento de Jesus*. pp. 90-107.

podem ser atestados em Q¹, o que não precisa ser um paradoxo para a classificação do seu gênero literário.

5.2 – O Desenvolvimento do Cristianismo em Q

Seguindo a hipótese de que há uma segunda redação de Q, devemos anotar também que esta não pode ter acontecido após um intervalo de tempo muito grande. Tanto os problemas sociais como os autores e destinatários dos textos de Q² parecem ser os mesmos que em Q¹. Kloppenborg sugere que a aparente motivação para esta nova redação é a necessidade sentida pelos pequenos grupos cristãos de defender as posições já expostas em Q¹ frente a possíveis opositores judeus.⁶⁴ A identidade do grupo define-se essencialmente em Q¹, e nesta segunda camada redacional encontramos ameaças apocalípticas que se aplicaram quando esta mensagem primária foi confrontada.⁶⁵

O nível de coesão e a auto-consciência de grupo teria se desenvolvido, conduzindo estes camponeses a reivindicar um lugar ante a multicultural sociedade da Galiléia do primeiro século, e enquanto os textos de Q¹ dirigiam-se ao próprio grupo com o objetivo de instruí-los na tradição jesuânica, Q² estaria primordialmente voltado para fora.

Outro estudioso de Q, Burton L. Mack, para falar desse segundo estrato redacional aponta para uma possível frustração das expectativas em relação à ênfase missionária itinerante de Q¹, o que os teria levado a substituir parte da ênfase na pregação por ameaças de juízo em estilo apocalíptico, dirigidas especialmente aos setores da sociedade que lhes criavam obstáculos.⁶⁶ Porém, são parcialmente contestáveis estas hipóteses de Mack, especialmente porque se tão cedo se notasse um esmorecimento no vigor da pregação itinerante, seria difícil explicar a manutenção dos textos próprios do itinerantismo nos evangelhos de Mateus e Lucas, e na ainda mais tardia *Didaqué*.

Uma característica dessa suposta reedição de Q que possui relevância para nosso trabalho é que nesta fase há inúmeras passagens que fazem referências a imagens

⁶⁴ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 258.

⁶⁵ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 306.

⁶⁶ MACK, Burton L.. *O Evangelho Perdido: O livro de Q e as origens cristãs*. p. 46.

tipicamente urbanas. Mas deve-se dizer que todas elas retratam as cidades negativamente, mantendo a localização campesina que anteriormente atribuímos ao grupo⁶⁷ Mesmo que tais referências ao ambiente urbano sugerisse a presença de algumas pessoas oriundas destes centros no grupo de Q (os escribas responsáveis pela edição, por exemplo), não se poderia imaginar que esse tenha se tornado um grupo elitizado em qualquer aspecto. Antes, pensaríamos que tais membros citadinos teriam sido cidadãos marginalizados, dos estratos sociais mais desprestigiados destas sociedades, e cuja presença não teria causado grande impacto. Neste caso o texto expressaria somente para destinatários internos a intensificação da rivalidade entre campo e cidade.⁶⁸

Mesmo que permaneçamos reticentes diante dessas conjeturas, podemos reconhecer que há um imaginário citadino presente nessa hipotética reedição de Q, e esse contato entre cidade e campo, seja ele direto ou indireto, é o fator que pode ter originado a crítica aos fariseus tão significativa para a tradição literária do cristianismo primitivo. Os fariseus, representantes mal vistos de uma religiosidade sulista nas cidades da Galiléia, podem ter se tornado adversários do grupo judaico-cristão já nesta fase.⁶⁹

Antes de encerrarmos nossa sucinta exposição da teoria de estratificação de Q, devemos anotar que nela também se reconhece uma terceira fase redacional, sendo que o trabalho deste Q³ teria produzido a forma final do evangelho de ditos que Mateus e Lucas tinham em mãos. As novidades próprias de Q³ são o relato das tentações de Jesus (Q 4.1-13) e mais duas glosas (Q 11.43c e 16.17), textos que de maneira inédita fazem referências positivas à Torá e ao Templo de Jerusalém. Nestas passagens reconhece-se sem grande dificuldade um maior refinamento argumentativo escribal, o que pode ser indício de que estamos diante do trabalho de alguém que pertencia a um círculo socialmente mais elevado, e agora sim, talvez citadino. Kloppenborg pensa que estes acréscimos podem ter sido incorporados ao texto somente depois de 70 d.C.,⁷⁰ e embora saliente que as distinções sejam suficientes para que se suponha esta terceira fase de

⁶⁷ Para exemplificar o uso negativo destas imagens citadinas, veja, por exemplo, o uso de “cidades” em Q 10.8,10; de “palácios” em Q 7.25; de “praças” em Q 10.10, Q 13.26 e Q 14.21; e também de juízes e cárceres em Q 12.38-59.

⁶⁸ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 270.

⁶⁹ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. pp. 262-263.

⁷⁰ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 121.

redação, também reconhece que estas poucas passagens não são suficientes para que se chegue a uma nova contextualização social segura.⁷¹ Interessante observar que um dos argumentos mais fortes a favor da existência de Q³ é o relato das tentações, que nos fornece a primeira amostra de que a tradição de Jesus modificava-se em direção ao gênero biográfico, predominante nos evangelhos canônicos.⁷² Este progresso evolutivo é evocado para explicar o desaparecimento completo dos evangelhos discursivos como Q, que com toda probabilidade ficavam cada vez mais esquecidos ao passo que estes outros evangelhos hoje canônicos superaram seu prestígio.

5.3 – Questionamentos à Hipótese de Estratificação de Q

Ao apresentarmos a teoria das duas fontes também dissemos que a existência de Q como fonte para a composição dos evangelhos de Mateus e Lucas ao lado de Marcos era uma hipótese de ampla aceitação. Sentimo-nos por isso, seguros em desenvolver nossas próprias hipóteses a partir dela. Se Q não foi um texto real que testemunha os primeiros desenvolvimentos do proto-cristianismo, e que serviu de base para o evangelho de Mateus, nosso trabalho assim como o da grande maioria dos estudiosos do Novo Testamento precisariam ser completamente revistos. Todavia, não há tanta segurança quando se constrói idéias a partir da estratificação de Q conforme apresentamos nos itens antecedentes. Ainda que esta teoria de estratificação seja tão conhecida e utilizada no mundo, reconhecemos que há sérios questionamentos que colocam em risco a tese do *The International Q Project*.

Dentre estes opositores dos teóricos da estratificação de Q estão os já citados Richard Horsley e Neil Silberman, que escreveram:

“... essa teoria de discordância progressiva dos ideais originais de um grupo edênico de brincalhões contraculturais resulta de seu preconceito contra a primazia da crítica cultural pura no Movimento de Jesus [...] Esse pode ser um modo agradável e moderno

⁷¹ KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. p. 272.

⁷² Para maiores detalhes sobre a classificação dos diferentes tipos de evangelhos (biográficos e discursivos) veja: CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 75-77.

*de se pensar sobre os seguidores mais primitivos de Jesus, mas não tem nada a ver com o que acontecia na Galiléia”.*⁷³

Não se deve ignorar também a posição de Luigi Schiavo, que em sua tese de doutorado de 2003⁷⁴ defende que o relato das tentações é um texto de referência para o grupo de Q, que servia por sua construção apocalíptica visionária como matriz para todo o documento. A partir dessa opinião, Schiavo nega a autoria tardia de Q 4.1-13, que como vimos, é geralmente atribuída a Q³. Para ele, Q pode muito bem ser visto como um texto homogêneo, e não necessariamente como fruto de um gradual processo redacional.⁷⁵

Mas nós não rejeitaríamos a estratificação de Kloppenborg com tanta veemência. Julgamos que tais oposições não estão tão bem fundamentadas a ponto de fazer ruir a teoria da estratificação de Q. Com efeito, o trabalho de Kloppenborg continua alcançando ampla aceitação e um dos seus defensores é J. D. Crossan, que argumenta a favor de Kloppenborg dizendo que:

*“... a análise de Kloppenborg não é um círculo vicioso, como se ele decidisse que os materiais sapienciais surgiram primeiro e os apocalípticos depois e arranjasse as coisas dessa maneira. O que ele fez foi primeiro notar a distinção relativa à forma, conteúdo e público entre esses dois conjuntos de sermões, um sapiencial e o outro apocalíptico, e depois observar que foi o último que irrompeu nos produtos acabados do primeiro, não o contrário”*⁷⁶

Por hora, não precisamos de mais detalhes sobre a estratificação de Q. Para a sequência de nosso trabalho ficamos com a constatação de que nossa perícopes escolhida, Mateus 6.19-21, retrata um novo desenvolvimento feito a partir de um texto produzido na que poderia ser a fase mais antiga de Q. Quando falarmos outra vez das origens pré-mateanas de nosso texto, nos referiremos a um grupo formado pela mescla de escribas do povo e pregadores itinerantes das aldeias da Galiléia, que procuravam preservar o ideal jesuânico original da vida sem pátria. De Q¹ nossa perícopes alcançou

⁷³ HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. p. 105.

⁷⁴ SCHIAVO, L. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus*.

⁷⁵ Deveras o estudo de outros documentos do proto-cristianismo da década de 50 d.C. comprovam que a linguagem sapiencial e o imaginário apocalíptico não precisavam andar separadamente como pressupõem os defensores da estratificação de Q, o que faz com que a hipótese de estratificação da fonte Q seja muito controversa. Veja mais em: CROSSAN, J. D. *O Jesus Histórico*. p. 266.

⁷⁶ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 295.

um posto entre os estatutos econômicos do evangelho de Mateus, e apenas essas duas fases são para nós significativas.

6 - Profetas Itinerantes e Sedentários Mecênicos no Proto-Cristianismo

O itinerantismo não era, na opinião de Gerd Theissen, um fenômeno marginal dentro do Movimento de Jesus, antes, era o que determinava o contexto cultural do primeiro cristianismo.⁷⁷ Para explicar o estilo de vida desses primeiros cristãos foi proposta a comparação entre estes itinerantes e os adeptos da filosofia popular dos cínicos, que podiam ser encontrados não muito longe da Galiléia, na cidade de Gadara, que ficava do lado oposto do lado da Galiléia em relação a Cafarnaum.⁷⁸ Os adeptos desse tipo de filosofia não só rejeitavam os padrões sócio-culturais como também abandonavam família, abriam mão dos bens materiais, vestiam-se com simplicidade e exerciam um ministério peripatético.⁷⁹ À primeira vista, as coincidências são tentadoras, entretanto, as pesquisas não puderam comprovar a veracidade dessa ligação entre proto-cristãos e cínicos, e há muito já se mostrou que o estilo de vida dos primeiros seguidores de Jesus pode ser explicado pelas condições sócio-econômicas e pelas tradições proféticas tipicamente judaicas.

No artigo *Jesus e as Tradições Sapienciais no “Evangelho Radical Q”* de Elisa Rodrigues, questiona-se mais uma vez a aceitação dos resultados dos estudos norte-americanos sobre Q, e tanto a teoria de estratificação de Q como a suposta aproximação entre o grupo de Q e a cultura helenista dos filósofos cínicos são negadas pela autora:

“... a despeito de ser didática, a estratificação da Fonte dos Ditos é hipótese passível de discussão, de revisão e de crítica. Sugerimos que Q estaria mais vinculada à tradição da crítica judaica à dominação romana, do que próxima da cultura helênica. Portanto, ao invés de filósofo cínico, seria mais plausível a imagem de um Jesus profeta”⁸⁰

⁷⁷ THEISSEN, G. *Sociologia del Movimiento de Jesus*. p. 15.

⁷⁸ Sobre a força da filosofia grega nas cidades da região conhecida como Decápolis veja: FERREIRA, J. C. L. *E Ele Será Chamado Pelo Nome de Emanuel*. pp. 121-122.

⁷⁹ Cf. MACK, B. L. *O Evangelho Perdido*. pp. 47-48; VAAGE, L. *O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical de Q*. p. 107.

⁸⁰ RODRIGUES, E. *Jesus e as Tradições Sapienciais no “Evangelho Radical Q”*. p. 62.

Gerd Theissen, ainda que tenha contribuído significativamente com seus trabalhos sobre o cristianismo primitivo e os profetas itinerantes, foi também bastante criticado pela ênfase demasiada que deu aos itinerantes no Movimento de Jesus, e também por ver esse itinerantismo como uma opção voluntária que a aproxima da filosofia cínica, uma espécie de sociedade alternativa que proporcionava uma fuga dos padrões estabelecidos.⁸¹ Richard A. Horsley e Neil A. Silberman outra vez estão entre os críticos que merecem menção, pois vêem Jesus e seus primeiros seguidores formando um movimento com forte engajamento político, que fora formado por pessoas destituídas involuntariamente das suas propriedades e da própria dignidade conforme acima os apresentamos:

“Enquanto o pregador cínico era reconhecido nas cidades helenísticas pelo manto esfarrapado, bordão e alforge onde guardava as esmolas que recebia, Jesus explicitamente instruiu os que enviou às aldeias para não levar nem dinheiro, nem alforge, nem sandálias e para não saudar ninguém no caminho. Longe de ser mendigos em trânsito, que lançavam ditos aforísticos a quem quisesse ouvir [...e...] Longe de formar um grupo com missão puramente espiritual de aperfeiçoamento moral individual, eram enviados para difundir pelas aldeias da Galiléia um programa político-religioso orientado para a comunidade”⁸²

Seguindo esta leitura, o Movimento de Jesus não deve ser comparado aos cínicos que são como *hippies* do século I, que abandonavam a rotina em troca de uma ética individualista alienando-se da sociedade,⁸³ mas deve ser visto como um movimento que protestava contra as instituições coercitivas de seu tempo de maneira consciente, e exatamente por serem assim interpretados pelas autoridades contemporâneas tiveram seu líder julgado e assassinado como subversivo. Assim sendo, em vez de procurar paralelos entre os filósofos cínicos e os primeiros seguidores de Jesus, Horsley prefere buscar paralelos entre os seguidores de Jesus e os diversos movimentos de protesto comuns na Palestina do primeiro século, como faz em *Bandidos Profetas e Messias*.⁸⁴

Como estudiosos latino-americanos, é natural que nos identifiquemos mais com as opiniões de Horsley e Silberman; porém, deixando a ironia deles de lado, não se pode

⁸¹ Cf. CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 319-320.

⁸² Cf. HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. p. 71.

⁸³ Cf. HORSLEY, R. A.; SILBERMAN, N. A. *A Mensagem e o Reino*. pp. 103-104.

⁸⁴ Richard A. Horsley desenvolve este tema em parceria com John S. Hanson em: *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*.

negar que a comparação entre os seguidores de Jesus e os cínicos possui algum valor metodológico. Pode até ser que aos olhos dos gentios Jesus se assemelhasse a um desses filósofos cínicos, mas a relação direta entre o cinismo e o movimento de Jesus é uma tese tão controvertida que deve servir-nos apenas como objeto para a análise comparativa.⁸⁵

Fazendo agora justiça à pesquisa de Gerd Theissen, mais recentemente ele parece ter dado mais atenção à participação de “simpatizantes sedentários” no cristianismo primitivo, reconhecendo que o próprio itinerantismo dependia do apoio de “discípulos” não itinerantes.⁸⁶ Pode-se imaginar que na casa desses simpatizantes mecênicos os viandantes se hospedavam, se alimentavam, recebiam provisões para as próximas viagens, e que era nesses locais que se estabeleciam as primeiras comunidades de uma região. O Movimento de Jesus, desde o princípio, era formado não só por camponeses marginalizados que se tornaram itinerantes, mas também por camponeses sedentários também oprimidos mas que ainda não haviam sido destituídos de sua terra.

Para tratar da relação entre itinerantes e sedentários no primeiro cristianismo, vamos uma vez mais aproveitar as palavras de J. D. Crossan em *O Nascimento do Cristianismo* para nos expressar. Primeiro, ele fala dos itinerantes como grupo formado de maneira involuntária:

*“Como o próprio Jesus, esses primeiros itinerantes eram primordialmente proprietários, arrendatários ou meeiros camponeses despossuídos de seus direitos anteriores. Não foram convidados a desistir de tudo, mas a aceitar a perda de tudo como julgamento não deles, mas do sistema que lhes fez isso”*⁸⁷

Mais adiante, como não poderia deixar de ser, Crossan passa a falar da outra classe que formava o proto-cristianismo, a dos camponeses não-itinerantes. Ele chama esses simpatizantes sedentários de “chefes de família”: *“Os itinerantes, como indigentes recém-despossuídos, e os chefes de família, como pobres que em breve talvez fossem despossuídos, reúnem-se em uma nova família, um companheirismo de fortalecimento que é o Reino de Deus”*.⁸⁸ Algumas páginas a seguir Crossan volta-se para o

⁸⁵ Este é, por exemplo, o posicionamento sugerido por Gerd Theissen em obra mais recente. Veja: *O Movimento de Jesus*. pp. 107-113.

⁸⁶ Cf. THEISSEN, G. *O Movimento de Jesus*. pp. 113-116.

⁸⁷ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 321.

⁸⁸ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 365.

relacionamento entre esses dois grupos e para a crise interna enfrentada pelo programa social do Reino, discutindo como itinerantes e sedentários podiam ver-se não somente como aliados, mas também como ameaça:

“Os itinerantes vêem os chefes de família, que são o que eles eram ontem ou anteontem, com inveja e até ódio. Os chefes de família vêem os itinerantes, que são o que eles poderão ser amanhã ou depois, com medo e desprezo. O programa do Reino força esses dois grupos a se ligarem e começa a reconstruir a comunidade camponesa...”⁸⁹

As palavras de Crossan estão baseadas nas fontes documentais do cristianismo primitivo, que nos dão diversos indícios de que com o passar do tempo a relação entre camponeses itinerantes despossuídos e sedentários mecênicos testemunhou abusos e desgastou-se. A *Didaqué*, um manual de disciplina comunitária que teria sido escrito no mais tardar no início do século II, nos dá valioso vislumbre da vida dos cristãos primitivos sob a ótica dos sedentários ou chefes de família, e é importante por dedicar várias passagens ao controle da autoridade dos itinerantes em atividade. Nela, vemos que os itinerantes não eram os líderes das comunidades locais, antes, agora eram por elas julgados e até expulsos se não fossem considerados dignos.

Ao analisar a *Didaqué* e sua relação com o itinerantismo, Crossan identifica três tipos distintos de itinerantes: os mestres, os apóstolos e os profetas, e revela como a *Didaqué* apresenta sanções a eles de maneira delicada.⁹⁰ Aos mestres itinerantes só lhes é permitido o ensino que estiver de acordo com o que já fora estabelecido pelo grupo:

“Se vier alguém até você e ensinar tudo o que foi dito anteriormente, deve ser acolhido. Mas se aquele que ensina é perverso e ensinar outra doutrina para te destruir, não lhe dê atenção. No entanto, se ele ensina para estabelecer a justiça e conhecimento do Senhor, você deve acolhê-lo como se fosse o Senhor” (Did. XI.1-2)

Quanto os apóstolos, que por definição eram cristãos itinerantes enviados para estabelecer novos grupos alhures, a exigência era para que sendo eles apóstolos, não ficassem sendo assistidos junto à comunidade por muitos dias:

“Todo apóstolo que vem até você deve ser recebido como o próprio Senhor. Ele não deve ficar mais que um dia ou, se necessário, mais outro. Se ficar três dias é um falso

⁸⁹ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 370.

⁹⁰ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 401-419.

profeta. Ao partir, o apóstolo não deve levar nada a não ser o pão necessário para chegar ao lugar onde deve parar. Se pedir dinheiro é um falso profeta” (Did. XI.4-6)

E por último, também há sanções aos profetas, que na *Didaqué* são cristãos que falam sob inspiração divina com autoridade e liberdade litúrgica nas reuniões (*Did. X.7*). O texto exige, para essa atividade, não somente a inspiração, mas também um comportamento digno (*Did. XI.7-8a*), e controla todas as supostas palavras inspiradas a fim de que os profetas não se aproveitem de tal “dom” para benefício próprio:

“É desse modo que você reconhece o falso e o verdadeiro profeta. Todo profeta que, sob inspiração, manda preparar a mesa não deve comer dela. Caso contrário, é um falso profeta. [...] Se alguém disser sob inspiração: "Dê-me dinheiro" ou qualquer outra coisa, não o escutem. Porém, se ele pedir para dar a outros necessitados, então ninguém o julgue (Did. XI.8b-9,12)

Como pretendemos estudar Mateus de uma maneira mais cuidadosa, estaremos pesquisando um documento que se situa entre o radicalismo itinerante de Q e o controle comunitário da *Didaqué*. Em Mateus, a tradição de ditos originada do movimento itinerante e conhecida através de Q mostra-se muito útil diante do momento que viviam, e por isso é preservada e utilizada com frequência. Mas em Mateus não há só a presença de pregadores itinerantes, aqui já estamos lidando com um grupo fixado em ambiente urbano, que por isso mesmo lê os ditos do itinerantismo de Q sob uma ótica particular, a fim de solucionar seu próprio problema sócio-econômico. O autor de Mateus enfrenta uma crise mais urgente que o grupo da *Didaqué*, que ameaça sua própria existência, e por isso sua relação com a tradição cristã primitiva é outra, voltada para defender o grupo da crise existencial.

Vamos então, no próximo capítulo, nos aproximar do evangelho de Mateus e de seu grupo social,⁹¹ delineando ali novos pressupostos que sem dúvida condicionarão nossa futura leitura dos textos mateanos.

⁹¹ Alguns autores preocupam-se com o uso de termos como “igreja” ou “comunidade” para designar as pessoas às quais o evangelho de Mateus foi destinado. Estas designações são carregadas de significados pressupostos pelo leitor moderno e sugerem uma institucionalização ou uma organização social mais desenvolvida do que as fontes parecem indicar para esta gente. Assim sendo, a fim de evitar confusões, seguiremos durante toda esta dissertação a sugestão de se usar o termo mais genérico “grupo”. Cf. SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 147-150; também cf. KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. pp. 219-221.

Capítulo 2

O Evangelho e o Grupo de Mateus

Temos tratado até o momento do contexto histórico e das circunstâncias sócio-econômicas específicas que deram origem ao cristianismo, assim como da fonte Q como um antigo e perdido documento cristão que teria servido na composição dos evangelhos de Mateus e Lucas. Destaque especial foi dado ao final do capítulo anterior para o fenômeno dos profetas itinerantes e seus patrocinadores sedentários no primeiro cristianismo. Todas estas coisas são importantes para a continuidade do nosso estudo, que visa interpretar textos do evangelho de Mateus de maneira condizente com sua história. Neste segundo capítulo nosso objetivo é dar continuidade à abordagem anterior, mas agora nos voltando diretamente para o evangelho de Mateus. Nos empenharemos por conhecer sua origem, o grupo social que o criou e em que circunstâncias se deu tal composição.

1 – Controvérsias sobre as Origens do Evangelho de Mateus

São muitas as controvérsias que ainda esquentam os debates dos estudiosos quando o assunto é a origem do evangelho de Mateus. Não esperamos solucioná-las, mas nos informar a respeito das possibilidades e nos posicionar diante delas para alicerçar nossa tese de maneira metodologicamente transparente. Para facilitar, começamos outra vez a partir dos consensos da pesquisa, dizendo que há grande aceitação da origem judaico-cristã deste evangelho, conforme atesta principalmente a apreciação positiva que o texto faz da Lei judaica em geral.⁹² Entretanto, os consensos acabam por aqui.

⁹² Um bom exemplo disso no evangelho é Mt 5.17-20. Porém, há discussões sobre se o grupo mateano ainda é judaico ou se no século I já pode ser chamado de cristianismo. Uma boa leitura sobre o tema é o artigo de Donald A. Hagner de 2003, intitulado *Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?*, onde ele diz: “Se é verdade que, em certo sentido, não há cristianismo que não é judeu, é também o caso que Mateus é tão judeu quanto, ou mais judeus que, talvez qualquer outra manifestação inicial do cristianismo que encontramos no NT” (tradução nossa), p. 194. Porém, o propósito do artigo de Hagner

Por muito tempo acreditou-se que o evangelho de Mateus fora escrito originalmente em hebraico por um discípulo do círculo mais próximo de Jesus, o coletor de impostos Levi/Mateus, cujo convite ao seguimento de Jesus é descrito em Mateus 9.9. Esta crença nasceu a partir do testemunho do bispo Pápias de Hierápolis, que viveu entre os anos 100 e 150 d.C., e cujo testemunho nos foi legado de maneira indireta através da *História Eclesiástica* do também bispo Eusébio de Cesaréia (263-340 d.C.).⁹³ No entanto, além de ser questionável a confiabilidade do testemunho de Pápias, que defendeu essa “apostolicidade” do evangelho como meio de reafirmar a canonicidade de Mateus contestada por Marcião,⁹⁴ e que dava mais preferência aos relatos orais que lhes foram transmitidos do que aos escritos,⁹⁵ o estudo do evangelho de Mateus revelou que há evidências suficientes no próprio texto para se duvidar desta antiga tradição.⁹⁶ Não pretendemos nos estender nessa discussão, mas atualmente praticamente não se questiona que o evangelho de Mateus tenha se originado principalmente a partir da *Fonte dos Ditos* de Jesus (Q) e do evangelho de Marcos,⁹⁷ e em algum momento próximo aos dias do imperador romano Domiciano (81-96 d.C.).⁹⁸ Mateus é, portanto, uma obra baseada em grande medida em testemunhos literários mais antigos, e não necessariamente o conjunto de memórias exclusivas de alguém que fora testemunha ocular dos fatos narrados.

é defender que a despeito das dificuldades com nomenclaturas, o grupo de Mateus diferencia-se do judaísmo em aspectos essenciais, o que o leva a descrever o grupo como uma forma judaica de cristianismo, herético aos olhos da maioria, revolucionário aos seus próprios olhos. Cf. pp. 208-209.

⁹³ Cf. *Hist. Ecl.* 3.39.

⁹⁴ Segundo Benito Marconcini em: *Os Evangelhos Sinóticos*, p. 19.

⁹⁵ Segundo o relato do próprio Pápias registrado por Eusébio (*Hist. Ecl.* 3.39). Esta inconfiabilidade foi ressaltada por Helmut Koester em sua *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2. pp. 182, 188. Também enfatizam esta opinião Claudio Moreschini e Enrico Norelli em *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina*, vol. I, p. 231, dizendo:

“Por mais importantes que sejam os testemunhos de Pápias por causa de sua antiguidade, não se deve esquecer de que são ditados por uma intenção apologética, coerente com a que o estimulou a compor a própria obra: determinar a cadeia de tradição que remonta aos apóstolos permite recuperar a tradição autêntica sobre Jesus”.

⁹⁶ Benito Marconcini diz que os críticos de hoje são quase unânimes em negar que a autoria de Mateus possa ser atribuída a um discípulo direto de Jesus como Mateus, e diz:

“Uma testemunha ocular como ele, de fato, teria estruturado diversamente a narração e relatado com maior vivacidade e imediatismo as palavras de Jesus; não se teria servido de fontes [...] Os poucos que nos últimos vinte anos ainda defendem a autenticidade de Mateus [...] usam argumentos pouco convincentes, como a recorrência ao estilo e ao conteúdo em sintonia com a personalidade do coletor de impostos ou como a falta de referências históricas posteriores à destruição de Jerusalém no ano 70”.

Cf. *Os Evangelhos Sinóticos*. p. 121.

⁹⁷ KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2. p. 188.

⁹⁸ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 26.

A datação do evangelho nas décadas de 80 e 90 baseia-se na aceitação de que Mateus é posterior ao evangelho de Marcos, que deve ser datado durante ou pouco antes da revolta dos judeus contra os romanos de 66 a 70 d.C.,⁹⁹ e anterior a outros documentos cristãos não canônicos produzidos na primeira metade do século II.¹⁰⁰ Em segundo lugar, a datação é alcançada também pela maneira como o evangelista aplica os dados coletados da tradição às circunstâncias próprias do seu grupo, circunstâncias que coincidem com o momento em que diferentes movimentos judaicos confrontam-se em busca de alguma supremacia, nas décadas imediatamente após a guerra contra os romanos.¹⁰¹

Mais problemática que a superação da tradição eclesiástica e a datação do evangelho é a discussão a respeito da localização geográfica de Mateus. Primeiro, julgamos que o evangelho de Mateus pertença a um ambiente citadino, e não rural como defendemos para Q. Em *História Social do Protocristianismo* os autores mencionam as várias passagens em que o autor de Mateus se refere às cidades e ao comércio como evidências de sua origem citadina,¹⁰² mas o argumento mais convincente se dá através da análise que os mesmos autores fazem dos personagens corriqueiros neste evangelho: Em Mateus estão em destaque coletores de impostos (Mt 5.46; 9.10; 10.3; 11.19; 18.17; 21-31s), militares (Mt 5.25), centuriões (Mt 8.5ss; 27.54), além de muitos escravos (Mt 10.24; 18.23ss; 21.34ss; 22.3ss; 24.45ss; 25.14ss) e prostitutas (Mt 5.31; 21.31), que são todas figuras que comumente se encontrava nas cidades e não dos campos.¹⁰³

Desta resposta nasce outra pergunta: se o evangelho é citadino, de que cidade exatamente teria nascido o evangelho de Mateus? Desta vez discordaremos não apenas da tradição, mas também de grande número de pesquisadores que atribuíram a origem

⁹⁹ MYERS, C. *O Evangelho de São Marcos*. pp. 120-121.

¹⁰⁰ Cf. FERREIRA, J. C. L. *E Ele Será Chamado Pelo Nome de Emanuel*. pp. 37-38.

¹⁰¹ Embora o tema da disputa por influência entre o grupo mateano e o judaísmo-formativo, evidência que atesta a datação que adotamos, seja um tema que ainda abordaremos abaixo, vamos citar aqui algumas linhas de Anthony J. Saldarini que ilustram bem o momento que se vivia em Israel nos anos 80 d.C. Cf. SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 186:

“... Jerusalém, o centro simbólico e político do Judaísmo, foi eliminada, com graves consequências comunitárias que tinham de ser enfrentadas com soluções inovadoras tiradas da tradição. A literatura judaica do período, incluindo o evangelho de Mateus, dá testemunho das diversas abordagens adotadas por diferentes grupos judaicos. Muitos grupos competiam pelo poder e rotulavam os outros de dissidentes, contudo todos permaneciam dentro dos vagos limites máximos que definiam o Judaísmo.”

¹⁰² STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. pp. 261-262.

¹⁰³ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. p. 262.

do evangelho à cidade de Antioquia na Síria.¹⁰⁴ Esta hipótese também encontrou sustentação principalmente na tradição, a partir da suposição de que Inácio, da cidade de Antioquia no início do século II, tenha citado o evangelho de Mateus em seus escritos.¹⁰⁵ Porém, essas possíveis citações também são questionáveis, já que são indiretas e podem não se referir a Mateus; além disso, mesmo que Inácio tenha lido e citado Mateus, isso não prova que o evangelho não possa ter chegado à Síria vindo de outra parte qualquer após algumas décadas de sua composição.¹⁰⁶

Além dessa antiga tradição que como vimos não possui suficiente sustentação, outro argumento que é comumente usado para defender a Síria como local de origem do evangelho é o fato de ele ter sido redigido no idioma grego e com qualidade. Este argumento ainda é aceito porque o grego era o idioma utilizado pelos judeus da diáspora em geral, o que se encaixa com a localização em Antioquia,¹⁰⁷ mas este é um argumento fraco, posto que hoje se reconhece a forte presença do grego em regiões da Baixa Galiléia nos séculos I e II d.C. Como vimos no primeiro capítulo, a região foi grandemente afetada pela presença multicultural das cidades de administração herodiana e romana como Séforis e Tiberíades, e o conhecimento do idioma nos seus arredores não constitui-se em fato surpreendente.¹⁰⁸

Helmut Koester ainda apresenta outro argumento diferente em favor da Síria: ele vê a preferência pela figura de Pedro no evangelho e seu uso da *Fonte dos Ditos* como sinais de que trata-se de um documento da Síria.¹⁰⁹ Entretanto, isso tudo se deve à localização que o mesmo autor atribui à Q, mas nós vimos que é mais comum a localização de Q na Galiléia, o que simplesmente inverte o argumento de Koester a

¹⁰⁴ Pablo Richard chega a dizer de maneira extremamente equivocada que localizar Mateus em Antioquia é um consenso. Veja o artigo *Evangelho de Mateus: uma visão global e libertadora*. p. 8.

¹⁰⁵ Este argumento para defender a localização na Síria é empregado, por exemplo, por Elisa Rodrigues em sua tese de doutorado *Limites e Fronteiras no Evangelho de Mateus*, pp. 34-35. Infelizmente a autora não ocupou-se com os argumentos que enfraquecem esta posição nem com a hipótese da Galiléia como local de origem para o evangelho de Mateus.

¹⁰⁶ Para maiores detalhes sobre esta discussão, e sobre as também questionáveis possíveis referências ao evangelho de Mateus na *Didaqué* e no livro de *5Esdras*, indicamos: GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor teu Deus*. pp. 25-26.

¹⁰⁷ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. p. 257.

¹⁰⁸ Cf. HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. p. 152:

“... Até o início do século II, naturalmente, essas cidades eram mais plenamente helenísticas e romanizadas. Nelas, esperaríamos que uma porcentagem considerável dos residentes, e não apenas os estratos mais altos, inclusive a elite letrada como os rabis, falasse grego, com muitos sendo bilíngües.”

¹⁰⁹ Cf. KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*, vol 2. p. 188.

favor da nossa hipótese. Como se pode notar, não é sem motivos que estudos recentes sobre o evangelho de Mateus em número cada vez maior têm questionado a localização do mesmo na Síria com base na falta de indícios seguros que a atestem.¹¹⁰

Além dos contra-argumentos apresentados, lembremos que no evangelho de Mateus Jesus é descrito como habitante da Galiléia e todo o seu ministério está ali centrado. O conflito evidente com as autoridades judaicas recorrente no evangelho é o principal fator para que hoje vários estudiosos creiam que Mateus retrata a realidade da terra de Israel, e não da Síria. Assim, a certeza de que tanto o judaísmo-formativo como o seu sucessor, o judaísmo rabínico, são fenômenos essencialmente palestinos, é o principal argumento que leva J. Andrew Overman a apostar a Galiléia como o terreno mateano.¹¹¹ É verdade que para aqueles dias praticamente não há referências à existência de fariseus na diáspora,¹¹² e dificilmente os inimigos do grupo mateano, os *judeus*,¹¹³ autoridades de influência nas sinagogas locais (Mt 4.23; 9.35; 10.17; 12.9; 13.54), podem ser identificados com outro grupo que não este da Palestina.

Voltando-se então para a Galiléia como local de origem,¹¹⁴ queremos estreitar este território em torno de uma ou mais cidades que possam ter dado origem ao

¹¹⁰ Em sua tese de doutorado de 2001, Paulo Roberto Garcia, defensor da localização de Mateus na Galiléia, chega a dizer que a tradicional localização do evangelho na Síria é tão genérica e carente de indícios que pode, na verdade, servir como um meio de esconder a falta de opções mais conclusivas para a sua localização geográfica. Cf. GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor teu Deus*. p. 24.

¹¹¹ Cf. OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 156.

¹¹² Conforme os irmãos Ekkehard e Wolfgang Stegemann em *História Social do Protocristianismo*, p. 188, não há nenhuma referência aos fariseus na diáspora. Contudo, Anthony J. Saldarini nos lembra que o próprio apóstolo Paulo, sendo um judeu da diáspora, se identifica aos filipenses como um fariseu, dando-nos evidências de que pode ser é bem possível que os fariseus fossem conhecidos também fora da Palestina. Todavia, o próprio Saldarini nega que tal referência paulina possa servir de base para que concebamos os fariseus exercendo qualquer influência política na diáspora, o que não nos permite retirar o evangelho de Mateus da Palestina. Cf. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. pp. 300-303.

¹¹³ Anthony J. Saldarini demonstra que a designação “judeus” é pejorativa no evangelho de Mateus, e não se aplica à toda a população de Israel. Esta era a maneira como os gentios chamavam-nos, e Mateus aplica-a exclusivamente aos seus adversários, os líderes que se opunham ao programa judaico-cristão proposto pelo evangelista. Cf. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 64-67.

¹¹⁴ É verdade que aqui optamos pela Galiléia como local de origem para o evangelho de Mateus. Mesmo assim, convém dizer que nossas hipóteses concentram-se principalmente na oposição entre o ambiente citadino em que este evangelho teria sido escrito e o ambiente rural de Q, o que quer dizer que mesmo que eventualmente se discorde de nossa opção pela Galiléia, este trabalho e as suas idéias não perdem seu valor. Isso está de acordo com a maneira como pesquisadores de Mateus como João Cesário Leonel Ferreira, após considerar as opções, têm deixado a questão da localização em aberto, preferindo dizer que o evangelho pode ser localizado da Galiléia à Antioquia sem prejuízos para sua análise contextual. Cf. FERREIRA, J. C. L. *E Ele Será Chamado Pelo Nome de Emanuel*. pp. 42, 116. Veja o posicionamento

evangelho de Mateus. J. A. Overman levanta questões que nos conduzem às primeiras conclusões:

“... essa cidade galiléia teria de conter um tribunal, por causa da polêmica contra este no Evangelho, e possuir tamanho suficiente para acomodar pelo menos as duas facções concorrentes do judaísmo formativo e da comunidade de Mateus. Tanto Séforis, cinco quilômetros a noroeste de Nazaré, como Tiberíades, na costa ocidental do mar da Galiléia, foram, de acordo com Josefo, sedes do Sinédrio em épocas diferentes durante o século I. Havia apenas um Sinédrio ou tribunal na Galiléia e ambas essas cidades eram suficientemente grandes (por volta de trinta e quarenta mil habitantes) e sofisticadas para produzir um Evangelho como esse. Postularíamos, portanto, uma cidade galiléia, quer Tiberíades ou Séforis, como a localização mais plausível para a comunidade de Mateus”¹¹⁵

Seguindo o raciocínio de Overman, o evangelho de Mateus deve ter nascido numa cidade-estado da parte norte da província romana da Palestina, e por isso outros ambientes urbanos menores que Séforis e Tiberíades em sua importância política, como Cafarnaum, por exemplo, são deixados de fora dessas suposições. De fato, só essas duas localidades da Galiléia do século I podem ser realmente consideradas cidades (πόλις).¹¹⁶

Outro argumento a favor da Galiléia como localização nos é fornecido por Anthony J. Saldarini. Ele aponta que o evangelho de Mateus incentiva seus destinatários a continuarem pagando os dízimos aos sacerdotes, e diz que é muito provável que a prática de recolhimento do dízimo tenha continuado na Galiléia até a época da composição do evangelho.¹¹⁷ Tais indícios indicariam que Mateus 23.23 só faria sentido se o texto foi escrito na Galiléia ou em seus arredores, excluindo outra vez a Síria como possibilidade de localização.

A Galiléia, mais especificamente Séforis ou Tiberíades, que no capítulo 1 designamos como centros urbanos edificadas para que a elite se apropriasse da

semelhante de: CARNEIRO, M. Jesus, a Torá e os Nebiim, e o pleno cumprimento da justiça em Mt 5,17-20. p. 33.

¹¹⁵ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 157.

¹¹⁶ STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. pp. 80-81.

¹¹⁷ Cf. SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 235.

produção agrícola das circunvizinhanças,¹¹⁸ parecem ser mesmo as possibilidades mais plausíveis para explicar a origem de Mateus; e é tendo em mente essas duas possibilidades sem expressar preferência por uma ou outra que seguiremos. A nossa próxima tarefa será estudar mais a respeito das condições que envolviam esse suposto grupo judaico-cristão, mas agora partindo dos pressupostos de que ele seja da Galiléia urbana do final do primeiro século.

2 – O Grupo Mateano e o Judaísmo-formativo na Galiléia Urbana

No primeiro capítulo nós vimos como a política imperial romana agrediu a instituição israelita da posse perpétua da terra; mas essa não foi a única transformação imposta por Roma àquele povo. Até a destruição imposta a Jerusalém pelas legiões romanas em 70 d.C., o Templo ali situado era, ao lado da Torá, o grande referencial da religiosidade nacional.¹¹⁹ Foi exatamente esta importância do Templo tanto para aristocratas sacerdotais quanto para bandidos rebelados, que fez dele um foco da resistência contra Roma no final da guerra, e também um elemento essencial para a retomada do controle da nação por parte dos romanos.¹²⁰

Ser um referencial religioso não quer dizer que todos o estimavam e aceitavam-no como único local de culto; alguns tinham o Templo como um referencial negativo, e uniam-se para criticar a passividade desta instituição em relação à dominação estrangeira. Entretanto, independente do posicionamento de cada grupo em relação a ele, quando o Templo foi transformado em ruínas sua ausência provocou uma verdadeira crise de identidade que pôde ser sentida em diferentes intensidades por toda a Palestina. Cada movimento viu-se obrigado a se reposicionar de acordo com a nova circunstância, uns sonhando com sua reconstrução, outros usando os fatos para acusar os antigos líderes religiosos de Jerusalém, outros anunciando uma nova era para

¹¹⁸ Veja no capítulo 1, item 2.

¹¹⁹ NEUSNER, J. *Formative Judaism (II)*. p. 63.

¹²⁰ GOODMAN, M. *Rome and Jerusalem*. pp. 175-176.

Israel...¹²¹ É aí que se inserem tanto o grupo judaico-cristão de Mateus como o judaísmo-formativo.

Judaísmo-formativo é o nome que se tem dado a uma coalizão de judeus que estava em formação nos dias de Mateus, e que posteriormente daria origem ao chamado judaísmo rabínico.¹²² Antes de 70 d.C., os judeus dessa coalizão faziam parte de grupos distintos, dentre os quais destacam-se os fariseus.¹²³ J. Andrew Overman afirma que em decorrência da estrutura organizacional já estabelecida entre os fariseus antes da revolta, cuja prática religiosa “foi sintetizada como a recriação do Templo em casa ou na comunhão à mesa...”, eles tornaram-se uma boa opção para muitos judeus no período pós-70, oferecendo uma alternativa cültica que independia da existência Templo.¹²⁴ Segundo escreveu Jacob Neusner, os fariseus haviam desenvolvido um meio particular de viver independentemente dos sacerdotes, acreditando que obedeciam as Leis divinas e que podiam substituir a presença do Templo.¹²⁵

O cristianismo em geral, e o grupo mateano em especial, parece ter seguido um caminho próximo ao dos fariseus, e também apresentou um programa viável para a fé de um Israel sem Templo; ele não só assumia a responsabilidade de interpretar a Lei como também a de substituir os sacrifícios perdoando pecados.

A guerra havia descentralizado a religião em Israel, mas desabitutados a tal ecletismo, esses grupos inevitavelmente se digladiariam em busca de uma nova unidade. Nenhum desses movimentos religiosos do judaísmo pós-70 via-se como uma nova religião, como um novo Israel que substituiria o antigo. Mateus entende seu grupo como um ajuntamento essencialmente judaico, que distingue-se dos outros “judaísmos” basicamente pela maneira como atribuiu a Jesus a função de um novo Moisés messiânico, interpretando a Torá, a principal instituição religiosa ainda existente, de maneira própria. Conforme disse Anthony J. Saldarini, “... *Mateus ainda esperava triunfar e tornar seu programa normativo para toda a comunidade judaica*”.¹²⁶

¹²¹ GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor Teu Deus*. pp. 203-204.

¹²² Sobre o uso que fazemos da designação “judaísmo-formativo” veja a nota número 4.

¹²³ Cf. STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. p. 255.

¹²⁴ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 45.

¹²⁵ NEUSNER, J. *Formative Judaism (II)*. p. 71.

¹²⁶ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 9.

As constantes controvérsias entre o grupo mateano e os escribas e fariseus não devem, portanto, ser interpretadas como conflitos entre religiões distintas; na verdade temos uma disputa regional e intra-judaica, de grupos judaicos distintos que antes eram como satélites girando em torno do Templo e que agora queriam ser aceitos como o judaísmo legítimo, o movimento escolhido por Deus para essa nova fase da história do povo de Deus.¹²⁷

Neste processo de reformulações, as diferenças motivaram o gradual distanciamento do grupo mateano em relação ao judaísmo-formativo que era uma coalizão maior, mas este distanciamento não se deu de maneira espontânea e pacífica. O reduzido grupo de Mateus, assim como outros pequenos grupos sócio-religiosos do período, deve ter sido interpretado pelos demais como um grupo de pouca importância que só trazia empecilhos à coalizão do judaísmo e impedia a reestruturação da identidade religiosa nacional. E ao passo que este judaísmo-formativo desenvolvia-se e institucionalizava-se, criava também mecanismos de exclusão dos grupos concorrentes mais frágeis,¹²⁸ fato que geralmente é levantado para explicar não somente os conflitos vistos nos textos de Mateus, mas também os do evangelho de João, que diz: “... pois já haviam assentado os judeus que se alguém a ele declarasse Cristo, devia ser expulso da sinagoga” (Jo 9.22).¹²⁹

Costuma-se datar o fechamento do cânon do Antigo Testamento entre as últimas décadas do século I, o que teria ocorrido num hipotético “concílio” realizado pelo chamado *conselho de Jabne* ou *Jâmnia*, que era formado principalmente por fariseus e

¹²⁷ GARCIA, P. R. *Lei e Justiça*. p. 58.

¹²⁸ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 57.

¹²⁹ Além do texto joanino citado, veja também Jo 9.34; 12.42 e 16.2. A partir desses textos, Senén Vidal escreveu sobre as “comunidades joaninas” e sobre a redação que o evangelho de João recebeu no mesmo período em que Mateus foi escrito dizendo:

“Estas (comunidades joaninas) acababan de sufrir o estaban aún sufriendo su expulsión del seno del judaísmo, en el que habían vivido hasta ahora. Ese es el trasfondo que señala expresamente los textos [...] La causa de esa situación fue el proceso de uniformación del judaísmo después de 70, centralizado cada vez más fuertemente en torno al rabinismo fariseo...”

Cf. VIDAL, S. *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discipulo “Amigo” de Jesus*. p. 23. E seguindo a mesma teoria, também escreveu Maria Ap. de A. Almeida:

“A comunidade joanina viveu forte conflito com o império romano e com as autoridades judaicas. Estes são os representantes supremos da oposição e do ódio contra Jesus. Ao romper com o sistema baseado no cumprimento rigoroso da Lei, ameaça a autoridade dos judeus/fariseus. Então, os cristãos são expulsos da sinagoga e começam a ser perseguidos. A primeira medida que os judeus tomaram em relação aos primeiros seguidores de Jesus parece haver sido a exclusão e a expulsão da sinagoga”

Cf. ALMEIDA, M. Ap. de A. *Os Judeus e a Exclusão da Sinagoga para a Comunidade Joanina*. p. 20.

buscava substituir a autoridade do extinto Sinédrio após a guerra contra os romanos e dar continuidade ao judaísmo sem Templo.¹³⁰ É verdade que tanto a existência dessa academia como do concílio que definiu o cânon vetero-testamentário são fatos questionáveis em muitos aspectos,¹³¹ no entanto, mesmo que simbólicos, os indícios da tradição de que houvera uma liderança farisaica criando definições para a religiosidade judaica pós-guerra em Jâmnia no final do século I, pode servir-nos como uma confirmação a mais de que bem cedo este judaísmo-formativo tentava tomar as rédeas da redefinição da identidade nacional em território palestinese, o que poderia já se refletir de maneiras diversas noutras partes da província. É essa também a posição de J. A. Overman diante do “mito” de Jâmnia, como se vê nestas linhas:

*“No âmbito do mito, a importância simbólica de Jabne não deve ser subestimada. O mito de fundação sobre Jabne, conforme recontado por sucessivos rabinos, confirma-os como os portadores da autoridade e legitima-os como a instituição que se responsabilizaria pela instrução e pela expiação daí por diante”.*¹³²

Um dos testemunhos textuais que talvez nos ajudem a traduzir com maior riqueza aquele período tenso (mas que ganhou sua forma final somente no terceiro século),¹³³ e que é comumente empregado para explicar a presença desses embates intra-judaicos nos textos bíblicos, é um conjunto de dezoito bênçãos (*amidah*) que deveriam ser repetidas pelos judeus e lidas nas suas sinagogas. A décima segunda dessas bênçãos, chamada *birkat ha-minim* (bênção aos hereges), tem sido especialmente debatida por sua suposta aplicação aos cristãos primitivos, como vê-se nas seguintes palavras de Senén Vidal:

“... se había iniciado el proceso de excluir del ámbito de la sinagoga a los diversos grupos considerados ahora “heréticos”, dentro de los cuales se incluían los grupos judeo-cristianos (entre ellos, los juánicos). La sanción oficial de este proceso, y no el

¹³⁰ Por exemplo: SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*, pp. 14-15. GABEL, J. B.; WHEELER, C. B. *A Bíblia como Literatura*, pp. 78-79; BRAVO G., C. *Mateus – Boas Novas para os Pobres Perseguidos*, p. 31.

¹³¹ Cf. GOODMAN, M. *Rome and Jerusalem*. p. 448; e também cf. SALDARINI, A. S. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 28-29.

¹³² OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 52.

¹³³ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 107.

inicio de él, fue la famosa “bendición (para maldecir) de los herejes” (birkat ha-minim), con la que, en torno al año 80, se amplió la antigua 12ª bendición...”¹³⁴

Notemos que Vidal se refere à *birkat ha-minim* sempre em relação ao grupo de João, que até serem afastados por esse mesmo conflito, pode no máximo ser localizado na Transjordânia.¹³⁵ Isso quer dizer que se o grupo de João sofre com sanções por parte dos *judeus* como geralmente se sugere, Mateus não só estaria enfrentando o mesmo problema como possivelmente o sentia com maior intensidade, já que provavelmente este grupo estava geograficamente mais inserido no conflito.

Vejamos agora a leitura da própria *birkat ha-minim*, pois temos ainda algumas observações a fazer a seu respeito:

*“E que não haja para os apóstatas esperança,
e que o reino insolente seja imediatamente erradicado em nossos dias.
E que pereça de imediato os nazarenos e os hereges (minim)
e que sejam apagados do livro da vida
e que não sejam inscritos com os justos.
Bendito és tu, Senhor, que humilhas ao insolente”¹³⁶*

Bem, não podemos negar que a utilização deste texto como evidência da perseguição aos judeu-cristãos no final do primeiro século envolve alguns problemas. A *birkat ha-minim* não pode ser vista como uma maldição ou banimento dirigido especialmente aos cristãos nos dias de Mateus,¹³⁷ mas foi utilizada durante os períodos de formação do judaísmo rabínico contra qualquer pessoa ou grupo que de alguma forma representasse ameaças à sua coalizão. Também não podemos precisar o alcance territorial ou a influência da *birkat ha-minim* nas últimas décadas do século I, e muito menos podemos saber se ela já exercia um papel relevante para a reação dos judeus contra o grupo mateano.¹³⁸ Porém, ela pode servir como testemunha de que as

¹³⁴ VIDAL, S. *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discipulo “Amigo” de Jesus*. p. 23.

¹³⁵ VIDAL, S. *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discipulo “Amigo” de Jesus*. pp. 16, 26.

¹³⁶ Citado por Paulo R. Garcia em *O Sábado do Senhor Teu Deus*, p. 40.

¹³⁷ Segundo Joel Marcus as expressões “nazarenos” e “hereges” são acréscimos posteriores feitos à *birkat ha-minim*, e não servem como evidências de uma perseguição específica aos cristãos ou ao grupo mateano nos últimos anos do século I. Para ele, tais expressões são evidências de que a *birkat ha-minim* foi uma das armas usadas pelos rabinos contra seus adversários, mas originalmente a maldição era dirigida aos inimigos de Israel como um todo. Cf. MARCUS, J. *Birkat Ha-Minim Revisited*. Veja também: OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. pp. 59-60.

¹³⁸ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 37-38.

referências negativas aos judeus ou fariseus nos textos do cristianismo primitivo são reflexos de uma oposição real e cada vez mais organizada que teve início em torno dos anos 80 d.C., além de apoiar a localização geográfica que temos defendido para o grupo de Mateus.¹³⁹

Para apoiar essas suposições, temos Paulo R. Garcia, que trata da *birkat ha-minim* e de outras evidências para afirmar que o judaísmo-formativo realmente impunha limites cada vez mais excludentes aos seus rivais. Ele vai adiante quando salienta que este conflito inicialmente religioso ganhava conotações cada vez mais amplas com o passar do tempo, e passou a influenciar significativamente as relações sócio-econômicas daquela sociedade.¹⁴⁰ Isso é o que diz também Klaus Wengst ao tratar da *birkat ha-minim* e do mesmo problema, outra vez em relação ao grupo judeu-cristão que produziu o evangelho de João:

“En los lugares donde la birkat ha-minim era ya parte integrante de la oración de las dieciocho bendiciones y los judeocristianos estaban considerados como herejes, éstos no podían participar en el culto de la sinagoga [...] Tal estigmatización de los judeocristianos como herejes y la expulsión consiguiente de la comunión sinagoga no era simplemente una medida religiosa, sino un acto que alteraba sustancialmente todas las circunstancias de la vida [...] Se adoptaban, pues, medidas de boicot económico contra los herejes y se prohibía de hecho educar sus hijos, ya que el oficio manual ofrecía la única posibilidad de ejercicio profesional”¹⁴¹

Tanto Garcia quanto Wengst citam ainda outros códigos legais judaicos escritos no começo do segundo século que exemplificam a abrangência destas sanções sócio-econômicas. Vejamos um exemplo:

“No se les vende (a los minim) ni se les compra, no se negocia con ellos, no se enseña a sus hijos ningún oficio ni se permite que curen a posesiones (esclavos y ganados) ni a personas [...] No hay que hacer negocios con los minim ni dejarse curar por ellos, ni siquiera para prolongar la vida una hora [...] A los paganos y a aquellos que

¹³⁹ Cf. MARCUS, J. *Birkat Ha-Minim Revisited*. p. 551:

“... os evangelhos de Mateus e João [...] provavelmente emergiram de lugares em que os rabis foram capazes de estabelecer controle substancial sobre as sinagogas e a vida judaica em geral. Porque eles tinham autoridade nestas áreas, eles podiam forçar uma política anti-cristã por medidas como a birkat ha-minim” (tradução nossa).

¹⁴⁰ Veja: GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor Teu Deus*. pp. 40-42.

¹⁴¹ WENGST, K. *Interpretación del Evangelio de Juan*. pp. 62,64.

apacientan o crían ganado menor no hay que favorecerlos, pero tampoco perseguirlos. A los minim y a los renegados y a los delatores no hay que favorecerlos y hay que perseguirlos”¹⁴²

Em suma, enquanto o judaísmo-formativo ganhava espaço, grupos divergentes e minoritários como o de Mateus e o de João foram vítimas de limitações cada vez mais excludentes. Era uma forma de dificultar a adesão de pessoas aos grupos menores e de identificar e afastar definitivamente aqueles que já estavam “em cima do muro”. Imaginamos que todo empregador, comerciante ou juiz que porventura integrava o grupo mateano, viu-se forçado a abandoná-lo ou aceitar a marginalização como consequência de sua opção por Jesus.¹⁴³ Veja como Maria Ap. de A. Almeida falou sobre o mesmo problema:

“... a exclusão e a separação do judaísmo era um momento de treva para quem proclamava Jesus como messias. Os dissidentes ficavam sem proteção, sem trabalho, sem relações sociais e comerciais, separados de sua tradição religiosa, dos serviços e ritos religiosos”¹⁴⁴

Para mencionar mais uma evidência dessa perseguição contra os judeu-cristãos podemos ainda citar apenas de passagem um breve comentário de Daniel W. Ulrich, que ao falar do conflito entre a assembléia mateana e as sinagogas judaicas, também aceita o testemunho do livro de Atos dos Apóstolos, que atualmente não tem sido muito empregado como testemunho histórico. Ulrich, a partir de observações aparentemente óbvias, lembra-nos que a trajetória do ex-fariseu e perseguidor Paulo e o livro de Atos dos Apóstolos mostram que tais conflitos entre judeu-cristãos e o judaísmo farisaico tinha raízes anteriores à guerra de 70 d.C., e também que eram plausíveis para o autor de Atos, que trabalhou no final do primeiro século de maneira independente dos evangelistas que escreveram Mateus e João. E no caso de Atos, o conflito entre facções judaicas pré-70 ainda aparece abrangendo espaços geográficos mais amplos.¹⁴⁵

¹⁴² WENGST, K. *Interpretación del Evangelio de Juan*. pp. 64-65; GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor Teu Deus*. pp. 41-42.

¹⁴³ GARCIA, P. R. *Lei e Justiça*. pp. 60-63.

¹⁴⁴ ALMEIDA, M. Ap. de A. *Os Judeus e a Exclusão da Sinagoga para a Comunidade Joanina*. p. 25.

¹⁴⁵ ULRICH, D. W. *The Mission Audience of the Gospel of Matthew*. p. 76.

Enfim, acredita-se que houve uma migração de judeus da Judéia para a Galiléia após uma outra revolta, a de Bar Kokeba (132-135 d.C.).¹⁴⁶ Essa migração talvez tenha sido motivada pelas condições favoráveis já desenvolvidas nas cidades da Galiléia pelos predecessores do judaísmo rabínico (favoráveis para o judaísmo-formativo, mas desfavoráveis para Mateus). O que se sabe é que no final do século II e início do século III as cidades de Séforis e Tiberíades eram verdadeiros centros rabínicos,¹⁴⁷ e se por um lado o rabinismo desenvolveu-se na Galiléia, por outro o judaísmo mateano não nos deixou muitos rastros. Segundo Overman, até o final do século II não somente o grupo de Mateus, mas também todos os herdeiros das tradições judaico-cristãs de Q na Galiléia extinguiram-se.¹⁴⁸ Ainda que tal afirmação de Overman não possa ser aceita com tanta segurança, as fontes nos revelam que somente no século IV, já na era constantiniana, o cristianismo floresceu na região com a migração de cristãos que construíram igrejas em cidades de importância para os textos evangélicos como Cafarnaum e Nazaré. Mas nenhuma ligação direta há entre este cristianismo e os grupos judaico-cristãos do primeiro século.¹⁴⁹

Para resumir, em defesa da existência real de sanções impostas a judeu-cristãos pelo judaísmo-formativo nas últimas décadas do século I, temos as seguintes evidências: 1) os testemunhos dos textos de Mateus, 2) os testemunhos dos textos de João; 3) a hipótese baseada na tradição de que houve um conselho normativo formado principalmente por fariseus em Jâmnia; 4) a *birkat ha-minim*, ainda que sem levar em conta sua referência aos *nazarenos*; 5) alguns outros fragmentos textuais judaicos que incentivam sanções aos hereges; 6) com menos relevância, temos também a tradição paulina e o livro de Atos como fontes independentes que atestam a existência de perseguições violentas contra judeu-cristãos na Palestina num período anterior a Mateus; 7) e finalmente, a concentração posterior do judaísmo rabínico na Galiléia, lugar que tornara-se propício para seu desenvolvimento. Admitimos que estas evidências disponíveis ainda não são satisfatórias diante da importância do problema que com elas tentamos solucionar, até porque algumas dela são bastante discutíveis. Ainda assim, confiamos nessa hipótese como a forma mais sensata para explicar os

¹⁴⁶ HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. pp. 166-167; STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. p. 74.

¹⁴⁷ HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. p. 61.

¹⁴⁸ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise: o evangelho segundo Mateus*. p. 36.

¹⁴⁹ HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*. pp. 100-101.

textos cristãos que expressam tanta rivalidade intra-judaica. Mas ainda que se julgue inconclusivos os dados fornecidos acima, devemos admitir que a “perseguição” contra o grupo mateano era real no imaginário do autor. Diante das circunstâncias, o grupo cria uma identidade ficcional,¹⁵⁰ se interpreta como perseguido, como marginalizado e oprimido por uma facção maior. Mesmo que historicamente as dimensões dessas perseguições não se confirmem, para eles a perseguição é real e severa. Futuramente veremos que os fatores apresentados neste item são preponderantes para que se compreenda os textos econômicos do evangelho de Mateus, e sem eles, muitas das perguntas permaneceriam sem respostas.

3 - O Grupo Mateano a Partir dos Comportamentos Citadinos

É verdade que já fizemos algumas considerações a respeito do grupo mateano, mas não queríamos que nesta pesquisa, a descrição a respeito dos destinatários do evangelho de Mateus permanecesse voltada para as comparações feitas entre os diferentes grupos dissidentes do período grego-romano, e nem que nos limitássemos a expô-los mediante às já conhecidas oposições entre este grupo e o dos fariseus, especialmente no âmbito religioso do conflito. Interessa-nos de maneira especial, as características citadinas do grupo mateano, tarefa à qual nos dedicaremos nas próximas páginas. Outras características do grupo, que não se relacionam com este contexto citadino, serão assunto para os próximos capítulos.

Assumimos anteriormente a posição de que o grupo mateano trata-se de um ajuntamento judaico-cristão de alguma cidade da Galiléia de razoáveis proporções. Inevitavelmente temos que vê-lo também como grupo que vivia num espaço de contínuas interações culturais, o que dificulta ou mesmo impede qualquer tentativa de classificá-lo sob categorias imutáveis. Seguindo nossos pressupostos geográficos e temporais, o grupo mateano embora essencialmente judaico existiu num contexto fortemente marcado pela cultura helenística típica dos centros urbanos do império,¹⁵¹ e tinha no seu dia a dia um contato relativamente próximo estrangeiros e membros das

¹⁵⁰ NOGUEIRA, P. A. de S. *O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva*. p. 26.

¹⁵¹ Cf. FERREIRA, J. C. L. *E Ele Será Chamado Pelo Nome de Emanuel*. pp. 37-38.

elites imperiais que se concentravam nas cidades. No entanto, se já há tanta dificuldade para que encontremos uma data e um local para este grupo, supomos que dificilmente poderemos dizer algo sobre a constituição do grupo mateano sem que isso envolva uma boa medida de conjeturas. Não há como determinar com precisão o tamanho do grupo, a procedência dos seus adeptos, e nem as relações sociais destes em relação a outros grupos contemporâneos.¹⁵² Ainda assim, algumas poucas coisas importantes podem ser ditas a esse respeito.

Voltando um pouco, a ênfase na perfeita prática da Lei por parte do grupo mateano proporcionou certo consenso entre os estudiosos do evangelho de que este é fruto de um grupo essencialmente judaico. Todavia, vimos que eles distinguiram-se gradativamente do grupo majoritário aqui chamado judaísmo-formativo, e separando-se naqueles dias da sinagoga deles, tiveram que adaptar-se à nova condição de independência passando a se reunir em suas próprias residências. Isso, por si só, não significa que houve uma mudança drástica de conduta em relação ao judaísmo majoritário, pois esta transição pode ter sido feita através da continuidade da prática judaica sob uma nova perspectiva.¹⁵³ Com isso, as atividades comuns das sinagogas podem ter servido de base para o desenvolvimento dos primeiros anos do grupo mateano.

As sinagogas eram assembléias judaicas comunitárias onde presume-se que os homens se reuniam para a oração e leitura dos textos sagrados em voz alta, assim como para alguma forma de ensino aos jovens.¹⁵⁴ Há quem diga que estes locais possam ter servido também para hospedar peregrinos, especialmente os judeus da diáspora, e para sediar reuniões em que se debatia temas de importância para a sociedade local.¹⁵⁵ O grupo mateano, cujo número de adeptos devia ser bem limitado (cf. Mt 7.14), pode ter partido deste mesmo modelo de reunião doméstica, mas como era de se esperar por sua novidade, com menor grau de institucionalização. Anthony J. Saldarini comenta que durante a composição do evangelho seu autor lutava contra o processo de institucionalização que é natural a qualquer novo grupo,¹⁵⁶ o que era feito, por exemplo,

¹⁵² SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 145.

¹⁵³ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 155.

¹⁵⁴ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 172.

¹⁵⁵ Cf. STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. pp. 168-169.

¹⁵⁶ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 180.

rejeitando títulos e hierarquias (Mt 23.8-10) e adotando termos de parentesco para regular as relações pessoais de maneira igualitária (Mt 18.15-17). O objetivo deste redator era a formação de uma irmandade, e não de uma nova religião que copiava os padrões hierárquicos das autoridades judaicas que o desprezavam. Realmente pode-se constatar que no evangelho de Mateus o termo “irmão” é empregado com maior frequência do que em qualquer outro evangelho canônico.¹⁵⁷

Nota-se, contudo, que o grupo de Mateus não cria fronteiras intransponíveis para seu tipo próprio de judaísmo, ele é também impactado de maneiras diversas pelo convívio com a cultura cosmopolita de seu meio. Por exemplo, a partir da comparação do evangelho de Mateus com os demais evangelhos do Novo Testamento, descobriu-se que este possui uma característica sapiencial mais acentuada do que os demais.¹⁵⁸ Outra vez é Saldarini quem nos alerta para o fato de que na relação entre Jesus e os seguidores no texto mateano o autor emprega o modelo grego de discipulado, e não o modelo sinagoga.¹⁵⁹ O papel do mestre na comunidade de Mateus é um exemplo disso: só Jesus deveria ser chamado de “mestre” (Mt 23.10), enquanto que sua memória deve ser recebida pelos ouvintes a partir do paradigma grego de mestre, em que este deveria ser não somente um exemplo de erudição do qual se pode assimilar a sabedoria, mas também um exemplo moral a quem os discípulos devem imitar. Daí, em Mateus Jesus é apresentado como o grande cumpridor da Lei mosaica, fornecendo um padrão de obediência irrestrita aos mandamentos (Mt 5.17).

Também contribui para que reconheçamos a influência das peculiaridades cidadinas no grupo de Mateus, o apontamento feito por Saldarini da adoção que fazem de um programa de aprendizado doméstico/familiar que também seguia mais aos padrões dos ricos da cultura greco-romana do que das sinagogas judaicas.¹⁶⁰ Ele sugere que podemos encontrar um programa para a educação do grupo no texto de Mateus 23.34, passagem que faz menção ao envio de “sábios” e “mestres”, e vê nisso um forte indício de que neste grupo havia certo número de letrados. Ainda que o número destes letrados fosse bem reduzido, o ideal expresso de que os enviados para anunciar o

¹⁵⁷ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 126.

¹⁵⁸ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 164. Veja, por exemplo, a ênfase dada ao ensino em Mateus 28.19-20.

¹⁵⁹ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 162.

¹⁶⁰ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 164-166.

evangelho deveriam ser letrados dificilmente se enquadraria fora de um contexto citadino.¹⁶¹ Pressupõe-se a partir disso, que o grupo de Mateus podia manusear as tradições escritas com facilidade rara entre os cristãos primitivos, utilizando-se com freqüência dos textos de Q, Marcos e da Septuaginta.¹⁶²

O fator que queremos acentuar aqui é que o grupo mateano, embora tenha sido essencialmente judaico, não criou tantas barreiras em relação aos costumes gentílicos quanto poderíamos imaginar. É verdade que duas passagens de Mateus expressam certo distanciamento em relação aos gentios (gr. ἔθνος): são elas Mateus 5.47 e 6.32. Mas como salienta Gerd Theissen, essas passagens atribuem aos gentios comportamentos “normais” da vida, que são rejeitados apenas pela exigência de que os seguidores de Jesus adotem estilos de vida mais radicais, demonstrando amor até aos inimigos e abdicando da segurança financeira. Theissen diz com razão que são muito mais incisivas na tradição cristã primitiva as passagens que fazem referências positivas aos gentios, usando-os até como exemplos que envergonham os judeus (Mt 11.21-24; 12.41).¹⁶³ Então, nos asseguramos que em Mateus não há ataques diretos à população estrangeira com a qual o grupo tinha contato direto e freqüente; pelo contrário, há até sinais de adiantada assimilação de sua cultura. Em vez de rivais, os gentios são o alvo da missão que objetivava a formação de discípulos de todas as nações (Mt 28.19), o que não exclui obviamente o desejo mateano de reformar o judaísmo a partir da leitura da Lei através de Jesus.

Temos um grupo que se sente desconfortável em suas relações com os próprios patrícios, mas que sente-se à vontade numa cidade de características cosmopolitas; um grupo que convive com a elite citadina enquanto ainda se deixa guiar por tradições que tiveram origem entre camponeses marginalizados. Essa aparente integração do grupo mateano à vida citadina serviu para que Ekkehard e Wolfgang Stegemann descrevessem o grupo mateano como membros dos estratos superiores da sociedade, e não entre aqueles que viviam abaixo do nível econômico considerado mínimo para a subsistência, como era o caso da maioria.¹⁶⁴ É realmente possível que numa cidade como Séforis ou Tiberíades, tanto escravos como escribas, comerciantes e funcionários do sistema

¹⁶¹ Sobre isso veja: LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 84.

¹⁶² LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 85.

¹⁶³ THEISSEN, G. *Colorido Local y Contexto Historico en los Evangelios*. pp. 248-249.

¹⁶⁴ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *História Social do Protocristianismo*. pp. 264-265.

administrativo local, fizessem parte desse novo ajuntamento judaico-cristão, mas não vemos provas suficientes para considerar este grupo de forma tão elitizada. Tanto a assimilação da tradição camponesa de Q, que implica na presença física de profetas itinerantes por aqueles dias, quanto as limitações sócio-econômicas que provavelmente já começavam a ser impostas a este pequeno grupo pela coalizão do judaísmo-formativo, nos levam a crer num grupo de trabalhadores pobres e cada vez mais marginalizados, diante do dilema de ter que escolher entre Jesus (o profeta errante que se tornara a voz de muitos camponeses espoliados) e a mínima estabilidade econômica que as antigas relações asseguravam. E seja qual for o estrato social a que pertencesse esse grupo, o que parece mais certo é que sua situação econômica está ameaçada e em declínio.

4 - O Itinerantismo Radical e o Grupo de Mateus

Neste capítulo temos falado do grupo de Mateus conscientes de que deixamos um espaço aberto entre este e os primeiros cristãos. Não sabemos com exatidão como este grupo judaico-cristão que deu origem a Mateus nasceu teve acesso aos evangelhos de Q e Marcos; nossa análise desse vácuo só pode ser feita com base na análise de alguns indícios. As perguntas são: foram os itinerantes típicos do evangelho Q que plantaram a tradição dos ditos de Jesus em Séforis/Tiberíades e deram origem ao grupo de Mateus? Ainda existem itinerantes em contato com esse grupo?

Primeiro, lembremos que enquanto tratávamos do evangelho Q, caracterizamos seus autores como camponeses pobres da Galiléia. John S. Kloppenborg foi quem a princípio nos ajudou a compreender melhor esse aspecto característico do grupo de Q:

“Evidentemente (Q) fue formulado para dirigirse a personas que vivían en (o próximas a) una situación de mera subsistencia, que experimentaban el conflicto endémico en la vida de ciudades y pueblos, y también las presiones esporádicas provocadas por la prestación personal, los tribunales y otras exacciones”¹⁶⁵

Depois, vimos que há outro aspecto que caracteriza a camada textual mais antiga de Q, que é o radicalismo no chamado à adesão ao movimento, fator que foi explicado

¹⁶⁵ Cf. KLOPPENBORG, J. S. *Q El Evangelio Desconocido*. pp. 256-257.

através da relação de Q com pregadores itinerantes que procuravam levar adiante a mensagem do movimento jesuânico adotando o estilo de vida do seu fundador.

Ao estudarmos o evangelho de Mateus e reconhecermos que este aproveitou um vasto material de Q, e nos perguntamos até que ponto a aceitação da *Fonte dos Ditos* neste evangelho não representa a proximidade sócio-econômica entre os dois grupos. Parece razoável supor que o trabalho dos profetas itinerantes se fez presente no grupo mateano, e até que a origem deste grupo e a chegada de Q até eles sejam resultados do trabalho destes profetas. Esta é, por exemplo, a opinião de Jürgen Roloff, que escreveu:

“... o núcleo determinante do grupo mateano originou-se diretamente de um grupo de carismáticos itinerantes que deu continuidade à forma de vida dos discípulos pré-pascuais de Jesus. Ela continuava a praticar o seguimento no sentido radical: pobreza e renúncia a posses, desvinculação da família e da ordem social, disposição para o sofrimento por causa do senhorio de Deus eram as características marcantes”¹⁶⁶

Por outro lado, a chegada desse judaísmo-cristão num ambiente urbano e a adesão de pessoas que ali encontravam-se estabelecidas ao redor de pessoas ricas e instituições estatais, exigiu que a mensagem se adequasse à nova situação, um processo demorado e sem dúvida envolto em inúmeras discórdias. A composição de um novo evangelho, que comportava tanto os ditos de Q quanto as narrativas biográficas de Marcos, talvez faça parte deste processo de adequação. Roloff também trata desta questão ao dizer que havia um conflito interno no grupo mateano que se dava exatamente entre os seguidores mais e menos radicais:

“O grande mérito de Mateus consiste na inserção da Fonte dos Ditos na tradição narrativa de sobre Jesus previamente estruturada por Marcos. Nela se reflete, de certa maneira, a integração dos radicais itinerantes numa comunidade que se tornara sedentária...”¹⁶⁷

Voltaremos a investigar os “profetas” no texto de Mateus, mas por hora é possível dizer que embora houvesse apoio para com os tais itinerantes, também havia discussões a respeito da dignidade deles. Mateus parece dar início às preocupações típicas da *Didaqué* com a identificação dos verdadeiros e dos falsos profetas (Mt 7.15-

¹⁶⁶ ROLOFF, J. *A Igreja no Novo Testamento*. p. 162.

¹⁶⁷ ROLOFF, J. *A Igreja no Novo Testamento*. p. 162.

20).¹⁶⁸ Se o núcleo do grupo de Mateus ainda preserva a ideologia dos profetas itinerantes, os textos que exortam o leitor à aceitação dos seus padrões podem ser entendidos como apelos para que os sedentários mudem de conduta a partir do exemplo dos profetas. Não que todos devessem abandonar suas vidas para seguir ao itinerantismo, mas Jesus e seus seguidores eram usados como exemplos morais que serviam de estímulo à permanência daqueles que viam a adesão ao grupo como ameaça à sua estabilidade profissional.

Em resumo, diríamos que o grupo surgiu por meio da pregação itinerante em meio a judeus que viviam de maneira razoavelmente estável em suas relações cidadinas. Embora não fossem todos marginalizados num primeiro momento, este grupo viu-se cada vez mais excluído da sociedade em função da sua opção religiosa, o que primeiramente resultou em exclusão da sinagoga, e depois também do comércio e da vida profissional. Com o tempo, aquele pequeno grupo citadino via-se obrigado a usar as tradições radicais de Q para sustentar-se; o convite ao itinerantismo e a opção pela pobreza tornavam-se opções a se considerar com mais seriedade. Para alguns, a indigência já estava às portas, e o exemplo de vida de Jesus, mais que um convite, foi recebido como uma espécie de consolo ou estímulo. Assim, o grupo originalmente sedentário ia se vendo forçado a exaltar a coragem dos itinerantes, pois identificavam-se cada vez mais com eles.

Julgamos que este é o momento propício para nos voltarmos para os textos de Mateus em si. Como já foi dito, nos dedicaremos principalmente a Mt 6.19-21, cuja exegese tomará todo o próximo capítulo. Na sequência estudaremos outros textos econômicos de Mateus a fim de que nossas hipóteses possam ser testadas no evangelho como um todo. As considerações que até já foram feitas então voltarão à pauta no final desta pesquisa.

¹⁶⁸ SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. p. 176.

Capítulo 3

Abordagem Literária de Mt 6.19-21

Reservamos este capítulo para a aplicação dos métodos exegéticos ao estudo de Mateus 6.19-21. Tal centralidade dada a esta pequena unidade textual em nosso trabalho justifica-se por lhe considerarmos um dos textos mais relevantes para a compreensão do posicionamento do evangelho de Mateus diante do tema econômico. Obviamente não é possível explicar toda a ideologia econômica de Mateus por meio apenas desses três versículos, motivo pelo qual os capítulos seguintes ainda serão dedicados ao estudo de outras passagens do mesmo evangelho. Por hora, procuremos nos aprofundar na compreensão dessa pequena perícopa, que inclusive deu o título à nossa pesquisa.

1 – Primeira Aproximação

(19) Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν·	(19) Não acumuleis ¹⁶⁹ tesouros para vós sobre a terra, onde traça e ferrugem destrói ¹⁷⁰ e onde ladrões arrombam e roubam;
(20) θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν·	(20) mas acumulai tesouros para vós no céu, onde nem traça nem ferrugem destrói e onde ladrões não arrombam nem roubam;
(21) ὅπου γὰρ ἐστὶν ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου.	(21) pois onde está o teu tesouro, ali estará também o teu coração.

¹⁶⁹ Numa tradução mais literal, poderíamos dizer “*Não entesoureis tesouros...*”, aproximando-nos mais da redundância proposital do texto grego. Optamos por manter o “*Não acumuleis tesouros...*” por ser uma tradução que auxilia na compreensão do imperativo.

¹⁷⁰ O verbo grego traduzido por “destrói” é *afanízo* (gr. ἀφανίζω), que está conjugado na terceira pessoa do singular (*afanízei*) apesar de nos parecer que deveria estar no plural. Aparentemente o texto grego entende que a traça e a ferrugem são efeitos destrutivos praticamente sinônimos.

Temos acima um quadro que apresenta o texto grego de Mateus 6.19-21 dividido por versículos, e ao lado a tradução para o português que produzimos especialmente para este trabalho.¹⁷¹ Este é um texto cuja tradução é relativamente simples, mas gostaríamos de apresentar algumas breves considerações em relação à sua interpretação, com base somente naquilo que o próprio texto grego já nos diz. O objetivo é fazer uma primeira aproximação do texto bíblico enquanto trabalhamos em sua tradução, e aproveitando que temos uma perícopes de pequena extensão, podemos nos atentar a cada detalhe seu.

Em primeiro lugar, precisamos notar a importância que o verbo *thesaurízo* (gr. θησαυρίζω = acumular, entesourar) possui para a perícopes. Ele aparece no imperativo nas duas ocasiões em que é empregado, e indica que o “vós” é o sujeito das orações. Quer dizer que as frases iniciadas por “*acumulai*” ou “*não acumuleis*” são duas ordens destinadas aos seus ouvintes ou leitores que na verdade se completam. Depois, o texto nos revela que o “*tesouro*” (gr. θησαυρός) é o objeto do verbo, o que sabemos através do uso do caso acusativo neste substantivo. Os tesouros são os elementos sobre os quais se debate, e o texto quer transmitir a “vós” uma exigência a respeito desses “*tesouros*”.

Tudo isso está bem claro para aqueles que lêem o texto mesmo em português, mas queremos que se observe uma peculiaridade do versículo 21: Nele aparece duas vezes o verbo *eimí* (gr. εἶμι = ser, estar), uma no tempo presente e outra no futuro. Com isso vemos que os próprios verbos nos indicam uma relação de causalidade entre as duas orações que regem. Além disso, estes dois verbos que se relacionam nos ajudam a ligar também o sentido dos seus respectivos objetos; isto é: o tesouro e o coração possuem uma estreita relação entre si, e onde um está hoje, estará o outro no futuro. Desta forma, entendemos que a ação presente é ativa, acontece a partir de uma decisão que se toma em relação a tesouros; mas a ação futura é passiva, o lugar onde estará o coração está condicionado a esta primeira decisão, e não poderá ser mudado mais tarde.

Em resumo, este texto aparentemente simples apresenta-se muito bem construído, e não apenas pelo significado das palavras, mas também pelo uso dos

¹⁷¹ Todos os textos gregos do Novo Testamento usados e traduzidos para este trabalho são de Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27ª ed.

tempos verbais e dos casos dos substantivos. A cuidadosa observação dessas peculiaridades já é capaz de expressar boa parte do seu significado. O que se quer transmitir é que há uma atitude correta com relação aos tesouros, e esta deve ser tomada desde já, pois esta atitude atual determina um estado futuro que parece ser mais relevante do que qualquer “conforto” momentâneo. Com efeito, ao empregar um futuro escatológico o autor pretendia dar a seu imperativo maior gravidade, e já não podemos ver essa perícopes como um dito puramente sapiencial. Mas será que esse aspecto escatológico sempre fez parte dessa unidade textual, ou será que em sua versão mais primitiva seu lado mais temporal prevalecia?

2 – Considerações sobre Redação e Delimitação do Texto

Já apresentamos nosso texto e a tradução que fizemos, assim como já esboçamos alguns palpites interpretativos. Aqui vamos voltar um pouco para tratar de algumas dúvidas que podem surgir em relação à delimitação interna e externa do texto, onde responderemos também à pergunta com que encerramos a seção anterior. Notaremos que o aspecto escatológico observado no versículo 21 não esteve sempre ligado ao dito sapiencial de 19-20, próprio da primeira camada redacional de Q.

Abordando o problema da delimitação externa, devemos considerar que na maioria das edições brasileiras da Bíblia os versículos 19-21 de Mateus 6, que tratam dos tesouros celestiais, estão unidos aos versículos 22-24, cujos temas são a luz interior, os olhos como lâmpadas do corpo e a impossibilidade de servir a dois senhores. Por isso, é necessário que justifiquemos nossa delimitação de texto que isola os versículos 19-21 dos demais, discordando de algumas edições da Bíblia.

Para começar, recorreremos ao evangelho sinótico de Lucas, onde encontramos estratégias redacionais distintas das de Mateus, que levaram aquele autor a posicionar estas unidades textuais distantes umas das outras. Mateus 6.19-21 encontra seu paralelo sinótico em Lucas 12.33-34; já os versos seguintes, Mateus 6.22-23, só encontram seu paralelo em Lucas 11.34-35, desenvolvida em outro capítulo e numa perícopes mais longa que vai de 11.33-36. A maneira distinta com que Mateus e Lucas organizaram o

material recebido da tradição precedente é uma forte evidência da independência original dos textos de Mt 6.19-21 em relação aos vv. 22-24.

Essa informação só faz sentido para que respondamos uma pergunta: se as unidades possuem origem independente, ou seja, se eram desde Q vistas como unidades individuais, por qual motivo elas aparecem unidas em Mateus? Certamente o autor do evangelho encontrou relações entre as duas unidades e viu nessas relações motivos suficientes para agrupá-las, e hoje nós só podemos conjecturar em busca de compreender o seu raciocínio e justificar seu trabalho redacional. Para o autor de Mateus, temos em 6.19-24 um agrupamento de três unidades textuais que tratam, cada uma a seu modo, de um único tema: os bens materiais. Essas unidades reunidas em Mateus pretendem ensinar o seguidor de Jesus a se portar diante dos bens, servem como estatutos econômicos voltados para a situação do grupo mateano. Foi esta relação de sentido que levou o autor a unir essas perícopes que estavam separadas quando ele as encontrou em Q. Porém, esta relação de sentido que Mateus viu é artificial, criada por ele mesmo em sua interpretação. Os versículos 22-23 não possuem nenhum sentido econômico por si mesmos, e isso é atestado pela interpretação completamente diferente que Lucas lhes dá. É necessário compreender, portanto, a hermenêutica mateana para que esta justaposição de textos faça sentido; mas este também é um problema ao qual nos dedicaremos noutro momento, quando analisarmos os contextos imediatos de 6.19-21.

A discussão do parágrafo acima nos mostra que é necessário certo esforço para compreender a relação que moveu o evangelista a unir a perícope sobre os tesouros (6.19-21) e a perícope sobre o olho (6.22-23), provando-nos que é mais fácil manter as duas perícopes separadas do que unidas. Além disso, a mudança de gênero literário entre elas, ainda que discreta, é outro fator que atesta a validade da nossa delimitação. Klaus Berger separa, assim como nós, os versículos 19-21 e 22-23 em duas perícopes. Para ele, ambas podem ser classificadas como *admonições metafóricas*, que são textos que possuem o propósito de advertir o leitor/ouvinte fazendo-o por meio de uma linguagem metafórica.¹⁷² No entanto, Berger reconhece uma diferença sensível entre as duas unidades: nos versículos 19-21, o autor do evangelho argumenta em favor de uma regra que considera fundamental para o modo de vida dos membros do seu grupo, e isso

¹⁷² BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. pp. 37-38.

leva Berger a classificar a perícopie como uma *admonição protréptica*,¹⁷³ uma espécie de sub-categoria das *admonições metafóricas*. Já nos versículos 22-23 nenhuma regra comportamental prática está sendo apresentada ou defendida com clareza, antes, a metáfora domina a linguagem a ponto de camuflar seu significado prático. Na verdade são as perícopes que a cercam que lhe dão um sentido prático, e caso esses versículos 22-23 fossem lidos fora do contexto do Sermão da Montanha, outro contexto condicionaria a leitura e nos diria o que são olhos de luz ou de trevas (outra vez Lucas 11.33-36 evidencia o que estamos dizendo). Eis aí outro motivo para defendamos a individualidade de Mt 6.19-21.

Agora, voltando-nos para dentro da perícopie, para sua delimitação interna. Chamamos a atenção para um evidente problema de coesão que talvez o leitor já tenha notado antes. Nos dois primeiros versículos (vv. 19-20), o imperativo “acumulai” dirige-se a “vós”, ou seja, à segunda pessoa no plural, enquanto que no verso 21 o alvo da exortação é “tu”, no singular. Em busca de uma solução para este problema faremos abaixo algumas observações de crítica textual, onde averiguaremos o texto grego e os manuscritos pelos quais é reconstruído utilizando-nos do aparato crítico do *Novum Testamentum Graece*.¹⁷⁴

Com facilidade encontramos no aparato crítico uma variante textual em Mateus 6.21 que vai direto ao problema dos pronomes possessivos que questionamos. Esta variante apresenta uma substituição dos dois pronomes possessivos de segunda pessoa singular do caso genitivo “sou” (gr. σου = teu) pelos plurais “hymon” (gr. ὑμῶν = vosso). A variante não altera necessariamente a compreensão que temos da mensagem, mas amplia a sua aplicação para um grupo e não apenas para um indivíduo, seguindo com mais coerência o conteúdo dos versículos 19 e 20.

Dentre os manuscritos mais importantes que testemunham a favor dessa variante estão o *Códice Washingtoniano* (W), o *Códice Korideto* (Θ), também as famílias de minúsculo *f1* e *f13*, e o *Texto Majoritário*; todos datados entre os séculos V a X d.C. A variante no plural também é mais próxima à versão de Lucas, que prefere “hymon” em 12.34. Por sua vez, a versão adotada pelo *Novum Testamentum Graece*, que traz os

¹⁷³ BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. p. 38.

¹⁷⁴ O aparato crítico e as variantes aqui discutidas são os apresentados por: Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27ª ed.

pronomes no singular, tem apoio, dentre outros, nos códices *Sinaítico* (Ⲙ) e *Vaticano* (B), que datam da primeira metade do século IV e estão entre os mais valiosos manuscritos do Novo Testamento. Assim, pela datação dos manuscritos que testemunham a favor da versão que traz os pronomes no singular, julgamos que o texto fixado em Nestle-Aland deve ser a versão mais próxima do autógrafo mateano.

O uso dos pronomes no singular exclusivamente no versículo 21 talvez possa ser explicado de outra forma, confirmando-o como versão mais primitiva. Embora há quem sugira que era intenção do autor dar a esta sentença final do v. 21 uma aplicação mais pessoal,¹⁷⁵ julgamos ser uma explicação bastante insatisfatória. Mais provável é que temos um sinal de que este texto do v. 21 tenha surgido de maneira independente dos anteriores, e que o autor do evangelho Q, ao unir duas perícopes independentes, tenha deixado passar tal incoerência, que como era de se esperar, foi sendo corrigida por copistas posteriores.

A motivação para alterar os pronomes nas cópias posteriores do evangelho de Mateus não viria apenas da inconsistência gramatical que notamos; a tentativa de harmonizar o texto mateano com a versão de Lucas, que traz os pronomes no plural, também motivaria esta correção, o que explica a alteração nos manuscritos posteriores. Mas a versão fixada em Nestle-Aland constitui-se da leitura mais difícil, para a qual não encontramos justificativas a não ser que tenha sido a versão mais primitiva do texto mateano.

Ainda falando sobre a sub-divisão observável entre os vv. 19-20 e 21, notamos também que elas independem uma da outra; se separadas, formam duas unidades completas de sentido. O versículo 21, em especial, traz um dito breve, de fácil memorização e conseqüentemente de fácil preservação e divulgação por meio da cultura oral que prevalecia naqueles dias, o que desobriga-o da necessidade de seguir qualquer outra unidade textual. É neste ponto de fácil memorização que Mateus e Lucas, a partir do evangelho perdido de Q, mais se assemelham, com exceção da correção feita por Lucas dos pronomes.

¹⁷⁵ Cf. ZEILINGER, F. *Entre o Céu e a Terra*. p. 214.

E quanto ao texto dos vv. 19-20, temos uma versão diferente dos mesmos no dito 76 do *Evangelho de Tomé*, que é certamente independente dos textos canônicos.¹⁷⁶ Ou seja, *Tomé* nos serve como outra prova de que antes de Q e Mateus, o v. 21 existia independente dos demais, circulava na tradição proto-cristã da Galiléia e foi recolhido de maneira própria tanto por Q quanto por *Tomé*. O texto atual de Mateus é o resultado de um processo redacional que levou décadas. Primeiro os autores de Q colheram as tradições dos ditos de Jesus já unindo textos econômicos a seu modo, fazendo do imperativo “*acumulai tesouros no céu*” a primeira parte de uma perícopa que termina falando do lugar dos tesouros e do coração. Depois Mateus reeditou este texto a seu modo, e o curioso aí é que embora costume ser cuidadoso, este evangelista deixou passar neste caso uma inconsistência gramatical. Porém, foi a permanência dessa inconsistência que nos permitiu vislumbrar parcialmente a história deste texto.

Quanto à versão distinta de *Tomé* (que abordaremos outra vez mais adiante), imaginamos que seu autor não conhecia o conteúdo do versículo 21 de Mateus 6 e que também teria herdado parte deste dito da tradição oral. Porém ele só conhecia a primeira parte do texto, já que não podemos imaginar razões para que ele simplesmente excluísse o conteúdo do versículo 21 se esse já estivesse ali, deixando de lado exatamente a sentença¹⁷⁷ de maior efeito.¹⁷⁸

A partir destas conclusões, é possível dizer que antes de existir o evangelho de Mateus estas duas sub-unidades (vv. 19-20 e 21) eram independentes, mas de maneira audaciosa foram unidas com a finalidade dar maior ênfase à admoestação, trabalho que atribuímos aos primeiros redatores de Q. Em Mateus as duas partes permanecem unidas numa unidade completa de sentido, que ele não somente adota como também aperfeiçoa através de modificações formais.¹⁷⁹ Assim, essas duas sub-unidades não devem ser

¹⁷⁶ Sobre a independência de *Tomé* em relação aos evangelhos intracanônicos, J. D. Crossan discutiu em *O Nascimento do Cristianismo*, pp. 158-160. Seguimos sua opinião e remetemos o leitor interessado aos argumentos de Crossan.

¹⁷⁷ Ao empregar neste trabalho a classificação *sentença* para o texto de Mateus 6.21, o fazemos por entender que o versículo encerra o pensamento da perícopa constituindo-se numa máxima de fácil memorização. Portanto, nenhum outro possível sentido implícito é considerado aqui todas as vezes que usarmos esta classificação.

¹⁷⁸ BETZ, H. D. *The Sermon on the Mount*. p. 428.

¹⁷⁹ Contrariamos aqui a opinião de Ulrich Luz em *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 499.

estudadas de maneira independente, ainda que gramaticalmente alguma inconsistência permaneça aparente.

3 – Análise das Formas

Continuamos nossa exegese de onde havíamos parado na seção anterior. Mateus herdara uma perícopie de Q, e não corrigira a inconsistência gramatical entre pronomes, deixando-nos descobrir pela falta de coesão que este texto não nascera de maneira única, sendo formado por dois ditos distintos que circulavam entre os proto-cristãos das primeiras duas décadas após a morte de Jesus. O que faremos agora é averiguar a alteração que o texto sofreu ao ser adotado por Mateus, ou seja, nas próximas páginas vamos estudar as peculiaridades da redação mateana. Mostraremos que esta perícopie foi construída neste evangelho seguindo cuidadosamente a critérios formais típicos da poesia hebraica,¹⁸⁰ que manifesta forte preferência por composições simétricas. Estas construções encerram significados próprios através das relações possíveis entre os diversos elementos do texto, e isso é algo que não estava no texto antes da atuação do autor de Mateus sobre ele.

Para sermos mais específicos sobre essas características semíticas de Mateus, temos nesses três versículos um *paralelismo antitético*¹⁸¹ claramente identificável, e é

¹⁸⁰ Cf. LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 498

¹⁸¹ O que chamamos de *paralelismo antitético*, é a justaposição de duas frases paralelas, onde o sentido da segunda frase constitui-se numa antítese ao sentido da primeira. Seguimos, em tal definição, WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*. pp. 90-92. Apesar de nossa opinião seguir a definição de Wegner, vale registrar brevemente aqui a opinião divergente de um estudioso do Antigo Testamento, que é Milton Schwantes. Ele não classifica como paralelismo os casos em que duas frases se assemelham formalmente, mas expressam idéias opostas, ou quando uma frase complementa a outra com novos dados. Para Schwantes, só podem ser chamados paralelismos os casos em que as duas frases são meras repetições, transmitindo a mesma idéia de duas formas diferentes. Leiamos nas suas próprias palavras em SCHWANTES, M. *Sentenças e Provérbios*. p. 177: “... há repetições simples no hebraico: uma frase é retomada pela que lhe segue! Neste caso de uma repetição simples, poder-se-á falar em paralelismo”.

A divergência expressa, contudo, não passa de uma questão de nomenclatura, que quisemos registrar nesta nota para evitar questionamentos e para informar melhor o leitor. Mas independente do nome que dermos à relação formal que há entre as duas frases que compõe Mt 6.19-20, por exemplo, esse nome em nada influenciará os resultados da análise das semelhanças e diferenças entre as frases.

principalmente este paralelismo que vamos estudar com o objetivo de interpretar o texto a partir de suas próprias exigências estilísticas.¹⁸²

Por questões didáticas analisaremos nosso texto em diferentes quadros, e ao longo de nossas análises apontaremos as nossas impressões iniciais. Mais que uma análise formal, estaremos dando passos importantes em direção à compreensão da perícopes:

Não acumuleis	tesouros	para vós	sobre a terra,
mas acumulai	tesouros	para vós	no céu,

O primeiro destaque que a análise das formas nos leva a notar está no código imperativo “acumulai”, que aparece nos versículos 19a e 20a. Fazendo uso da antítese, o texto emprega o mesmo imperativo para os dois tipos de acúmulos de tesouros, tipos que para ele parecem ser os únicos existentes. As diferenças são poucas: a primeira se dá pela inversão resultante da negação que antecede o primeiro imperativo. Ou seja, a primeira ordem é para não ser cumprida, e a segunda para ser cumprida; temos duas frases quase idênticas esteticamente falando, mas que possuem sentidos opostos.

Facilmente somos levados pela leitura displicente a julgar que o texto é contra todo tipo de ambição, mas o que vemos é que o texto por si mesmo não é contra o acúmulo de tesouros, não vai de encontro ao desejo humano de conquista; pelo contrário, Jesus usa este desejo para atingir seu propósito. A mesma ênfase empregada para afastar os homens da ambição por bens materiais, é usada para motivá-los na busca por tesouros celestiais. O problema está, então, no local aonde esse acúmulo de riquezas é depositado, o que pode, para a decepção do trabalhador, invalidar sua riqueza.

¹⁸² Discursando sobre a interpretação de textos, Umberto Eco defendeu já em 1978 que há uma intenção interpretativa implícita nos textos, que para ser encontrada deve-se conhecer as estruturas lingüísticas de cada gênero literário e de cada texto a ser interpretado. Através dessa intenção do texto, o intérprete pode ter acesso aos limites interpretativos impostos pelo próprio texto, evitando assim aventuras exegéticas que ainda que sejam criativas, nem sempre resultam em finais felizes. Cf. ECO, U. *Interpretação e Superinterpretação*.

Outra diferença entre as duas frases está nos códigos topográficos “sobre a terra” e “no céu”, que definem não somente o lugar dos tesouros, mas também definem indiretamente os tipos de tesouro. Os dois destinos apresentados parecem resumir toda a criação; não há outras opções, se alguém acumula tesouros, ou o faz na terra ou no céu. E mais, aqui estes dois locais são opostos, céu e terra representam o certo e o errado, o transitório e o eterno, o trabalho em vão e a segurança eterna.

Em síntese, o texto não é contra o acúmulo de tesouros, mas procura direcionar a ambição humana geralmente voltada para as riquezas materiais, para a conquista de tesouros celestiais.

onde	traça e ferrugem destrói	e onde	ladrões arrombam e roubam;
onde	nem traça nem ferrugem destrói	e onde	ladrões não arrombam nem roubam;

O paralelismo segue na parte “b” dos versículos 19 e 20. A questão em si já foi apresentada nas partes “a” dos versículos, e o leitor já sabe que não deve acumular tesouros na terra; no entanto a ordem não foi simplesmente dada sem qualquer justificativa, o texto considerou necessário fornecer alguns argumentos para motivar a obediência aos imperativos, e por isso continua para convencer o leitor de uma vez por todas sobre a insensatez de fazer na terra o depósito dos seus tesouros.

A certeza de que a terra é um lugar inadequado para o acúmulo de bens está na ação destrutiva e incontrolável da traça, da ferrugem e dos ladrões. Esses são exemplos de vilões bem naturais e provavelmente conhecidos por todos aqueles a quem o texto se destinava no primeiro século. O problema está na transitoriedade dos bens que no mundo se pode acumular, um mal para o qual, no texto, não se pode prevenir. Não se ensina o ouvinte a proteger-se das ameaças naturais ou da astúcia e violência dos bandidos, tais vilões são encarados como conseqüências inevitáveis, são motivos para que todo anseio que se tenha pelos bens materiais seja abandonado. Em outras palavras, já que tudo o que no mundo se pode acumular acaba sendo destruído ou roubado, é melhor que não se anseie por tais riquezas.

A força do argumento contra o acúmulo de bens terrenos ainda será reforçado pelo incentivo ao acúmulo de bens no céu, onde são incorruptíveis, imunes à ação do tempo e das pessoas mal intencionadas. Isso nos revela, de antemão, que entre aqueles judeu-cristãos do primeiro século, deveria existir não somente a possibilidade, ainda que remota, de se acumular bens, mas também alguma forma prática de se produzir riqueza no céu. Eles conheciam as atitudes a serem praticadas em vida que eram capazes de proporcionar benefícios eternos.

Para aprofundarmos essa discussão, serão necessárias novas pesquisas sobre a vida celestial que estes cristãos esperavam, sobre que tipo de riqueza seriam essas que se poderia desfrutar no céu, e sobre que tipo de ações são essas que quando praticadas neste mundo depositam mais riquezas nos tesouros celestiais. Tudo isso será tratado nas seções vindouras; por hora, basta que notemos que a existência de uma recompensa celestial para os bons atos humanos serve como uma espécie contrapeso à ausência de recompensa terrena. Queremos dizer que como o grupo mateano devia desiludir-se em relação à felicidade experimentada através das riquezas deste mundo; o autor e o próprio grupo vêm-se de alguma forma obrigados a compensar tal desilusão com novas promessas, recompensas que possam ainda servir de incentivo para as boas ações. Essas “promessas” também serão abordadas mais adiante.

Outra constatação que se pode fazer a partir da observação do quadro acima é que na perspectiva do Jesus de Mateus, no céu não há igualdade plena entre os habitantes; uns possuirão bens e outro não, uns serão primeiros e outros últimos... É bem verdade que o texto mateano não pretende desenvolver com profundidade qualquer quadro social da vida celestial, e que nos excederíamos se a partir dessa nossa leitura conjecturássemos sobre a desigualdade social na sociedade celestial segundo o imaginário religioso de Mateus. O que realmente pode-se aproveitar desse destaque é que o desejo de estar bem posicionado socialmente, certamente presente no grupo mateano e em seus vizinhos, é redirecionado para a vida eterna a fim de motivar as atitudes que o autor deseja na vida presente. O quadro pintado pelo imaginário religioso do autor sobre o outro mundo ainda permanece incompleto aos nossos olhos, mas provavelmente era também incompleto aos olhos do autor.

Por fim, o versículo 21 que conclui a perícopre com uma sentença de efeito também estruturada poeticamente, é também aquele que esclarece a admoestação pretendida em Mateus:

pois onde está	o teu tesouro,
ali estará também	o teu coração.

Já dissemos acima que as duas ocorrências do verbo “ser/estar” (gr. εἶμι), uma no tempo presente e outra no futuro, nos indicam uma relação de causalidade entre as duas orações que regem. Isso significa que onde estiver o tesouro de um homem, ali também poderá ser encontrado o seu coração; a inseparabilidade deles é que está em pauta.

O coração que é atraído pelo tesouro parece simbolizar a própria pessoa, com seus pensamentos, suas convicções, e quando o coração está preso aos tesouros terrenos, necessariamente a pessoa está presa a este mundo e não vivendo em conformidade com os padrões do Reino dos Céus, local próprio dos tesouros celestiais. A equação é imutável, não dá para separar o coração do tesouro, e não dá para trocar o coração. A opção que resta ao leitor é mudar de tesouro, ou seja, deixar de lado o que neste mundo vale (os tesouros da terra) por coisas que possuem valor no céu. No desapego em relação aos bens materiais e nas ações de caridade daí decorrentes é que o cristão expressa-se de maneira mais coerente com o projeto de Mateus. Ele faz coisas humanamente incompreensíveis porque seu coração não está nas coisas deste mundo, mas nas celestiais.

4 – Análise dos Paralelos Sinóticos

Quando procuramos por algum texto bíblico que se assemelhe a Mateus 6.19-21, facilmente encontramos Lucas 12.33-34. Como algumas semelhanças são claras, qualquer estudo da perícopre que escolhermos, mesmo que superficial, não poderia deixar

de observar tal paralelo textual, que não deixa dúvidas quanto à relação histórica que existe entre os dois evangelhos. Seguiremos o método comumente empregado de comparar Mateus com Lucas sempre que os textos dos dois evangelhos coincidem e não há paralelos em Marcos, atribuindo a origem dessa dupla tradição ao evangelho Q.

4.1 – Comparando Mateus e Lucas

Em geral se diz que Lucas é mais fiel a Q do que Mateus. Também é aceito que Lucas teria utilizado-se dos textos de Q mantendo mais a ordem original dos ditos, razão pela qual as passagens de Q são enumeradas de acordo com a divisão de capítulo e versículos de Lucas.¹⁸³ Entretanto, não devemos simplesmente comparar os textos supondo que Lucas exhibe o texto em sua versão original, mas sabendo que essas tendências atestadas pelas comparações sinóticas devem ser julgadas a cada nova análise.

Tendo relacionado os pressupostos da nossa análise, devemos apontar nosso objetivo: o que julgamos importante nesta comparação é observar cuidadosamente os dois textos sinóticos aplicando-lhes os critérios que poderiam dizer qual a versão mais próxima à de Q, assim como em que medida Mateus e Lucas coincidem, e em que medida cada evangelista modificou o texto herdado da geração precedente. Esperamos assim compreender os motivos que possam ter direcionado Mateus a produzir sua própria versão da perícopa dos tesouros celestiais como hoje a lemos, pois são os seus motivos que nos levam à compreensão de sua realidade sócio-econômica.

Quanto à metodologia, apresentaremos lado a lado os textos de Mateus e Lucas em nossa própria tradução, destacando em negrito as expressões em que estes dois textos se aproximam. Em seguida, faremos as observações necessárias a respeito das diferenças constatáveis.¹⁸⁴

¹⁸³ THEISSEN, G. *O Novo Testamento*. p. 30.

¹⁸⁴ Neste trabalho só exibimos o texto em grego de Mateus 6.19-21, que é o texto escolhido para orientar toda a pesquisa. Quanto aos demais textos do Novo Testamento utilizados, nos limitaremos a apresentar a tradução que fizemos para português. Em casos especiais, em que julgamos ser necessário fazer observações a respeito da tradução, essas observações serão feitas em notas de rodapé.

Mateus 6.19-21	Lucas 12.33-34
(19) Não acumuleis tesouros para vós sobre a terra, onde traça e ferrugem destrói e onde ladrões arrombam e roubam;	(33a) Vendei as vossas posses ¹⁸⁵ e daí esmola;
(20) mas acumulai tesouros para vós no céu , onde nem traça nem ferrugem destrói e onde ladrões não arrombam nem roubam;	(33b) fazei para vós mesmos bolsas que não envelheçam, tesouro inextinguível nos céus , onde ladrão não se aproxima nem traça danifica;
(21) pois onde está o teu tesouro, ali estará também o teu coração.	(34) pois onde está o vosso tesouro, ali também estará o vosso coração.

A disposição dos textos no quadro acima nos permite notar as primeiras similaridades e divergências que há entre as duas versões. O texto da direita, de Lucas, embora esteja dividido em apenas dois versículos na Bíblia, foi aqui dividido em três partes por motivos que logo explicaremos. Vamos fazer nossas observações começando pelas similaridades entre os textos, e como os destaques em negrito nos permitem ver, estas similaridades são mais frequentes na terceira linha, onde temos Mt 6.21 e Lc 12.34.

Além de algumas mudanças na ordem das palavras, notamos que a diferença entre estes dois evangelhos está no pronome possessivo, que está no singular em Mateus (teu) e no plural na versão lucana (vosso). Já comentamos que existem manuscritos tardios que modificam Mateus aproximando-o neste aspecto da versão de Lucas, mas ali nossa análise nos fez optar pela hipótese de que Mateus desde o início deu preferência para o singular. O comentarista Ulrich Luz também concorda que Mateus traz

¹⁸⁵ O verbo “ὑπάρχω”, quando no neutro plural do particípio presente ativo (ὑπάρχοντα), é usado com o significado de *posses*. Cf. SWETNAN, J. *Gramática do Grego do Novo Testamento: vol I*, p. 285.

originalmente os pronomes no singular, mas não explica tal problema como o fizemos.¹⁸⁶

A única explicação plausível para esta modificação de Mateus é a de que ele tenha feito a mudança motivado pelos textos que antecedem (6.16-18) e precedem (6.22-23) a perícopes, escritos em segunda pessoa. O evangelista estaria então tentando ser coerente com a linguagem já adotada no discurso. Mas mesmo assim fica o problema da terceira pessoa nos versículos 19-20. Continuamos seguindo a hipótese de que Mateus utilizou-se de Q, que já fizera uso anteriormente de duas fontes para a composição dessa unidade textual. Mateus, durante seu processo redacional, teria deixado passar esta incoerência gramatical, enquanto que Lucas a corrigiu.

Leiamos agora mais atentamente o texto de Lucas 12.33, fazendo-o através do quadro abaixo, em que o sub-dividimos em quatro linhas dando destaque para os imperativos que iniciam as frases:

(A) Vendei	as vossas posses e daí esmola;
(B) fazei	para vós mesmos bolsas que não envelheçam,
(C1) (acumulai)	tesouros inextinguíveis nos céus,
(C2)	onde ladrão não se aproxima nem traça danifica;

O texto traz primeiro uma ordem direta para que os ouvintes vendam suas posses e doem o dinheiro obtido em esmolas (A). Na seqüência, apresenta uma segunda ordem, agora em sentido metafórico, cujo significado está estreitamente ligado à ordem anterior (B). Isso quer dizer que temos uma única instrução, primeiro descrita em linguagem literal e depois repetida em linguagem metafórica. Em seguida encontramos outra frase que pretende repetir o sentido das anteriores com o emprego de nova imagem

¹⁸⁶ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 499.

metafórica, a dos tesouros nos céus (C1).¹⁸⁷ Apenas a última frase parece distinguir-se das demais, exibindo uma espécie de justificativa para a obediência à ordem dada (C2), mas esta segue a linguagem metafórica sugerida na linha C1, a dos tesouros inextinguíveis.

Acrescentamos o imperativo “acumulai” em C1 para que cada uma das três ordens fique claramente identificada. O que fizemos, foi o que também fez o autor do evangelho de Mateus, que escolheu usar somente a terceira ordem e sua oração subordinada, já que como vimos, as demais ordens possuem o mesmo sentido.

Se a versão de Q que Mateus tinha em mãos era como o texto que temos acima, conforme apresenta-se na reconstrução de Q feita por Burton L. Mack,¹⁸⁸ podemos dizer que Mateus escolheu utilizar-se apenas da terceira ordem ignorando as demais, que teria interpretado como sinônimos, exatamente como nós. A ausência da frase em que o incentivo à caridade é mais direto não poderia, portanto, ser sinal de que Mateus é contra tal prática por qualquer particularidade teológica. Encontramos várias passagens no mesmo evangelho que apóiam a caridade,¹⁸⁹ e preferimos acreditar que os motivos para a exclusão dessas frases foi outro. Lendo somente Mt 6.19-20 não sabíamos exatamente como acumular tesouros no céu, mas a resposta pode estar em Lucas/Q, que apresenta a abdicação dos bens materiais em favor da esmola como um meio de depositar tesouros no céu. Diríamos então que tirar o coração das coisas materiais implicava também na prática da caridade.

Todavia, pode-se questionar com razão a reconstrução de Q feita por Burton L. Mack e a existência das frases “A” e “B” no evangelho perdido, já que por não constarem em Mateus estas frases podem ser atribuídas diretamente à autoria lucana,

¹⁸⁷ Incluímos nesta nota uma observação sobre uma diferença existente entre as versões de Lucas e Mateus que consideramos secundária. Trata-se do plural “nos céus” em Lucas que está no singular “no céu” em Mateus. Embora esta seja, na opinião de Ulrich Luz, uma mudança proposital de Mateus em relação ao texto de Q, não vemos grande importância para a mesmo, motivo que nos levou a comentar aqui, e de passagem, essa pequena diferença. Cf. LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 498.

¹⁸⁸ Conforme SQ 40 na reconstrução de Q por Burton L. Mack: “*Vendam seus bens e dêem tudo à caridade [dê esmola]. Acumulem seu tesouro numa conta celestial, onde as traças e os carunchos não poderão devorá-lo, e onde os ladrões não poderão roubá-lo. Onde estiver seu tesouro, lá também estará seu coração*”. Cf. *Evangelho Perdido: O Livro de Q e as Origens Cristãs*. pp. 81-100. César Vidal Manzanares também mantém a primeira parte do texto de Lucas em sua reconstrução de Q, porém, curiosamente deixa Mt 6.21 de fora, exatamente o texto que Mateus e Lucas mais coincidem. Cf. Q 12.33-34 em *El Primer Evangelio: el documento Q*.

¹⁸⁹ Veja por exemplo Mt 6.3-4 e 25.31-46.

como acredita o comentarista Ulrich Luz.¹⁹⁰ Essa outra proposta de reconstrução de Q é o que vemos, por exemplo, na versão reconstruída de Q apresentada por Leif E. Vaage.¹⁹¹ Neste caso a comparação sinótica não auxilia-nos na compreensão da aplicação prática da perícopes. Claro que a maneira correta de lidar com os bens no grupo mateano não estava descrita apenas nessas linhas; outros textos e uma provável “cultura” própria do grupo que independia dos documentos escritos coexistiam para conduzir os seguidores de Jesus em seus comportamentos, mas identificá-la é tarefa para outra seção.

4.2 – Comparando Mateus e Tomé

Enquanto nos dedicamos aos problemas da comparação sinótica não poderíamos deixar de mencionar aqui a existência de uma sentença sobre os tesouros celestiais também no *Evangelho de Tomé* 76. Vejamos o que diz o texto:

“Jesus disse: ‘O Reino do Pai assemelha-se ao comerciante que tinha um pacote (e) encontra uma pérola. Esse comerciante prudente vendeu o pacote e comprou a pérola única. Vós também deveis buscar o tesouro que não acaba, que permanece, onde nenhuma traça pode penetrar para roer e onde o verme não estraga’”.

Aqui a relação entre nosso texto e seu paralelo é um problema ainda mais complexo do que é a relação entre Mateus e Q, afinal, ainda que o *Evangelho de Tomé* seja um documento tangível e não uma construção acadêmica, não há uma teoria literária conclusiva para explicar as relações de conteúdo deste documento com os evangelhos canônicos. Primeiro, aceitamos o pressuposto de que não há dependência direta entre Tomé e os evangelhos canônicos,¹⁹² o que nos leva a perguntar pela possibilidade de dependência entre Tomé e o evangelho que mais se lhe assemelha a ele, que é Q.

¹⁹⁰ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 498.

¹⁹¹ Q 12.33-34: “Fazei para vós ... tesouro nos céus, aonde ... ladrão (não faz nada) e a traça não rói. Porque, onde estiver o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração”. Cf. VAAGE, L. E. In. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana (Ribla)* 22. pp. 162-170.

¹⁹² CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 158-160.

Helmut Koester nega qualquer dependência direta entre Q e Tomé, embora acredite que a origem de ambos tenha ocorrido em datas aproximadas. Koester pensa que deve ter havido materiais que circularam junto à tradição sinótica em torno dos anos 50 d.C., antes que estas fossem agrupadas nos evangelhos, e que estas podem ter dado origem não só a Q, mas também a Tomé.¹⁹³ Q e Tomé podem ter acolhido de maneira independente as tradições primitivas que circulavam sobre Jesus, especialmente dedicadas à preservação dos ditos, tomando posteriormente rumos diferentes em seus desenvolvimentos.¹⁹⁴ Mas o trabalho de estratificação indica que com o tempo cada evangelho trilhou seu próprio caminho, Q em direção à escatologia apocalíptica e Tomé em direção ao gnosticismo. John Dominic Crossan trata deste problema de maneira instrutiva e comparando os mais significativos trabalhos deste campo de pesquisa chega à conclusão de que há muitas similaridades entre Q e Tomé exatamente em seus estratos mais antigos.¹⁹⁵ Esta talvez seja a melhor explicação que se possa dar para as similaridades entre Tomé 76 e os evangelhos sinóticos.

A primeira parte do texto de Tomé citado, a parábola sobre a pérola e o reino, parece encontrar paralelos noutros textos como Mt 13.45-46, mas somente a parte “b” trata propriamente do tesouro celestial. Prova-se com isso que esta unidade textual não era exclusiva de Q, mas circulava de forma oral ou noutros textos sem que o imperativo para a venda dos bens de Lc 12.33 a antecederesse. Isso fortalece nossa hipótese de que Q uniu duas perícopes, explicando a diferença de número nos pronomes de Mt 6.19-20 e 21, e também sugere que a primeira parte de Lucas 12.33 é criação lucana e não herança de Q.

5 – Os Tesouros no Imaginário Religioso de Mateus

Por certo ainda nos falta compreender de maneira mais precisa o significado de algumas expressões-chaves de Mt 6.19-21. Este passo metodológico é conhecido como “análise traditiva”. Segundo Uwe Wegner em manual de exegese do Novo Testamento

¹⁹³ KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2. p. 166-167. Também concorda com Koester a autora Elaine Pagels em *The Origin of Satan*. p. 69.

¹⁹⁴ MARQUES, M. A. *O Evangelho de Tomé*. pp. 18-20.

¹⁹⁵ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 291-298.

que ensina o método histórico crítico, nesta etapa deve-se averiguar as imagens, idéias, símbolos ou motivos que o autor porventura tenha recolhido conscientemente ou não da tradição cultural com a qual tinha contato, e verificar como tais tradições são incorporadas no texto.¹⁹⁶ Estudaremos então as tradições inseridas na perícopos dos tesouros celestiais de Mateus sempre procurando relacionar seus significados com a perícopos inteira, o que fará desta seção mais do que uma análise das tradições, mas uma análise mais abrangente do conteúdo do texto em geral.

5.1 – Os Tesouros de Mateus

Obviamente, uma das expressões mais chamativas em Mateus 6.19-21 é “tesouro” (gr. θησαυρός), e isso não é assim por acaso. A expressão e seus parentes semânticos possuem importância especial no evangelho como um todo, como observou Denis Duarte ao fazer um levantamento de todos os termos econômicos do evangelho:

“Os termos do grupo de palavras tesouro parecem importantes para Mateus. Primeiramente pela quantidade de vezes que aparece. Segundo, por em grande parte não haver referências em paralelos, sendo trabalho somente de Mateus. E por fim, porque nas poucas vezes em que existem os paralelos, Mateus acrescenta materiais valiosos como ouro, prata e cobre (10,10) ou coloca no plural o termo em questão”¹⁹⁷

Num primeiro momento, quando pensamos em “tesouros” pensamos num ajuntamento de bens de valor. Hoje, para que algo possa ser chamado de tesouro, não importa tanto a natureza dos bens; não nos interessa se a quantia foi acumulada em ouro, em dinheiro, em propriedades... basta que os bens acumulados sejam considerados valiosos. Mas será que é assim que o termo é compreendido no Novo Testamento?

A primeira ocorrência de “tesouro” no Novo Testamento está em Mateus 2.11, onde não encontramos nenhuma surpresa. Nesta passagem os tesouros são os “cofres” que os magos abriram para presentear o menino Jesus após seu nascimento. Ao abrir seus tesouros, os magos tiram deles ouro, incenso e mirra. Como os magos traziam seus

¹⁹⁶ WEGNER, U. *Exegese do Novo Testamento*. p. 245.

¹⁹⁷ DUARTE, D. *Não Podeis Servir a Deus e às Riquezas*. p. 18.

tesouros na viagem que faziam desde o oriente (Mt 2.1), os tesouros que o autor tinha em mente deviam ser compartimentos portáteis, de tamanho limitado; talvez ele os imaginasse como pequenas caixas ou mesmo sacos em que se transportava coisas valiosas. Entretanto, em Mateus 12.35, cujo paralelo sinótico se encontra em Lucas 6.45, o coração humano é comparado a um tesouro, sendo um local de onde se pode tirar coisas diversas:

O homem bom	do seu bom tesouro	extraí	coisas boas,
mas o homem mau	do seu mau tesouro	extraí	coisas más.

Esta passagem traz detalhes importantes para nosso estudo, começando por nos mostrar que nem tudo o que se pode tirar do tesouro do coração são coisas de grande valor, e depois or nos ensinar que nem sempre os elementos nele depositados são bens físicos. Se até um coração pode ser um recipiente chamado tesouro, conclui-se que coisas mais abstratas e de diferentes qualidades podiam fazer parte deste ajuntamento no imaginário do autor de Mateus. No texto citado, este mau tesouro serve como imagem metafórica para se referir ao coração dos fariseus, que acusam Jesus, e que conseqüentemente tiram suas mentiras de um coração cheio de maldades. Uma versão semelhante desta passagem pode ser lida no *Evangelho de Tomé 45*: “*Não se colhe uva nos cardos nem figos nas sarças, pois eles não dão frutos. O homem bom tira o bem de seu tesouro, o malvado tira o mal do mau tesouro que está em seu coração e diz maldades, pois ele sai do mal que é abundante em seu coração*”.

O mesmo “tesouro” que acima pode conter coisas de valores distintos, possui um sentido inconfundivelmente positivo na parábola exclusiva de Mateus em 13.44. O termo é empregado para explicar metaforicamente o que é o Reino dos Céus: um homem encontra um tesouro (ajuntamento de coisas valiosas) escondido num campo, e rapidamente decide vender tudo o que possui para adquirir o campo e com ele o tesouro. Trocar os bens pelo direito de entrar no Reino é um bom negócio, segundo o evangelista. Enfim, nesse caso o Reino dos Céus é o local de onde o autor de Mateus acredita que pode-se tirar coisas mais valiosas do que qualquer espécie de bem terreno.

Parece que na interpretação de 6.19-21 temos que levar em consideração esta parábola, onde tesouro é uma imagem que simboliza o Reino dos Céus. Mas aqui, em Mt 6.19-21, o sentido de Reino parece mais escatológico do que na parábola, pois os supostos bens ali já depositados, os “tesouros do céu”, não possuem natureza física e nem podem ser usufruídos no presente, como vimos no emprego do futuro no v. 21: “Pois onde está o teu tesouro, ali estará também o teu coração”. Em ambas as passagens os bens materiais devem ser descartados; na parábola, tal abdicação fez-se necessária, era o meio que o homem tinha para adquirir o Reino; em 6.19-21 isso também parece ser aplicável, pois se o coração do homem estiver nas coisas terrenas, ficará preso a ele e não poderá deixá-los para adquirir o Reino e seus próprios tesouros.

Seguindo na análise, temos em Mt 13.51-52 uma espécie de conclusão para todo o capítulo que trazia uma somatória de parábolas sobre o Reino:

⁽⁵¹⁾ “Entendestes todas estas coisas?” Eles lhe dizem: ‘sim!’ ⁽⁵²⁾ Então ele lhes disse: ‘por isso todo escriba que tornou-se discípulo¹⁹⁸ no reino dos céus é semelhante ao homem chefe de casa, que extrai do seu tesouro coisas novas e velhas”.

Este é outro texto exclusivo de Mateus que pode ter vindo de fonte mais primitiva, mas que não temos como atestá-lo. Talvez ela seja simplesmente uma construção feita a partir de Mt 12.35, que comentamos há pouco tempo. Ao escrever sobre essa passagem num artigo recente, Peter Phillips defendeu que em sua versão primitiva, o texto instava os primeiros seguidores de Jesus a “expulsar” ou “pôr para fora” (gr. ἐκβάλλει) todos os seus bens, fossem eles novos ou velhos. Só no contexto do evangelho de Mateus é que surgiu essa leitura em que o chefe da casa parece escolher “palavras” novas ou velhas, excluindo assim da passagem o seu sentido econômico.¹⁹⁹ Sem dúvida, a conclusão de Phillips é atraente e condiz com o que temos estudado a respeito do linguajar econômico do cristianismo primitivo.

¹⁹⁸ O verbo μαθητεύω aqui é um particípio aoristo, causativo, na voz passiva. Então a designação também poderia ser traduzida assim: “escriba que foi feito discípulo no reino dos céus”, alternativa que daria ênfase à passividade do sujeito da oração.

¹⁹⁹ PHILLIPS, P. *Casting out the Treasure*. p. 22.

No entanto, mesmo em sua versão atual o texto é importante para nosso estudo, pois caracteriza pessoas como o próprio autor (e outros possíveis líderes do grupo) como “*escriba que tornou-se discípulo no reino dos céus*” (gr.: γραμματεὺς μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν). A autoridade deste líder é asseverada diante do grupo de leitores/ouvintes quando se diz que este escriba judeu-cristão é como o dono de uma casa que possui um tesouro, de onde pode tirar coisas novas e velhas. Estas coisas não são nada além das tradições religiosas da nação judaicas (coisas velhas) somadas às novas instruções de Jesus (coisas novas).²⁰⁰ Seguindo essa interpretação, outra vez encontramos o tesouro sendo usado como um lugar de armazenamento, e desta vez, parece que o ensino da tradição religiosa e da mensagem jesusânica são seus objetos de valor.

A próxima vez que Mateus fala de um tesouro é em 19.21, na narrativa conhecida como “O Jovem Rico”, que ele extraíra do evangelho de Marcos. Semelhantemente ao que lemos em Mateus 6.19-21, o autor fala sobre a existência de um tesouro no céu, um lugar agora invisível em que são armazenadas coisas valiosas que provavelmente poderão ser desfrutadas na vida eterna. Neste caso há uma injunção direta para que o jovem rico abra mão dos seus bens e siga Jesus como condição para a aquisição do tesouro celestial. Todavia, com base em todos os textos que temos visto, diríamos que a ênfase dessa passagem não está na necessidade de abrir mão dos bens, coisas que na realidade boa parte dos judeu-cristãos não tinham mais, mas no exemplo dado por meio do jovem que por ter seu coração nos tesouros do mundo não consegue seguir Jesus e entrar no Reino. O egoísmo é criticado, mas não há um ideal de pobreza sendo pregado aqui. Voltaremos a este texto num capítulo mais adiante.

Podemos concluir esta seção dizendo que, embora para Mateus um tesouro seja sempre um local ou objeto de armazenamento,²⁰¹ nem sempre se pode dizer que os bens ali depositados possuem grande valor. Parece-nos que normalmente se emprega o termo tesouro quando se quer descrever um ajuntamento de bens valiosos, mas os bens que são considerados valiosos para muitos, podem não ter valor para outros. Isso é o que acontece em Mateus 6.19-21, em que os tesouros acumulados na terra não são bem quistos, embora aparentemente sejam estimados pela maioria. É preciso, portanto, julgar

²⁰⁰ Cf. SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, pp. 175, 268, 292.

²⁰¹ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 502.

a cada ocorrência o caráter do suposto tesouro, pois ele pode possuir um valor real ou ilusório. Também não é possível assegurar que tesouros são sempre coisas materiais, como se vê na promessa de tesouros celestiais.

Além das passagens já citadas nesta seção, há outras poucas no Novo Testamento que de alguma forma utilizam-se do substantivo “tesouro”. Porém, a verdade é que o estudo destas passagens esparsas não acrescenta muito ao que aqui já foi dito. Na sequência do trabalho, aprofundaremos esta investigação mais um pouco procurando definir melhor a que se refere Mt 6.19-21 quando fala de tesouros na terra.

5.2 – Os Tesouros Terrenos

Passamos a investigar aqui os tesouros terrenos, aqueles que não devem superestimados pelos membros do grupo mateano, segundo Mt 6.19. Recordemos o texto:

⁽¹⁹⁾ Não acumuleis tesouros para vós sobre a terra, onde traça e ferrugem destrói e onde ladrões arrombam e roubam...

Os tesouros da terra não são apresentados claramente no texto; não há substantivos simples dando nome aos tesouros terrenos, e por isso nosso estudo deverá encontrar os tesouros da terra através da análise dos predicativos que o autor utilizou. Para sermos mais exatos, temos que estudar que tipo de coisas são destruídas por traça e ferrugem ou roubadas por ladrões, fugindo é claro, de toda influência alegórica legada por comentaristas do passado.²⁰²

Dentre os elementos que ameaçam os bens acumulados na terra aparece em primeiro lugar a “traça”, que é a tradução que demos ao substantivo grego *ses* (gr. σής).

²⁰² A tendência de tratar alegoricamente elementos como a “traça”, o “ferrugem” e os “ladrões”, que podem virar, por exemplo, “soberba”, “inveja” e “falsos mestres”, é atestada por Ulrich Luz em *El Evangelio Según San Mateo (vol. I)*, pp. 501-502.

Este primeiro substantivo revela que parte do tesouro a que o texto se refere são tecidos, ou pra sermos mais específicos, roupas caras que nas cidades greco-romanas eram símbolos de elevado status social. Mantos de lã púrpura ou túnicas de linho fino eram vestes que identificavam os palacianos (cf. Lc 7.25), e os ricos cidadãos as estimavam.²⁰³ Que as roupas eram um atrativo que precisava ser combatido como um possível empecilho para a permanência das pessoas no grupo atesta o acréscimo mateano em Q/Lc 12.27 em Mt 6.28.

Depois as coisas complicam mais, pois nos deparamos com outro substantivo que não nos permite identificar sua ameaça com tanta facilidade. Trata-se de *broxis* (gr. βρώσις), que embora tenha sido traduzido aqui e nas Bíblias brasileiras de maneira geral por “ferrugem”, no restante do Novo Testamento significa simplesmente “comida”, “alimento”.²⁰⁴ O mesmo uso é atestado na LXX, onde *broxis* na maioria das vezes traduz o substantivo hebraico *'okel* (= comida), derivado do verbo *'akal* (= comer).²⁰⁵ Uma exceção interessante acontece em Malaquias 3.11, onde o termo hebraico *'okel* descreve uma espécie de bicho que devora a lavoura, o “devorador” das versões em língua portuguesa. Quer dizer que pela análise traditiva o substantivo *broxis* preferencialmente é usado com o sentido de “alimento”, mas que pode, em raras ocasiões, se referir a uma espécie de praga.

Em Mt 6.19, traduzir *broxis* simplesmente por “comida” não é uma opção aceitável, o que nos leva a crer que estamos diante de alguma espécie praga, de efeito destrutivo que atua para invalidar os tesouros terrenos. Mas por que será que os tradutores em geral utilizam-se de “ferrugem”, que além de não ser uma tradução atestada em nenhuma outra passagem nem do Novo Testamento nem da LXX, na mente do leitor moderno limita-se à destruição de metais? A resposta permanece perdida. Em grego existe também outro termo para descrever a “ferrugem” que poderia ser usado pelo autor do evangelho se fosse o caso. O substantivo é *ios* (gr. ἰός), como vemos em Tiago 5.3 ou em Ezequiel 24.6 na LXX. No entanto, provavelmente modificando o texto de Q que só se referia à traça, Mateus acrescenta *broxis* para mencionar uma ação destrutiva sobre tesouros terrenos.

²⁰³ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *Histórica Social do Protocristianismo*. p. 100.

²⁰⁴ Veja exemplos em: Jo 4.32; 6.27,55; Rm 14.17; 1Co 8.4; 2Co 9.10; Cl 2.16; Hb 12.16.

²⁰⁵ Cf. Gn 1.29-30; Lv 19.7, 25.7; 1Rs 19.8; Sl 78.30; Jr 41.20; Ez 47.12.

Fica difícil, portanto, afirmar que o tesouro a que Mt 6.19 se refere quando usa *broxis* seja o acúmulo de metais valiosos como moedas, jóias ou outros objetos metálicos de valor, como sugere a tradução “ferrugem”. A impressão que a investigação anterior nos deixou é a de que *broxis* se refira a um efeito destrutivo mais genérico.²⁰⁶ Todavia a interpretação sugerida pela tradução “ferrugem” não é de todo ruim. Se este texto fosse originário dos camponeses de Q, traduziríamos o substantivo com alguma expressão mais genérica como “desgaste”, mas como trata-se muito provavelmente de um acréscimo mateano ao texto de Q, podemos supor que objetos metálicos como os mencionados fizessem parte dos bens estimados no contexto citadino de Mateus, fazendo um par perfeito para os tecidos antes ameaçados. Isso faz sentido, pois podemos notar que em relação aos demais evangelhos sinóticos é bem mais freqüente em Mateus a menção a metais preciosos como ouro, prata e cobre,²⁰⁷ e além do mais. Então a tradução corrente de *broxis* por “ferrugem”, por não trazer empecilhos para a interpretação do texto, pode ser mantida. Devemos apenas nos lembrar que tal ferrugem pode não se limitar a uma ameaça às jóias estimadas pela elite citadina, ainda que tais bens certamente estivessem entre os tesouros terrenos que não se deveria estimar.²⁰⁸

Por fim, os tesouros terrenos são ameaçados pelos ladrões. O substantivo *kleptes* (gr. κλέπτης) só é encontrado em duas passagens do evangelho de Mateus (6.19 e 21.13), em nestas duas ocorrências são aplicados a contextos distintos. O *kleptes* de 6.19 não se refere aos homens que Jesus chama de “ladrões” por controlarem indevidamente a economia do Templo (cf. Mt 21.13),²⁰⁹ mas fala de ladrões comuns, que invadem propriedades, arrombam portas, tomam objetos de valor... Mas há algumas coisas que devemos mencionar em relação aos “ladrões” presentes no Novo Testamento.

Sabemos que durante o século I a Palestina dominada por Roma viu nascer diversos grupos formados por camponeses marginalizados que buscaram no banditismo uma alternativa para as dificuldades da vida. Comumente os integrantes destes grupos são conhecidos como “bandidos sociais” (gr. *lestés*), pessoas que viviam isoladas e

²⁰⁶ Talvez uma espécie inseto que devora, como sugere Ulrich Luz. Cf. *El Evangelio Según San Mateo* (vol. I). p. 502.

²⁰⁷ DUARTE, D. *Não Podeis Servir a Deus e às Riquezas*. p. 18.

²⁰⁸ CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus*, p. 230.

²⁰⁹ CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus*, p. 524-525.

interceptavam caravanas de alimentos, atacavam ricos, roubavam funcionários do estado, grandes proprietários de terra, clérigos etc.²¹⁰ Embora oficialmente esses salteadores fossem ameaças, para boa parte da população dos campos eles eram vistos como uma espécie de justiceiros, grupos formados por vítimas do sistema que agiam motivados por princípios igualitários e só roubavam aquilo que antes já lhes fora roubado.²¹¹ Movimentos de resistência armada como esses exerceram papéis determinantes nas revoltas contra a dominação romana, em especial na rebelião de 66-70 d.C. Inclusive, foi uma coalizão deles nesse período que deu origem ao movimento “zelote” na Judéia.²¹²

A existência desse fenômeno do “banditismo social” e nosso parcial conhecimento a seu respeito não nos assegura que o texto de Mt 6.19-21 se refere a este tipo de banditismo quando fala de “ladrões”, mas sua menção nos dá uma visão mais clara sobre crimes e violência no período, e mostra-nos que do ponto de vista dos primeiros cristãos, os ricos que acumulavam tesouros eram alvos especialmente visados pelos ladrões que estavam por perto, sejam eles quem fossem. O acúmulo dos bens terrenos é considerado um mau investimento não somente porque existem efeitos destrutivos naturais que a todo momento agem para invalidá-los, mas também porque as riquezas chamam a atenção dos ladrões.

São vários, portanto, os motivos apresentados para que não se acumule bens na terra. A impressão que o texto nos passa é que o autor tem em vista bens de valor exibidos pela elite citadina ao seu redor (roupas caras, adornos metálicos, grandes propriedades...), e em função de sua experiência vivencial urbana transfere ao dito originalmente campesino os temores da caótica vida urbana.²¹³ A intenção de Mateus é atacar a estima que no grupo se dá às coisas, não porque estas coisas são ruins em si mesmas, mas porque devido às circunstâncias, a permanência entre os judeu-cristãos

²¹⁰ HORSLEY, R.; HANSON, J. *Bandidos, Profetas e Messias*. p. 174.

²¹¹ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *Histórica Social do Protocristianismo*. p. 203.

²¹² HORSLEY, R.; HANSON, J. *Bandidos, Profetas e Messias*. pp. 189-192.

²¹³ Quando dizemos que a vida urbana era caótica nos baseamos nas imagens transmitidas pelos historiadores, que sempre retratam a realidade urbana da antiguidade com palavras semelhantes a estas, de Rodney Stark em *Cities of God*, p. 26:

“As cidades greco-romanas eram pequenas, extremamente lotadas, mais imundas do que se imagina, desordenadas, cheias de estrangeiros, e aflitas com freqüentes catástrofes – incêndios, pragas, conquistadores, e terremotos”.

impede o acesso a elas para alguns e exige a partilha de outros. Abdicar das ambições terrenas tornou-se um mandamento para a sobrevivência daquele grupo.

5.3 – A Promessa de Tesouros Celestiais

Gostaríamos de aplicar o mesmo método da seção anterior na interpretação dos tesouros celestiais do v. 20, mas isso não é possível. Aqui o autor não descreve nem mesmo indiretamente os tesouros celestiais, mas limita-se a dizer que as coisas que ameaçam a integridade dos bens terrenos não podem ameaçar estes tesouros celestiais. Isso já era de se esperar, pois ainda que os textos religiosos pretendam falar das coisas sobrenaturais sob as quais se inspiram, geralmente a linguagem que utilizam para descrever suas experiências não comporta a transcendentalidade das coisas descritas. Por outro lado, veremos que Mt 6.19-21 descreve como nenhum outro como o autor procurava redirecionar a ambição humana para a esperança de tesouros celestiais, provocando assim uma sucessão de gestos filantrópicos.

Os bens terrenos, embora desmerecidos no texto, certamente eram desejados por todos, inclusive pelo grupo mateano. Porém, a inacessibilidade dos mesmos para alguns deles em decorrência das sanções impostas pelo judaísmo-formativo fortaleceu no seu discurso religioso os substitutos desses bens, os tesouros celestiais. Segundo Rodney Stark e William Sims Bainbridge, esse tipo de promessa substitutiva não é nada mais que uma espécie de compensador religioso.²¹⁴ O discurso mateano, se utilizarmos o conceito de Stark e Bainbridge em sua análise, estaria oferecendo recompensas ilusórias para compensar um desejo não realizado; noutros termos, a frustração pelas ambições não realizadas do grupo são amenizadas pela esperança de se receber futuramente

²¹⁴ STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. *Uma Teoria da Religião*. p. 48:

“Quando os seres humanos não conseguem obter recompensas intensamente desejadas com facilidade e rapidez, eles persistem em seus esforços e podem, com freqüência, aceitar explicações que ofereçam apenas compensadores. Estes são substitutos intangíveis para a recompensa desejada...”

Anthony J. Saldarini aplicou este conceito de “compensador religioso” ao seu estudo do evangelho de Mateus em *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, p. 152.

recompensas maiores, tesouros que na verdade são recebidos apenas por meio da fé, já que a validade dessas promessas não pode ser verificada empiricamente.²¹⁵

Mas algumas ressalvas devem ser feitas quando adotamos o conceito de “compensadores” de Stark e Bainbridge, pois embora os prometidos tesouros do céu não sejam descritos com clareza, naquele momento eram vistos como recompensas mais desejáveis ou tangíveis do que os bens terrenos que outros monopolizavam. Os tesouros celestiais não eram meros substitutos apenas desejados que visavam consolar pessoas entristecidas, tratava-se de um importante argumento para convencer o grupo de que aquela opção sócio-religiosa era segura. Podemos até adotar o termo “compensadores” de Stark e Bainbridge para nos referimos aos tesouros celestiais de Mateus, todavia, como ressalta Andrew Buckser apontando limitações na teoria dos autores mencionados, a religião não provê aos seres humanos somente promessas sobrenaturais e futuras, mas também lhes dá significação e traz satisfação imediata, as quais também são recompensas reais.²¹⁶ Assim, ao interpretarmos os tesouros celestiais de Mateus, dizemos que essas promessas não possuíam apenas o papel de compensadores intangíveis, substitutos meramente paliativos para os seus verdadeiros desejos, antes, a eficácia do emprego dos tesouros celestiais no discurso econômico mateano se dá exatamente pela maneira como eles entendiam essas recompensas sobrenaturais como verdadeiras. Mais que promessas, tais tesouros eram certezas pelas quais se poderia aderir ao projeto judaico-cristão sem reservas.

Em suma, o texto incentiva seus destinatários a resistir às propostas de segurança deste mundo, o que naquele contexto implicava na adesão às exigências do grupo rival, e fornece uma descrição hoje incerta, porém ainda sublime, de recompensas futuras para aqueles que não se prendessem às antigas ambições e aderirem ao estilo de vida proposto pelo Jesus de Mateus. Neste caso, aceitar limitações econômicas e não hesitar quando algum dos seus irmãos precisar de caridade é o preço que eles teriam de pagar para finalmente herdar as recompensas realmente valiosas. Não podemos, enfim, subestimar a força desse argumento e o poder motivacional dessa promessa.

Deixando agora essa discussão conceitual e voltando à análise literária, temos que fazer uma opção metodológica. Já que os tesouros celestiais não são descritos, não

²¹⁵ STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. *Uma Teoria da Religião*. pp. 49-50.

²¹⁶ BUCKSER, A. *Religion and the Supernatural on a Danish Island*. pp. 3-4.

podem ser analisados diretamente. Porém, podemos ao menos procurar saber quais eram as maneiras de se fazer depósitos antecipados nesse tesouro procurando informações na literatura judaica antiga, onde encontramos algumas descrições de tesouros celestiais que seguem padrões semelhantes aos de Mateus.

Quando vimos o texto de Lucas 12.33-34, a esmola era claramente o meio para se adquirir o direito ao tesouro celestial. Embora tenhamos adotado a opinião de que tal mandamento em Lc 12.33 seja criação lucana, essa mesma idéia está expressa em diversos outros documentos da religiosidade judaica anterior e contemporânea a Mateus, sendo uma influência não somente possível, mas provável, para o desenvolvimento dos estatutos econômicos de Mateus. Um exemplo desse tipo de influência nós podemos ler Tobias, escrito cerca de 200 a.C.:

“Faze esmolas dos teus bens, e não voltes a tua cara a nenhum pobre: porque dessa sorte sucederá que também não se aparte de ti a face do Senhor. Da maneira que puderes, sê caritativo. Se tiveres muito, dá muito: se tiveres pouco, procura dar de boamente também esse pouco. Porque assim entesouras uma grande recompensa para o dia da necessidade: porque a esmola livra de todo o pecado e da morte, e não deixará cair a alma nas trevas” (Tob 4.8-10)

Também vale a pena citar uma porção de 1Henoc, que serve como exemplo de que se esperava recompensas celestiais para os “trabalhos” dos que morreram na “justiça”; todavia, estas recompensas não podem ser descritas, sendo apenas assegurado que elas são superiores às riquezas terrenas:

“Todo este bem e alegria e glória estão preparados para eles, e escritos para os espíritos daqueles que morreram na justiça. E este bem multiplicado será entregue a vós como recompensa por seus trabalhos, e este seu quinhão é abundantemente além do quinhão do viver. E os espíritos daqueles que morreram na justiça viverão e se alegrarão, e os espíritos deles não perecerão, nem a memória deles de diante da face do Excelso por todas as gerações do mundo: portanto, não temais as afrontas deles” (1Hen 103.3-4) (tradução nossa)

Vejamos ainda uma passagem de 2Baruch, texto que assim como Mateus é do final do final do século I d.C.:²¹⁷

²¹⁷ DIEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento (Tomo 1)*. pp. 283-284.

“Os justos com razão esperam o fim, e sem medo de partir desta habitação, pois eles têm convosco um depósito de boas-obras preservado em tesouros. Por isso esses também deixam este mundo sem medo, e confiando com alegria eles esperam receber o mundo que tu lhes prometeste” (2Bar 14.12-13) (tradução nossa)

Um último exemplo, também no primeiro século,²¹⁸ é 4Esdras 7.77, que fala dos tesouros celestiais dizendo: *“Para ti há um tesouro de boas obras junto ao Altíssimo, mas que não lhe será mostrado até a última hora”* (tradução nossa).

Com base na leitura dessas passagens, diríamos que Mateus tem todos os motivos para seguir a amplamente conhecida tradição da religiosidade judaica que promete recompensas celestiais em troca de boas-obras, de atos de justiça ou misericórdia. Estas recompensas servem como incentivos às boas-obras que sempre implicam em alguma espécie de sacrifício pessoal.

Do seu grupo, Mateus espera que suportem as privações, que aceitem pacificamente as injúrias dos rivais, enquanto suportam as adversidades através do auxílio mútuo. A caridade é então uma necessidade, que deve ser praticada primeiro entre os membros do grupo, mas que depois também deve estender-se na ajuda aos profetas itinerantes e pessoas de fora. A ideologia econômica de Mateus era criar uma comunidade em que se oferecesse ajuda ao mais fraco de maneira espontânea (6.2-4), em que emprestasse liberalmente aos outros (5.42), em que se oferecesse hospitalidade a todo aquele que não tinha onde repousar (10.40-42)... Daí a utilidade das promessas de recompensas (Mt 25.36-40), promessas de tesouros celestiais, que eram facilmente assimiladas por aproveitar o imaginário religioso judaico.

Era assim, tirando o coração dos bens terrenos, que se esperava suportar coletivamente os prejuízos decorrentes das sanções sócio-econômicas impostas pelo judaísmo-formativo e garantir a todos os adeptos do grupo ao menos a subsistência. Neste projeto, a prática de acumular ou entesourar bens, seja ela motivada pela ganância ou mesmo como uma forma de prevenção aos riscos de instabilidade econômica,²¹⁹ era um empecilho sério.

²¹⁸ DIEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento (Tomo 1)*. p. 250.

²¹⁹ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *Histórica Social do Protocristianismo*. pp. 30-31.

Capítulo 4

Os Estatutos Econômicos de Mateus

Iniciamos este trabalho de pesquisa pelas investigações históricas e sociológicas da Palestina durante o século I, e aos poucos nos aproximamos do nosso objeto de pesquisa até limitar-nos quase que exclusivamente ao texto de Mateus 6.19-21. No capítulo anterior esta perícopa foi abordada diretamente a partir de alguns dos métodos exegéticos mais fundamentais, e é hora de novamente nos distanciarmos gradativamente dela, primeiro estudando os textos econômicos do Sermão da Montanha (Mt 5-7), e depois todo o evangelho. Trataremos daqui por diante dos textos adjacentes à perícopa dos tesouros celestiais, ou em outras palavras, de seu contexto imediato.

1 - O Sermão da Montanha

A composição do evangelho de Mateus coincidiu com um momento bastante delicado para o grupo judeu-cristão. Gradualmente eles distanciavam-se da comunidade judaica de onde tinham saído por discordarem do posicionamento da coalizão majoritária principalmente em aspectos religiosos, e com isso sofriam sanções sociais e econômicas, que hoje podemos reconhecer através da análise dos textos contidos no evangelho. Os textos são parte da defesa do grupo mateano diante das ameaças externas; visa delinear sua identidade e fortalecer seus pontos de vista internamente, assim como definir suas práticas acerca da mais importante instituição da religiosidade judaica daqueles dias, que era a Lei.²²⁰ O conhecido Sermão da Montanha que abarca os capítulos 5 a 7 de Mateus, possui exatamente esta função.²²¹

Seu autor trabalhou coletando as tradições sobre Jesus, principalmente as já escritas, e as reorganizou mostrando-se especialmente cuidadoso ao seguir o fio

²²⁰ GARCIA, P. R. *Jesus e as Tradições Legais de Israel*. p. 91.

²²¹ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. pp. 99, 104.

narrativo do evangelho de Marcos, acrescido dos textos de Q, cujos ditos são organizados em discursos de Jesus.²²² Tanto cuidado só destaca a importância que se deu para os conflitos já mencionados, mas não se deve julgar que textos como esses circulavam também nas mãos dos oponentes do grupo, antes, seu alcance inicial era exclusivamente interno, podendo depois, mediante ampla aceitação, tornar-se um documento de referência também noutras comunidades cristãs espalhadas pelo império e pelo mundo, como deveras aconteceu.

Concordamos com a definição que Paulo R. Garcia dá para o Sermão da Montanha, chamando-o de “*código de pertença à comunidade de fé*”.²²³ Todo o sermão está voltado aos discípulos participantes do grupo mateano daquele momento específico,²²⁴ e tenta os diferenciar dos fariseus e escribas que lhes eram rivais por meio do incentivo a uma conduta ética superior, onde se conjuga o preceito central do amor ao próximo com outras exigências exemplares de Jesus.²²⁵ Empregando a autoridade de Moisés e de outros célebres personagens vétero-testamentários e aplicando-as a Jesus,²²⁶ Mateus o faz subir a montanha e de lá proclamar a Lei dos judeu-cristãos (Mt 4.25-5.2), a fim que eles se vejam como os fiéis praticantes da Torá, e não como dissidentes seguidores de um líder subversivo e morto.²²⁷ Esta referência topográfica (montanha) é significativa também noutro sentido: a subida marca o início desse conjunto legislativo cuja moldura se fecha em 7.28-8.1, quando Jesus acaba o seu discurso e desce do monte com muitos seguidores.

Veja o quadro comparativo das expressões usadas nas duas extremidades dessa moldura do Sermão, conforme nossa adaptação da proposta de D. C. Allison:²²⁸

²²² Além do sermão da montanha, reconhece-se em Mateus o “discurso de envio” (cap. 10.5-42), o “discurso das parábolas” (cap. 13), as “regras da comunidade” (cap. 18) e o “discurso de julgamento” (caps. 23-25). Cf. ZEILINGER, F. *Entre o Céu e a Terra*. pp. 16-21.

²²³ GARCIA, P. R. *O Sábado do Senhor teu Deus*. p. 185.

²²⁴ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 103.

²²⁵ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 264.

²²⁶ Veja por exemplo Moisés em Êxodo 19.3; 24.12-13,18; 34.2,4; Dt 9.9; 10.1,3, depois Abraão em Gn 22.2,14, e também Elias nos montes Carmelo e Horebe em 1Rs 18.18-46; 19.8-18. Cf. também observara E. Giustozzi em “*¿Hay un Sistema de Normas en el Sermón de la Montaña?*”, p. 236.

²²⁷ Cf. MATEOS, J.; CAMACHO, F. *O Evangelho de Mateus*. p. 55.

²²⁸ ALLISON, D. C. *The Structure of the Sermon on the Mount*. p. 429; Veja também como Win J. C. Weren, discutindo a macro-estrutura do evangelho de Mateus, concorda neste ponto em *The Macrostructure of Matthew's Gospel*, p. 192.

A) Grandes multidões o seguiram (4.25)

B) Subiu a monhanha (5.1)

C) Ensinava-os (5.2)

C') Ensinava-os (7.29)

B') Descendo ele da montanha (8.1)

A') Grandes multidões o seguiram (8.1)

Não nos restam dúvidas de que o Sermão da Montanha foi formalmente pensado pelo autor do evangelho. Mas estas pistas que nos permitem identificar a estrutura por ele planejada nem sempre são facilmente identificáveis. Seguiremos neste tema anotando que existem diversas propostas para explicar a forma dada pelo evangelista ao sermão como um todo, e ainda que não consideremos nenhuma dessas propostas suficiente, tal busca não deve ser deixada de lado por sabermos que o autor do evangelho de Mateus é especialmente cuidadoso quanto às formas.²²⁹

2 - A Organização dos Textos no Sermão da Montanha

Uma das propostas de estruturação do Sermão da Montanha foi feita por Ulrich Luz,²³⁰ que estruturou o sermão sob a forma de um grande quiasmo que traria a oração do Pai Nosso exatamente no ponto central, atribuindo-lhe assim grande importância.²³¹

²²⁹ Quanto a atenção que o evangelista dá para paralelismos e agrupamentos numéricos, assim como sobre as possíveis subdivisões do evangelho a partir de suas referências geográficas ou de seus cinco grandes discursos, veja: MARCONCINI, B. *Os Evangelhos Sinóticos*. pp. 127-130.

²³⁰ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol I)*. p. 260.

²³¹ Conforma a definição de Cássio Murilo D. da Silva em *Metodologia de Exegese Bíblica*, p. 162, um quiasmo "... consiste em organizar o texto em dois períodos consecutivos, de modo que, no segundo período, reapareçam os mesmos signos ou elementos do primeiro, mas em ordem inversa (a - b - b' - a')". Geralmente o quiasmo faz destacar-se o elemento que se encontra no centro de sua estrutura, mas há exceções, como também vemos noutras palavras de Silva:

"A estrutura de um quiasmo pode servir para evidenciar a importância do(s) elemento(s) que está(ão) no centro. No entanto, há outro uso do quiasmo: assinalar a reversão da situação.

Todavia, esta proposta de U. Luz não nos parece satisfatória. Em relação aos textos econômicos do sermão que aqui vamos estudar (6.19-34), Luz os mantém ligados a 7.1-11; depois os relaciona pela estrutura do quiasmo às antíteses de 5.21-48, relação que não é devidamente justificada.²³² Para explicar as relações entre algumas partes do quiasmo, Luz utiliza-se de um critério questionável, dizendo que há 56 linhas em cada uma das seções segundo o texto grego de Nestle-Aland, julgando que a extensão aproximada das unidades evidencia suas delimitações. Este argumento inseguro e pode comprometer toda a proposta de Luz; não é possível afirmar que o número de linhas encontradas no texto grego que hoje manuseamos corresponda ao número de linhas do texto original de Mateus, que simplesmente não existe, e não nos parece sensato delimitar unidades textuais a partir da extensão aproximada das perícopes. Entretanto, a idéia de explicar o sermão sob a estrutura de um grande quiasmo pode nos conduzir a alguns bons resultados.

Passamos então a uma tentativa própria de estruturar o Sermão da Montanha, e a seguir o leitor verá a justificativa que damos a cada delimitação e assim pode julgá-las uma a uma.

Logo no início do sermão, após a passagem de abertura que localiza Jesus no alto do monte fazendo-o um novo Moisés, encontramos algumas seções cuja delimitação não representa grande desafio. A primeira delas traz as famosas bem-aventuranças (5.3-12), cujos padrões formais foram cuidadosamente elaborados.²³³ Essa seção introdutória, que fala dos membros do grupo mateano como pessoas de sorte, abençoadas, detentoras de uma espécie de felicidade ou privilégio de origem divina, bem poderia ser relacionada ao epílogo, que compara os praticantes da Lei ao homem que construiu sua casa sobre a rocha (7.24-27). Assim, teríamos nos extremos do sermão passagens que qualificam o grupo mateano chamando-os de “homens bem-aventurados” e “homens firmes”. Essas são as duas primeiras unidades textuais que

Neste caso, o que realmente importa não é o que está no centro, mas a mudança ocorrida. O elemento central é apenas o fator que provoca ou explica tal processo”

Cf. SILVA, C. M. D. da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. p. 75.

²³² De acordo com W. T. Wilson em *A Third Form of Righteousness*. p. 306.

²³³ Veja a proposta de estruturação das bem-aventuranças num quiasmo feita por Paulo Roberto Garcia em sua dissertação de mestrado de 1995: GARCIA, P. R. *As Bem-Aventuranças em Mateus*. Veja também a análise de: MATEOS, J.; CAMACHO, F. *O Evangelho de Mateus*. p. 56. Além desses estudos, há observações sobre os paralelismo de Mt 5.3-10 em: PANTELIS, J. *Los Pobres en Espíritu Bienaventurados en el Reino de Dios*. pp. 5-6.

relacionamos em busca de um quiasmo, e tendo começado pelas extremidades, seguiremos delimitando e relacionando o conteúdo das perícopes até chegar ao centro da estrutura.

A segunda seção é a que se dirige aos judeu-cristãos como “o sal da terra e a luz do mundo”, cujo objetivo é estimular no grupo minoritário um comportamento exemplar diante da sociedade que no momento lhes condenava (5.13-16).²³⁴ Para opor-se a esta seção, poderíamos na outra extremidade do sermão destacar a perícopa que também refere-se ao grupo como uma minoria, os que entram pela porta e estreita (7.13-23). Para nós, o tema que justifica a ligação entre as passagens é o tratamento que evangelista dá ao seu grupo, vendo-os como uma importante minoria, que conhece o caminho da vida e que tem a responsabilidade de iluminar o mundo, diferente do número crescente de profetas que infelizmente não cumprem seu papel. Isso talvez justifique a ligação que faremos entre estas duas unidades (5.13-16 e 7.13-23) em nossa proposta estrutural.

Dando outro passo em direção ao centro do quiasmo segue-se um importante conjunto literário em que Jesus revisa a Lei judaica radicalizando o sentido dos mandamentos em busca de uma conduta perfeita, que parta de uma pré-disposição interior do homem, e não de uma obrigação (5.17-48).²³⁵ Para identificar este conjunto, temos uma abertura em que Jesus explica que não veio abolir a Lei, mas cumpri-la,

²³⁴ Comentando o conteúdo de Mt 5.13-16 em *Igreja e Comunidade em Crise*, pp. 88-89, J. A. Overman diz:

“Ele planeja persuadir as pessoas e permitir que os que estiverem ao alcance da sua voz vejam e ouçam o que há de bom na versão e interpretação mateanas do judaísmo. Os discípulos devem aparecer em público e o mesmo deve fazer a comunidade mateana [...] talvez na época da redação do evangelho a Igreja mateana estivesse perdendo grande parte dessa presença pública e perdendo terreno politicamente em termos de reputação, fora dos muros de seu lugar de reunião”.

²³⁵ Que não parece haver dúvida de que a discussão nestes textos giram em torno da interpretação da Lei. Veja, por exemplo, o que diz a esse respeito Paulo R. Garcia em *O Sábado do Senhor teu Deus*, p. 187. Porém, vale mencionar a opinião anterior de G. Lohfink, que depois de analisar estes mesmos textos de Mateus a partir de suas formas, nega que tenham um caráter essencialmente jurídico dizendo:

“... Jesus se utiliza da linguagem da lei. E, no entanto, qualquer um facilmente perceberá que ele não pretende estabelecer nenhuma nova lei [...] Não somente porque tais leis seriam possíveis e absurdas, [...] elas não lograriam evidentemente alcançar, em absoluto, aquilo que Jesus pretendia. Aquilo que Jesus quer, com o Sermão da Montanha, vai muito além de todo e qualquer aspecto legal. O que ele pretende é a pureza de coração, é a veracidade interior, é a ausência total de violência, que prefere apresentar também a outra face, a reclamar os próprios direitos...”

Cf. LOHFINK, G. *Agora Entendo a Bíblia*. pp. 143-144.

onde também fica claro que está em pauta as discórdias intra-judaicas a respeito da Lei (vv. 17-20). É fácil notar a estrutura mateana através da repetição do refrão: “*Ouvistes que foi dito... Porém eu vos digo...*”, que é empregada de maneira quase idêntica para atualizar os mandamentos sobre homicídio, adultério, divórcio, juramentos, vingança e amor aos inimigos. Temos aí uma unidade que não pode ser dividida em qualquer delimitação. No quiasmo, esta seção estaria ligada à chamada “regra de ouro” (7.12), que do outro lado do sermão procura resumir toda a Lei na ordem para que se faça aos outros aquilo desejamos que nos seja feito. De um lado a Lei é revista, radicalizada, e de outro, é resumida; o tema “Lei” justifica a ligação que faremos.

Terminada a renovação dos mandamentos, o sermão apresenta em sua sequência outro conjunto literário, desta vez completamente concentrado no conflito do grupo mateano com os fariseus (6.1-18). O texto questiona as atitudes dos fariseus, acusa-os dizendo que suas práticas religiosas não são sinceras e que suas boas ações são feitas por exibicionismo, tendo como finalidade única a admiração dos homens. Há também uma abertura para esta seção (v. 1) e um refrão que se repete em cada sub-unidade. Jesus descreve a ação dos fariseus como exibicionismo e diz: “*Verdadeiramente vos digo: eles recebem a recompensa deles*”. A recompensa dos fariseus é a admiração alheia, a honra na terra, coisas que são negativas principalmente por serem adquiridas a partir de ações religiosas fingidas. Em seguida Jesus descreve como deve ser a atitude dos judeu-cristãos diante das mesmas práticas, e conclui dizendo: “*E o teu pai que vê secretamente te recompensará*”. Nesta seção são debatidas as práticas da caridade, da oração e do jejum, e vemos nela implícita a injunção para que se busque recompensas de Deus. Quanto à estrutura, toda esta seção pode ser ligada por seu conteúdo à exortação para que se persevere na prática da oração, pois Deus é quem pode dar aos homens as boas dádivas (7.7-11). Portanto, nosso quiasmo relacionará as antíteses que incentivam a busca pelas “recompensas de Deus” com a passagem sobre a perseverança na oração (6.1-18 e 7.7-11), pois ambas procuram informar o grupo mateano sobre os meios de se adquirir “dádivas de Deus”.

Chegamos ao ponto central do quiasmo, onde teoricamente devem estar os textos mais importantes. Em sua dissertação de mestrado, Marcelo Carneiro é perspicaz ao notar que a grande dificuldade deste empreendimento de se estruturar o Sermão da

Montanha reside na delimitação de 6.19-7.11. Infelizmente, Carneiro identifica o problema, mas não o soluciona.²³⁶ Portanto, o que apresentaremos a seguir é uma proposta nossa, que até onde sabemos ainda não encontra apoio por parte de nenhum dos muitos comentaristas de Mateus.

Dedicar-se a este problema nos importa principalmente porque é aqui que encontramos Mt 6.19-21, texto que escolhemos para orientar este trabalho. Nós vemos em Mateus 6.19-34 um agrupamento de textos feito a partir de um tema em comum,²³⁷ cuja preocupação é a regulamentação das relações econômicas do grupo.²³⁸ Sobre isso escreveu Dale C. Allison de forma breve e esclarecedora dizendo:

“Como a grande maioria dos exegetas têm reconhecido, uma linha temática perpassa os ditos sobre tesouros, aparência do olho, e mammon (6:19-24) e continua dentro dos versos sobre cuidado e ansiedade (6:25-34). Se alguém está armazenando tesouros no céu, sendo generoso, e servindo a Deus ao invés de mammon, como suas necessidades para a sobrevivência – comida, bebida, e roupa – são conseguidas? Como não se preocupar? Estas questões, levantadas por 6.19-24, são respondidas por 6.25-34” (tradução nossa)²³⁹

No entanto, vê-se claramente que o capítulo 7 abandona o tema “economia” e passa a tratar do julgamento ao próximo, o que parece ser motivo suficiente para separá-los dos anteriores. Mas a delimitação comumente encontrada nos comentários que mantém 6.19-7.11 como uma unidade pode ser defendida por estes textos tratarem da conduta do judeu-cristão no cotidiano, enquanto que nos textos que os cercam temos aspectos religiosos ou cúlticos guiando a discussão.²⁴⁰ O mesmo Allison já citado apresenta a estrutura interna dessas duas seções (6.19-34 e 7.1-11) como evidência da relação que as envolve. Ele delimita duas tríades, uma contra o acúmulo de bens e outra contra o julgar ao próximo, e destaca as conclusões sobre os cuidados de Deus na vida cotidiana que aparece nas duas seções. Além de termos duas tríades regidas por imperativos e duas conclusões que se relacionam, a proposta de Allison também oferece

²³⁶ CARNEIRO, M. *Jesus, a Torá e os Nebîim, e o pleno cumprimento da justiça em Mt 5,17-20*. p. 45.

²³⁷ RICHARD, P. *Evangelho de Mateus: uma visão global e libertadora*. p. 13.

²³⁸ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 103.

²³⁹ ALLISON, D. C. *The Structure of the Sermon on the Mount*. p. 427.

²⁴⁰ BETZ, H. D. *The Sermon on the Mount*. p. 423.

um lugar para o problemático versículo 7.6 que por muitas vezes é incluído noutras perícopes simplesmente por falta de alternativas melhores. Vejamos sua proposta:²⁴¹

Tesouros no Céu (6.19-21)	Não Julgueis (7.1-2)
Olho Simples (6.22-23)	Argueiro no Olho (7.3-5)
Dois Senhores (6.24)	Cães e Porcos (7.6)
Cuidados do Pai Celestial (6.25-33)	Cuidados do Pai Celestial (7.7-11)

Com base em tudo isso, nós tentamos solucionar a macro-estrutura do sermão à nossa própria maneira. Optamos por separar as duas unidades (6.19-34 e 7.1-11) para fins didáticos, mas ainda mantendo ambas exatamente no centro do quiasmo. Ficaria assim a nossa proposta de estruturação do Sermão da Montanha:

Abertura – Jesus sobe o monte (5.1-2)

A) Introdução – somos bem-aventurados (5.3-12)

B) O Sal e Luz do mundo – minoria decisiva (5.13-16)

C) Renovação da Lei (5.17-48)

D) As boas recompensas são as de Deus (6.1-18)

E) Não vos preocupeis (6.19-34)

E') Não julgueis (7.1-5,6)

D') As boas dádivas de Deus (7.7-11)

C') Resumo da Lei (7.12)

B') A porta estreita e os falsos profetas – minoria decisiva (7.13-23)

A') Epílogo - somos homens firmes (7.24-27)

Encerramento – Jesus desce o monte (7.28-8.1)

²⁴¹ ALLISON, D. C. *The Structure of the Sermon on the Mount*. p. 435.

Mesmo que para tal estruturação não encontremos muitos consensos, a impressão indelével que a leitura do sermão nos deixa é a de que o autor o arranhou com atenção, com começo e fim claramente identificáveis e com diversas unidades textuais organizadas por assuntos em comum. Enfim, podemos crer pelo longo agrupamento de textos e pela posição central que lhes foi dada no sermão, que os estatutos econômicos de 6.19-34 estão entre os mais importantes textos do Sermão da Montanha e também do evangelho de Mateus; essa seção recebeu do redator uma formatação tipicamente judaica²⁴² que para o leitor familiarizado com as convenções literárias de sua cultura a fazia saltar aos olhos. Neste sentido, nosso resultado está de acordo com J. A. Overman quando escreveu:

*“Mateus organizou habilmente este material de Q sobre bens e o lugar que estes ocupam na vida do discípulo. A distinção quanto a coisas e posses é fator distintivo no Reino do Céu. Com base no lugar em que ele colocou esse material em sua narrativa está claro que a posição de alguém vis-à-vis do dinheiro e das posses constituem aspecto fundamental de sua piedade ou justiça”*²⁴³

Prossigamos nosso estudo fazendo uma análise mais detalhada desse agrupamento de textos que trazem os estatutos econômicos em Mt 6.19-34, atentando mais uma vez para as formas adotadas.

3 – Os Estatutos Econômicos do Sermão da Montanha

Na parte em que tratamos da delimitação do nosso texto no capítulo anterior, comentamos que há evidências da independência de Mt 6.19-21 em relação aos versículos subsequentes, mas que muitas vezes as Bíblias trazem os versículos de 19 a 24 agrupados sob um mesmo sub-título. Não mudamos de idéia em relação à delimitação dos textos, e ainda achamos que temos aí três unidades textuais independentes (vv. 19-21, 22-23 e 24); mas reconhecemos que há certas similaridades

²⁴² WILSON, W. T. *A Third Form of Righteousness*. p. 319.

²⁴³ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 104.

formais e de conteúdos que lhes aproximam e até justificam a unidade que por vezes lhes atribuem. Essas similaridades formais e de conteúdos são os temas das próximas seções. Além dessas três pequenas perícopes, a relação de conteúdo também nos leva a crer que os versículos 25-34 fazem parte desse conjunto de textos econômicos, ainda que nestes não exista a mesma similaridade formal entre os vv. 25-34 que antes se podia atestar.

Além de demonstrar essas peculiaridades formais e de conteúdo que nos transmitem a impressão de termos um conjunto econômico dentro do Sermão da Montanha, também faremos algumas poucas observações sobre a tradução dos textos que nos parecem relevantes. Como muito já foi dito sobre a primeira unidade textual desse conjunto econômico, que é a perícopa dos tesouros (6,19-21), seguiremos nosso estudo a partir do versículo 22.

3.1 – O Olho como Lâmpada do Corpo (Mt 6.22-23)

É fácil notar que este dois versículos não possuem necessariamente um caráter econômico, como também já observamos anteriormente. Embora tenhamos afirmado que em 6.19-34 temos uma compilação consciente de textos econômicos, a diferença desta unidade se revela quando nos voltamos para o mesmo texto em sua versão em Lucas.²⁴⁴ Ali, a ausência do contexto econômico leva o leitor a interpretar o texto de forma bem diferente, e talvez por influência de Lucas a história da interpretação de Mt 6.19-24 nos mostra que a perícopa do olho como lâmpada do corpo (vv. 22-23) foi usada para “espiritualizar” o sentido de toda a seção dos estatutos econômicos de Mateus, fazendo com que as exigências se restringissem para alguns intérpretes a questões interiores ao homem.²⁴⁵ Também no dito 24 do *Evangelho de Tomé* encontramos um paralelo a essa perícopa,²⁴⁶ e talvez neste evangelho gnóstico esta

²⁴⁴ Franz Zeilinger também observa isso dizendo que em Lucas, “... a partir do contexto, convém ao dito uma função cristológica”. Cf. ZEILINGER, F. *Entre o Céu e a Terra*. p. 215.

²⁴⁵ Cf. LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol. I)*. pp. 500-501.

²⁴⁶ Evangelho de Tomé 24: “¹Seus discípulos disseram: “Mostra-nos o lugar onde estás, pois precisamos procurá-lo”. ²Ele lhes disse: “Aquele que tem ouvidos, ouça! ³Há luz no interior do homem de luz e ele ilumina o mundo inteiro: se ele não ilumina, então predominam as trevas”

perícopes encontra-se mais adequada e mais próxima de seu propósito original do que em sua versão sinótica.²⁴⁷ Só no tardio grupo judaico-cristão de Mateus é que o dito parece ter ganhado um significado econômico.

Então, para confirmar a coesão desta unidade dentro do conjunto econômico de Mateus é necessário explicar a hermenêutica mateana, perguntando-nos pelos motivos que levaram o autor de Mateus a organizar assim o material que recebera da tradição.

A lâmpada do corpo é o olho:				
então,	se o teu olho for	simples,	o teu corpo todo será	luminoso,
mas	se o teu olho for	doente	o teu corpo todo será	escuro.
Portanto, se a luz em ti é escuridão, que grande escuridão!				

A exemplo do que vimos em 6.19-21, também temos aqui um paralelismo bem desenhado. No entanto, agora ele está no centro da perícopes, e podemos identificar uma frase introdutória que em linguagem metafórica diz que o olho é o responsável pela luz interior do ser humano. Em contrapeso há uma frase conclusiva, que salienta o terror de se ter um olho doente. A introdução é absolutamente necessária para a compreensão do texto, mas a conclusão parece ter apenas o objetivo de enfatizar o aspecto negativo do texto, dando maior ênfase à condição de escuridão daqueles que possuem o olho doente. A disposição das duas frases paralelas no centro nos chama a atenção para o ponto mais importante do texto: desta vez, as diferenças estão entre “simples/luminoso” e “doente/escuro”.

Neste ponto, devemos justificar também nossa tradução, que difere das versões mais conhecidas em dois momentos. Primeiro, temos o adjetivo grego *haploys* (gr. ἀπλοῦς), que nestes versículos geralmente é traduzido para o português como “bom”. Porém, uma opção melhor seria “são”, que expressa devidamente a oposição deste olho com o “doente”, que aparece a seguir. Ainda assim, optamos por outra possibilidade

²⁴⁷ ZÖCKLER, T. *Light Within the Human Person*. pp. 497-498.

mais condizente com o contexto literário em que Mateus encaixou a perícopé. Aqui, a tradução por “*simples*” pareceu-nos mais apropriada; diríamos que um olho simples é um olhar não ganancioso, que está voltado primeiramente para o tesouro celestial. É esse o tipo de olhar que iluminará o corpo todo segundo a interpretação de Mateus. Depois, em função dessa primeira tradução não costumeira, também modificamos o outro adjetivo que lhe contrapõe no paralelismo. Se usássemos “bom” no primeiro, seríamos levados a traduzir *ponerós* (gr. πονηρός) por “mal”, seu antônimo.²⁴⁸ A estrutura do texto exige que assim seja feito. Mas devido nossa primeira opção por “*simples*”, também nos vimos motivados a alterar esse por um que lhe equivalha, e achamos a acepção “*doente*” como uma possibilidade interessante.

Novamente é possível concluir com base nas conjugações do verbo “ser/estar” (gr. εἶμι) que é o estado presente do olho que determina o estado futuro do corpo. Isso talvez nos indique a presença de um elemento escatológico também nesta perícopé. O corpo iluminado e o corpo escuro talvez não precisem ser vistos como estados humanos como geralmente é feito, mas sim, como estados do corpo após a irrupção futura do Reino dos Céus. O olho doente seria, então, uma expressão que se assemelha ao coração que está colocado nas coisas terrenas (v. 21), enquanto que o olho simples seria semelhante ao coração voltado para as coisas celestiais.

Se de veras é assim que o autor interpretou este texto, o homem iluminado não é aquele que possui um olho simples, que contenta-se no presente apenas com as coisas necessárias para sua subsistência; o homem iluminado será o detentor de tesouros no céu. Na terra, o homem iluminado teve um olho simples, e exatamente por isso não quis acumular tesouros materiais, preferindo executar ações (como a caridade) que lhe atribuíssem valor no céu.

3.2 – Não se Pode Servir a Dois Senhores (Mt 6.24)

²⁴⁸ A oposição entre o olho “bom” e “meu” é clara em Mt 20.15, onde o adjetivo que se contrapõe a “*πονηρός*” é “*ἀγαθός*”.

Ninguém pode servir a dois senhores:			
pois	ou odiará um	e amará	o outro,
	ou se apegará a um	e se desprenderá ²⁴⁹	do outro.
Não se pode servir a Deus e Mamôn.			

Pelo quadro acima é possível notar de imediato que esta terceira perícopa do conjunto formalmente é muito semelhante com a anterior, atestando o gosto mateano por formações triádicas.²⁵⁰ Novamente no centro nós temos duas frases que se relacionam através do paralelismo, cuidadosamente emolduradas por duas frases que servem como introdução e conclusão. Uma rápida leitura do paralelo em Lucas 16.13 outra vez nos permite notar como Mateus é também o responsável pelo paralelismo. A novidade desta unidade é que a introdução e a conclusão também são semelhantes formalmente, e poderiam ser analisadas como sendo um outro paralelismo formado entre as extremidades da perícopa. Isso nos ajudou a ver que desta vez o clímax não está no centro, mas nas extremidades do texto. Em resumo, o conteúdo a ser apresentado já está expresso na introdução e na conclusão; o leitor já sabe que tem que escolher entre servir a Deus e a Mamôn, e as duas frases centrais apenas enriquecem essa afirmação principal com argumentos.

Os bens materiais aqui são até relacionados a ídolos através do emprego da palavra de origem aramaica Mamôn, que embora possa originalmente ter significado simplesmente “riqueza”, tornou-se um ídolo que concorre com Javé.²⁵¹ A personificação dos bens confirma-se pelo uso do verbo “servir”; é como se a riqueza fosse um ser vivo, um deus que exige a servidão humana substituindo o verdadeiro Deus. Assim, vemos que no programa de vida mateano que é oposto ao programa dos judeus, não é possível

²⁴⁹ A tradução comum das Bíblias brasileiras é “desprezar”, todavia, por termos o verbo “καταφρονέω” no caso genitivo e fazendo oposição ao “ἀντέχω”, que traduzimos por “apegar-se”, julgamos ser esta a opção mais apropriada para traduzi-lo.

²⁵⁰ STASSEN, G. H. *The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount*. p. 307.

²⁵¹ ZEILINGER, F. *Entre o Céu e a Terra*. p. 219.

delimitar religião e economia; seguir Jesus implica em certas dificuldades econômicas, assim como buscar ao dinheiro, o falso deus, é uma opção religiosa.²⁵²

A impossibilidade de se conciliar Deus e bens está expressa na conjunção “ou”, e leva o leitor à encruzilhada decisiva: ou você deixa de servir Mamôn, ou não poderá servir a Deus. Eis uma pergunta que fazia todo o sentido para alguns dos adeptos do grupo judaico-cristão de Mateus.

É interessante notar como as duas frases do paralelismo são opostas e de forma indefinida referem-se a Deus e a Mamôn. Na primeira, os verbos são “odiará” e “amará”; um possui o sentido negativo e outro positivo. Se você odiar Deus, amará Mamôn, e vice versa. Na segunda frase os verbos são invertidos, e temos “se apegará” e “se desprenderá”, agora com o positivo na frente para deixar claro que estamos nos referindo à outra possibilidade.

Enfim, vemos o conjunto literário chegando a um clímax na sua radicalidade. O apelo não poderia ser mais duro; o empenho feito em busca de bens materiais implica irremediavelmente no afastamento do grupo mateano e aos olhos do autor, de Deus. Se os seguidores de Jesus quisessem realmente cumprir o mandamento de servir a Deus de todo o coração, teriam que substituir seus sonhos e afazeres rotineiros por aqueles que segundo o evangelho, lhes aproximavam do Criador; na prática, isso significa aceitar a dissidência com todos os seus empecilhos e investir na sobrevivência dos pauperizados através da caridade sem medidas.

A sequência de três perícopes configuradas sob paralelismos só atinge seu objetivo quando todas estas três perícopes estão reunidas. Cada uma expõe o padrão adotado para o relacionamento do cristão com os bens a seu próprio modo, e no final tem-se uma exortação completa. Sabe-se agora que não se deve acumular bens materiais, mas preferir as atitudes que somam valores ao verdadeiro tesouro do homem, que está no céu; sabe-se que somente aqueles que possuem um olho simples, livre da ganância, do materialismo, serão pessoas iluminadas; e por último os bens são até tratados como um ídolo que procura ocupar o lugar de senhor que pertence a Deus no coração dos homens, em vista do que, conclui-se que ser independente dos laços criados pelos padrões econômicos da sociedade é estar próximo de Deus.

²⁵² BETZ, H. D. *The Sermon on the Mount*. pp. 458-459.

Contudo, ainda há algo a ser dito a respeito do procedimento do cristão em relação aos bens no Sermão da Montanha. Até aqui encontramos pequenas perícopes que exortavam o grupo mateano a não desejar riquezas, mas a aceitação desses estatutos devia ser, como ainda é hoje, recebida com certa dose de medo, de insegurança em relação ao futuro imediato neste mundo. É para amenizar esta crise que o evangelho ainda traz os versículos 25-34, que dão ao versículo 24 um seguimento apropriado.²⁵³

3.3 – Não vos Preocupeis (Mt 6.25-34)

Dos versículos 25 a 34 temos outros textos de caráter econômico que foram previamente reunidos e depois colocados para encerrar este conjunto literário que faz parte do Sermão da Montanha. Há grandes mudanças quanto às formas dos textos que nos levam a encarar essa nova seção de maneira diferentes; precisar ser destacado o abandono das estruturas poéticas até aqui tão freqüentes. Neste ponto Mateus parece ter respeitado mais o padrão prosaico e o arranjo dado aos textos pelos redatores da fonte Q. Franz Zeilinger nota esta particularidade dos versículos 25-34 e classifica esta seção como “exortações sapiências”.²⁵⁴ Realmente aqui prevalece a observação da natureza como fonte de fé na provisão divina, tendo como objetivo a aplicação dessas exortação no cotidiano em busca de uma existência mais feliz.²⁵⁵

Apesar do caráter prosaico desses versículos, ainda é possível destacar algumas características formais que marcam esta nova seção e usá-las na interpretação dos textos:

Introdução	(25a) Por isso vos digo:
-------------------	--------------------------

²⁵³ STASSEN, G. H. *The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount*. pp. 287-288.

²⁵⁴ ZEILINGER, F. *Entre o Céu e a Terra*. p. 223.

²⁵⁵ Veja também Mt 10.26-31, onde o mesmo tipo de argumentação é empregada para encorajar os itinerantes em Q e os “perseguidos por causa da justiça” (5.10) em Mateus.

Não vos preocupeis...	^(25b-26) Não vos preocupeis com a vossa vida quanto comeis [ou quanto bebeis], ²⁵⁶ nem com vosso corpo quanto vestis. A vida não é mais que comida e o corpo que a roupa? Olhai para os pássaros do céu que não semeiam e nem ceifam e nem ajuntam em celeiros, e o vosso pai celeste os alimenta: vós não valeis mais do que eles?
Qual de vós preocupando-se...?	⁽²⁷⁾ Ora, qual de vós preocupando-se pode acrescentar em sua idade um côvado? ²⁵⁷
Por que vos preocupais...?	⁽²⁸⁻³⁰⁾ E acerca da roupa por que vos preocupais? Observai os lírios do campo como crescem: não trabalham e nem fiam, e vos digo que nem Salomão em toda a sua glória vestiu-se como um deles. Ora, se Deus veste assim a erva do campo que hoje existe e amanhã é jogada no forno, não (vestiria) muito mais a vós, (gente) de pequena fé?
Não vos preocupeis...	⁽³¹⁻³³⁾ Portanto, não vos preocupeis dizendo: “o que comeremos?”, ou “o que beberemos?”, ou “o que vestiremos?” - os gentios buscam justamente todas estas coisas ²⁵⁸ - pois vosso pai celestial sabe que necessitais de

²⁵⁶ O texto de Nestle-Aland apresenta neste ponto as palavras “ἢ τί πίητε” (= ou quanto bebeis), marcadas por um sinal que indica que estas palavras são omitida em parte da tradição manuscrita. Mesmo em algumas versões brasileiras é possível encontrar tais palavras entre colchetes, indicando a dúvida quanto à existência delas no texto original do evangelho de Mateus. O texto de Lucas, geralmente preferido para a reconstrução de Q também omite estas palavras em 12.22. Se usássemos um critério formal, notaríamos que o texto fala duas vezes da vida, da comida, do corpo e das vestes, deixando sem paralelo formal correspondente apenas essa referência única à bebida. Isso nos levaria a omitir estas palavras. Mas é verdade que a bebida volta a aparecer mais adiante, e decidimos mantê-la no texto, até porque sua inclusão ou exclusão não parece ser fator de grande importância para a leitura.

²⁵⁷ Este “côvado” ou “cúbito” (gr. πῆχυς) é uma unidade de medida que equivalia a aproximadamente 50 centímetros. Aqui, como se está falando da duração da vida, certamente esta unidade de medida não se refere a um espaço físico, mas metaforicamente a uma porção de tempo.

²⁵⁸ Acima, no início do v. 31, tínhamos uma sentença conclusiva (*Portanto, não vos preocupeis dizendo...*) que a nosso ver devia ser seguida pelo argumento justificativo “pois o vosso pai celestial sabe que necessitais de todas elas”. Assim, a tradução da conjunção grega “γάρ” nesta oração é determinante: se a traduzirmos da maneira mais convencional usando “pois”, temos um novo argumento distinto, que justifica o pedido para não se preocupar por serem os objetos da preocupação “coisas de gentios”. Além de criar um problema na seqüencialidade argumentativa do texto, esta opção apresenta o hábito dos gentios de uma maneira negativa que não parece condizente com o pensamento mateano. Traduzindo a conjunção como fizemos (*justamente*), a oração parece mais um parênteses que não interrompe a seqüencialidade do texto, e a expressão “desejos dos gentios” não se mostra pejorativa. Diríamos que os *gentios*, neste caso praticamente um sinônimo para as “pessoas de pequena fé” do v. 30, são aqueles que se preocupam com essas coisas necessárias que Deus voluntariamente dá aos que crêm.

	todas elas. Buscai primeiro o reino dos céus e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão dadas.
Não vos preocupeis...	⁽³⁴⁾ Portanto, não vos preocupeis com o amanhã, pois o amanhã se preocupará com ele mesmo; basta ao dia a sua fadiga.

A aplicação da análise das formas nas perícopes anteriores nos legaram importantes resultados, embora estes não possuam a mesma predominância poética. Desta vez, todas as unidades que distinguimos nos quadros acima têm como ponto de partida o verbo “preocupar-se” (gr. μεριμνάω), o que parece ser um padrão que fornece unidade ao conjunto literário.²⁵⁹ É neste verbo que se encerra a mensagem central dos versículos, um incentivo à confiança em Deus como bem-feitor infalível, capaz de suprir os seus com tudo o que necessitam.²⁶⁰ Não por acaso estes versículos 25-34 já foram chamados de “evangelho das preocupações”.²⁶¹

Foi partindo do verbo “preocupar-se” que desmontamos este texto em pequenas sub-unidades²⁶² e notamos que três delas repetem o refrão “*não vos preocupeis...*”, e que entre as coisas com as quais não se deve preocupar-se estão elementos que fazem parte das necessidades básicas de sobrevivência do ser humano. Espera-se que Deus supra dia a dia a comida, a bebida e a vestimenta necessária.

Interessante é que em Mateus há destaque exatamente para a preocupação com a roupa dentre esses elementos: A pergunta que inicia o versículo 28 (*E acerca da roupa por que vos preocupais?*) procura destacar que o exemplo seguinte aplica-se à vestimenta. Todavia, esta pergunta não era realmente necessária, tanto que ela não existe na versão de Lucas 12.27. Isso talvez confirme nossas suspeitas de que o problema dos bens e em especial das roupas é mais relevante para o evangelho de

²⁵⁹ Segundo J. A. Overman, o verbo era comum nas tragédias gregas, e é herdando o uso destas tragédias que veio a ocupar lugar central neste conjunto textual. Cf. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 104.

²⁶⁰ STORNILO, I. *Como Ler o Evangelho de Mateus*. pp. 67-68.

²⁶¹ ZEILINGER, F. *Entre o Céu e a Terra*. p. 224.

²⁶² Em artigo sobre estes versículos o comentarista do primeiro evangelho Warren Carter confirma que dos versículos 28-30 temos uma reconhecida unidade textual delimitável, dando-nos mais uma evidência que parcialmente concorda com nossa proposta de estruturação de Mt 6.25-34. Cf. CARTER, W. *Solomon in All his Glory*. p. 8.

Mateus do que para os demais evangelhos, o que se dá em função de seu contexto citadino. Para os camponeses pobres de Q as vestes eram bens necessários de valor relativamente alto, mas para a elite citadina as roupas eram símbolos de status superestimados, tornado-se um alvo a ser atacado pelos preceitos do proto-cristianismo, herdeiro da religiosidade campesina.

Para terminar, no v. 34 encontramos o substantivo *kakía*, que geralmente é traduzido por “mal”. Contudo, como o tema em pauta é a preocupação com o amanhã, concluímos que o texto pretende dizer que já é suficiente a preocupação com as coisas necessárias para o dia atual, e para melhor expressar este sentido traduzimos o substantivo por “fadiga”. Embora possamos dizer que aqui alguma atividade é aceita como meio de aquisição do necessário para a sobrevivência, mesmo esse trabalho mínimo é visto com maus olhos. De acordo com essa maneira de viver “dia após dia” está a oração do Pai Nosso, em que se pede a Deus apenas o pão de *hoje* (6.11). Eis aí um texto típico do itinerantismo de Q.

Pode-se resumir o conteúdo de todos esses versículos em poucas palavras: eles dizem para os cristãos obedecerem aos estatutos dos versículos 19-24 crendo na provisão divina. O que amplia a extensão dessa seção são os argumentos empregados para convencer o leitor/ouvinte de que não há motivos para preocupações. Usa-se especialmente imagens extraídas da natureza para provar que Deus supre todas as necessidades, e o trabalho constante como esperança de mudanças e segurança era combatido como “fadiga” desnecessária. Na verdade, em Mateus este argumento não era utilizado tanto para convencer pessoas a abandonarem suas atividades e escolherem a pobreza e a cultura do itinerantismo como modo de vida ideal, antes, estes textos serviam para consolar pessoas que já tinham perdido seus meios de sobrevivência, oferecendo-os uma alternativa através do itinerantismo. Não temos um convite para a pobreza e a radicalidade, mas uma alternativa radical à miséria já presente.

4 - Últimas Observações

Neste capítulo nós estudamos os textos que dão lugar a Mt 6.19-21, seu contexto literário. Vimos que o Sermão da Montanha é uma compilação de textos preparada com

cuidado pelo autor, e que possui grande importância para o evangelho como um todo. Estudando a estrutura deste sermão, também notamos que o agrupamento de textos econômicos está, conforme nos parece, no centro do sermão, peculiaridade formal que se estiver correta dá ainda mais importância a esses estatutos. Depois nos dedicamos à análise das perícopes que compõem esse conjunto econômico, e também vimos o esmero formal com que ele foi composto.

Agora, para terminar o capítulo, queremos mencionar brevemente dois pontos relevantes em relação à linguagem econômica mateana: 1) Em comparação com o evangelho de Marcos, a audiência de Mateus parece ser formada por pessoas de classes econômicas mais diversificadas.²⁶³ O ideal de pobreza original dos itinerantes, em Mateus, procurava consolar os empobrecidos e incentivar os adeptos mais abastados a patrocinarem esses pobres. Mateus usa tradições mais antigas para motivar a busca pela igualdade entre “irmãos” por meio da caridade, como meio de amenizar o sofrimento dos mais pobres e evitar conflitos de classes. 2) Além de defender sua identidade religiosa e cultural, o grupo mateano também faz de sua leitura da Lei uma justificativa para a aceitação dos gentios nessa nova forma de judaísmo. Esse ponto, não salientado até aqui, é bastante relevante não apenas como sinal de abertura étnica no grupo, mas também por razões econômicas. O autor incentivava a missão dos pregadores itinerantes entre os gentios e abria as portas do grupo para eles, estimulava o distanciamento do grupo em relação aos judeus que os perseguiram, mas procurava a aproximação em relação aos não-judeus. Isso pode ser interpretado como a criação de um novo círculo de relacionamentos que visava acima de tudo oferecer, em termos econômicos, uma alternativa de sobrevivência.

²⁶³ WILSON, W. T. *A Third Form of Righteousness*. p. 304.

Capítulo 5

Outros Textos Econômicos de Mateus

Neste capítulo final a ênfase estará sobre o macro-contexto em que o autor enquadrour nossa perícopes e todo o Sermão da Montanha; ou seja, nos voltaremos para textos que estão espalhados ao longo do evangelho de Mateus como um todo e que possuem alguma implicação econômica. Certamente não há espaço para que todos os textos que possuem qualquer conotação econômica sejam abordados neste trabalho, e tampouco poderemos trabalhá-los com o mesmo esmero exegético com o que estudamos 6.19-21; por isso escolhemos algumas poucas passagens ainda não comentadas ou não aprofundadas nos capítulos anteriores, mas que também podem contribuir significativamente para que confirmemos as conclusões anteriormente alcançadas sobre o posicionamento sócio-econômico do grupo mateano. O que se espera é que com algumas poucas anotações sobre cada nova perícopes possamos acrescentar detalhes importantes à nossa análise anterior, e que não deixemos a impressão de que estamos criando teorias com base em pequenas e isoladas porções do evangelho.

1 - Bem-Aventurados os Pobres pelo Espírito

O texto que queremos comentar para começar é a primeira das bem-aventuranças, que abre a sequência de oito bem-aventuranças e que está em Mateus 5.3:

Bem-aventurados os pobres pelo espírito, porque deles é o reino dos céus.

As bem-aventuranças não são simplesmente declarações de que os indivíduos mencionados são felizes; ser bem-aventurado implica uma espécie de harmonia entre seu estado atual e o desejado por Deus, é a afirmação de que se está vivendo de acordo com as exigências do Reino dos Céus. Falando sobre as bem-aventuranças de maneira geral, J. A. Overman escreveu:

*“As célebres bem-aventuranças, glorificadas em grande parte da cultura ocidental como atributos e ações desejáveis, são realmente uma epítome das características que devem separar os judeus mateanos de outros grupos e líderes locais. As bem-aventuranças – ou makarioi, como são chamadas em grego, traçam para o público de Mateus os valores que devem guiar suas decisões e relações cotidianas”*²⁶⁴

Pois bem, se as bem-aventuranças transmitem os atributos que eram desejáveis para o grupo mateano, é relevante para nossa pesquisa notar que a aceitação da “pobreza”, ainda que “em espírito”, era uma virtude. Em outras palavras, diríamos que ao incluir a pobreza entre os atributos dos bem-aventurados, o texto mateano pretende transmitir um sentido positivo à condição das famílias economicamente desprestigiadas de seu ambiente.

Sabe-se que o “em espírito” que geralmente segue ao substantivo “pobres” em nossas Bíblias é um acréscimo mateano, e que o texto de Lucas, mais próximo da fonte Q, é mais direto ao se referir simplesmente aos “pobres”. Também encontramos esta primeira bem-aventurança no dito 54 do *Evangelho de Tomé*, outra vez sem o acréscimo “em espírito”. À primeira vista, já se nota que o autor de Mateus não se contentou com o aparente elogio à pobreza, e acrescentou uma informação própria que por isso mesmo merece atenção. Temos duas questões para resolver, uma é saber quem são estes pobres, e outra é saber qual o sentido pretendido pelo acréscimo mateano ao texto de Q.

Enquanto lemos tal bem-aventurança no âmbito do movimento de Jesus e a primeira geração de seguidores, em geral camponeses e pescadores, a leitura mais simples parece ser também a correta: os bem-aventurados são os materialmente pobres, são eles mesmos, os seguidores de Jesus no Reino. Mas J. D. Crossan nos lembra que no grego clássico existiam duas palavras para se referir aos pobres: uma é *pénes* (gr. πένης), que aparece em 1Coríntios 9.9, e a outra é a empregada em Mt 5.3, *ptochós* (gr. πτωχός). A primeira também serve para designar o pobre, mas a pobreza desse *pénes* é menor do que a do *ptochós*. Enquanto o primeiro é aquele que precisa trabalhar constantemente para suprir os bens necessários, mas ainda contando com o “pão de cada dia”, o segundo é o indivíduo que nada possui, tornou-se um marginalizado, ou como lhe chama Crossan, um indigente.²⁶⁵ Temos então o *pénes*, que é um pobre que ainda

²⁶⁴ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 32.

²⁶⁵ CROSSAN, J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. pp. 360-362.

consegue com seu labor assegurar o mínimo para a sobrevivência sua e da sua família, e o *ptochós*, é o pobre que estava à beira ou mesmo abaixo do nível de subsistência, não tendo sequer o mínimo necessário para si, mas carecendo assim da ajuda alheia.²⁶⁶

A caracterização dos bem-aventurados como indigentes coaduna-se com aquilo que anteriormente falamos a respeito dos itinerantes do cristianismo primitivo. Em vez de ser uma ideologia cuja pobreza voluntária era uma exigência, o cristianismo primitivo desenvolveu a cultura da itinerância em decorrência da situação de indigência que os galileus já experimentavam. Mas quanto a Mateus, será que por ser um grupo formado por pessoas mais bem posicionadas economicamente o evangelista quis “espiritualizar” o texto de Q acrescentando “em espírito”, como há muito tempo se supôs?²⁶⁷ As propostas de interpretação são muitas, por isso apontaremos apenas algumas que nos parecem mais relevantes, coincidentemente, todas produzidas por pesquisadores latinos americanos que vêem a pobreza sob um ponto de vista condizente com os países “em desenvolvimento” em que vivem e lêem os ditos sapienciais dos evangelhos como críticas sociais.²⁶⁸

Pablo Richard, por exemplo, acredita que a expressão mateana pode ser traduzida por “pobres com Espírito”, o que significaria que para Mateus eles são literalmente pobres, mas pobres que possuem o Espírito de Deus, o que torna sua condição um privilégio.²⁶⁹ Neste caso ter o Espírito seria a grande virtude, enquanto que a pobreza, embora indesejada, seria um estado negativo que é amenizado no grupo por sua condição espiritual diferenciada. Jorge Pantelis vai mais longe e vê no acréscimo mateano a opção voluntária dos cristãos pela própria carência em virtude de sua fé: *“Esta pobreza espiritual no implica necesariamente falta de bienes materiales, sino que se trata de la actitud que debe primar en los discípulos de Jesús, un desprendimiento y*

²⁶⁶ STEGEMANN, W.; STEGEMANN, E. *Histórica Social do Protocristianismo*. pp. 91-92.

²⁶⁷ Como escreveu, por exemplo, H. Troadec em seu *Comentário a los Evangelios Sinopticos*, p. 68:

“... nos equivocáramos gravemente acerca del sentido de la palabra pobre, si, en el contexto del Sermón del Monte, e incluso anteriormente en el contexto del AT, la restringiéramos para hacer que designase exclusivamente una categoría social. Esta palabra se enriqueció y espiritualizó, y designa una actitud de espíritu, inspirada por un sentimiento de dependencia con respecto a Dios...”

²⁶⁸ Veja, como um primeiro exemplo, como o exegeta brasileiro Milton Schwantes ao falar rapidamente sobre a sabedoria da fonte Q e citar Mt 5.3 pressupõe a crítica social como leitura obrigatória dessa espécie de literatura. SCHWANTES, M. *Sabedoria: textos periféricos?* p. 56:

²⁶⁹ RICHARD, P. *Evangelho de Mateus: uma visão global e libertadora*. p. 15.

renuncia necesarios al seguimiento de su Señor".²⁷⁰ Semelhante é a opinião de Juan Mateos e Fernando Camacho, que traduzem Mt 5.3 com mais liberdade, resultando em "*Ditosos os que escolhem ser pobres...*".²⁷¹ Somando, temos um grupo cuja opção religiosa implica em certa carência, mas que a interpreta como virtude dos homens de Deus. Finalmente, complementa esta solução interpretativa o que escreveu Paulo R. Garcia; para ele "*... o termo em espírito não espiritualiza a palavra pobre, muito pelo contrario, ele aponta o motivo que levou a comunidade a ser pobre. Em outras palavras, pela opção da vida "em espírito", a comunidade passa a ser pobre*".²⁷² Garcia entende que o artigo definido da frase *to pneumatí* (gr. τῷ πνεύματι) está no caso "instrumental", o que nos leva a entender a expressão como "*por meio do espírito*", sentido esse que se confirma também pela expressão "*por causa da justiça*" do v. 10, que como veremos adiante, está relacionada a esta do v. 3.

O resultado então é condizente com aquilo que temos dito até aqui sobre condição sócio-econômica do grupo mateano; eles viram-se empobrecer pela opção religiosa que fizeram, pelas sanções que lhes eram impostas pelos judeus, e agora consolam-se declarando as virtudes da pobreza a que foram conduzidos pelo espírito. Quer dizer que a "pobreza" de Lucas não é excluída por Mateus, mas acrescida de um detalhe importante, que demonstra que para o grupo mateano a pobreza não era uma das vicissitudes que a vida lhes impunha, mas uma consequência da opção de fé que estavam fazendo. Por tudo isso traduzimos o texto acima dizendo: "*bem-aventurados os pobres pelo espírito*".

Sean Freyne também segue por este caminho interpretativo, e ao comentar o sentido dessa expressão mateana disse:

"... longe de ser a espiritualização de uma afirmação mais radical sobre a pobreza, torna-se uma afirmação da bem-aventurança daqueles que são não apenas pobres, mas que levaram esta condição completamente a sério ao não se deixarem enganar pela atração das riquezas [...] Assim, o pobre no espírito e o discípulo itinerante que segue o

²⁷⁰ PANTELIS, J. *Los Pobres en Espíritu Bienaventurados en el Reino de Dios*. p. 2.

²⁷¹ MATEOS, J.; CAMACHO, F. *O Evangelho de Mateus*. pp. 56-57.

²⁷² GARCIA, P. R. *As Bem-Aventuranças em Mateus*. pp. 50-52.

*estilo de vida de Jesus são indicadores de um mundo social onde se devem supor a dominância dos valores contrários*²⁷³

Freyne sabiamente faz distinção entre os “pobres no espírito” dos “pobres itinerantes”. O grupo mateano, cada vez mais pobre, é uma nova classe de marginalizados que não deve ser confundida com os profetas que tornaram-se pobres pelas circunstâncias políticas preexistentes.

Com base no que temos visto, a indigência originou a cultura da itinerância no cristianismo primitivo, mas quando os textos próprios dessa cultura ganharam influência e fizeram seguidores em centros urbanos, onde a situação econômica era outra, foi necessário rever os princípios econômicos dos seguidores mais antigos e adaptá-los. Quando se instituiu o grupo mateano um impasse deve ter-se dado: ou o grupo continuava buscando as coisas deste mundo, associando-se aos fariseus e abdicando da participação no Reino de Deus, ou abandonavam as antigas ambições e vínculos sociais para ficar com a seita marginalizada que anunciava-lhes Jesus como Messias. Para motivá-los, o ideal de pobreza facilmente aceitável para os marginalizados itinerantes passou a ser pregado como um modo de vida condizente com o Reino, uma opção também para aqueles que não eram itinerantes e que até então não eram indigentes.

A pobreza que originalmente era uma condição imposta pela vida, é no evangelho de Mateus uma opção mais acertada; era necessário escolher entre o judaísmo-formativo dos hipócritas com todos os possíveis tesouros da terra, ou o judaísmo-cristão do pequeno grupo que contava apenas com a promessa de tesouros celestiais. Os bem-aventurados são aqueles que pelo espírito, pela entrada no Reino, escolheram o grupo de Mateus e com ele a possibilidade da marginalização e miséria.

2 – Os Justos e os Profetas²⁷⁴

Comentamos acima a primeira bem-aventurança e como por meio dela é possível identificar o grupo mateano como pessoas que aceitam a pobreza como

²⁷³ FREYNE, S. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos*. pp. 69-70.

²⁷⁴ O conteúdo desta seção foi publicado anteriormente sob a forma de artigo científico. Veja: LIMA, A. de O. *Os Justos e os Profetas*. pp. 65-80.

consequência da opção religiosa que fizeram. Agora nos dedicaremos a outros termos que caracterizam este grupo, começando pelo estudo da última bem-aventurança (5.10), exclusiva de Mateus, que corresponde formalmente à primeira (5.3) como vemos abaixo:

Bem-aventurados	os pobres pelo espírito,	porque deles é o reino dos céus.
Bem-aventurados	os perseguidos ²⁷⁵ por causa da justiça,	porque deles é o reino dos céus.

De pronto vemos que durante a composição do evangelho de Mateus, o grupo já se considerava excluído da sinagoga dos judeus. Esta condição de excluídos mostra-se também em outras partes do evangelho, como em 5.11-12 e em 10.17-18, onde os perseguidores são claramente identificados como os judeus da sinagoga. Mas é ainda mais relevante notar que em Mateus a “justiça” (gr. δικαιοσύνη) é o termo usado para expressar a perfeita prática da Lei conforme ensinada por Jesus,²⁷⁶ uma Lei de preservação da vida e não de escravidão,²⁷⁷ expressa de forma especial no Sermão da Montanha.²⁷⁸ Esta é uma maneira mateana de se referir ao comportamento adequado e esperado dos membros do grupo,²⁷⁹ expressão que para alguns comentaristas resume mesmo toda a mensagem de Mateus,²⁸⁰ e que define a missão de Jesus para outros.²⁸¹ Consequentemente, o “justo” (gr. δίκαιος) é aquele que pratica esta Lei, e mais que um

²⁷⁵ Verbo δεδιωγμένοι, particípio perfeito, passivo, plural, de διώκω. Uma tradução possível seria “os que foram perseguidos”, sendo que a perseguição é uma ação que lhes foi imposta no passado, mas que proporcionou um estado ainda presente que lhes permite usar a designação “perseguidos”.

²⁷⁶ Veja: Mt 3.15; 5.20; 6.1,33; 13.17; 21.32.

²⁷⁷ Em artigo publicado em 1996 o estudioso do evangelho de Mateus Paulo R. Garcia observou astutamente que em Mt 1.18-25 José é chamado Justo por fugir assumindo a culpa pela gravidez e preservar assim a vida de Maria; ele abriu mão dos direito de morte que poderia ter exercido contra a suposta adúltera. Esse texto serve de exemplo para que compreendamos a Lei conforme interpretada em Mateus, uma Lei que existe para benefício humano e não para sua condenação. Cf. GARCIA, P. R. *Lei e Justiça*. p. 64.

²⁷⁸ Cf. LOCKMANN, P. *Uma Leitura do Sermão do Monte (Mateus 5-7)*.

²⁷⁹ Cf. OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*, p. 99; STORNILO, I. *Como Ler o Evangelho de Mateus*, pp. 12-13.

²⁸⁰ Como vemos no pequeno comentário ao evangelho de Mateus de Gilberto S. Gorgulho e Ana Flora Anderson intitulado *A Justiça dos Pobres: Mateus*, p. 5.

²⁸¹ FONSECA, A. M. C. *Camino y Cumplimiento de Toda Justicia*, pp. 24-25.

adjetivo, “justo” torna-se um substantivo pelo qual são chamados os judeu-cristãos que compõem este grupo.²⁸²

A comparação entre as duas bem-aventuranças feita no quadro acima nos possibilita ver que tanto a condição de pobres da primeira como a de perseguidos da outra, são estados resultantes da opção religiosa do grupo,²⁸³ e a prática da justiça e a vida pelo espírito são as causas da pobreza e da perseguição.²⁸⁴ Quer dizer que ao aderirem ao programa do Reino de Deus eles acabaram pobres, e que ao praticarem a “justiça” sofreram perseguição. A partir dessa interpretação, podemos dizer que as duas bem-aventuranças compõem um paralelismo sinonímico, onde não temos duas afirmações, mas apenas uma idéia dita duas vezes a partir de expressões distintas, mas similares.²⁸⁵

Os pobres/indigentes e os justos são, portanto, maneiras diferentes de se referir às mesmas pessoas; mas nos parece sensato dar mais ênfase nesta distinção entre os justos ou pobres do grupo mateano e os profetas itinerantes.²⁸⁶ Vejamos como tal distinção é expressa noutros textos do evangelho, começando pelo que diz Mateus 10.40-42:

(A) O que vos acolhe, acolhe a mim; e o que me acolhe, acolhe o que me enviou.
(B1) O que acolhe um profeta no caráter de profeta, (B2) recompensa de profeta receberá;
(C1) e o que acolhe um justo no caráter de justo, (C2) recompensa de justo receberá.
(D) E o que tiver dado de beber um único cálice de água fria a estes pequenos no caráter de discípulo, verdadeiramente vos digo: jamais terá perdido sua recompensa.

²⁸² Cf. OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*, p. 378. Veja também: Mt 5.45; 9.13; 13.17,43,49; 23.28-29; 25.37-40,46; 27.19.

²⁸³ GARCIA, P. R. *As Bem-Aventuranças em Mateus*. p. 54.

²⁸⁴ GARCIA, P. R. *Lei e Justiça*. pp. 61-62.

²⁸⁵ Veja: WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento*, p. 91.

²⁸⁶ Contrariando a opinião de Warren Carter em *O Evangelho de São Mateus*, pp. 319-320.

Em Lucas 10.16 encontramos uma passagem que se assemelha à construção de 10.40 (A),²⁸⁷ e em Marcos 9.41 temos a fonte de onde o autor de Mateus retirou o conteúdo de 10.42 (D). O interessante é que são exclusividades mateanas exatamente as linhas centrais dessa perícopes (B1, B2, C1 e C2), onde temos uma construção poética feita com maior esmero e encontramos os termos “profetas” e “justos” sendo utilizados para definir o grupo. É aí onde evidencia-se a distinção que Mateus faz entre os profetas itinerantes e os justos, praticantes da Lei que convivem com as desventuras impostas pela perseguição religiosa regional.

Este é outro texto que em Q tinha a função de estimular o apoio dos simpatizantes sedentários ao ministério itinerante, seja através do acolhimento digno aos profetas, seja por meio da hospedagem ou da ajuda com comida e bebida. Em Mateus, tal incentivo não é substituído, mas ampliado, e além da ajuda aos profetas itinerantes ainda atuantes, também se requer a ajuda aos justos, que desde que aderiram ao movimento judaico-cristão têm sofrido cada vez mais limitações. Noutras palavras, em Q havia a necessidade de pedir auxílio aos itinerantes, e os sedentários eram exortados à caridade; em Mateus, os carentes não são somente os itinerantes, mas também os justos, ou seja, os membros empobrecidos do grupo. Agora o texto se dirige a todos os proto-cristãos, apelando pelo acolhimento dos irmãos necessitados, sejam eles itinerantes ou membros sedentários do grupo que se tornaram pobres pelo espírito.²⁸⁸ Eis aqui a razão que motivou a nova redação mateana dos textos de Q e Marcos.

Notemos novamente como Mateus faz distinção entre os profetas, que para ele são os pregadores itinerantes, e os justos, membros locais que considera praticantes da Lei. Agora vamos comparar Mateus 13.16-17 com Lucas 10.23-24:

Mateus 13.16-17	Lucas 10.23-24
(16) Portanto, bem-aventurados os vossos olhos porque vêem, e os vossos ouvidos porque	(23) E voltando-se para os discípulos em particular disse: bem-aventurados os olhos

²⁸⁷ Veja também João 13.20.

²⁸⁸ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol. II)*. pp. 210-211.

ouvem.	que vêem o que vedes.
(17) Pois verdadeiramente vos digo que muitos profetas e justos desejaram ver o que vedes e não viram, e ouvir o que ouvís e não ouviram.	(24) Pois vos digo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vedes e não viram, e ouvir o que ouves e não ouviram.

Mais uma vez a versão mateana, além de mais cuidadosa em relação às formas, modifica o texto de Lucas/Q. Primeiro, observamos que Mateus faz um acréscimo na primeira parte do texto incluindo a “audição” no versículo 16, que não se encontra na versão de Lucas, provavelmente mais próxima da versão original. O acréscimo, fácil de explicar, tem o propósito de contrapor a referência a este mesmo sentido que já se encontra na segunda parte do texto (v. 17). E em segundo lugar, ainda mais importante é o acréscimo que se nota ao atentar para os nossos grifos. A versão lucana que provavelmente reflete o estágio mais antigo do texto, para se referir aos homens do passado usa “profetas e reis”, ligando assim o texto evangélico às tradições do Antigo Testamento. Os discípulos de Jesus são descritos como pessoas privilegiadas em relação a personagens ilustres como Elias, Elizeu, Isaías, Davi, Salomão, Josias... Todavia, Mateus substitui os “reis” pelos “justos”, os praticantes da Lei que integram o próprio grupo.²⁸⁹ Sobressai novamente a importância que neste evangelho se dá para a obediência à Lei, assim como a distinção que o evangelista faz entre o ministério profético exercido por alguns, e a justiça que caracteriza as pessoas comuns que embora não sejam profetas, vivem de acordo com os desígnios divinos.

Atentemos ainda para um último exemplo, onde Mateus 23.29-30 acrescenta os “justos” ao lado dos profetas. Desta feita devemos comparar a versão mateana à versão que encontramos em Lucas 11.47:

Mateus 23.29-30	Lucas 11.47
(29) Ai de vós escribas e fariseus hipócritas, porque edificais os sepulcros dos profetas e	(47) Ai de vós, pois edificais os túmulos dos profetas , mas os vossos pais os mataram.

²⁸⁹ Cf. LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol. II)*. p. 420.

adornais os túmulos dos justos ,	
⁽³⁰⁾ e dizeis: se existíssemos nos dias dos nossos pais, não seríamos sócios deles no sangue dos profetas.	

Outra vez os personagens da versão de Mateus nos chamam a atenção; os justos novamente ele acrescenta são os homens fiéis à Lei no passado, que juntamente com os profetas foram assassinados pelos pais dos escribas e fariseus, ou seja, os líderes da religião nacional. Então, o texto está interpretando a história e a tradição de Israel fazendo ligações entre aqueles personagens antigos e os atuais; ele relaciona os escribas e fariseus que no momento rivalizavam contra os judeu-cristãos com os homens que haviam perseguido os profetas e os justos do passado. Neste exercício hermenêutico os justos do grupo vêm-se como continuadores da história de Israel, filhos de uma tradição religiosa marginal e perseguida. Como novos heróis sectários, eles devem estar preparados para a perseguição da parte dos hipócritas, os líderes religiosos mais populares.

Além dos personagens do presente e do passado que habilmente são relacionados pelo texto, este também apresenta outros elementos importantes, como os túmulos e sepulcros dos profetas antigos que aparentemente tornaram-se locais reverenciados naqueles dias. A hipocrisia dos escribas e fariseus está na atitude de agora reverenciar aqueles que foram assassinados por pessoas como eles. Mas o que mais nos importa é que Mateus uma vez mais enriquece o texto bem mais simples de Lucas/Q em vários aspectos, principalmente incluindo nele o seu característico “justos”,²⁹⁰ que aqui evidentemente facilita a ligação que deveria ser feita entre o leitor/ouvinte e as nobres vítimas que a tradição lhes ensinara a admirar.

Embora a análise de exemplos tirados do texto de Mateus já pareça suficiente, nossa hipótese de que Mateus faz distinção entre os profetas itinerantes de presença marcante nos primórdios do cristianismo e os membros do seu grupo, que chama de “justos”, pode ainda ser enriquecida por algumas poucas observações feitas em relação

²⁹⁰ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol. III)*. p. 445.

à tradição vetero-testamentária e também não canônica. Primeiro, é fácil constatar que ao longo do Antigo Testamento, em especial na literatura profética, encontramos inúmeras ocorrências das palavras “direito” e “justiça” para representar o ideal de igualdade social a que os profetas apelavam.²⁹¹ Quer dizer que temos uma palavra que mescla significado teológico e social, típica do discurso profético, que em Mateus já tornara-se também um título, uma designação para grupos que viviam segundo esse ideal.

J. A. Overman também demonstrou que na linguagem empregada pelo evangelho de Mateus, grande relação com a linguagem utilizada pelos mais diferentes grupos sectários daqueles dias,²⁹² que em seus discursos expressavam sua revolta diante das lideranças políticas e religiosas que lhes pareciam sempre desonestas.

*“As comunidades sectárias do período sentiam-se perseguidas. Elas não possuíam poder político. Acreditavam que os detentores do poder, o corpo principal, eram corruptos e falsos líderes [...] A linguagem com alta carga emocional usada por essas comunidades revela a frustração e raiva que sentiam por aqueles que estavam no poder [...] essa linguagem destaca o ambiente competitivo e cáustico e o cenário sectário em que tanto o judaísmo formativo como o judaísmo de Mateus surgiram”*²⁹³

Falando em características literárias dos grupos sectários, podemos contatar que a oposição entre os “justos” e “pecadores” não existe somente em Mateus, mas também caracteriza os grupos que deram origem a livros como 4Esdras, 2Baruch, 1Henoc etc.²⁹⁴

Em resumo, aprendemos aqui que os “pobres pelo espírito” de Mt 5.3 são os mesmos “perseguidos por causa da justiça” de Mt 5.10. Confirma-se o que até então dizíamos sobre a condição decadente dos adeptos do grupo mateano em decorrência da opção religiosa que fizeram; por seguir Jesus e praticar o que eles consideram a verdadeira justiça, foram excluídos pela maioria mais influente na sociedade e passaram a sofrer perseguição e a verem-se cada vez mais empobrecidos pela dificuldade de encontrar trabalho ou de fazer negócios na cidade. Aqui, destacou-se diante de nós que

²⁹¹ Leia exemplos como Jó 28.12-17; Is 1.17 e Ez 45.9-12. Também cf. observações de CROSSAN, J. D. *O nascimento do Cristianismo*, p. 248.

²⁹² OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. pp. 28-31.

²⁹³ OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. p. 31.

²⁹⁴ Veja por exemplo: 1Henoc 94.1; Salmos de Salomão 3.3; 2Baruch 14.12-13; 4Esdras 7.17. Outras passagens são citadas por J. A. Overman em *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo*. pp. 29-30.

Mateus reconhece o papel dos profetas, que para ele são justos que exercem um ministério específico, que naqueles dias devia ser a pregação itinerante pela qual o próprio grupo mateano veio a existir. Por outro lado, Mateus também enfatiza uma outra espécie de judeu-cristão, que ele chama de “justos”. Esta expressão, oriunda dos discursos proféticos vetero-testamentários sempre ligados à crítica social, era nos dias de Mateus linguagem típica dos movimentos sectários que de diferentes maneiras opunham-se aos líderes que no momento detinham maior poder e influência. O evangelista não cria, mas adota a linguagem sectária, e é dentre estes justos, que antes chamávamos de simpatizantes sedentários do Movimento de Jesus, que é formado o grupo mateano. Quando se deparavam com as suas atuais condições sócio-econômicas, a abertura do seu grupo para os gentios do mesmo ambiente urbano tornou-se uma opção, mas a caridade entre irmãos tornou-se um mandamento. A riqueza está, no discurso mateano, irrevogavelmente ligada à opção pelos fariseus; a pobreza crescente e a necessidade de divisão igualitária deram origem a textos econômicos e às interpretações mateanas de passagens como: “*Buscai primeiro o reino dos céus e a sua justiça, e todas essas coisas vos serão dadas*” (Mt 6.33).²⁹⁵

3 – O Incentivo à Fraternidade no Grupo Mateano

Praticamente todas as passagens até aqui comentadas foram identificadas como textos que o autor de Mateus tomou de Q e as modificou para que atendessem ao propósito de seu próprio evangelho. Em vista disso nós conseguimos reconhecer a presença de profetas itinerantes também no grupo mateano, mas vimos que no momento em que o evangelho era escrito não eram apenas estes itinerantes que precisavam de ajuda, mas também os “justos”, seguidores que estavam trocando as pacíficas relações sociais pela participação no Reino dos Céus.

Nesta nova seção nós vamos estudar mais um texto, mas desta vez exclusivo de Mateus. Se ele é uma criação de mateana não se pode afirmar, já que não há como identificar qualquer fonte que possa ter servido de base na composição de Mateus

²⁹⁵ Em Mt 6.33 outra vez temos um acréscimo mateano na expressão “e sua justiça” em relação a Lc 12.31. Sobre isso leia: GARCIA, P. R. *As Bem-Aventuras em Mateus*. pp. 54-55.

25.31-46. Mas como veremos, há motivos suficientes para crer que o texto também recolhido pelo autor de fonte mais primitiva, e trabalhado para que servisse à realidade mateana referindo-se aos problemas econômicos que preocupavam o autor e seu grupo como um todo:²⁹⁶

(31) E quando vier o filho do homem em sua glória e todos os anjos com ele, então sentará sobre o trono da sua glória. (32) E todos os povos serão reunidos diante dele, e separará os mesmos uns dos outros, assim como o pastor separa as ovelhas dos bodes.

(33) E certamente porá as ovelhas à direita dele, mas os bodes à esquerda.

(34) Então dirá o rei aos da sua direita: Vinde benditos do meu pai! Herdai o reino que vos está preparado desde a fundação do mundo.

(35) Pois tive fome e me deste de comer,
tive sede e me destes de beber,
era forasteiro e me recebestes,
(36) nu e me vestistes,
estive enfermo e me visitastes,
estava em prisão e viestes até mim.

(37) Então os justos responderão para ele dizendo:

Senhor, quando te vimos tendo fome e alimentamos,
ou tendo sede e demos de beber?

(38) E quando te vimos forasteiro e recebemos,
ou nu e vestimos?

(39) E quando te vimos enfermo
ou em prisão e viemos a ti?

(40) E respondendo o rei lhes dirá: em verdade vos digo, por quanto fizestes para um destes meus pequeninos irmãos, para mim fizestes.

(41) Então dirá também aos da esquerda: afastai-vos de mim malditos para o fogo eterno que está preparado para o diabo e seus anjos.

(42) Pois tive fome e não me deste de comer,

²⁹⁶ LUZ, U. *El Evangelio Según San Mateo (vol. III)*. p. 663.

tive sede e não me destes de beber,
era forasteiro e não me recebestes,
⁽⁴³⁾ nu e não me vestistes,
enfermo e
em prisão e não me visitastes.

⁽⁴⁴⁾ Então eles também responderão dizendo:

Senhor, quando te vimos tendo fome
ou tendo sede
ou forasteiro
ou nu
ou enfermo
ou em prisão e não te servimos?

⁽⁴⁵⁾ Então lhes responderá dizendo: em verdade vos digo, por quanto não fizestes para um destes pequeninos, tampouco para mim fizestes.

⁽⁴⁶⁾ E estes irão para o castigo eterno, mas os justos para a vida eterna.

O texto foi exposto acima de maneira que a colocação dada às palavras nos permita analisar e compreender melhor sua estrutura. É possível notar as subdivisões e repetições abundantes que dão ao texto uma característica peculiar, ressaltando outra vez o esmero formal do evangelista. Vejamos ainda como a construção simétrica do texto é perfeita através do quadro abaixo:²⁹⁷

Introdução	Quando vier o filho do homem... (vv. 31-33)
A1	O reino é dado como prêmio aos justos que serviram ao rei (vv. 35-36)
A2	Dúvida: quando serviram ao rei? (vv. 37-39)

²⁹⁷ Uma análise da estrutura simétrica de Mt 25.31-46 que é bem próxima à nossa e outras propostas atestam a simetria da perícopes podem ser encontradas no estudo de Ivoni R. Reimer intitulado *Economia de Deus e Diaconia: Estratégias de Esperança para o Mundo (Mt 25.31-46)*. In. REIMER, I. R. *Economia no Mundo Bíblico*, pp. 196-198.

A3	Resposta: quem serve seu irmão serve ao rei (v. 40)
B1	O fogo eterno é dado como castigo aos “injustos” que não serviram ao rei (vv. 41-43)
B2	Dúvida: quando não serviram ao rei? (vv. 44)
B3	Resposta: quem não serve seu irmão não serve ao rei (v. 45)
Conclusão	Os dois destinos (v. 46)

Com base em sua introdução, a perícópe refere-se ao dia em o Filho do Homem assentar-se-á em seu trono e julgará todos os homens. É, portanto, uma parábola escatológica que aproveita para instruir seus leitores/ouvinte sobre a caridade como ação presente que determina a recompensa futura. Como observa J. A. Overman, ela começa uma introdução narrativa que localiza os diálogos seguintes no dia do juízo final, onde todas as nações serão reunidas diante do Senhor; mas a parte central não é tão abrangente, é uma parábola que trata de um rei que julga apenas os seus súditos, e enquanto dá o reino como herança a uns, condena outros ao fogo eterno.²⁹⁸ Apesar da introdução narrativa universalista, o núcleo do texto traz um diálogo parabólico dirigido exclusivamente aos membros do próprio grupo. Temos então, se ignorarmos a introdução e avaliarmos somente a parte central da perícópe trabalhada pela redação mateana, um texto que trata do julgamento dos próprios “irmãos”, que procura estimular a fraternidade e ensina que a pertença ao grupo não é sinônimo de segurança ou de harmonia para com a vontade divina. Este texto oferece na esperança da aprovação divina e na vida eterna um compensador para as atitudes esperadas no tempo presente, isto é, uma promessa de recompensa futura que busca compensar os prejuízos possivelmente decorrentes da caridade contínua. Tais problemas redacionais confirmam a hipótese de que não estamos diante de uma criação literária coesa do autor de Mateus, mas de uma composição feita, como normalmente acontece, a partir da coleção de tradições distintas que são adaptadas ao contexto do grupo.

²⁹⁸ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 377.

Dignas de observações mais cuidadosas são as designações usadas pelo autor para descrever os grupos envolvidos. Além do “rei” que é o “Filho do Homem”, e do “diabo e seus anjos” já condenados, temos os “irmãos” e os “pequeninos”, que identificamos como os membros do grupo mateano e que tendo sido atingidos pelas circunstâncias tornaram-se fracos, necessitados.²⁹⁹ Esses são passivos no texto e não são mencionados no julgamento. Apesar disso o papel desses pequeninos não é sem importância, pois a atitude para com eles é o único critério utilizado para o julgamento, e eles são até relacionados com o próprio rei. Overman mais uma vez contribui conosco ao observar que desde o final do século XIX têm-se interpretado esta suposta parábola a partir de uma tendência universalista, fazendo dela um instrumento para incentivar obras sociais cristãs para todo o mundo, mas não parece haver dúvidas de que em seu contexto original tinha por objetivo fortalecer um sistema de apoio interno de uma comunidade minoritária que via-se cercada por adversários e ameaçada.³⁰⁰

Depois temos os “justos”, também chamados de “benditos de meu pai” e de “ovelhas”, que serão separados dos demais e colocados à direita do rei, para que herdem o reino. Os justos são os que cumpriram a Lei ao preservar a vida dos seus semelhantes; antes daquele dia serviram ao rei enquanto auxiliavam os necessitados, coisa que faziam espontaneamente, sem saber que isso determinava o seu destino eterno.³⁰¹ Para os “bodes” que estarão à esquerda do rei, não há um adjetivo que faça oposição ao “justos” que nos ajudou a identificar o outro grupo, por isso nós os chamamos de “injustos”. Eles não serão confundidos com os “justos” no dia do juízo, são “bodes”, de outra espécie, e ao serem separados receberão o fogo eterno como recompensa por seu egoísmo, por serem figueiras que não dão frutos (Mt 21.18-22), por não terem ajudado aos seus irmãos necessitados.

Na verdade, o texto que descreve os dois grupos julgados como ignorantes dos motivos de suas sentenças procura exatamente tornar os seus destinatários conscientes desses motivos. O incentivo à caridade aos “pequeninos” é o alvo atual de toda a perícopes, e tanto a promessa de herança quanto a ameaça de fogo eterno são estímulos.

²⁹⁹ Cf. Como diz J. A. Overman em *Igreja e Comunidade em Crise*, p. 379: “... a nomenclatura “irmão” e “pequenino” refere-se, de maneira clara, a membros da comunidade [...] As pessoas que devem ser servidas e ajudadas são companheiros judeus mateanos”. Veja também: SALDARINI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. pp. 173-174.

³⁰⁰ OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise*. p. 380-381.

³⁰¹ GARCIA, P. R. *Lei e Justiça*. p. 64.

Aqui, a prática que caracteriza os justos não pode ser entendida de maneira abstrata ou como rituais religiosos de pouca importância no presente, antes, a justiça é um comportamento contínuo de fraternidade para com os mais carentes.³⁰²

Há um aspecto sócio-econômico na designação “justo”. Os bem-aventurados herdeiros do reino são pessoas perseguidas por causa da justiça, que são excluídos da sociedade judaica tornando-se indigentes, mas que aceitam a pobreza e sobrevivem porque se auxiliam mutuamente. O juízo da humanidade que devia ser central no texto em sua versão primeira acaba, em Mt 25.31-46, dirigindo-se não à humanidade toda, mas somente aos integrantes mais abastados que ajudaram ou se negaram a repartir seus bens em favor dos pequeninos.³⁰³ Temos outra clara evidência de que as dificuldades econômicas exercem influência decisiva na composição do evangelho de Mateus.

4 – Os Ricos e o Reino dos Céus

Não é coincidência que a maior parte dos textos econômicos do evangelho de Mateus tiveram sua origem no evangelho Q, mas no último texto lido nós vimos que entre os materiais exclusivos de Mateus também encontramos textos impregnados de linguagem econômica que não contradizem aqueles herdados de Q. Agora, vamos a um texto cuja fonte foi o evangelho de Marcos. Fecharemos este último capítulo com a leitura de Mt 19.16-22, perícopo conhecida como “O Jovem Rico”. Obviamente neste

³⁰² Esta compreensão do termo “justiça” de Mt 25.36-41 como caridade está de acordo com o sentido dado a ele pelo Antigo Testamento e no judaísmo rabínico posterior, como comentou Martín Avanzo em *El Compromiso con el Necesitado en el judaísmo y en el evangelio*, p. 25, 35:

“Siguiendo la tradición de los libros proféticos y sapienciales de la Biblia, los rabinos designan las obras de caridad, especialmente la limosna, como sedaká (justicia, en sentido bíblico) [...] Aplicada al hombre, designa muchas veces la misericordia con el pobre, y más concretamente, la limosna [...] La distinción entre las obras de caridad (sedaká) y las obras personales de amor (gmilut jasadim), que aparece en algunos textos de la literatura rabínica, pudiera estar a la base de la selección de las obras de misericordia que determinarán el destino final en el Juicio, según Mt”.

³⁰³ Para alguns intérpretes, o texto ao retratar súditos que não conhecem o rei quando o auxiliam, trata de gentios que poderiam ser salvos mediante as boas obras, ainda que não conhecem Jesus. É o caso de Jorge Pantelis em *Los Pobres en Espíritu Bienaventurados en el Reino de Dios*, p. 7, e também de A. J. Saldarini em *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, pp. 125-126. Todavia nós discordamos dessa interpretação por acreditarmos que a designação “justos” é utilizada apenas para se referir aos membros do grupo mateano.

texto também não nos deteremos em todos os seus detalhes, mas apenas nas questões econômicas e sua comparação diante de tudo o que já vimos no evangelho:

¹⁶*E eis que alguém aproximando-se dele disse: "Mestre, o que faria eu para que tenha vida eterna?"* ¹⁷*Então ele lhe disse: "Por que me perguntas acerca do bom? Somente um é bom. Mas se queres para a vida entrar, observa os mandamentos".* ¹⁸*Ele disse: "Quais?". Então Jesus disse: "Não matarás; não adulterarás; não roubarás; não darás falso testemunho; ¹⁹respeita o pai e a mãe; e ama teu próximo como a ti mesmo".* ²⁰*Disse-lhe o jovem: "Observo todos estes; o que me falta?"* ²¹*Falou-lhe Jesus: "Se queres ser completo, vai, vende das tuas coisas o que há e dá aos pobres, e tu terás um tesouro no céu, e aqui segue-me".* ²²*Mas, ouvindo o jovem a palavra partiu entristecido, pois estava possuindo muitas propriedades.*

Em todos os textos analisados anteriormente nós fizemos algumas considerações relativas à forma logo no início. Aqui o texto é mais prosaico e nós o transcrevemos de maneira contínua, porém, também há algumas considerações a fazer neste sentido.

No texto, o jovem personagem vai até Jesus em busca de instrução, e por isso chama-o de Mestre. Parece que o diálogo que se segue ficaria bem contextualizado se o imaginássemos dentro de uma sala de aula. Então, podemos enumerar as perguntas e respostas centrais desta “aula” com bastante clareza, destacando assim aquilo que me parece ser central na perícopé:

- 1) O jovem pergunta: *“o que faria eu para herdar a vida eterna?”* (v. 16)
- 2) Jesus responde: *“observa os mandamentos”* (v. 17b)
- 3) O jovem aprofunda sua pergunta dizendo: *“observo todos estes; o que me falta?”* (v. 20)
- 4) Jesus responde: *“vende das tuas coisas o que há e dá aos pobres [...] e aqui segue-me”* (v. 21)

O diálogo pode, portanto, ser dividido em duas partes: a primeira fala da Lei, e a segunda aprofunda o tema acrescentando algo que os tradicionais praticantes da Lei, os

fariseus judeus em geral, desconheciam. Essa segunda resposta de Jesus é o cerne da passagem, como veremos a seguir.

Primeiro, comentando a primeira parte do diálogo (ou aula), podemos notar que Jesus faz uma explanação positiva sobre os mandamentos. A Lei para Jesus (e obviamente para o autor de Mateus), não era negativa ou coisa para se descartar em virtude de uma nova religiosidade. Mas, se atentarmos para os mandamentos que Jesus menciona em comparação com os mandamentos do Antigo Testamento, notaremos que faltam alguns deles na fala de Jesus. A partir da lista fornecida é possível dizer que para o evangelho de Mateus os mandamentos a serem observados são aqueles cujo resultado proporciona o bom relacionamento comunitário. Todos eles são meios de evitar a discórdia dentro de determinada aldeia ou família. Por outro lado, estão excluídos da lista exatamente os mandamentos de caráter exclusivamente religiosos, onde a preocupação é agradar a Deus e não ao próximo. Concluímos que é prioridade no evangelho manter e até restabelecer o bom convívio entre as pessoas, mas que o mesmo evangelho é mais reformador quando o assunto é a religião.

A segunda parte do diálogo é mais útil para este trabalho. O texto nos diz que o moço era um bom vizinho e um bom filho, pois guardava os mandamentos do bom convívio comunitário, mas ele queria mais, queria ser “completo”. Prefiri traduzir o texto assim, usando o adjetivo “completo” no lugar de “perfeito” por dois motivos: o jovem depois pergunta a Jesus o que lhe “falta”, o que indica que ele é bom, mas que é incompleto, e não que é uma pessoa imperfeita, que tem algum defeito. A diferença é sutil, mas assim a abordagem positiva que o texto faz da Lei é mantida. Se o jovem, ainda que praticante de todos os mandamentos, fosse imperfeito, chegaríamos à conclusão falsa (tipicamente cristã) de que a prática dos mandamentos não era essencial para os judeu-cristãos do grupo mateano.

Aqui entra o problema econômico deste texto. Jesus, ao menos aqui, não condena diretamente o judaísmo de seus contemporâneos em nenhum aspecto; entretanto, ele ensina um modo de vida ainda melhor, que envolve uma nova forma de lidar com os bens materiais e com as necessidades cotidianas. O jovem judeu rico, ao praticar a Lei, já tinha a vida eterna; mas ele não poderia ser completo a menos que vendesse seus bens e com eles integrasse o grupo de Jesus. No contexto de Q, isso significava abandonar tudo para viver como itinerante sem posses, mas em Mateus,

significa que o irmão mais abastado deve fazer parte do grupo integralmente, ajudando com tudo o que pode para suprir às necessidades dos já empobrecidos.

Assim, os leitores do evangelho que porventura ainda tivessem posses eram convidados a abdicar de suas riquezas em favor da igualdade social coletiva. Neste texto, o contive às atividades itinerantes permanece, mas é sensivelmente sobreposta pelo apelo à caridade. O contexto mateano, condicionando sua interpretação, provavelmente faria com que a caridade se sobressaltasse e deixasse em segundo plano a proposta do itinerantismo. Outra vez encontramos os tesouros celestiais como promessa condicional àqueles que perdem seus bens: “...vai, vende das tuas coisas o que há e dá aos pobres, e tu terás um tesouro no céu...” (v. 21).

Apesar do contive o jovem não segue Jesus, está preso à suas propriedades. Ele faz parte dos simpatizantes do movimento que gostam do ensino do mestre Jesus, porém não aderem ao grupo porque esta adesão implica em pobreza. É verdade que no grupo mateano, a pobreza dos bem-aventurados não é aquela que se procura evitar com tais mandamentos; o que se espera é que todos despojem-se do egoísmo para distribuir igualmente todas as propriedades ou bens que coletivamente pertencem ao grupo, e com tal programa de distribuição igualitária ninguém seria verdadeiramente miserável, nem verdadeiramente rico. Todos, esse era o sonho de Mateus, deveriam ter direito ao seu denário, o salário mínimo de todo trabalhador, independente de quanto este investiu quando foi chamado ao grupo (Mt 20.1-16).

Outra vez estamos diante de um conflito interno entre membros de um mesmo grupo sócio-religioso que pertenciam a classes econômicas distintas, o único texto de todo o Novo Testamento em que alguém responde negativamente ao chamado de Jesus.³⁰⁴ No controle do texto e conseqüentemente da linguagem coletiva, está alguém que prefere a pobreza igualitária, e que insta seus ouvintes a um modo de vida supostamente melhor, que atribui ao próprio Jesus. É ele quem adota desde a versão marcada o dito radical de condenação aos ricos que conclui a passagem do jovem rico dizendo: “Então Jesus disse aos seus discípulos: ‘Em verdade vos digo que um rico dificilmente entrará para o reino dos céus’” (Mt 19.23).

³⁰⁴ Cf. Juan J. Bartolomé citado em: GARCIA, P. R. *Lei e Justiça*. p. 62.

Conclusão

As hipóteses que defendemos neste trabalho podem parecer estranhas a boa parte dos leitores do Novo Testamento. Geralmente olha-se para o cristianismo primitivo como um movimento que crescia dia após dia e que abalava a estabilidade das religiões rivais; em termos econômicos, não se costuma dar grande atenção às dificuldades dos próprios cristãos, que pela fé tinham todas as suas necessidades supridas, mas com base em Atos dos Apóstolos, imaginamos que o cristianismo ameaçava a economia pagã que dependia da exploração da fé popular.³⁰⁵ Aí viemos invertendo essa imagem, apresentando o grupo de Mateus como um representante do judaísmo-cristão minoritário, marginalizado, empobrecido, perseguido, transmitindo sua pequenez e fraqueza por meio de sua linguagem. Tantas páginas serviram para nos convencer de que esta teoria literária, de um grupo pequeno e ameaçado pelo judaísmo-formativo na Galiléia urbana, fornece-nos instrumentos bem mais satisfatórios para o entendimento do evangelho do que qualquer outra imagem idealizada de um cristianismo primitivo brilhante.

Defendemos que a linguagem econômica do evangelho de Mateus está sempre condicionada por esse conflito intra-judaico e pela condição desfavorável do grupo mateano dentro dele. Qualquer pedido para que se abra mão de riquezas, ou para que se doe tudo aos pobres, nasce de situações específicas que se explicam neste mesmo embate. Denis Duarte escreveu sobre isso da seguinte maneira:

“... mais do que negar as posses ou bens materiais, a concepção do Evangelho de Mateus era opor o projeto de riqueza ao projeto do Reino dos Céus [...] Ambos os projetos – de riqueza e de Reino dos Céus – são opostos, pois tanto um quanto o outro ocupam todas as dimensões da vida e não se pode investir a vida em duas propostas distintas. Nesse confronto entre Deus e o dinheiro é impossível unir as duas coisas, pois ambas exigem prioridades não sendo possível conciliá-los”³⁰⁶

Os oponentes do grupo mateano tomavam as rédeas da parcela judaica de sua sociedade cidadina, e afastavam para as margens aqueles que se opunham ao seu projeto

³⁰⁵ CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em Busca de Paulo*. p. 38.

³⁰⁶ DUARTE, D. *Não Podeis Servir a Deus e às Riquezas*. p. 105.

de reforma da religião nacional. Já vendo-se empobrecer, o grupo de Mateus assume com orgulho a pobreza e a marginalidade imposta a boa parte do grupo inspirando-se na herança literária deixada pelos autores de Q, e fazem da pobreza uma opção de vida, e não somente uma desventura. Eles tinham em Jesus e nos profetas itinerantes exemplos estabelecidos de que esse modo de vida simples e aparentemente inseguro, antes tão temido, podia ser recebido como vontade de Deus. Era preciso e até urgente exortar o grupo a não desistir de Jesus por causa de tais empecilhos; era necessário convencê-los de que os bens materiais que porventura perdiam por sua opção por Jesus não tinham o valor que eventualmente lhes atribuíam.

Assim, a argumentação do evangelista gira em torno do fato de que a existência do grupo estava ameaçada pela possibilidade de seus membros se renderem aos tesouros da terra e com eles aos fariseus. É neste contexto que a pobreza é surpreendentemente exaltada, transformando-se mesmo em característica distintiva entre o grupo judeu-cristão e seu grande rival, o judaísmo-formativo. Isso é surpreendente, pois como disse J. D. Crossan falando das primeiras gerações de cristãos, nunca mais na história houve quem se vangloriasse da condição de indigência.³⁰⁷

Contudo, seríamos imprudentes se pensássemos que temos por trás do evangelho de Mateus um grupo tão homogêneo, que se tornou pobre e agora alimenta-se de fé. Há muitas evidências textuais de que nem todos os seguidores de Jesus ali reunidos tinham sido vitimados pelas sanções sócio-econômicas impostas pelo judaísmo-formativo. Também deve ter havido entre eles alguns que devido sua posição na sociedade, independente social e economicamente do farisaísmo e de sua nova coalizão, não haviam sentido ainda qualquer prejuízo. Esses membros mais estabilizados assistiam a queda dos outros e provavelmente também já sofriam diante da perspectiva de falência para um futuro breve, especialmente enquanto estivessem associados aos perseguidos. Para estes, o evangelho apresentou não somente as virtudes da pobreza com Jesus, mas principalmente um apelo à caridade, à igualdade. Estava na hora de provarem que eram uma família, onde quem perdia tudo comia com quem ainda tinha, onde quem era rico abria mão da riqueza em favor daqueles que estavam na miséria...

³⁰⁷ CROSSAN; J. D. *O Nascimento do Cristianismo*. p. 361.

Neste mesmo contexto explica-se a abertura que se dá para a evangelização dos gentios. Além de já habitarem num ambiente urbano e tipicamente cosmopolita, a associação com gentios convertidos ao judaísmo-cristão poderia ser uma alternativa de sobrevivência. Gentios poderosos, influentes, ricos, todos seriam bem vindos não somente porque conheceriam Jesus e sua mensagem, mas porque também poderiam ser importantes patrocinadores do grupo mateano. É assim que explicamos no texto de Mateus a aversão aos patrícios do judaísmo-formativo e a simpatia para com os gentios.

Eis um resumo da missão de Mateus em aspectos econômicos: 1) convencer os pobres de que esta era a vontade de Deus, e impedi-los de abandonar a fé em Jesus para aderir ao judaísmo-formativo em função de suas possibilidades sócio-econômicas. Aqui, o itinerantismo radical podia até ser usado como um modo alternativo de vida que tinha como fundamento a tradição do primeiro cristianismo. 2) Convencer os nem tão pobres de que o acúmulo de riquezas neste contexto era algo contrário à Lei, que interpretava a partir do amor ao próximo. Tentando construir uma irmandade igualitária, a caridade era o que se esperava deles, para possibilitar a sobrevivência dos irmãos empobrecidos. 3) Procurar apoio em outros grupos e instituições, separados daqueles que estavam sob a influência dos líderes da coalizão do judaísmo-formativo era uma necessidade, daí a abertura desse judaísmo-cristão para com os gentios.

Importante para nós é que um evangelho foi produzido dentro deste conflito. Não havia como a tensão econômica não impor-se ao autor, fazendo-o conscientemente ou não expressar suas opiniões em sua obra. Na linguagem mateana encontramos a promessa de que o futuro reservava tesouros celestiais aos que aceitassem a pobreza por Jesus, e aos que auxiliassem seus irmãos com tudo o que possuíam. Essa promessa funcionava, naquele contexto onde abdicar do que é valioso é mandamento divino, como um valioso compensador. Vislumbrar os tesouros do céu em suas assembléias ou mesmo na imaginação dava-lhes a impressão de que nada era perdido, de que tudo o que lhes estava sobrevivendo resultaria no futuro em recompensas ainda maiores.

Assim, ao final de nossa pesquisa não vemos Mateus defendendo um ideal utópico de igualdade social por mero acaso. O que vemos é um líder escriba centrado na tradição judaica e cristã, envolvido e preocupado com todos os aspectos da vida de seus companheiros de fé, trabalhando incansavelmente e buscando argumentos para convencer as pessoas a aderirem a um programa de sobrevivência. A sua linguagem

econômica está ligada a uma alternativa de vida que unia fé e mutualidade como um meio de resistir à crise que naquele momento os sufocava.

Muitos outros textos de Mateus ainda poderiam ser estudados sob este ponto de vista, e encontraríamos maiores detalhes sobre o programa de fé e prática que Mateus defende, assim como teríamos uma imagem mais correta do papel que os compensadores da fé exerciam por meio de sua linguagem para o funcionamento desse programa. Porém, tal tarefa terá que ser adiada para outro momento, já que nosso atual objetivo, que era estudar e explicar de maneira aceitável o linguajar econômico radical do evangelho, já foi atingido.

Bibliografia

ALLISON, Dale C., Jr. *The Structure of the Sermon on the Mount*. In. *Journal of Biblical Literature*, 106/3. The Society of Biblical Literature, 1987, pp. 423-445.

ALMEIDA, Maria Aparecida de A. *Os Judeus e a Exclusão da Sinagoga para a Comunidade Joanina*. In. *Oracula*, 5.10. São Bernardo do Campo, 2009, pp. 15-28.

AVANZO, Martín. *El Compromiso con el Necesitado en el Judaísmo y en el Evangelio*. In. *Revista Bíblica*, 35, 1973, pp. 23-41. Disponível em: <www.revistabiblica.org.ar>. Acesso em: 16/10/2009.

BATEY, Richard A. *Sepphoris and the Jesus Movement*. In. *New Testament Studies*, 46. Cambridge University Press, 2001, pp. 402-409.

BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BETZ, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6.20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

BRAVO G., Carlos. *Mateus – Boas-Novas para os Pobres Perseguidos*. In. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, 13. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1993, pp. 27-39.

BROWN, Raymond E. *Introducción al Nuevo Testamento (vol 1: Cuestiones Preliminares, Evangelios y Obras Conexas)*. Madrid: Trotta, 2002.

BUCKSER, Andrew. *Religion and the Supernatural on a Danish Island: Rewards, Compensators, and the Meaning of Religion*. In. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 34, 1995, pp. 1-16.

CARNEIRO, Marcelo da Silva. *Jesus, a Torá e os Nebiim, e o Pleno Cumprimento da Justiça em Mt 5,17-20: Uma Análise Exegético-Teológica*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (Dissertação de Mestrado), 2008.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: Comentário Sociopolítico e Religioso a Partir das Margens*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Solomon in all his Glory: Intertextuality and Matthew 6.29*. In. *Journal for the Study of the New Testament*, 65. Sheffield Academy Press, 1997, pp. 3-25.

CHANCEY, Mark. *The Cultural Milieu of Ancient Sepphoris*. In. *New Testament Studies*, 47. Cambridge University Press, 2001, pp. 127-145.

CHARLESWORTH, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha: voll – Apocalyptic Literature and Testaments*. New York: Doubleday, 1993.

CROSSAN, John Dominic. *Jesus: Uma Biografia Revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *O Jesus Histórico: A Vida de um Camponês Judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *O Nascimento do Cristianismo: O que Aconteceu nos Anos que se Seguiram à Execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Texto e Contexto na Metodologia dos Estudos sobre o Jesus Histórico*. In. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. Vários autores. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, pp. 165-192.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em Busca de Paulo: Como o Apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CSHNELLE, Udo. *Introdução à Exegese do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento (Tomo 1)*. Madrid: Crisandad, 1984.

DUARTE, Denis. *Não Podeis Servir a Deus e às Riquezas: Impactos Econômicos no Evangelho de Mateus no Contexto do Judaísmo do Século I*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Dissertação de Mestrado), 2009.

ECO, Umberto. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FARIA, Lair A. dos Santos. *Evangelho Q: Um "Turning Point" na História do Cristianismo Primitivo*. In. Gaia, 4ª edição, 2007, pp. 58-72. Disponível em: <www.gaialhia.kit.net>. Acesso em: 19/01/2010.

FERREIRA, João Cesário Leonel. *Ciências Sociais, Teoria Literária e o Evangelho de Mateus: História da Pesquisa Européia e Norte Americana*. In. Oráculo, 4.7. São Bernardo do Campo, 2008, pp. 66-87.

_____. *Ciências Sociais, Teoria Literária e o Evangelho de Mateus: História da Pesquisa Brasileira*. In. Oráculo, 5.9. São Bernardo do Campo, 2009, pp. 106-127.

_____. *E Ele Será Chamado Pelo Nome de Emanuel: o Narrador e Jesus Cristo no Evangelho de Mateus*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (Tese de Doutorado), 2006.

FONSECA, Adolfo M. Castaño. *Camino y Cumplimiento de Toda Justicia: Clave para Comprender el Evangelio Según San Mateo*. México: Dabar, 1999.

FREYNE, Sean. *A Galiléia, Jesus e os Evangelhos: Enfoques Literários e Investigações Históricas*. São Paulo: Loyola, 1996.

FREYNE, Sean. *Town and Country Once More: The Case of Roman Galilee*. In. EDWARDS, Douglas R.; MCCOLLOUGH, C. Thomas. *Arqueology and the Galilee: Texts and Contexts in the Graece-Roman and Byzantine Periods*. Atlanta: Scholars Press, 1997, pp. 49-56.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola, 2003.

GARCIA, Paulo Roberto. *As Bem-Aventuranças em Mateus: Uma Proposta de Estrutura Literária*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Dissertação de Mestrado), 1995.

_____. *Lei e Justiça: Um Estudo no Evangelho de Mateus*. In. Estudos Bíblicos, 51. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 58-66.

_____. *O Sábado do Senhor teu Deus – O Evangelho de Mateus no Espectro dos Movimentos Judaicos do Século I*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Tese de Doutorado), 2001.

_____. *Jesus e as Tradições Legais de Israel: Conflitos de Interpretação em Torno das Tradições Legais no Judaísmo do Primeiro Século*. In. Estudos Bíblicos, 99. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 91-97.

_____. *Jesus, um Galiléu Frente a Jerusalém: Um Olhar Histórico sobre Jesus e os Judaísmos do seu Tempo*. In. Schevitarese, A., Cornelli, Gabriel, Salvatici., Mônica, *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 263-278.

GIUSTOZZI, Enzo. *¿Hay un Sistema de Normas en el Sermón de la Montaña?* In. Revista Bíblica, 37, 1975, pp. 235-243. Disponível em: <www.revistabiblica.org.ar>. Acesso em: 16/10/2009.

GODOY, Daniel. *Roma, Palestina e a Galiléia do Século I*. In. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla), 47. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 44-57.

GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*. London: Penguin Books, 2008.

GORGULHO, Frei Gilberto S.; ANDERSON, Ana Flora. *A Justiça dos Pobres: Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1981.

GRABBE, Lester L. *The Hellenistic City of Jerusalem*. In. BARTLETT, John R. (Edit.). *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*. London: Routledge, 2002, pp. 6-21.

HAGNER, Donald A. *Matthew: Apostate, Reformer, Revolutionary?* In. New Testament Studies, 49. Cambridge University Press, 2003, pp. 193-209.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: O Contexto Social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.

_____. *Galilee: History, Politics, People*. Valley Forge: Trinity Press International, 1995.

_____. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a Nova Desordem Mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos Populares no Tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, Richard A. SILBERMAN, Neil Asher. *A Mensagem e o Reino: Como Jesus e Paulo Deram Início a uma Revolução e Transformaram o Mundo Antigo*. São Paulo: Loyola, 2000.

KLOPPENBORG, John S. *Q El Evangelio Desconocido*. Salamanca: Sígueme, 2005.

_____. *Q Parallels: Synopsis, Critical Notes, and Concordance*. California: Sonoma. 1988.

_____. *The Formation of Q*. Philadelphia: Fortress Press: Sonoma. 1989.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, volume 2: História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. *Sinopse dos Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas e da “Fonte Q”*. São Paulo: Loyola, 2005.

LIMA, Anderson de Oliveira. *Os Justos e os Profetas: Designações para os Judeu-Cristãos no Evangelho de Mateus*. In. Revista Metanoia, 11. São João del-Rei: Universidade Federal de São João Del Rei, 2009, pp. 65-80. Acesso: <www.ufsj.edu.br/revistalable>

_____. *Os Estatutos Econômicos dos Primeiros Cristãos: Estudo das Formas Literárias em Mateus 6.19-34*. In. Revista Horizontes, vol. 7, n. 15. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte, 2009. Acesso: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/763/925>>

_____. *Roma e os Camponeses da Galiléia: Os Motivos que Proporcionaram o Nascimento do Movimento de Jesus de Nazaré*. In. Revista Jesus Histórico, n. 4, vol. 1. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010. Acesso: <www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br>

LOCKMANN, Paulo. *Uma Leitura do Sermão do Monte (Mateus 5-7): O Sermão do Monte no Evangelho de Mateus*. In. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla), 27. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 49-55.

LOHFINK, Gerhard. *Agora Entendo a Bíblia: Para Você Entender a Crítica das Formas*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LUZ, Ulrich. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 1-7, vol. I*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

_____. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 8-17, vol. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

_____. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 18-25, vol. III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

_____. *El Evangelio Según San Mateo: Mt 26-28, vol. IV*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

MACK, Burton L. *O Evangelho Perdido: O Livro de Q e as Origens Cristãs*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MALINA, Bruce J. *O Evangelho Social de Jesus: O Reino de Deus em Perspectiva Mediterrânea*. São Paulo: Paulus, 2004.

MARCONCINI, Benito. *Os Evangelhos Sinóticos: Formação, Redação, Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2001.

MARCUS, Joel. *Birkat Ha-Minim Revisited*. In. New Testament Studies, 55. Cambridge University Press, 2009, pp. 523-551.

MARQUES, Maria Antônia. *Evangelho de Tomé*. In. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla), 58. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 16-28.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *O Evangelho de Mateus: Leitura Comentada*. São Paulo: Paulinas, 1993.

MEYERS, Eric M. *Aspects of Everyday Life in Roman Palestine With Special Reference to Private Domiciles and Ritual Baths*. In. BARTLETT, John R. (Edit.). *Jews in the Hellenistic and Roman Cities*. London: Routledge, 2002, pp. 193-220.

MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulus, 1992.

MORESCHINI, Claudio. NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã Antiga Grega e Latina: I – de Paulo à era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 1996.

MOXNES, Halvor. *A Economia do Reino: Conflito Social e Relações Econômicas no Evangelho de Lucas*. São Paulo. Paulus, 1995.

NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27^a ed. 1993.

NEUSNER, Jacob. *Formative Judaism: Religious, Historical, and Literary Studies (II)*. In. *Brown Judaic Studies*, 41. California: Scholars Press Chic, 1983.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *O Judaísmo Antigo e o Cristianismo Primitivo em Nova Perspectiva*. 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, pp. 15-27.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e Comunidade em Crise: O Evangelho Segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo: O Mundo Social da Comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Vintage, 1996.

PANTELIS, J. *Los Pobres en Espíritu Bienaventurados en el Reino de Dios: Mateo 5,3-12*. In. *Revista Bíblica*, 51, 1989, pp. 1-9. Disponível em: <www.revistabiblica.org.ar>. Acesso em: 16/10/2009.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PEARSON, Birger A. *A Q Community in Galille?* In. *New Testament Studies*, 50. Cambridge University Press, 2004, pp. 476-494.

PHILLIPS, Peter. *Casting out the Treasures: A New Reading of Matthew 13.52*. In. *Journal for the Study of the New Testament*, 31.1. Sheffield Academy Press, 2008, pp. 3-24.

REED, Jonathan L. *Archeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence*. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

REIMER, Ivoni Richter (org.). *Economia no Mundo Bíblico: Enfoques Sociais, Históricos e Teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.

RICHARD, Pablo. *Evangelho de Mateus: Uma Visão Global e Libertadora*. In. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, 27. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 7-28.

ROBINSON, James M.; HOFFMANN, Paul; KLOPPENBORG, John S. *The Critical Edition of Q: A Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

RODRIGUES, Elisa. *Jesus e as Tradições Sapienciais no “Evangelho Radical Q”*. In. *Estudos Bíblicos*, 99. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 51-64.

_____. *Limites e Fronteiras no Evangelho de Mateus*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (Tese de Doutorado), 2007.

ROLOFF, Jürgen. *A Igreja do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal; Centro de Estudos Bíblicos, 2005.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.

SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHIAVO, Luigi. *A Batalha Escatológica na Fonte dos Ditos de Jesus: A Derrota de Satanás na Narrativa da Tentação (Q 4,1-13)*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo (tese de doutorado), 2003.

_____. *A Fonte dos Ditos de Jesus e as Raízes da Cristologia*. In. *Jesus de Nazaré: Uma Outra História*. Vários autores. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 193-216.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

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

SCHWANTES, Milton. *Sentença e Provérbios: Sugestões para a Interpretação da Sabedoria*. São Leopoldo: Oikos, 2009.

_____. *Sabedoria: Textos Periféricos?* In. *Estudos de Religião*, 34. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008, pp. 53-69.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVA, Drance Elias da. *Centralidade do Dinheiro na Espiritualidade Neopentecostal*. In. *Horizonte*, 13. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte, 2009, pp. 19-38.

SOUZA, Ricardo de Oliveira. *Opressão Econômica e Violência Social: Retratos do Cotidiano em Três Parábolas da Fonte Q (Q 12,39-40; 42-46; 19,12-27)*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu Ambiente Social*. São Paulo: Paulus, 2008.

STARK, Rodney. *Cities of God: The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*. New York: HarperCollins, 2006.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma Teoria da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STASSEN, Glen H. *The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5.21-7.12)*. In. *Journal of Biblical Literature*, 122/2. The Society of Biblical Literature, 2003, pp. 267-308.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do Protocristianismo: os Primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STORNILO, Ivo. *Como Ler o Evangelho de Mateus: O Caminho da Justiça*. São Paulo: Paulus, 2008.

SWETNAM, James. *Gramática do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2004.

THEISSEN, Gerd. *Colorido Local y Contexto Histórico en los Evangelios: una Contribución a la Historia de la Tradición Sinóptica*. Salamanca: Sígueme, 1997.

_____. *La Religión de los Primeros Cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2002.

_____. *O Movimento de Jesus: História Social de uma Revolução de Valores*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *O Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *Sociología del Movimiento de Jesús: El Nacimiento del Cristianismo Primitivo*. Santander: Sal Terrae, 1979.

TROADEC, Henry. *Comentario a Los Evangelios Sinópticos*. Madrid: Ediciones Fax, 1972.

ULRICH, Daniel W. *The Missional Audience of the Gospel of Matthew*. In. *The Catholic Biblical Quarterly*, 69, 2007, pp. 64-83.

VAAGE, Leif E. *Jesus Economista no Evangelho de Mateus*. In. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, 27. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 1997, pp. 116-133.

_____. *O Cristianismo Galileu e o Evangelho Radical de Q*. In. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, 22. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 84-108.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

VIDAL, Senén. *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discipulo "Amigo" de Jesus*. Salamanca: Sígueme, 1997.

VIDAL MANZANARES, César. *El Primer Evangelio: El Documento Q*. Barcelona: Planeta, 1993.

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

WENGST, Klaus. *Interpretación Del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.

WEREN, Win J. C. *The Macrostructure of Matthew's Gospel: A New Proposal*. In. *Biblica*, N. 87 Fasc. 2. 2006. pp. 171-199.

WILSON, Walter T. *A Third Form of Righteousness: the Theme and Contribution of Matthew 6.16-7.12 in the Sermon on the Mount*. In. *New Testament Studies*, 53. Cambridge University Press, 2007, pp. 303-324.

ZEILINGER, Franz. *Entre o Céu e a Terra: Comentário ao Sermão da Montanha (Mt 5-7)*. São Paulo: Paulinas, 2008.

ZÖCKLER, Thomas. *Light Within the Human Person: A Comparison of Matthew 6:22-23 and Gospel of Thomas 24*. In. *Journal of Biblical Literature*, 120/3. The Society of Biblical Literature, 2001, pp. 487-499.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)