Josoé Francisco Zanon

A UNIVERSALIDADE DA SALVAÇÃO NO EVANGELHO DE MATEUS:

DOS FALSOS MESSIANISMOS SECTÁRIOS, À MISERICÓRDIA UNIVERSAL

Dissertação de mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio FAPEMIG

Belo Horizonte
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE
2026

Josoé Francisco Zanon

A UNIVERSALIDADE DA SALVAÇÃO NO EVANGELHO DE MATEUS:

DOS FALSOS MESSIANISMOS SECTÁRIOS, À MISERICÓRDIA UNIVERSAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemática

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Belo Horizonte
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

Zanon, Josoé Francisco

Z33u A universalidade da salvação no Evangelho de Mateus: dos falsos messianismos sectários, à misericórdia universal / Josoé Francisco Zanon. - Belo Horizonte, 2026.

172 p.

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório.

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Bíblia. N.T. Mateus. 2. Salvação. 3. Messianismo. I. Vitório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 226.2

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

Josoé Francisco Zanon

A UNIVERSALIDADE DA SALVAÇÃO NO EVANGELHO DE MATEUS: DOS FALSOS MESSIANISMOS SECTÁRIOS, À MISERICÓRDIA UNIVERSAL

Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 24 de agosto de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA:

Prof. Dr. Jaldemir Vitório / FAJE (Orientador)

Prof. Dr. Franklin Alves Pereira / FAJE

Prof. Dr. Junior Vasconcelos do Amaral / PUC MG (Visitante)

AGRADECIMENTOS

Minha gratidão e louvor a Deus, que, em sua misericórdia, me permitiu percorrer esse caminho, aurindo da inesgotável fonte de sua Palavra, que desafia-me a transformá-la, por minha vida, em gestos de misericórdia para com os irmãos.

Minha honesta gratidão ao meu orientador, professor Dr. Jaldemir Vitório, pela acolhida, apoio, incentivo e paciência ao longo desse percurso.

Gratidão à Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, que, com seus professores, funcionários e estudantes, convida a fazer Teologia com os pés no mesmo chão em que pisa o Povo de Deus, animando o pesquisador a buscar a excelência no estudo e na humanidade.

Aos meus irmãos de comunidade, que dividiram comigo as responsabilidades pastorais, permitindo-me levar adiante esse estudo.

Gratidão à minha família e aos amigos pelo carinho, pelas palavras de incentivo e pelo suporte humano e financeiro que me fizeram resistir e perseverar quando os ventos contrários foram fortes o bastante para causar turbulências no barco. A vocês dedico esse trabalho.

“O Evangelho não é anunciado para vencer, nem mesmo para convencer o outro, mas para encontrá-lo. O outro não é um alvo a ser alcançado, mas um limiar diante do qual nos detemos, esperando ser acolhidos. Evangelizar não significa encurtar, a qualquer custo, a distância entre nós e o outro, mas atravessá-la com humildade, sem apagá-la, preservando a diferença como um espaço onde Deus atua no coração de cada um. É a experiência que vive uma mãe que carrega um filho dentro de si e lhe dá o tempo para crescer; só depois, dá à luz. Assim também é a fé: primeiro Cristo ocupa espaço em nós, em silêncio, na oração, nas escolhas e nas pequenas lealdades diárias, depois pode aparecer exteriormente, nos gestos e no modo como nos relacionamos com os outros” (Roberto Pasolini).

RESUMO

A Palestina judaica dos dois séculos que antecederam a vinda de Cristo e do primeiro século da era cristã foi marcada por uma ampla gama de acontecimentos políticos e religiosos que incidiram diretamente sobre a comunidade de Mateus. A opressão religiosa e o estrangulamento econômico impostos pelo domínio helenista e romano na região fizeram surgir inúmeras revoltas e grupos de resistência religiosa e política. Foi em repressão à revolta de um desses grupos, os zelotes, que, em 70 d.C., o Templo de Jerusalém e as instituições a ele ligadas conheceram seu ocaso. Com a cessação do culto no Templo, a religião judaica entrou em processo de esfacelamento, e inúmeros grupos de caráter faccioso e sectário passaram a competir pela hegemonia religiosa de Israel. O Judaísmo Formativo, centrado na observância escrupulosa da Lei, foi o principal deles. Esse movimento, Judaísmo Formativo, é identificado, de forma estereotipada, no Evangelho segundo Mateus, como Escribas e Fariseus. Este trabalho dedica-se a estudar como tal conjuntura se reflete no texto mateano, mostrando que, diferentemente dos grupos com os quais a comunidade do evangelista rivalizava, seu grupo não estava centrado em ideais nacionalistas, mas apontava para o Messias Jesus, Filho de Deus, como salvador de Israel e das nações. O estudo será feito a partir da análise da conjuntura daquele período e do exame de quatro perícopes (Mt 2,1-12; 9,10-13; 27,45-56; 28,16-20), que apontam para a universalidade da salvação no Evangelho segundo Mateus.

Palavras-chave*:* Messianismo. Sectarismo. Misericórdia. Salvação universal. Evangelho segundo Mateus.

ABSTRACT

Jewish Palestine during the two centuries preceding the birth of Christ and the first century of the Christian era was marked by a broad range of political and religious events that directly impacted the Matthean community. The religious oppression and economic strangulation imposed by Hellenistic and Roman rule gave rise to numerous revolts and religious-political resistance groups. It was in the suppression of one such group, the Zealots, that the Temple of Jerusalem and its related institutions met their demise in AD 70. With the cessation of Temple worship, Judaism began to fragment, leading various factional and sectarian groups to compete for religious hegemony in Israel. The main one was Formative Judaism, centered on the scrupulous observance of the Law—a movement stereotypically identified in the Gospel according to Matthew as the Scribes and Pharisees. This study examines how this historical context is reflected in the Matthean text, demonstrating that, unlike the rival groups of that time, the evangelist's community was not centered on nationalist ideals, but rather pointed to Jesus the Messiah, Son of God, as the savior of Israel and the nations. This research is based on an analysis of the historical landscape and an examination of four pericopae (Mt 2:1–12; 9:10–13; 27:45–56; 28:16–20) that point toward the universality of salvation in the Gospel of Matthew.

Keywords*:* Messianism. Sectarianism. Mercy. Universal salvation. Gospel according to Matthew.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9

CAPÍTULO I: O AMBIENTE PALESTINENSE ENTRE 165 A.C. E 100 D.C., COMO PALCO PARA O DRAMA DE MATEUS E BERÇO DE SUA COMUNIDADE 13

1 A evolução da conjuntura sociopolítica e religiosa do judaísmo tardio 14

2 Roma 23

3 O fenômeno do sectarismo 28

3.1 O farisaísmo, o Judaísmo Formativo e o rabinismo 36

3.2 Mateus e sua comunidade 40

CAPÍTULO II: "QUEM, ENTÃO, PODE SER SALVO?" (MT 19,25): O MENINO, O CRUCIFICADO, E A UNIVERSALIDADE DA SALVAÇÃO 47

1 Análise exegética de Mt 2,1-12 48

1.1 Segmentação e tradução instrumental 49

1.2 Delimitação 50

1.3 Análise da estrutura literária 51

1.4 Análise da estrutura lexicográfica 55

1.5 Gênero literário 72

1.6 Considerações 73

2 Análise exegética de Mt 27,45-56. 76

2.1 Tradução instrumental e segmentação. 77

2.2 Delimitação 78

2.3 Análise da estrutura literária 80

2.4 Análise da estrutura lexicográfica 80

2.5 Gênero literário 92

2.6 Considerações 92

3. Os sinais de Deus ontem e hoje 102

CAPÍTULO III: MISERICÓRDIA E ACOLHIDA DO MESSIAS JESUS: CAMINHO PARA AS COMUNIDADES CRISTÃS DE HOJE. 105

1 Análise exegética de Mt 28,16-20. 105

1.1 Tradução instrumental e segmentação 106

1.2 Delimitação 106

1.3 Análise da estrutura literária 106

1.4 Análise da estrutura lexicográfica 107

1.5 Gênero literário 120

1.6 Considerações 121

2 Análise exegética de Mt 9, 10-13. 132

2.1 Tradução instrumental e segmentação 132

2.2 Delimitação 133

2.3 Análise da estrutura literária 134

2.4 Análise da estrutura lexicográfica 135

2.5 Gênero literário 143

2.6 Considerações 144

3. Dos falsos messianismos, à misericórdia universal de Cristo: caminho atual para o discipulado 149

3.1 O messianismo político e seus frutos 150

3.2 O messianismo de Jesus e seus frutos 156

CONCLUSÃO 161

REFERÊNCIAS 165

ABSTRACT

INTRODUÇÃO

A América Latina conheceu, em um passado não muito distante, a vivacidade de uma Igreja profundamente inserida no contexto sociopolítico em que vive o povo de Deus. Sob o lema da *opção preferencial pelos pobres,* a Igreja estava profundamente inserida na vida de toda espécie de vitimados pela lógica do livre-comércio e da sociedade de consumo. E essa Igreja, capaz de pôr em diálogo a transcendência e a imanência, a esperança da salvação eterna e as urgências históricas da vida das pessoas, favorecia a construção de um mundo mais justo e fraterno. Contudo, uma fé que ajude os empobrecidos a tomar consciência da situação de vulnerabilidade a que são expostos e, mais do que isso, que indique caminhos para a organização e busca por libertação nunca foi e, provavelmente, nunca estará livre de perseguições.

A oposição à Igreja latino-americana, comprometida com os pobres, chegou por meio da inserção do neopentecostalismo norte-americano, financiado de forma mais ou menos velada pelo interesse econômico daquele país e apadrinhado pelo catolicismo europeu, traumatizado pelo medo do comunismo ateu do leste europeu. Essa grande investida do poder econômico norte-americano em favor da manutenção de uma América Latina fragmentada, submissa e subserviente, resultou, em contexto religioso, no esfacelamento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBS) e na proliferação de grupos sectários de caráter faccioso que disputam entre si pelo maior número de fiéis que, na prática, são fregueses.

Os grupos religiosos sectários da atualidade trouxeram consigo aquilo que lhes é próprio: demonização do diferente e sacralização do próprio grupo; tradicionalismo litúrgico; religiosidade de cunho intimista; apego à leitura fundamentalista e intransigente da lei (Catecismo da Igreja Católica, normas litúrgicas, Código de Direito Canônico etc.); devocionismo supersticioso e a tendência em enxergar nas tragédias humanas ou da natureza o castigo divino pelos pecados do outro, isto é, daquele que não pertence ao grupo. Esse tipo de religiosidade tem desdobramentos não só no contexto religioso, mas também profundas consequências sociais, como a alienação, a falta de solidariedade, a incapacidade de se organizar socialmente, a tendência das massas a se deixarem manipular por figuras messiânicas com promessas fáceis etc.

Os fundamentalismos religiosos não são fenômenos recentes. As primeiras comunidades cristãs, salvaguardadas as características próprias daquele tempo, viveram em contexto com desafios semelhantes e podem lançar luz sobre o nosso tempo. De fato, a Palestina judaica dos dois séculos a.C. e do primeiro século d.C., foi marcada por uma ampla gama de

acontecimentos políticos e religiosos que incidiram diretamente sobre a vida política e religiosa dos cristãos e judeus. A opressão religiosa e o estrangulamento econômico impostos pelo domínio helenista e romano na região fizeram surgir inúmeras revoltas e grupos de resistência religiosa e política. Foi em repressão à revolta de um desses grupos, os zelotes, que, em 70 d.C., o Templo de Jerusalém e as instituições a ele ligadas conheceram seu ocaso. Com a cessação do culto no Templo, a religião judaica entrou em processo de esfacelamento, e inúmeros grupos de caráter faccioso e sectário passaram a competir pela hegemonia religiosa de Israel. O Judaísmo Formativo, centrado na observância escrupulosa da Lei, foi o principal deles. Esse movimento, Judaísmo Formativo, é identificado, de forma estereotipada, no Evangelho segundo Mateus, como Escribas e Fariseus.

Assim, movido pela preocupação com os frutos que os grupos sectários atuais produziram e ainda estão produzindo, esse trabalho se lançará sobre o mundo de Mateus e de sua Catequese, almejando aurir daí inspiração e luz para os discípulos que queiram se manter fiéis ao Evangelho de Cristo atualmente. O estudo será desenvolvido em três capítulos.

No primeiro capítulo se procurará demonstrar como o contexto de opressão social e religiosa imposto aos judeus pela ocupação grega e romana constituiu o terreno fértil para a proliferação de grupos sectários desde a revolta dos Macabeus, mas sobretudo após a destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C. Serão abordadas as características de tais grupos e em que tais características podem ou não ser equiparadas com aquilo que se entende por sectarismo em sentido moderno. Será também abordada a visão de alguns comentadores que entendem que Mt seja um texto de cunho sectário que, em conflito com o Judaísmo Formativo, identificado em seu Evangelho como Escribas e Fariseus, aponta na pessoa de Jesus o agente autorizado por Deus para interpretar corretamente a Lei e, a partir disso, reconstruir Israel.

O segundo capítulo buscará demonstrar a universalidade da salvação em Mt, a partir da análise de duas perícopes em que personagens, mesmo não tendo estabelecido diálogo com Jesus nem recebido Dele qualquer tipo de “milagre”, são levadas à fé em sua divindade, por meio de sinais providenciados por Deus. O primeiro texto (Mt 2,1-12), a história dos magos vindos do Oriente à procura do rei dos judeus para adorá-lo, mostrará como o evangelista põe, desde o início de sua narrativa, elementos que apontam para Jesus como o salvador de Israel e de todas as nações: Ele cumpre a expectativa de que um messias judeu, descendente de Davi (e de Abraão), restabelecerá a justiça e a paz entre as nações. O segundo texto (Mt 27,45-56) narra a reação do centurião romano e do grupo que, com ele, montava guarda diante da cruz de Jesus. A importância do texto reside no fato de que a proclamação de fé em Jesus, pela expressão *verdadeiramente esse é Filho de Deus,* seja posta por Mateus na boca de um grupo de gentios.

O terceiro capítulo abordará outras duas perícopes. A primeira (Mt 28,16-20) é o relato conclusivo e clímax do Evangelho segundo Mateus, em que Jesus ressuscitado envia os discípulos a todas as nações. Essa passagem de caráter universalista retoma, de forma condensada, temas fundamentais da catequese mateana que sustentam o argumento de que Mateus tinha preocupações universalizantes e as incorporou ao seu texto. A última perícope (Mt 9,10-13), cujo núcleo é *quero misericórdia e não sacrifício,* tem por objetivo mostrar como a misericórdia, característica divina a partir da qual Jesus ensina a nova Lei e realiza seus sinais salvíficos, é apontada por Mateus como o caminho para os discípulos de seu tempo, quiçá os de hoje, como possibilidade universal da salvação. O terceiro capítulo termina com uma breve reflexão contrapondo os frutos da misericórdia, manifestados em 6 gestos a favor da humanidade (Mt 25,35-36), aos frutos de morte dos falsos messianismos políticos e religiosos atuais.

CAPÍTULO I: O AMBIENTE PALESTINENSE ENTRE 165 A.C. E 100 D.C., COMO PALCO PARA O DRAMA DE MATEUS E BERÇO DE SUA COMUNIDADE

Berço do primeiro evangelho, a comunidade mateana, no final do primeiro século cristão, estava imersa em um judaísmo fortemente fragmentado e sectarista, cujas marcas do passado foram determinantes para a construção ou reconstrução do tempo presente de Mateus. As características daquele contexto ajudaram a moldar a fisionomia da própria comunidade de Mateus, bem como a de seu evangelho e das diversas comunidades judaicas daquele período. Diante da perda do poder central e das muitas divisões internas causadas por jogos de interesse, diversos grupos disputavam o direito de ser o legítimo representante da vontade de Deus junto ao povo e a legitimidade de representar este mesmo povo junto aos ocupantes estrangeiros de seu território.

A facciosidade, as divisões e os sectarismos que caracterizaram aquele período[1] não eram novos; haviam surgido pelo menos seis séculos antes da existência da comunidade de Mateus e remontavam à reconstrução de Israel após o exílio da Babilônia. O exílio deixara marcas profundas na identidade religiosa e social daquele povo, favorecendo o enrijecimento dos limites identitários, a aversão aos pagãos e o apego progressivo à Lei. Os eventos traumáticos do passado não eram apenas fatos históricos adormecidos e superados; constituíam questões profundamente enraizadas e latentes na consciência coletiva de Israel e atuavam como gatilhos dessa consciência, determinando escolhas, comportamentos e tomadas de posição coletivas ou individuais. Foi com esse tipo de questões (como se relacionar com o estrangeiro? como se relacionar com o Império Romano? o que é indispensável e normativo na observância da Torá e quem tem a correta interpretação dela? dízimo, regras de pureza etc.) com que a comunidade de Mateus precisou lidar em seu ambiente vital ao propor Jesus e o seu projeto do Reino como o único caminho possível para recapitular a unidade e a continuidade do povo de Deus.

Dentro do longo processo histórico que modelou as características do tempo mateano, foi no período da dominação grega, sobretudo depois da morte de Alexandre, que as divisões internas, as disputas por prestígio e o choque entre a religião de Israel e a imposição imperial da cultura helenista, criaram as condições ideais para o surgimento ou fortalecimento de grupos rivais e antagônicos. A progressiva opressão levada a cabo pela cobrança de tributos e pela

[1] OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo:* O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997 (Bíblica Loyola 20), p. 21-22.

imposição cultural e ideológica grega[2], teve como desfecho o irrompimento da revolta macabaica[3] em 167 a.C., revelando a insuportável tensão social e religiosa daquele período. Não obstante a louvável nobreza da causa que deu início à revolta de Judas Macabeu e de seus correligionários, a corrupção, as alianças políticas baseadas nas disputas por poder e influência que se seguiram fizeram com que, em aproximadamente cem anos, a iniciativa asmoneia[4] perecesse, não sendo capaz de unificar a nação e tampouco fazer desaparecer os grupos conflitantes.

Finalmente, o assédio de Roma, em 63 a.C., pôs fim aos dias da dinastia asmoneia. Pouco mais de um século depois, a destruição do Templo de Jerusalém pelas tropas de Tito marcou o ponto de chegada desse processo histórico que obrigou o judaísmo a encontrar novas formas de existir e de viver sua fé monoteísta em YHWH, até então centrada nas instituições ligadas ao Templo. Dentre os vários grupos religiosos que compunham o cenário desse período, resultaram "vitoriosos" o Judaísmo Rabínico, que se desenvolveu a partir do Judaísmo Formativo, da observância da Lei e do culto sinagogal e, por outra vertente, o Cristianismo, que se desenvolveu a partir do movimento nascido em torno de Jesus de Nazaré, vendo nele o cumprimento da Lei e a realização das promessas bíblicas a Israel.

Este primeiro capítulo pretende analisar o contexto histórico faccioso acima esboçado, cujo caráter fragmentário foi característica marcante e terreno fértil para o desenvolvimento dos inúmeros grupos judaicos sectários, bem como para a comunidade de Mateus, com sua visão de mundo e o evangelho daí resultante.

1 A evolução da conjuntura sociopolítica e religiosa do judaísmo tardio[5]

---

[2] *Apesar da confusão militar após a morte de Alexandre, as primeiras experiências com o império helenista foram predominantemente positivas. [...] Nada indicava que no judaísmo da época a cultura helenística tenha sido sentida como ameaçadora* (MAIER, J. *Entre os dois Testamentos:* história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 46), p. 153).

[3] Vasconcelos e Silva argumentam de forma sucinta que de acordo com o relato de Flávio Josefo, a família de Tobias, ao lado de Jasão e apoiada por Menelau, buscava uma integração cultural e política de Israel com os costumes dos demais povos (gregos). Nesta linha de pensamento instalou-se no Templo de Jerusalém a figura de Zeus Olimpos. Diante disso desencadeou-se o levante dos Macabeus que, motivados por ideais de conservadorismo cultural e religioso, rebelam-se contra a dominação estrangeira e exigem o direito de observar a "lei dos pais". VASCONCELLOS, P. L.; SILVA, R. R. *Como Ler os Livros dos Macabeus:* Memórias da guerra: O livro das batalhas e o livro dos testemunhos. São Paulo: Paulus, 2004. (Como ler a Bíblia), p. 17.

[4] *Os rebeldes Macabeus, conhecidos pelo nome de Asmoneus, conquistaram a independência para Israel, que depois seria perdida oficialmente para o general romano Pompeu, em 63 a.C., apenas cem anos depois da revolta. A fragmentação e o rancor existentes entre os diversos grupos judaicos continuaram, e até se agravaram, durante o domínio romano na Palestina* (OVERMAN, J. A. *Igreja e Comunidade em Crise:* O Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 18).

[5] "Entende-se por 'judaísmo' as novas formas características apresentadas pela 'religião de Israel' a partir do exílio da Babilônia (538 a.C.). Como época histórica, porém, o termo 'judaísmo' designa o espaço de tempo entre o exílio babilônico e a destruição do Segundo Templo, em 70 d.C. Pode-se, assim, dividir essa fase da história

Após a morte de Alexandre Magno, em junho de 323 a.C., seu jovem e vasto império foi dilacerado pelas disputas territoriais e de poder entre seus generais (*diádocos*). No caso da Judeia e da Galileia, as disputas ocorriam entre as famílias ptolemaica (Egito) e selêucida (Síria).[6] Região geograficamente estratégica, por ser rota obrigatória entre o Egito e a Síria, as pressões políticas, culturais e religiosas fizeram da Palestina uma zona de constante tensão.

Esse contexto de interesses e disputas entre famílias poderosas, sumo-sacerdócio, grupos e ideologias rivais, gregos e egípcios, e a ascensão dos asmoneus etc., marcou o início do xadrez político dos dois séculos que antecederam a destruição do segundo Templo, em 70 d.C., cujos desdobramentos ajudaram a moldar a fisionomia dos seus grupos judaicos com os quais Mateus e sua *Ekklesia*[7] se relacionaram no final do primeiro século. A compreensão da conjuntura e das características judaicas daí decorrentes mostrar-se-á fundamental para o entendimento preciso do texto mateano. Aqui está também calcado, de forma germinal, o Judaísmo Formativo, apontado por estudiosos como o principal concorrente da comunidade de Mateus e cuja origem está diretamente ligada ao grupo dos fariseus, tão fortemente combatido no texto do primeiro evangelho.

> Antes de tentar estudar a natureza e o desenvolvimento da comunidade de Mateus e seu relacionamento e conflito com o judaísmo formativo, é preciso tentar compreender os acontecimentos e o ambiente que ajudaram a moldar tanto o judaísmo formativo como o judaísmo de Mateus. Esse cenário e esse horizonte mais amplos constituem o mundo que montou o palco para o surgimento e o desenvolvimento do judaísmo formativo e da comunidade de Mateus. Tal mundo precisa ser discutido e descrito antes de tentarmos compreender e analisar os grupos específicos representados pelo Evangelho de Mateus e pelo judaísmo formativo.[8]

Começamos estabelecendo um recorte histórico situado no final do período da dominação grega e início da revolta dos Macabeus. Nesse contexto conturbado de guerras e de insegurança política e social, as pequenas nações, entre elas a judaica, submetidas ao vaivém de governos, viam-se obrigadas a aderir a alianças políticas frágeis que, não raro, acabavam em tragédia nacional. Na Palestina judaica e na diáspora, esse quadro de incertezas levou ao surgimento de inúmeros grupos com ideais políticos e religiosos antitéticos.[9]

---

judaica em dois momentos: o 'judaísmo primitivo', do retorno do exílio ao término do poderio persa (559-332 a.C.), ocasião em que se reconstruiu o Templo, destruído pelos babilônios; e o 'judaísmo tardio', período de dominação greco-romana (332 a.C.-70 d.C.), tendo o 'judaísmo rabínico' como eco." (GOMES, J. B. *O judaísmo de Jesus:* O conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção FAJE), p. 21).

[6] OVERMAN, 1999, p. 18.

[7] SALDARINI, 2000, p. 173.

[8] OVERMAN, 1997, p. 15-16.

[9] *Agitação social e divisões certamente são evidentes nos documentos que possuímos do período pós-exílico*

> Vamos nos defrontar com os pró-Selêucidas, pró-Lagidas, judeus do Egito, judeus de Jerusalém, gente que quer se helenizar, gente que se opõe ao helenismo, gente rica e interesseira ligada à família de Tobias, grupos ligados aos vários sumos sacerdotes que brigavam entre si, grupos que defendem com unhas e dentes a observância da Lei conforme a tradição de Esdras e Neemias, gente desiludida com o projeto de Esdras e Neemias, gente que vê o problema dos pobres e estrangeiros, gente ligada ao movimento apocalíptico, gente que tenta resgatar o profetismo e o messianismo que haviam sido esquecidos por um bom tempo etc. Havia muitos interesses em jogo.[10]

A simples menção a tantos grupos nessa lista já indica que não se trata de um quadro facilmente compreensível nem de fácil síntese. Contudo, desse elenco significativo de grupos e fenômenos, pode-se destacar, por um lado, os de ideais religiosos e políticos mais conservadores, ligados à observância dos costumes dos antepassados e da Torá e, por outro, os de ideais universalistas abertos à cultura grega e que, em certa medida, relativizavam a observância da Torá, principalmente daquela não escrita (costumes dos antepassados). Os de ideias mais conservadoras estiveram alinhados à Síria, enquanto as questões políticas não foram um impedimento à observância religiosa. Esse grupo, com quem se juntaram no momento da revolta dos Macabeus os chamados "judeus piedosos" (*hassidim*),[11] mesmo zelando pela observância da Lei e dos costumes judaicos, em um primeiro momento, não se opôs às reformas helenizantes[12] característica do segundo grupo. Entendiam que a observância escrupulosa da Lei era sinônimo de fidelidade a Deus e o único caminho possível para a segurança nacional. Nesse contexto, não havia necessidade de oposição política ao ocupante estrangeiro em seu território. Goldstein, assim argumenta:

> O israelita fiel que vivia na Judéia sob o domínio dos ptolomeus e dos selêucidas nos séculos III e II a.C. aprendeu desde a infância que o povo escolhido do SENHOR não tinha nada a temer se guardasse os mandamentos do SENHOR. A sujeição aos grandes impérios da Pérsia e dos reis helenísticos havia trazido estabilidade e segurança por longos períodos, o que, em parte, compensava a exploração e a servidão irritantes e os episódios de guerras devastadoras. Então, sob o comando do selêucida Antíoco IV, de 167 a 164 a.C., a obediência aos mandamentos do SENHOR tornou-se um crime punido com extrema severidade. Nenhum julgamento mais severo jamais testou a fé

imediato. Porém, parece que por uma variedade de influências e circunstâncias históricas, o período de cerca de 165 a.C. apresentou uma tendência crescente para a facciosidade e o sectarismo. O duro tratamento dado a muitos israelitas por seus governantes selêucidas, a crescente influência do helenismo e sua sedução para alguns israelitas e aversão para outros, e o abuso de governantes asmoneus posteriores foram fatores que levaram à divisão (OVERMAN, 1997, p. 21-22).

[10] VASCONCELOS; SILVA, 2004, p. 8.

[11] VASCONCELOS; SILVA, 2004, p. 28. Também, GOLDSTEIN, J. A. II Maccabees. A new translation with introduction and commentary. New York: Anchor Doubleday, 1983. (The Anchor Bible v. 41a), p. 18.

[12] Esse grupo, *hassidim,* em um primeiro momento, não se opôs aos ideais universalistas provindas do grupo dos helenizantes, contudo, depois dos decretos de Antíoco IV, juntaram-se à luta armada dos Macabeus. Desligaram-se desse grupo após o fim da revolta. VASCONCELOS, SILVA, 2004, p. 28. Também, GOLDSTEIN,1983, p. 13.

monoteísta dos judeus.[13]

A relativa estabilidade religiosa, social e política, alcançada desde as reformas de Esdras e Neemias no pós-exílio, levava a crer que o projeto de Deus para Israel passava pela submissão passiva aos governantes estrangeiros.[14] A "benevolência" dos governantes persas e sírios havia permitido que os judeus se mantivessem fiéis à religião, à Lei de Deus e aos costumes de seus pais e, em certa medida, isso compensava o pesado fardo tributário imposto por tais governantes.

Entendia-se que os decretos reais eram inspirados por Deus, uma vez que os reis estrangeiros eram *vara da ira de Deus*,[15] para punir, corrigir e orientar o seu povo. A lei do rei, portanto, era acolhida como a Lei de Deus. Antíoco IV, motivado pelas disputas em torno do sumo-sacerdócio de Jerusalém, por meio de quatro decretos sucessivos, proibiu a observância da Torá e dos costumes dos antepassados e colocou em xeque essa lógica, pois agora obedecer aos decretos de Antíoco significaria desobedecer à Lei de Deus, e vice-versa.

A proibição da observância dos costumes e leis judaicos e a obrigatoriedade da adoção de cultos estrangeiros[16] foram o gatilho para a erupção da guerra, desencadeada pelos irmãos Macabeus contra a ocupação estrangeira. A vitória macabeia,[17] com a consequente implantação do governo asmoneu, deixou como herança para os judaísmos do período pós-70 e para a comunidade de Mateus, um apego ferrenho à interpretação minuciosa da Lei e forte rejeição a qualquer forma de aproximação de outros povos, dado que viam na tragédia nacional acontecida com Antíoco IV o castigo divino pela abertura a ideias helenizantes dos seus adversários. O governo asmoneu foi visto como a bênção divina pela correção de rumo promovida pelo

---

[13] *The faithful Israelite living in Judaea under the rule of the Ptolemies and the Seleucids in the third and second centuries B.C.E. learned from childhood that the LORD'S Chosen People had nothing to fear if they kept the LORD'S commandments. Subjection to the great empires of Persia and the Hellenistic kings had brought stability and security over long periods, which in part compensated for galling exploitation and servitude and for episodes of devastating warfare. Then, under the Seleucid Antiochus IV from 167 to 164 B.C.E., obedience to the LORD'S commandments became a crime punished with extreme severity. No harsher trial ever tested the monotheistic faith of the Jews* (GOLDSTEIN, 1983, p. 3, tradução nossa).

[14] GOLDSTEIN, 1983, p. 18, 84.

[15] GOLDSTEIN, 1983, p. 8.

[16] *O rei enviou um ateniense, Geron, para forçar os judeus a violar a Torá. O Templo de Jerusalém deveria ser chamado de templo de Zeus Olímpios; o Templo samaritano no monte Garizim deveria ser chamado de templo de Zeus Xenios. Toda observância judaica era proibida, sob pena de morte". "The king dispatched an Athenian, Geron, to force the Jews to violate the Torah. Jerusalem's temple was to be called the temple of Zeus Olympios; the Samaritan temple on Mount Gerizim was to be called the temple of Zeus Xenios. All Jewish observance was forbidden, on pain of death* (GOLDSTEIN, 1983, p. 9, tradução nossa).

[17] *A intervenção romana no Oriente Médio contribuiu para o declínio dos impérios helenísticos dos Ptolomeus, no Egito, e dos Selêucidas, na Síria e na Mesopotâmia. Com efeito, os romanos derrotaram Antíoco Epífanes exatamente quando ele tentava sufocar a resistência dos judeus às 'reformas' ocidentalizando antes, obrigando o apagar indenizações. Os romanos tornaram-se, assim, fator decisivo para o sucesso das forças macabéias e em manter os exércitos selêucidas paralisados* (HORSLEY, R. A. *Jesus e o império:* O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004, p. 24).

Levante Macabeu.

Se um primeiro grupo entendia que a centralidade e a observância estrita da Torá, somadas à manutenção dos costumes dos antepassados, seria o que garantiria a benevolência divina, de forma bem distinta entendiam os simpatizantes da política pró-helenista, cujos ideais religiosos fundados no universalismo das promessas abraâmicas direcionavam escolhas políticas e religiosas. Estes, querendo a adesão de Israel à república antioquena de Antíoco IV, defendiam que *os judeus podem ter pactos benéficos com os gregos, mesmo quando não são alianças militares, desde que não haja negligência da lei judaica.*[18] Esse entendimento tendia a relativizar e até negar a autoridade da Lei de Moisés[19] e a centralidade do Templo de Jerusalém. No seu entendimento, a aliança divina com Abraão precede a Aliança do Sinai. Os que assim pensavam defendiam a implantação de ginásios gregos em Jerusalém e nas outras cidades judaicas, bem como a adesão dos judeus aos costumes gregos, como caminho para a obtenção de cidadania antioquena. Goldstein assim argumenta:

> O programa helenizador do sumo sacerdote usurpador Jason, o Oníade, foi uma resposta ao convite de Antíoco IV às populações subjugadas do seu império para que se unissem à sua república antioquena e se tornassem cidadãos antioquenos. Dessa forma, eles adquiririam privilégios, e o rei poderia conquistar para seu próprio império o tipo de lealdade que havia criado a força da república romana. Provavelmente, todas as comunidades antioquenas tinham um ginásio e um sistema educacional efébico, através do qual os meninos se tornavam futuros cidadãos antioquenos.[20]

Esse segundo grupo teve seus ideais abortados quando Antíoco IV mudou radicalmente sua política em relação aos judeus, proibindo a observância da religião, da Lei divina e costumes dos antepassados e implantando culto a deuses pagãos em Jerusalém e Garizin.[21] Maier justifica que, de início, *os soberanos helenistas respeitavam o status quo do fim da época persa,*[22] contudo, *a situação conflituosa sob Antíoco IV Epífanes impressionou de tal maneira a literatura teológica que parecia ter existido uma posição fundamental contra o judaísmo.*[23]

Como um adendo, mas não menos importante, cumpre mencionar que o início da revolta

---

[18] Jews can have beneficial covenants with Greeks, even when they are not military alliances, so long as there is no neglect of Jewish law (GOLDSTEIN, 1983, p. 19, tradução nossa).
[19] GOLDSTEIN, 1983, p. 88.
[20] *The Hellenizing program of the high priestly usurper Jason the Oniad was a response to the invitation of Antiochus IV to the subject populations of his empire that they should join his Antiochene republic and become Antiochene citizens. Thereby, they would acquire privileges, and the king might acquire for his own empire the sort of loyalty which had created the strength of the Roman republic.1 Every Antiochene community probably had a gymnasium and an ephebic educational system through which boys would grow into future Antiochene citizens* (GOLDSTEIN, 1983, p. 85, tradução nossa).
[21] Lido, ainda, como Garizim ou Gerizim.
[22] MAIER, 2005, p. 36.
[23] MAIER, 2005, p. 36.

macabeia não se deu apenas por questões religiosas, mas também em consequência da exacerbação da carga tributária imposta por Antíoco IV Epífanes e seus antecessores selêucidas, sobretudo aos camponeses, em decorrência das dívidas dos helênicos com Roma.[24] Horsley e Hanson assim argumentam:

> A resistência dos camponeses judeus só se expandiu e intensificou quando se tornou evidente que o plano selêucida era confiscar as terras daqueles que persistiam em viver de acordo com a lei mosaica tradicional, vendê-los como escravos a fim de levantar dinheiro para o tributo devido a Roma, e assentar estrangeiros no território confiscado (1 Mc 3, 35-36.41). Este plano selêucida mostra que o que estava em jogo não eram simplesmente as liberdades religiosas dos judeus, mas a própria existência da sociedade judaica tradicional. A revolta macabaica foi uma luta dos camponeses judeus pela própria sobrevivência socioeconômica.[25]

Assim, pode-se entender que o levante judaico contra o governo dos selêucidas vai muito além das disputas pelo Sumo Sacerdócio de Jerusalém e de questões de cunho religioso. Diz respeito à própria sobrevivência de um povo cujas bases de subsistência econômica eram majoritariamente campestres e que, atacado justamente aí, se via impossibilitado de suportar tal conjuntura exploratória.

A consequência foi que, a partir dessa nova conjuntura e da forma dualista de pensar daquele período,[26] cuja realidade era interpretada sob o aspecto da lógica retributiva (pecado – castigo x fidelidade – bênção),[27] entendeu-se que as agressões sofridas eram a correção divina contra as iniciativas helenizantes desse segundo grupo. Assim, mesmo não sendo possível negar a forte influência que o mundo e a cultura grega exerceram sobre o judaísmo do Segundo Templo, os resquícios desse período fizeram com que qualquer forma de tolerância judaica ao estrangeiro, sobretudo depois da destruição do Segundo Templo em 70 d.C., fosse vista com

---

[24] *O governo dos selêucidas, que começou no ano de 198 a.C. foi, por contraste um tempo difícil em Israel. Os reis selêucidas governaram com graves dificuldades, já que, a partir de sua derrota em Magnésia em 190 a.C. diante dos romanos, foram submetidos a reparações de 15.000 talentos em 12 anos, uma soma astronômica que os obrigou a explorar as nações súditas, entre elas, Israel* (PIXLEY, J. *O Deus libertador na Bíblia:* Teologia da libertação e filosofia processual. São Paulo: Paulus, 2011, p. 44).

[25] HORSLEY, A. R.; HANSON, S. J. *Bandidos, Profetas e Messias:* Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995, p. 36.

[26] *Durante e após o exílio, com a formulação explícita da exigência monoteísta, a tendência à intolerância, sem alternativas, reforçou-se ainda mais e chegou a ter dimensões universais. Também nas sentenças do deuteronômio e da escola deuteronomista, que tanto dominaram a história de Israel, encontram-se pressupostos fundamentais para elementos dualistas: à alternativa "obediência/desobediência" correspondem antíteses como "vida e morte", bênção e maldição", prosperidade e perdição", e isso tanto no destino do indivíduo como no curso da natureza e na sorte da coletividade dos eleitos. A metáfora de "luz e trevas" pertence igualmente a esse quadro* (MAIER, 2005, p. 34).

[27] *Os judeus da época estavam tão acostumados a pensar em termos de pecado e punição que quase todas as nossas fontes não vão além disso para encontrar o motivo do rei para agir como agiu: ele deve ter sido, de alguma forma, o bastão da Ira de Deus. Jews at the time were so habit uated to thinking in terms of sin and punishment that almost all our sources go no further to find the king's motive for acting as he did: he must in some way have been the rod of God's anger* (GOLDSTEIN, 1983, p. 91, tradução nossa).

desconfiança e como uma ameaça à fidelidade à Lei.

A literatura dos dois últimos séculos a.C. e do primeiro século d.C. atesta essa realidade de demonização por meio de fortes críticas dirigidas aos dominadores (no caso de Mt, de forma mais ou menos velada, ao Império Romano) e às autoridades locais que fazem aliança com eles. Tais críticas e polêmicas, bem como as desavenças religiosas e políticas desses grupos judaicos nascidos no referido período, estão no substrato de textos como os livros de 1 e 2 Macabeus,[28] Daniel e livros apócrifos como o Testamento de Moisés e o Livro dos Jubileus.[29]

Não cabe aqui estudar de forma pormenorizada esse período conturbado e até confuso da Palestina nos séculos que antecederam a vinda de Cristo, mas sim mostrar que esse contexto, além de agravar as fissuras sociais, políticas e religiosas já existentes desde o movimento de restauração do pós-exílio, fez surgir novos grupos, como "fariseus, saduceus, escribas, *zelotes, essênios, sacerdotes, entre outros".*[30] Overman aponta cinco aspectos (fragmentação e facciosidade, linguagem característica, hostilidade à liderança judaica, centralidade da Lei, preocupação com o futuro da Aliança de Deus) que, segundo ele, fizeram florescer e caracterizaram tais grupos e estavam presentes na vida das comunidades judaicas do final do primeiro século, dentre elas a de Mateus.

> O período de 165 a.C. a 100 d.C. na Palestina foi fluido e diversificado. Uma revisão de algumas das questões proeminentes que surgiram durante esse período não pode se pretender exaustiva e será, por natureza, seletiva. Porém, nessa diversidade, certos temas de fato aparecem como abrangentes e centrais para muitas das comunidades que floresceram durante esse período do judaísmo na Antiguidade recente. Os cinco aspectos do horizonte dos judaísmos de Mateus e formativo oferecidos aqui são importantes não só porque várias outras comunidades enfrentavam as mesmas questões, mas também porque esses cinco aspectos obviamente emergiram como cruciais para os judaísmos de Mateus e formativo. Esses aspectos da vida na Palestina

---

[28] *O autor (de 2 Mb) lista as transgressões que levaram jovens judeus piedosos a lutar contra seus anciãos ímpios e, em seguida, levaram Deus a permitir que "os pecadores, os gentios" (ou seja, Antíoco IV e seu exército) saqueassem Jerusalém e massacrassem seus habitantes. Os transgressores não são chamados de helenizadores, mas de ladrões, saqueadores e violadores das leis da pureza ritual. Esses são os pecados de Menelau, não as políticas helenizantes de Jasão, o Oníade. De fato, até aquele momento, havia boas razões religiosas para os judeus piedosos tolerarem os helenizadores. Os helenizadores tinham o apoio do rei estrangeiro que Deus havia colocado sobre os judeus. Por séculos, os judeus acreditavam que Deus exigia que eles obedecessem a tais reis. Os helenizadores podiam alegar que a letra da Torá permitia suas práticas. The author there lists the transgressions which brought young pious Jews to fight their impious elders and then brought God to allow "the sinners, the gentiles" (i.e., Antiochus IV and his army) to sack Jerusalem and massacre her inhabitants. The transgressors are not said to be Hellenizers but embezzlers, robbers, and violators of the laws of ritual purity. These are the sins of Menelaus, not the Hellenizing policies of Jason the Oniad! Indeed, down to that point, there had been good religious reasons for pious Jews to tolerate the Hellenizers. The Hellenizers had the support of the foreign king God had placed over the Jews. For centuries now, Jews had believed that God required them to obey such kings. The Hellenizers could claim that the letter of the Torah permitted their practices* (GOLDSTEIN, 1983, p. 87, tradução nossa).

[29] GOLDSTEIN, 1983, p. 86. A pregação no livro de Jubileus reflete claramente as reformas de Jason. O livro enfatiza que os judeus não devem se associar com gentios.

[30] GOMES, 2009, p. 22.

> de 165 a.C. a 100 d.C. devem ser levados em conta quando se interpreta o Evangelho de Mateus e tenta-se compreender a natureza e desenvolvimento de sua comunidade.[31]

Sobressaíram no bojo desses grupos a linguagem e a tendência apocalíptica, a interpretação pormenorizada e a observância escrupulosa da Lei, a resistência armada por parte de alguns, a tendência nacionalista, a rejeição ou "demonização" do estrangeiro, a rivalidade com grupos semelhantes, a forte crítica à religião oficial de Israel e às suas autoridades, atribuindo aos pecados destas qualquer eventualidade que viesse a acontecer à nação.[32] Esses grupos oscilavam em influência e prestígio de acordo com a utilidade ou o interesse que cada governante estrangeiro nutrisse por eles, mas, sobretudo, por aquilo que politicamente poderiam oferecer ao governante, como influência junto ao povo, controle social, maiores valores na arrecadação de tributos e outros. Overman, assim argumenta:

> Ao longo do período de 165 a.C. a 100 d.C., a liderança, ou o corpo principal, foi mudando. Não era, de forma alguma, um grupo fixo. Tanto os que estavam no poder como os que se sentiam oprimidos e alienados mudavam com frequência durante esse período. Nesse espaço de tempo, essas seitas ou facções estavam competindo por controle e influência na sociedade judaica. A consequência da facciosidade característica desse período volátil da história de Israel é crucial para um entendimento adequado do judaísmo formativo e de Mateus.[33]

Essas questões dos dois ou três séculos que antecederam a destruição do segundo Templo, influenciaram fortemente a comunidade de Mateus no final do primeiro século da era cristã e podem ser encontradas facilmente no seu Evangelho. Outros pontos a serem elencados no período são:[34]

1) A fé na ressurreição e o valor do martírio – contra a lógica retributiva que via na morte, sobretudo violenta ou precoce, o castigo divino pelo pecado pessoal e coletivo. A crença na ressurreição mostra que também os justos podem morrer em resistência e em testemunho de sua fé, sem que isso signifique um castigo divino. Esta é a realidade dos mártires piedosos descritos nos livros de Macabeus (2 Mb 6, 18–7,42), é, também, uma realidade com a qual Mateus se depara ao tentar demostrar que Jesus não era um maldito, mas, mesmo tendo sofrido a morte de cruz é o Messias autorizado de Deus.

2) A linguagem apocalíptica como força profética – em geral, marcada por um forte tom polêmico, com muitas acusações e invectivas dirigidas às autoridades religiosas e civis. Esse tipo de linguagem revela a crença de que as escolhas erradas e as atitudes pecaminosas dos

---

[31] OVERMAN, 1997, p. 20.
[32] OVERMAN, 1997, p. 41.
[33] OVERMAN, 1997, p. 22.
[34] VASCONCELOS; SILVA, 2004, p. 28.

líderes religiosos ou civis, podem resultar na ruína de todo o povo. Resta sempre, na linguagem do profetismo apocalíptico, a esperança de que YHWH terá misericórdia do seu povo, pois, se o corrige, é porque o ama.

3) O aparecimento de grupos com tendências sectaristas. – Nesse contexto, a palavra "separado" é muito utilizada como indicativo de pertencimento a um determinado grupo de pessoas justas e puras que se autointitulam o "verdadeiro" Israel, que, diferentemente dos líderes ímpios e de seus seguidores, não serão dizimados por Deus. É o "pequeno resto de Israel" que, por sua fidelidade, será salvo para reconstruir um povo justo e piedoso.

4) Engessamento da fé em torno da Lei mosaica e do Templo – a Teologia da Aliança eletiva e restritiva de Israel como povo escolhido entre as nações em detrimento do universalismo e profecia da Teologia da Promessa ou das promessas abraâmicas pelas quais todas as nações são destinatárias das bênçãos divinas. Aqui, cada vez mais, a Lei vai se tornando normativa da vida de Israel. Na Torá estavam não só a vontade divina, mas também a vida do povo e de toda a criação. A Torá[35] (escrita ou não)[36] passa a constituir uma espécie de "prateleira de cima" das Escrituras, ao passo que os demais escritos são relegados a um segundo plano.[37]

Essas questões surgidas no período helenista, agravadas no governo asmoneu e notadamente levadas ao extremo no período romano pela destruição do segundo Templo, estavam ainda vivas no final do primeiro século e careciam de explicações plausíveis no imaginário coletivo da fé de Israel. Nesse novo contexto, responder adequadamente a essas questões significava o único caminho possível de continuidade para o povo de Israel, dado que repetir os erros cometidos no passado recente significaria nova leva de castigo divino. Mateus e os líderes das comunidades com quem rivalizava viam-se na obrigação de encontrar respostas adequadas a tais questões inerentes ao seu contexto histórico. Disso dependia a legitimação de

---

[35] *A palavra "Toráh" designa, em linguagem coloquial da época do Antigo Testamento, o ensinamento da mãe (Pr 1,8; 6,20; cf. 31,26) e do pai (4,1s) para introduzir seus filhos nos caminhos da vida e adverti-los diante das ciladas da morte. Expressa igualmente o mandamento e a história da instrução da qual emerge. No Deuteronômio, por fim, Toráh transforma-se no conceito mais importante da vontade de Deus universal e literariamente fixada (p.ex. Dt 4,44; 30,10,31,9). Mais tarde esse conceito deuteronômico 17 designa a lei de Esdras (p.ex. Ne 8,1, todo o Pentateuco, mas também a palavra profético-escatológica de Deus para os povos (Is 2,3 par.; Mq 4,2; Is 42,4)* (CRÜSEMANN, F. *A Torá:* Teologia e história social da Lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2001, p.12).

[36] *Segundo o testemunho do NT e de Josefo, a linha farisaica falava em "tradições" ou "costumes dos antepassados", que eram obrigatórios. No quadro das discussões dentro do judaísmo insistiu-se cada vez mais nessas tradições separadas, e depois de 70 d. C. o judaísmo rabínico formulou uma dupla definição do conceito de Torá [...]. Ela supõe que a Torá contida no Pentateuco, com seus 613 mandamentos e proibições, representa apenas uma parcela de toda a revelação sinaítica, já que existe ainda uma Torá oral, que Deus comunicou a Moisés no Monte Sinai e que, desde então, foi transmitida numa ininterrupta cadeia de tradições (mAbot I) [...]. A "Torá oral" é muito mais abrangente do que a "escrita", e é a base realmente decisiva para a organização da vida judaica* (MAIER, 2005, p. 17).

[37] MAIER, 2005, p. 18.

sua proposta de judaísmo como garantidor da continuidade do povo de Israel sob as bênçãos de Deus.

Ao escrever seu evangelho, Mateus lida com perguntas como: até que ponto ou em que sentido se pode relativizar a observância dos costumes dos antigos sem ser alvo do castigo divino? Abrir as portas da comunidade aos gentios é ou não permitido por Deus? e, se Deus permite a acolhida, como devem proceder os não judeus que se achegam à comunidade? O que exigir deles? Que tipo de relações se deve manter com os ocupantes estrangeiros (romanos) que agora detêm o poder sobre a Terra Prometida por Deus a Israel? de passividade, de hostilidade, de resistência não armada, de resistência cultural? Esses questionamentos não eram, de forma alguma, irrelevantes no contexto da comunidade de Mateus e o evangelista se esforçou para dirimir essas e outras questões que diziam respeito aos desafios de seu tempo.

2 Roma

A administração romana da região iniciada com a conquista de Pompeu em 63 a.C., era uma estrutura em camadas que, em certa medida, aproveitava as instituições locais para governar, como a autoridade do Templo, o Sumo-Sacerdócio, o Sinédrio e os líderes locais que aceitassem intermediar os interesses do Império junto à população local.

A evolução da estrutura governamental, nos 133 anos que separam o início do governo romano na região até a destruição do segundo Templo, pode ser dividia basicamente em dois modelos principais. O primeiro modelo, que na Judeia vai de 63 a.C. a 06 d.C., é constituído por um rei ou governante local, *rei cliente*, nomeado por Roma e leal à política e aos interesses do império. O governador da província da Síria [38] era a autoridade direta sobre esse governante local e poderia intervir para reprimir quaisquer suspeitas de levantes, revoltas ou para fazer valer os interesses imperiais.

Por ocasião de sua conquista, em 63 a.C., Pompeu nomeou Hircano II como *Etnarca* (de status menor do que um rei) e Sumo Sacerdote em Jerusalém.[39] Depois desse, Herodes, o Grande, passou a governar com mão de ferro e se manteve como "rei dos Judeus" até 4 d.C. Os dois principais polos governamentais de seu reino eram Jerusalém (sede oficial e religiosa) e Cesareia Marítima (sede comercial e militar). Herodes foi o principal modelo de rei cliente de

[38] Inicialmente tanto a Judeia quanto a Galileia faziam parte da província da Síria, cujo centro administrativo era Antioquia.

[39] Membro da dinastia asmoneia, Hircano II, já havia sido Sumo-Sacerdote e rei de Israel, mas perdera o trono para seu irmão mais novo Aristóbulo. Reaveu sua posição com a intervenção romana, dado que Aristóbulo não se submeteu ao poder romano e fechou Jerusalém. Resistiu ao cerco de Pompeu por menos de um mês, depois foi derrotado.

Roma na região;[40] colaborou para desenvolvimento de cidades e infraestruturas em geral, como portos e estradas, teatros e ginásios gregos etc.,[41] movimentando a economia local e gerando lucro para Roma e para as oligarquias locais. A concentração de riqueza e a carga tributária foram o que lhe possibilitou a implementação de seus projetos governamentais.

Após a morte de Herodes, Roma dividiu seu "reino" entre seus três filhos:[42] Herodes Antipas – Galileia e Peréia; Felipe[43] – Gaulanites, Bateneia e Triconiades; Arquelau – Judeia, Samaria e Idumeia. Esse último, Arquelau, foi deposto por sua tirania, dando início ao segundo modelo de governo romano na Judeia, o governo direto. Judeia, Samaria e Idumeia passaram a fazer parte de uma província romana governada, não mais por um rei cliente, mas por um *Praefectus* ou, procurador. O sinédrio e o Sumo-Sacerdócio (nomeado e controlado pelo procurador romano) continuaram a ter certa autonomia nas questões religiosas e quase nenhuma em questões políticas e civil. Quanto à Galileia, continuou com o primeiro modelo, de reino cliente, sob Herodes Antipas até 39 d.C.

Se, nos cem anos de governo asmoneu que antecederam o domínio romano, o que se viu foi um acirramento das divisões internas, o governo romano na região não representou nenhuma possibilidade de melhora no quadro político. *A fragmentação e o rancor existentes entre os diversos grupos judaicos continuaram, e até se agravaram, durante o domínio romano na Palestina.*[44] Até à destruição do segundo Templo, no ano 70, o ponto de unidade estava mais ou menos estabelecido nas mãos da oligarquia civil e religiosa judaica, representadas pelo sinédrio e pelo Templo. Estes faziam o ponto de intersecção entre a população local e a ocupação romana. A mesma oligarquia religiosa e política que gozava de prestígio junto aos romanos, pelo que poderia oferecer-lhes, estabilidade social e dinheiro, era quem detinha o controle econômico e político interno da nação.

Após a morte de Herodes Agripa I, neto de Herodes, o grande, a falta de tato social e sensibilidade religiosa dos procuradores romanos, somados aos pesados tributos imperiais, acabaram por não dar conta de conter as revoltas que fervilhavam por toda parte. Na Galileia,

---

[40] *Em 40 a.C., em meio ao caos político da guerra civil romana, o agressivo jovem Herodes consseguiu ser reconhecido como rei dos territórios judaicos da Palestina. Chegou a isso graças a intrigas e manobras entre uma facção e outra durante a guerra civil, após um período de aprendizagem da Realpolitik palestina e romana com seu pai. Depois de submeter o resistente povo judeu com a ajuda das legiões romanas, tornou-se o protótipo da dominação imperial helenística como rei romano dependente. Na tradição judaica e cristã seu nome consta como símbolo de tirania opressora* (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 44).

[41] HORSLEY; HANSON, 1995, p. 44-45.

[42] A HISTÓRIA do rei Herodes (o grande). In: EDITORES da Bibliaon. *Bíblia Sagrada online.* Disponível em https://www.bibliaon.com/herodes/. Acesso em: 02 fev. 2026.

[43] FELIPE. In: EDITORES da Britannica. *Enciclopédia Britânica*. Disponível em: https://www.britannica.com/biography/Philip-king-of-Judaea. Acesso em: 02 fev. 2026.

[44] OVERMAN, 1999, p. 18.

o levante dos zelotes, que depois avançou rumo à Judeia, culminou no fatídico sítio à Jerusalém, com o consequente aniquilamento do coração religioso, econômico e político do judaísmo.[45]

Quando Mateus escreveu seu evangelho, aproximadamente 20 ou 25 anos depois desses fatos, as marcas e consequências sociais ainda eram absolutamente palpáveis. O judaísmo, agora sem o Templo e sem o Sinédrio, se perguntava quem teria autoridade junto ao povo para resolver suas questões religiosas e sociais. Evidentemente, Roma, mantinha intacto, talvez até mais forte do que antes, seu aparato governamental na região dada sua importância econômica e política para o império[46] e, também, porque a derrota na guerra de 70 não significou, absolutamente, o fim dos ideais revolucionários e libertadores que sempre se renovavam em pequenos ou maiores levantes nas camadas da sociedade que mais sentiam o peso da opressão.[47]

---

[45] *Segundo Benedikt Otzen, o pós-guerra ocorreram fortes realinhamentos do modelo social palestino: quase da noite para o dia, o grande sacerdócio de Jerusalém perdeu sua importância, ficando de repente sem função social e sem posição. Além do mais, o Conselho (Sinédrio), corpo aristocrático e órgão religioso-jurídico mais alto da sociedade judaica, reconhecidos oficialmente por Roma como uma espécie de autogoverno, foi dissolvido. O país tornou-se uma 'província imperial' sob a administração de um representante na posição de senador. O Estado-Templo, junto com seus direitos tradicionais desde os tempos persas, não existia mais. Como consequência, desse tempo em diante, os judeus da Palestina passaram a ter a mesma relação com os romanos que os judeus da diáspora em todo o império romano* (GOMES, 2009, p. 32-33) Também, (SALDARINI, 2000, p. 26.)

[46] Em qual região especificamente Mt teria sido escrito? Em nossa análise citamos inúmeras vezes o contexto da Judeia e da Galileia dado que o contexto narrativo do evangelho se passa aí, sobretudo na Galileia. Contudo, quando nos referimos a "região" em que se encontrava a comunidade de Mateus, entendemos essa região em um contexto mais amplo considerando a possibilidade de que a Síria (Antioquia?) possa ser o berço do texto mateano. Embora o contexto interno de Mt dê algumas pistas, não é possível determinar com precisão o local de sua composição. Há entre os estudiosos de Mt uma gama significativa de propostas, indo desde Jerusalém ou Palestina, passando por Cesareia Marítima, Fenícia, Alexandria etc. A hipótese mais aceita é a de que Mt tenha sido escrito em Antioquia da Síria. Antioquia era considerada a capital oriental do Império Romano. Com uma população estimada em 150 mil habitantes no final do primeiro século, expressivo número de judeus, localização estratégica e significativa infraestrutura viária favoreceria a rápida expansão do texto mateano (LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo I*: Mt 1–7. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 1993. (Biblioteca de Estudios Bíblicos). v. 1. p. 101 a 104). Alguns autores (Overman, Saldarini), contudo, cogitam a possibilidade de que a Galileia possa ter sido o local do nascimento do primeiro Evangelho. Na opinião desses autores a Galileia se justificaria, entre outras questões, pelo fato de que Mateus narra praticamente todo o Evangelho mantendo Jesus nessa região e, também, pelo fato de que inúmeras questões, como a discussão sobre a pureza ritual ou contendas sobre a autoridade para interpretar a Lei etc. presente no corpo do texto mateano, estão também presentes na literatura rabínica primitiva dessa região. A opção pela Galileia é mais recente e se deve principalmente ao fato de que o estudo dessa região tem ganhado espaço entre biblistas, uma vez que os avanços de estudos arqueológicos têm constatado a vivacidade e o grande desenvolvimento da Galileia naquele período: *os estudos sobre a região setentrional da Palestina também se justificam pelo desejo atual de fundamentar as origens do cristianismo não mais em sua formatação gentílica [...] na Ásia menor* (LEONEL, J. *Mateus, o Evangelho.* São Paulo: Paulus, 2013. E-book, p. 20). Assim, mesmo que um número mais vultuoso de estudiosos de Mt entendam que Antioquia, na Síria seria o ambiente mais plausível para o nascimento desse evangelho, qualquer local entre uma e outra dessas duas regiões, não se mostra desprezível. France, que com ressalvas partilha da ideia de que o evangelho possa ter sido escrito em alguma parte da Síria, lembra que *mais importante do que a localização exata é a natureza da comunidade dentro da qual e para a qual o autor escreveu. The actual geographical location in which the gospel was written remains a matter of debate* (FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew*: The New International Commentary on the New Testament. Cambridge: Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 2007. E-Book, p. 15, tradução nossa). Para nosso estudo vale dizer que embora os acontecimentos pós-70 possam ter tido menor impacto na estrutura organizacional da diáspora judaica do que teve na Judeia e Galileia, o contexto de facciosidade é presente em ambas as realidades, dado que tanto na Galileia, Judeia ou diáspora, todos os judeus estavam sob o mesmo jugo Imperial Romano.

[47] HORSLEY; HANSON, 1995, p. 46-56.

Tendo consciência do tipo de tratamento dispensado pelas estruturas de governo oficiais, sobretudo às comunidades mais fracas e aos mais vulneráveis, inúmeras vezes, no seu evangelho, Mateus aconselha os membros de sua comunidade a evitar caminhos que possam pô-los em rota de colisão com as instituições imperiais (Mt 5,25.26.39.40; 6,12; 10,16.17).

> Observamos aqui que a comunidade de Mateus considerava os tribunais e o domínio jurídico civil como um ambiente hostil que devia ser evitado a todo custo. Essas estruturas civis representam uma ameaça à comunidade. Ela respondeu a essa ameaça afastando-se e evitando contato, enquanto desenvolvia seus próprios procedimentos jurídicos e legais para orientar sua vida e suas questões internas. Nesse aspecto, a comunidade de Mateus assemelha-se a uma comunidade sectária, que desenvolve seus próprios procedimentos e estruturas para substituir os do domínio civil e do grupo principal ou autorizado de sua sociedade. Alguns desses desenvolvimentos são claramente evidentes no Evangelho de Mateus. Outro exemplo da desconfiança de Mateus em relação ao mundo à sua volta, uma indicação da natureza sectária de sua comunidade, é sua reação aos de fora da comunidade[...].[48]

Embora esse afastamento das instituições oficiais seja uma característica comum a grupos sectários, uma vez que tentam resolver suas questões de maneira "familiar", dentro do próprio grupo, o que se vê no contexto mateano não é um afastamento por pura e simples discordância dos procedimentos das instituições oficiais. Trata-se, antes, de uma atitude de bom senso cujo objetivo principal é a preservação da própria integridade do grupo e a proteção de seus membros. O fato de ser colônia romana gerava constantes tensões que poderiam facilmente resultar em animosidades impensadas entre os membros da própria comunidade e com os de fora.[49] Considerando o caráter seletivo e elitista com que trabalhava o império, os grupos minoritários, excluídos das instâncias decisórias e das benesses da riqueza, nutriam um sentimento de remorso e revolta contra o governo imperial. Mas, a animosidade e críticas maiores eram dirigidas principalmente aos próprios líderes locais e grupos que faziam aliança com Roma porque colocavam o próprio status e interesses pessoais acima dos interesses coletivos de Israel.

Os membros da comunidade de Mateus não estavam entre esses poucos grupos privilegiados e, portanto, deveriam ter a devida prudência para manter os ânimos sob controle e não cair na ilusão de encontrar qualquer forma de justiça, ao entrar em contato com as instituições oficiais do império ou com os líderes locais leais a ele. Nesse sentido o relativo receio de Mateus com mundo "fora dos muros" de sua comunidade,[50] deve ser visto mais como prudência de um líder comunitário que quer evitar sofrimentos desnecessários aos seus irmãos,

---

[48] OVERMAN, 1997, p. 113.
[49] OVERMAN, 1997, p. 17.
[50] OVERMAN, 1997, p. 110-111.

do que tendência sectarista de um grupo fechado em si mesmo. Para o império, pouco importavam as diferenças ideológicas existentes entre os inúmeros grupos judaicos de então. Tão somente importaria escolher o grupo que, por meio de alianças e em troca de legitimidade e proteção, pudesse servir aos interesses imperiais mantendo o povo sob controle, submisso ao jugo tributário e demais demandas do colonialismo romano na região.

> Na narrativa da paixão, Pilatos e os soldados romanos são tidos como agentes do Império, impessoais e desinformados em suas relações com Jesus. São indiferentes a Jesus, e de modo algum acessíveis à sua influência. Embora não procurem prejudicá-lo, não estão favoravelmente dispostos para com ele. Embora Mateus corrobore a inocência de Jesus com a história da mulher de Pilatos que manda dizer ao marido para não condená-lo (27,19), Pilatos ainda age como um governador romano imparcial que tenta manter o controle social (27,24). Embora saiba que Jesus é inocente (27,18), não se deixa influenciar pelo sonho da mulher. Não deseja a Jesus nem bem nem mal, mas age no interesse do estado e acaba condenando Jesus, para manter a ordem civil.[51]

Mateus não prega ao seu grupo, de forma explícita, uma resistência aberta ou violenta ao Império Romano, também, como se verá no segundo capítulo, não se fecha à expansão do evangelho aos que daí provêm. Quem atenta para as sutilezas de seu evangelho percebe como o autor tem consciência do projeto divino que visa a substituição da lógica opressora do Império Romano (e dos outros) e de seus serviçais, pela lógica fraterna[52] do Reino de Deus. Podem-se ler a partir desta chave de leitura, por exemplo, passagens como a narrativa da visita dos magos (Mt 2.1-12), em que um "novo rei" põe em xeque o velho sistema; ou o relato da entrada em Jerusalém (Mt 21,1-11).[53]

Mateus, portanto, tem consciência da complexidade das relações entre sua comunidade e o Império Romano. Sabe dos ressentimentos e das feridas que ainda sangram em função da destruição do Templo; sabe, também, o que significa estar sob dominação estrangeira, vendo a terra de seus antepassados sendo colônia e seu povo colonizado por um poder imperial que impõe a "paz" por meio da força militar e mantém a maioria avassaladora da população em situação de extrema pobreza e subserviência.

Mateus não concorda com a situação atual de assédio cultural, econômico e religioso

---

[51] SALDARINI, 2000, p. 135.

[52] "Irmãos", "Pai", "filho", são termos que remetem à proximidade das relações familiares. O texto Mt faz uso desse para mostrar a lógica que deve reger as relações entre os membros de sua comunidade. SALDARINI, 2000, p. 155-160.

[53] Carter faz a contraposição entre as liturgias da entrada de Jesus em Jerusalém e das entradas dos soberanos nas cidades conquistadas. Sob o título jocoso *fazer de Roma um asno*, o autor mostra o contraponto entre a tendência de conceber a grandeza humana a partir da vitória militar ou política sobre o inimigo, que leva à submissa servidão, e a grandeza de servir com gratuidade que leva à liberdade. O asno carrega em si a ambivalência deste sinal (1Rs 1,33-48; Zc 9,9;21,5; 2Sm18,9; 19,27; Jó 1,3.14; Tb 10,11; Jz 2,17). CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus:* Comentário sociopolítico e religiosos a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2021, p. 518-523.

em que vive sua comunidade, sob o poderio romano, mas, tem consciência de que o caminho para vencer tal realidade consiste fechar os portões da comunidade para a invasão da ideologia imperialista e abrir as portas para aqueles que, vindo do império, souberem renunciar a tal lógica e abraçar a sua forma de judaísmo, centrada em Jesus, como solução pacífica e caminho de superação à opressão ora vivida.

3 O fenômeno do sectarismo

Atualmente o termo "seita" carrega consigo, sobretudo na percepção do público não especializado, uma pesada carga de preconceitos a ele associados. O cristianismo tradicional em suas alas mais conservadoras tende a ver as expressões de fé de menor desenvoltura e expressividade ou que questionem o tradicionalmente "sedimentado" como "seitas" em sentido pejorativo: dissidentes ignorantes e heréticos que foram incapazes de compreender a sã doutrina e, portanto, distorcem as verdades da fé.

Também sob esse rótulo estão outras expressões religiosas que não se enquadram no espectro das grandes religiões tradicionais do Oriente e Ocidente.[54] Assim, as religiões de matriz africana ou dos povos originários das Américas e demais são tratadas como algo inferior, supersticioso e irracional. Embora possa haver coisas questionáveis nesses grupos, o mesmo pode ser dito das religiões tradicionais.

> Embora evitemos uma definição ampla do termo seita, seguimos J. Blenkinsopp ao adotar o termo sectário com o significado de um grupo que é, ou se percebe como sendo, uma minoria em relação ao grupo que ele entende como o "corpo principal". A seita é uma minoria no sentido de que é submetida, e geralmente perseguida, pelo grupo no poder. O grupo dissidente está em oposição ao corpo principal e tende a se afirmar como mais ou menos aquilo que o corpo dominante afirma ser.[55]

Superada, portanto, a percepção superficial e primária, entende-se que o termo seita é, em sentido sociológico abrangente, a definição para um grupo religioso, geralmente minoritário, dissonante de um grupo maior a quem faz oposição. O grupo minoritário, chamado de seita pelo grupo principal, entende a si mesmo como o autêntico e único grupo fiel àquilo que o grupo principal deveria ser, mas que fracassou. Abordar-se-ão aqui esses grupos, considerando tratar-se de um fenômeno social presente e necessário à vida e ao desenvolvimento cultural de qualquer sociedade, pois, como se verá, o surgimento de grupos sectários é indicativo de que a religião oficial não está respondendo adequadamente a determinados aspectos da vida social, ou que o sistema simbólico que representa

[54] Tais como o catolicismo, judaísmo, islamismo, budismo e hinduísmo.
[55] OVERMAN, 1997, p. 21.

alegoricamente (na liturgia) a fé desse grupo se tornou mera repetição mecanicista de ritos desconexos da realidade.

Esse tipo de fenômeno acontece sobretudo em contextos de crises e mudanças sociais ocorridas por guerras, invasões, mudanças de conjuntura governamental ou por simples evolução histórica em que determinados segmentos ou categorias sociais acabam perdendo prestígio e poder[56] ou, ainda, em contextos cujas classes oprimidas, pelas estruturas religiosas e sociais, passam a questionar as narrativas oficiais que justificam a conjuntura vigente. Para Saldarini, *o exame do conceito teórico maior de dissidência, da qual seita é categoria subordinada, dá uma orientação mais segura para entender a sociedade e os grupos antigos.*[57] Ou seja, o termo *dissidente* é mais amplo do que o termo *sectário* e permite descrever com maior precisão o grupo de Mateus e os demais grupos judaicos do segundo templo e do final do primeiro século.

Sem entrar em pormenorizações, entendemos que os grupos dissidentes podem ser descritos como subgrupos minoritários em conflito com uma sociedade. São-lhe fortemente críticos, mas não estão fora dela ou, ao menos, possuem fortes vínculos com tal sociedade. São chamados de "dissidentes" porque não aceitam algumas, ou todas, as determinações simbólicas, culturais ou outras impostas pelo corpo social maior. Através das regras gerais, leis, costumes e aspectos culturais de caráter cúltico e lúdico, o corpo social ou religioso dominante comumente impõe como legítima e verdadeira a sua percepção da realidade (vontade de Deus, organização social, aspectos da natureza etc.). Essa percepção define a identidade delineadora das fronteiras do grupo. Uma vez tornada arquétipa pela projeção ao passado,[58] ou a mitos originários, a percepção do mundo passa a ter autoridade inquestionável, torna-se arquétipo.

Arquétipos e horizontes simbólicos tendem a ser globalizantes e, ao mesmo tempo, excludentes;[59] ou seja, de alguma maneira, o que o grupo afirma como sendo verdadeiro, correto, justo, aceitável e, no caso de grupos religiosos, autorizado ou revelado por Deus, deve

---

[56] Douglas, analisando o fenômeno da rejeição moderna ao rito ou a símbolos comuns justifica que as seitas nascem em contextos de mudanças sociais de perda de poder por parte de determinados grupos ou, também, no caso da lenta e gradativa evolução da sociedade. A solidificação de ritos que faziam sentido no passado, já não fazem mais, mas, a religião oficial, tem dificuldade de mudar ritos e ressignificar o motivo pelo qual se repetem de forma automática determinados gestos e símbolos. Assim, o rito da religião oficial é substituído pela palavra espontânea dos grupos sectários. Essa espontaneidade das palavras revela-se mais objetiva e desempenha de forma mais pessoal e experiência destes grupos minoritários. A autora demonstra ainda que, com o passar do tempo, se a seita se desenvolver, tende a desenvolver novo simbolismo que mais tarde tornar-se-á solido e acabará por replicar aquilo que em seu início negou, donde nascerá novo processo sectário. DOUGLAS, M. *Símbolos naturales:* Exploraciones en cosmología. Madrid: Alianza, 1988, p. 15-19.

[57] SALDARINI, 2000, p. 183.

[58] OVERMAN, 1997, p. 70.

[59] TERRIN, A. N. *Antropologia e Horizonte do Sagrado*: Culturas e Religiões. São Paulo: Paulus, 2004, p. 74-75.

dar conta de explicar de maneira global, lógica e articulada toda a realidade. São os óculos que aquela sociedade usa para ver toda e qualquer realidade. A forma de perceber o real molda a identidade do grupo, uma vez que lhe possibilita formular um conjunto lógico e concatenado de argumentos para explicar sua percepção sobre o mundo.

Ao mesmo tempo em que a cultura do grupo torna-se totalizante, no sentido de moldar o real, torna-se fronteira e limite porque impede novas interpretações ou o alargamento de horizontes. O que não se enquadra dentro do arcabouço teórico do grupo não é compreendido, é visto como invasor e ameaçador, é demonizado porque coloca em risco a identidade e a coesão de seus membros.

Por longo período da história de Israel, invasões estrangeiras ou tragédias nacionais foram explicadas pelo sistema simbólico de sua cultura e religião como punição divina ao pecado de líderes religiosos e governantes. É o caso da releitura feita sobre o exílio da Babilônia, sobre a pressão imposta por Antioco IV no tempo da dominação grega e sobre a destruição do segundo Templo no ano 70, como tantas vezes denunciaram os profetas bíblicos. As tragédias pessoais, tais como doenças, mortes prematuras etc., explicavam-se como resultado da punição divina a pecados pessoais ou de familiares ancestrais. Essas explicações para situações específicas estavam submetidas ao sistema simbólico maior que tendia ver toda a realidade a partir do binômio *pecado – castigo* x *santidade – bênção*. Tratava-se de uma *teologia retributiva,* sedimentada em histórias arquétipas que possibilitava ao israelita integrar de forma harmoniosa as situações da vida cotidiana. Na prática, muitas vezes esse sistema simbólico cultural e religioso, acabava por justificar e impor como normal e teologicamente explicável as desigualdades sociais, exclusões, opressões e outros aspectos questionáveis historicamente.

Propor outro tipo de explicação para essas realidades, por exemplo, justificar que a desigualdade social poderia ser fruto de um sistema econômico injusto e opressor, e não resultado do pecado pessoal do pobre, significava ser dissidente porque punha em xeque os alicerces teóricos sobre os quais se construíam as hierarquias sociais.

É considerado dissidente, portanto, aquele indivíduo ou subgrupo que passa a questionar, divergir ou interpretar o sistema simbólico e as crenças dominantes de maneira distinta da convencional. Evidentemente o sistema de crenças distinguem-se entre as várias sociedades e culturas; sendo que, a depender do seu tamanho, tempo de existência etc., seu sistema simbólico e de crenças pode ser mais ou menos elaborado. Em sociedades mais primitivas, o construto simbólico (que é reforçado através de ritos, liturgias, músicas, atividades lúdicas etc.) tende a ser mais simples; em sociedades mais elaboradas, as explicações e ritos de

reforço são mais complexos. Ao questionar ou não aderir aos ritos ou narrativas do grupo dominante, os dissidentes acabam por forçar-lhes as "fronteiras" que têm por objetivo defender aquele grupo e suas verdades de qualquer tipo de invasão ou de rompimento, seja por pressões vindas de dentro do próprio grupo ou por agentes externos.

Embora rechaçado e, por vezes, perseguido e castigado pelo grupo maior à que faz oposição, um grupo dissidente continua a fazer parte daquela sociedade. Como a organização e controle social estão nas mãos do grupo dominante, responsável por manter a ordem e o mecanismo social em funcionamento, o grupo dissidente tende a sofrer sanções variadas porque sua atitude questionadora acaba por ameaçar a estabilidade e permanência do estado atual das coisas. As sanções sofridas pelo grupo dissidente e questionador podem variar, indo de simples correções, passando por castigos físicos (açoites) dos seus membros, até exclusão social ou morte. Essa última, no caso do judaísmo do primeiro século, apenas sob a tutela do Império Romano. A advertência de Jesus aos discípulos no sermão missionário (Mt 10,17-23) e no sermão escatológico (Mt 24,9) é indicativo de que os membros da comunidade de Mateus poderiam estar sob algum tipo de regime disciplinar como esse.

Grupos dissidentes dentro de determinada sociedade, ao lhe fazerem oposição, podem ajudá-la a expandir suas fronteiras culturais, depurar ou melhorar seu sistema simbólico e a reforçar seus valores, dado que lhe forçam a um movimento dialético de constante questionamento e ressignificação da realidade. Esse tipo de relação entre a sociedade maior e grupos minoritários, embora sempre incômodo e visto com preconceito pelo grupo maior, é perfeitamente normal e saudável. Grupos dissidentes com maior força reativa à sociedade em voga, podem levar a fissuras ou rupturas sociais maiores, sobretudo quando ganham visibilidade conseguindo grande número de adeptos (como o que ocorreu com o grupo armado dos zelotes). Nesse caso os grupos dissidentes revelam que o sistema de crenças ou simbólicos daquela sociedade não são mais capazes de responder de forma adequada à realidade ou, ao menos, revelam o fracasso de seus líderes constituídos em fazê-lo.

Finalmente, existe a situação em que o surgimento de grupos dissidentes está associado a violência social e cultural vinda de fora do grupo por meio de guerras, invasões etc.[60] A história humana vive constantemente com esse tipo de abuso que dizima, destrói e redefine culturas e povos. A história do povo de Israel não é diferente; está permeada desse tipo de violência que rompeu fronteiras e redefiniu verdades e conceitos. Por mais que, de certa maneira, possa ter contribuído para a solidificação da identidade daquele povo e para o

[60] Nesse caso não se trata de grupos dissidentes, ainda assim, geradores de mudanças e redefinições de valores e de fronteiras culturais.

aprofundamento de sua religião e teologia, é inegável que tenha causado também enrijecimentos, dor, sofrimento e morte.

A destruição foi uma realidade de violência social e cultural que constituiu o gatilho para o surgimento de diversos grupos dissidentes ou sectários e que, séculos mais tarde, resultou na redefinição do judaísmo. O quadrante final do primeiro século em que a comunidade de Mateus estava inserida ainda era profundamente marcado pela violência sofrida desde o final do período grego. Mateus, sua comunidade e os demais grupos tinham ainda "feridas abertas" e buscavam a superação daqueles eventos traumáticos; era necessário ressignificar sua existência através da construção de um novo judaísmo. Esse processo de reconstrução passava, na concepção da maioria dos grupos sectários daquele período, pela centralidade da Lei, pela substituição do culto do Templo pelo culto familiar ou sinagogal e, no caso da comunidade mateana, esse processo passava pela pessoa de Jesus e sua maneira particular de interpretar as Escrituras e de se relacionar com as pessoas e com o mundo.

Em contextos como foi o do judaísmo do final do primeiro século, cujos principais referenciais simbólicos haviam desaparecido pela destruição do Templo e das instituições a ele ligadas, o esforço intelectual gerado pelo enfrentamento de ideias e projetos conflitantes é gerador de síntese e evolução do construto social e dos arquétipos definidores da identidade de um grupo. O Evangelho de Mateus, apontado por estudiosos como sendo um grupo dissidente[61] de natureza e tendências sectárias,[62] é material resultante do esforço de uma pessoa ou comunidade de fé, na busca da sintetização e da construção da identidade do judaísmo em um contexto absolutamente novo. Mesmo que a destruição do Templo de Jerusalém e a cessação das instituições a ele ligadas possam não ter impactado de maneira imediatamente direta o judaísmo da diáspora ou das muitas comunidades fora de Jerusalém, as consequências da reorganização social daí decorridas acabaram por refletir, em maior ou menor grau, na vida do

[61] Os dois principais nomes que defendem a tese de que Mt seja um documento judaico com características sectárias são Overman e Saldarini (OVERMAN, 1999; SALDARINI, 2000). Contudo, como argumenta Saldarini, *chamar o grupo de Mateus de dissidente é, nas categorias tradicionais, dar-lhe um rótulo pejorativo. A maioria das sociedades antigas e muitas das modernas tratam o comportamento dissidente como objetivamente mau por ser considerado contrário à ordem divina ou natural, ou inspirado por poderes maléficos (possessão demoníaca, feitiçaria etc.). No mundo cotidiano com o qual estamos familiarizados, as normas morais e culturais são corretas e boas e o que é diferente é, na melhor das hipóteses, estranho e, na pior, errado e mau. Esse julgamento criterioso da dissidência tem sido severamente limitado por comparações contraculturais e teorias modernas de dissidência, que mostram que o consenso social e as normas sociais para o que é considerado dissidente mudam com o tempo. Costumes, hábitos, relações sociais e leis desenvolvem-se e adaptam-se a nova circunstâncias e perspectivas. Mesmo as dissidências "desagradáveis", como assassinatos e roubos, são definidas de formas diferentes, conforme a cultura e a época* (SALDARINI, 2000, p. 182). Esses autores não defendem, portanto, que Mt seja um documento sectário no sentido raso, mas em sentido sociológico, contextualizado dentro da realidade social daquele período histórico específico, como será demonstrado no tópico 3 desse trabalho.

[62] OVERMAN, 1997, p. 28; SALDARINI, 2000, p. 193.

judaísmo como um todo. Assim, por mais que a comunidade mateana estivesse fora do epicentro dos eventos (quer seja no sentido temporal, quer seja no sentido geográfico), via-se a si mesma como diretamente ligada a eles e à necessidade de redefinição do judaísmo.

Embora o poder central ligado ao Templo tivesse sido destruído, existiam grupos mais antigos e mais fortes do que a comunidade mateana, no que tange a esse processo de reconstrução e que gozavam de maior visibilidade e autoridade frente ao povo em geral, como é o caso do farisaísmo. Assim, embora Jesus e os valores provindos de sua maneira de viver a fé judaica sejam apontados por Mateus e sua comunidade como o ponto de síntese para um "novo" judaísmo, suas ideias não eram facilmente aceitas pela maioria dos judeus que viam nos grupos majoritários e bem estruturados, principalmente os ligados ao farisaísmo, doutrinas bem mais elaboradas e certamente mais condizentes com as formas tradicionais de interpretar a realidade e a vontade de Deus para Israel. O texto mateano deixa transparecer inúmeras características absolutamente comuns às disputas desses diversos grupos judaicos que se desenvolveram desde o governo asmoneu, mas que se multiplicaram e se fortaleceram no período pós-70.

> Josefo, historiador judeu do século I d.C., mais ou menos contemporâneo de Mateus, descreve muitas das escolas mais populares do judaísmo de seu tempo: os essênios, em geral associados aos famosos *Manuscritos do mar Morto*, os fariseus, os saduceus e um grupo revolucionário, a quarta filosofia (*Guerra dos judeus II, Antiguidades judaicas* XVIII, 11-17). Além desse, Josefo descreve alguns outros menos oficiais, grupos populares que também alegavam ter tradições, heróis e, acima de tudo, expectativas para Israel. Esses grupos eram variadamente classificados como bandidos, rebeldes, movimentos populares, sicários ou mesmo zelotas. Mas, além desses, havia outros – alguns grupos associados ao templo de Jerusalém, os samaritanos, que se achavam com o direito a muitas tradições e instituições, numerosos grupos apocalípticos não mencionados por Josefo, mas que tiveram seus textos conservados, e os grupos formados em torno de Jesus de Nazaré. Também esses eram grupos judaicos populares que devem ser considerados no seu ambiente original, o judaísmo do segundo templo.[63]

Característica comum a esses grupos sectários era a utilização de uma forma típica de linguagem em que predomina o tom polêmico e crítico em relação aos grupos religiosos e sociais dominantes, sobretudo às autoridades e ao fenômeno do apocaliptismo. Essa forma de se expressar, segundo Overman, *ajudam a revelar muito sobre o auto-entendimento das comunidades que utilizavam a linguagem. A linguagem também revela muito sobre como as comunidades viam o mundo a sua volta.*[64] O uso de termos antagônicos como "justo" e "ímpios", vai delineando o que separa o grupo que fala dos demais. Cada comunidade sectária

[63] OVERMAN, 1999, p. 18-19.
[64] OVERMAN, 1997, p. 28-29.

vê em si mesma a comunidade justa para a qual Deus se revela, e nas demais vê os infiéis e injustos que adulteram a interpretação da Lei e das tradições. Quando posto lado a lado com outros textos judaicos contemporâneos a ele, entende-se que *o evangelho de Mateus deve ser lido com outras obras judaicas posteriores à destruição do Templo, tais como as obras apocalípticas 2 Baruc, 4 Esdras, e Apocalípse de Abraão, estratos primitivos da Mixná e Flávio Josefo.*[65] Também obras um pouco anteriores, como o *Documento de Damasco, 1 Henoc, Salmos de Salomão* (séc. I a.C.), fazem parte desse tipo de literatura tida como sectária. São documentos em que fortes críticas e acusações de infidelidade à Aliança e à Lei são endereçadas às lideranças e aos que se deixam guiar por elas. Em tom apocalíptico, fazem arguições que Deus salvará o *pequeno resto* que se manteve fiel à Aliança e condenará os *ímpios.*[66] No Evangelho segundo Mateus, o tom polêmico e de crítica às lideranças religiosas de Israel, chega ao seu ponto mais forte no capítulo 23 e é característico desse tipo de literatura. Aqui, o evangelista estrutura sua crítica a partir de sete oráculos de maldição nos quais, por sete vezes, condena os escribas e fariseus (Mt 23,13.15.16.23.25.27.29).

Segundo Saldarini, Mt 23 está dentro de um conjunto de embate maior em que, por meio de cinco controvérsias entre os capítulos 21 e 25, Jesus procura *solapar* [67] a autoridade dos líderes judaicos de Jerusalém. O tom apocalíptico do sermão escatológico (Mt 24,3-25,46) revela outra característica marcante dos escritos sectários daquele período. É comum que, em tempos de crise, tragédias sociais ou naturais, e em tempos de perseguição, o tom apocalíptico surja como mensagem de esperança e resistência para aqueles que se sentem injustiçados e perseguidos. O sermão escatológico retoma da profecia de Daniel o título *Filho do Homem*, projetando-o em Jesus e tornando esse tema particularmente importante. O tema da *abominação da desolação*, que possivelmente faz referência às abominações de Antíoco IV ao impor cultos estrangeiros no Templo de Jerusalém (1Mc 1,37.39.44-51.54-61; 2Mc 6,1-9; Dn 2,11; 8,11-13, 9,27; 11,31.), completa o quadro sombrio que se torna profecia, em linguagem apocalíptica, na boca de Jesus, sobre o que há de se suceder ao Templo e à cidade.

O uso dessa linguagem característica pelos grupos judaicos do final do primeiro século está em função de pautas fundamentais sobre as quais giravam as principais discussões, como a correta interpretação da Lei; quem é autorizado por Deus para tal interpretação; quem tem direito à liderança do povo diante da situação de esfacelamento religioso e social. Essas pautas revelam a preocupação maior e comum a todos aqueles grupos sobre qual seria o futuro do povo

[65] SALDARINI, 2000, p. 13.
[66] OVERMAN, 1997, p. 24-25.
[67] SALDARINI, 2000, p.86, 95.

de Deus e qual o caminho (vontade de Deus) para construí-lo no quadro da absoluta incerteza gerado pela catástrofe de 70. Assim, essas questões (Lei, costumes, futuro, autoridade) constituem uma espécie de campo de batalha comum no qual todos os grupos se digladiavam armados cada qual com as passagens das Sagradas Escrituras que melhor servissem aos próprios argumentos.

Pode-se, a partir desse rápido percurso, tirar duas conclusões importantes sobre Mateus e os demais grupos judaicos do final do primeiro século tidos como sectários. A primeira delas é que não se pode equiparar o conceito de grupo sectário nascido em contexto moderno, ao que se percebe como sectarismo, facciosidade e caráter fragmentário dos grupos judaicos aqui aludidos. Embora seja inegável a presença de elementos comuns a ambos os contextos, o contexto de esfacelamento deixado sobretudo pela catástrofe judaica de 70, não possibilita que se fale de "um judaísmo oficial" do qual os grupos minoritários pudessem ser dissidentes. Como se verá, mesmo que o grupo farisaico pareça ter sido o mais forte candidato à reunificação da nação, não tinha voz de judaísmo oficial. *Em todos os sistemas sociais, principalmente um em crise como o sistema social judaico depois da destruição do Templo, o que está e o que não está dentro dos limites da sociedade, o que é dissidente e o que é aceito são assuntos de discussão*.[68]

A segunda consequência do exposto até aqui é que o objetivo dos grupos dissidentes não era romper ou deslegitimar a comunidade judaica como um todo.[69] Cada grupo, mesmo com suas rivalidades, acusações recíprocas e tom apocalíptico e polêmico, pretendia ser o ponto de restauração da unidade judaica e garantidor do futuro de Israel. Nem Mateus nem os demais grupos pretendiam anunciar o fim do povo de Israel ou sua substituição por um novo povo. O que pretendiam, baseados em sua experiência histórica, era demonstrar que os líderes adversários e instituições que lhes antecederam fracassaram na missão dada por Deus e que, por isso, depois da destruição do Templo, o projeto de Deus para Israel passava por outro caminho. Cada grupo via em si mesmo esse caminho; por isso o objetivo de Mateus e de seu grupo era desautorizar o entendimento de outros grupos, sobretudo dos fariseus, e mostrar que

---

[68] SALDARINI, 2000, p. 186.

[69] *Mais importante para o judaísmo do fim do século I, a dissidência é também parte do processo social maior associado à estabilidade e mudança, continuidade e adaptação. Impede a sociedade de enrijecer e deixar de cumprir suas funções necessárias. No caso presente, os judeus de Israel e da Síria meridional tiveram de se adaptar, ou melhor, reconstruir seus mundos simbólicos e sociopolíticos em consequência da destruição do Templo e sua liderança. 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* (SALDARINI, 2000, p. 186).

Jesus (na prática, a comunidade mateana onde o evangelista cria se prolongar o projeto do Reino) era quem tinha a verdadeira autoridade conferida por Deus.

3.1 O farisaísmo, o Judaísmo Formativo e o rabinismo

O tom polêmico adotado por Mateus no trato com as lideranças de Israel em seu evangelho, revela estar profundamente envolvido em uma inflamada disputa por legitimidade e espaço com outros grupos judaicos do seu tempo, sobretudo com o chamado "Judaísmo Formativo" a quem, de forma estereotipada, o evangelista chama em seu evangelho de "escribas e fariseus".

> Os fariseus e escribas constituem o modelo negativo do qual a vida da comunidade deve afastar-se. A polêmica não tem, portanto, um fim em si mesma. A polêmica entre seitas e grupos contribui muitas vezes para o fortalecimento e para a delimitação da própria identidade. Isto se reproduz de modo especial na comunidade mateana. A polêmica não serve diretamente para a autoafirmação de que se sintam diferentes e melhores, mas os chama a fazer diferente e melhor.[70]

Aquilo que convencionalmente se aponta como *Judaísmo Formativo* foi uma espécie de coalizão de lideranças judaicas que, depois da destruição do Templo, procurou reunificar a nação fragmentada em torno da observância da Lei e da substituição do culto do Templo pelo culto familiar. Seus representantes buscavam, portanto, uma síntese religiosa e cultural que fosse garantidora da unidade e da identidade de Israel, assegurando assim seu futuro. *Esse termo* [Judaísmo Formativo] *enfatiza a natureza fluida do judaísmo desse período e também o fato de que, por algum tempo, o judaísmo esteve no processo de vir a ser, isto é, de consolidar-se, organizar-se e obter uma estrutura para garantir sua existência.*[71]

Quando ocorreu a dispersão judaica pós-70, o projeto farisaico em torno da observância da Lei e do culto familiar favoreceu significativamente o movimento de síntese do Judaísmo Formativo. De acordo com Flavio Josefo, os fariseus ascenderam como grupo organizado no reinado de João Hircano ou de Alexandre Janeu, por volta do ano 100 a.C.,[72] e, ao longo dos dois séculos que antecederam o seu conflito com Mateus e sua comunidade, tiveram momentos de maior ou menor visibilidade, poder ou influência, dependendo sempre da simpatia que o

---

[70] *Los fariseos y letrados forman el modelo negativo del que la comunidad debe distanciarse con su vida. La polémica no es, pues, un fin en sí. La polémica entre sectas y grupos religiosos contribuye muchas veces a fortalecer, por delimitación, la propia identidad. Esto se produce de modo especial en la comunidad mateana. La polémica no sirve directamente para la autoconfirmación de aquellos que son conscientes de ser diferentes y mejores, sino que los invita a hacerse deferentes y mejores* (LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo III*. Mt 18-25. Salamanca: Sígueme, 2003. v. 3. p. 405, tradução nossa).
[71] OVERMAN, 1997, p. 45.
[72] OVERMAN, 1997, p. 27.

governante da situação nutrisse por eles. De qualquer forma, independentemente do respeito que gozavam junto ao governo ou às autoridades judaicas ou estrangeiras, gozavam de respeito e admiração junto ao povo e isso lhes conferia certa força política porque poderiam ser facilitadores ou dificultadores da manutenção da ordem social e dos interesses dos governantes e das oligarquias mandatárias. Neste sentido, funcionavam como *"aderentes"*[73] social porque conseguiam estabelecer um ponto de intersecção entre a população local e o governante a quem, por meio de precárias alianças, estavam servindo.

O trabalho desse grupo, como presidentes de assembleias litúrgicas, instrutores de questões relacionadas à aplicação da religião à vida cotidiana, educadores, e outras atividades de cunho social ou político, os colocava em posição estratégica de influência. Seu status social, contudo, era bastante instável e podia mudar rapidamente de acordo com as reviravoltas políticas de então. Ainda assim, depois da destruição do templo em 70, o programa religioso farisaico era o que melhor podia oferecer ao judaísmo um caminho de reestruturação e reunificação.

> Os fariseus já possuíam um programa abrangente de identidade social e religiosa que não exigia a presença do Templo. A atividade farisaica, que foi sintetizada como a recriação do Templo em casa ou na comunhão à mesa, ainda que utilizasse imagens relativas ao Templo, não exigia a existência de um Templo como tal. Os fariseus desenvolveram um sistema centrado na aplicação das leis da pureza no lar e à mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torah eram características centrais do movimento. Imagens e temas relativos ao Templo eram utilizados pelos fariseus; não havia, porém, exigência de um Templo para a execução de seu programa. A crença farisaica na doutrina da ressurreição, retribuição e vingança oferecia uma forma significativa de consolidação nos momentos seguintes ao desastre de 70. Os fariseus já haviam formulado um programa hermenêutico baseado em sua aplicação da Torah e, de acordo com nossas fontes, pareciam desfrutar o apoio do povo.[74]

O grupo farisaico não era diretamente ligado às instituições oficiais do judaísmo, como o Templo e o Sinédrio; a autoridade de seus membros era muito mais difundida e forte fora desses ambientes. Para toda a diáspora judaica ou para qualquer judeu que vivesse um pouco longe de Jerusalém a estrutura religiosa apresentada pelos fariseus, sob o ponto de vista prático, era muito mais factível, mesmo que, por meio da radicalização escrupulosa, a aplicabilidade de muitas normas e costumes não fosse acessível a todos, sobretudo os mais humildes.

É, portanto, inegável a importância do farisaísmo no movimento de reconstrução do judaísmo pós-70. Contudo, sem negar essa importância, o farisaísmo não deve ser

---

[73] *Saldarini, de maneira perspicaz, representa os fariseus como "aderentes" políticos em uma sociedade agrícola tradicional. Os aderentes estão a serviço da classe dominante, servindo aos governantes como educadores, funcionários religiosos e administradores* (OVERMAN, 1997, p. 25-26).
[74] OVERMAN, 1997, p. 45-46.

superestimado, a ponto de ser confundido com o Judaísmo Formativo em si, ou visto como o único grupo responsável pela reconstrução judaica pós-70. O Judaísmo Formativo foi um movimento amplo e diversificado que perdurou no mínimo por mais dois séculos até ir, aos poucos, se sedimentando na forma do Judaísmo Rabínico.

> O documento mais antigo que representa o posterior e bem mais consolidado judaísmo rabínico, a Mishnah, editada por volta de 200 d.C., ainda evidencia facções e lutas. Seria anacrônico supor que tenha havido alguma correlação direta entre os rabinos posteriores e os fariseus do final do século I e começo do século II. O rabinismo está relacionado ao farisaísmo, mas não é simplesmente uma extensão dele. Os fariseus sem dúvida desempenharam um papel no que viria a se tornar o judaísmo rabínico. Além disso, os rabinos de fato reconhecem uma forte conexão com os fariseus na reconstrução de sua história.[75]

Neste longo e complexo processo de sedimentação de um novo judaísmo, o projeto farisaico foi uma espécie de pedra fundamental ou ponto de partida sobre o qual se edificará a construção que culminará no Judaísmo Rabínico. Contudo, farisaísmo, Judaísmo Formativo e rabinismo, são três coisas distintas. O farisaísmo é um fenômeno judaico característico do segundo Templo; o Judaísmo Formativo é a coalizão judaica em torno do esforço de reconstrução e unificação de Israel; e o rabinismo é o resultante deste processo que atingiu sua maturação somente entre os séculos III e IV da era cristã.[76] Evidentemente, como várias vezes já afirmado até aqui, esse processo de reconstrução do judaísmo entre o seu ponto de partida e o seu ponto de chagada não foi um processo harmonioso. Mesmo que o farisaísmo tenha tido um papel relevante, a extensão de seu domínio não era universal para todo o Israel. Independentemente da cessação das instituições oficiais do judaísmo, nas comunidades da diáspora ou até mesmo dentro do território da Galileia e Judeia, a liderança das comunidades continuavam nas mãos das famílias oligárquicas em cujas casas muitas vezes aconteciam as reuniões de sinagoga e cuja força econômica e influência política acabavam por determinar o que era ou não aceito naquela comunidade local. Os interesses conflitantes decorrentes dessa realidade e, também, das diferenças de interpretação no tocante às questões mesmas da fé judaica, fizeram com que esse processo fosse longo, não harmonioso e permeado de ideias e grupos descontentes que acabavam por serem tidos como dissidentes à medida que grupos os mais fortes iam ganhando maior número de adeptos.

Dentro do processo de fortalecimento do Judaísmo Formativo como grupo principal, pela congregação de novos adeptos e rechaçamento de grupos ou ideias dissidentes, dois fatos

---

[75] OVERMAN, 1997, p. 47.
[76] GOMES, 2009, p. 47; SALDARINI, A. J. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense.* Uma abordagem sociológica. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 213.

têm peso simbólico importante: o "concílio" e escola de Jabne e a *Birkat ha-Minim* (a bênção aos hereges).[77]

> O chamado concílio de Jabne (Jâmnia) tem sido considerado por muitos como o evento mais significativo no desenvolvimento institucional do judaísmo no período pós-70. Jabne, um centro romano a oeste de Jerusalém, perto da costa do Mediterrâneo, é tido como a localização de um "concílio" judaico ocorrido por volta de 90 d.C. Jabne foi considerado um divisor de águas na história do judaísmo pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo. O suposto concílio de Jabne tem sido frequentemente considerado a divisão oficial dos caminhos do cristianismo primitivo e do judaísmo. Nesse século [XX], W. D. Davies, em sua obra seminal *The Setting of the Sermon on the Mount,* defendeu firmemente a importância de Jabne e do que transpirou no concílio a fim de se compreender o judeu-cristianismo, e o Evangelho de Mateus em particular.[78]

Esse entendimento mais tradicional que aponta o concílio de Jabne e a fundação de uma escola rabínica por Johanan ben Zakkai, neste mesmo lugar, como eventos grandiosos é contestado por estudos e percepções mais recentes[79] que apontam a complexidade das lutas entre grupos, o que impossibilitaria a construção de um consenso tão subitamente. As histórias altamente estilizadas em torno de Jabne são tidas como construções arquétipas de mitos fundacionais como as descritas acima, com o objetivo de conferir legitimidade e ancestralidade ao rabinismo. Sua força é simbólica e seu efeito concreto não aconteceu no final do primeiro século como separador entre os seguidores de Jesus e o judaísmo, mas posteriormente, para conferir aos rabinos dos primeiros séculos a autoridade de legítimos representantes da religião de Israel. Visto pela perspectiva mais antiga, o concílio de Jabne representava a clara divisão entre as comunidades cristãs (ou seguidores de Jesus), que a partir de então teriam sido expulsas das reuniões judaicas, e o judaísmo propriamente dito. Nesse sentido Jabne era facilmente associado ao entendimento de que Mateus e sua comunidade também haviam rompido definitivamente com o judaísmo. Para Overman, *uma hipótese razoável é de que alguns judeus, incluindo Johanan, estiveram abrigados Jabne durante ou após o sítio de Jerusalém. Nesse período, Johanan começou a ensinar e, sem dúvida, conseguiu seguidores e, como mostram as tradições [...], uma reputação substancial.*[80] Portanto, Jabne não serve como ponto argumentativo para fundamentar a ideia de que Mateus tenha rompido totalmente com o

---

[77] *Um desses procedimentos [de regulação de vida e exclusão da comunidade] que evoluiu no judaísmo rabínico emergente foi chamado de Birkat ha-Minim, literalmente, "a bênção aos hereges". Esta representa a décima segunda de dezoito bênçãos pronunciadas na sinagoga, as chamadas Amidah, e muitos afirmam que teria se originado no concílio de Jabne* (OVERMAN, 1997, p. 59).
[78] OVERMAN, 1997, p. 48.
[79] MAIER, 2005, p. 304-305; OVERMAN, 1997, p. 59-60.
[80] OVERMAN, 1997, p. 50.

judaísmo. Embora a comunidade de Mateus deva ter seu próprio local de culto e pudesse estar em processo de distanciamento das sinagogas judaicas, mantinha relações fortes com o judaísmo, dada a natureza mesma de seu Evangelho.

Desse entendimento menos radical sobre a importância de Jabne, que vê o fato não como uma cisão abrupta, mas como evento simbólico de difusão gradativa, decorre, também, a compreensão acerca da *Birkat ha-Minim.* Entendia-se, originalmente, que essa "bênção" tinha sido instituída no concílio de Jabne e, mais especificamente, contra os cristãos. O entendimento recente, que aborda o texto munido das ferramentas oferecidas pelo método histórico-crítico (diacrônico),[81] é de que as 18 bênçãos em sua versão final, e, entre elas, a contra os hereges (12ª),[82] é resultante de um desenvolvimento longo, com remodelações ao longo do processo de difusão e solidificação. Esse entendimento afirma, também, que o alcance dessa bênção era inicialmente restrito a poucas comunidades judaicas e não era recitada em todas elas da mesma forma. Entende-se que, à medida em que a institucionalização do Judaísmo Formativo ia se desenvolvendo e se solidificando, a necessidade de regras litúrgicas e institucionais, como a de exclusão de membros dissidentes, também ia se desenvolvendo e se tornando clara. É o caso da *Birkat ha-Minim,* que pode, sim, ter sido usada também em referência às comunidades cristãs pelas incompatibilidades próprias entre o Judaísmo Formativo e o cristianismo nascente, mas não era destinada especificamente a elas.

Os fariseus, que na narrativa de Mt constituíam uma espécie de figura literária usada pelo autor para se referir ao Judaísmo Formativo, constituíam um grupo tradicional do judaísmo do segundo Templo. Já antes da destruição do Templo, em 70, possuíam forte apreço junto ao povo e lutavam por influência e poder junto às instituições oficiais de governança. Possuíam um programa religioso bem articulado baseado no culto familiar, na centralidade da Lei e dos costumes dos antepassados, nas leis de pureza e no recolhimento do dízimo. Depois de 70, esse programa farisaico passou a ser adotado por muitos como a melhor forma de vida judaica, substitutiva do judaísmo anterior. Esse modo de vida farisaico pode ser apontado como primeiro germe do qual brotou o Judaísmo Formativo, movimento de restauração e unificação judaica que, séculos depois, culminou no Judaísmo Rabínico.

3.2 Mateus e sua comunidade

No final do primeiro século, o Judaísmo Formativo estava dando seus primeiros passos

---

[81] YOFRE, H. S. (Org.) *Metodologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Loyola, 2000, p. 77-78.
[82] *Para os apóstatas, que não haja Esperança. E o domínio da arrogância elimina rapidamente em nossos dias. E deixa os nazareus e os minim perecer em um momento. Deixa-os ser apagados do livro da vida. E que não sejam escritos junto com os justos* (OVERMAN, 1997, p. 59).

rumo à unificação do que, séculos mais tarde, viria a ser o Judaísmo Rabínico. Esse movimento pressupunha o desenvolvimento gradativo de regras, ritos, estrutura religiosa, social etc. Também o judeu-cristianismo mateano estava nesse processo. O texto de Mt revela, pelos temas abordados em sua narrativa, que, embora a comunidade do autor fosse nitidamente minoritária em relação ao Judaísmo Formativo, seu principal concorrente, também ela estava no processo de institucionalização. As regras para a vida comunitária, o tema do perdão, da exclusão de membros, hierarquia e papéis de autoridade dentro da comunidade, vida de oração e litúrgica e forma distintiva de interpretar a Lei e viver a justiça, são marcadores de fronteira e delimitadores da identidade do grupo mateano presentes na narrativa de Mt.

A pedra fundamental sobre a qual Mateus quer edificar sua comunidade é a pessoa de Jesus, que apresenta o projeto do Reino, do qual provêm os valores e atitudes que devem ser cultivados pelos membros de sua comunidade, a qual chama de discípulos do Reino. De maneira hábil, Mateus vai confrontando os valores que brotam das palavras e atitudes de Jesus com os desafios internos e externos do ambiente vital. Mesmo quando seu texto é carregado de polêmica, o foco do autor são os membros do seu grupo. Seu objetivo consiste em ajudar sua comunidade a perceber que a atitude do discípulo do Reino não é condizente com as atitudes dos outros grupos judaicos daquele quadrante da história.

Na visão de Mateus, a não adesão aos princípios cristológicos do Reino, tem como resultado fazer voltar às velhas práticas judaicas que haviam levado o povo ao quadro catastrófico do qual estavam tentando sair. Desde o início de seu evangelho, Mateus faz uso de textos específicos para ir contrastando Jesus com os líderes do judaísmo, caracterizados pelas figuras estereotipadas dos fariseus. Seu objetivo foi demonstrar que Jesus é a resposta que o judaísmo buscava para garantir o futuro ou a continuidade da nação.

Para dar força a seus argumentos, Mateus associa Jesus a grandes personagens bíblicos, como Moises e Elias (projetado em João Batista), demonstrado que por seus gestos, palavras e autoridade supera em muito tais personagens. Logo no início do evangelho, com a descrição da genealogia (Mt 1,1-16), da visita dos "magos" (Mt 2,1-12), e pela série de *citações de cumprimento* [83] (Mt 1,22; 2,15.17.23), Jesus é apresentado como o Messias enviado de Deus,

[83] *Já argumentei noutro lugar que o tema central do evangelho de Mateus é o "cumprimento". A genealogia inicial foi concebida para retratar a vinda do Messias como o clímax da história do povo de Deus, e o resto dos caps. 1-2 dirige a atenção do leitor para uma grande variedade de aspectos da revelação de Deus no AT que encontram o seu cumprimento na vinda de Jesus. A abertura do livro dá assim o tom a todo o evangelho de Mateus. O Novo Testamento Grego da UBS enumera 54 citações diretas do AT em Mateus e mais 262 "alusões e paralelismos verbais", e este é um número conservador baseado apenas nas alusões mais amplamente reconhecidas. I have argued elsewhere that the central theme of Matthew's gospel is "fulfillment." The opening genealogy is designed to portray the coming of the Messiah as the climax of the history of God's people, and the*

que *salvará seu povo de seus pecados* (Mt 1,21). Ao longo de todo o evangelho a autoridade e origem divina de Jesus vão sendo confirmadas e reforçadas pelos títulos a ele atribuídos, como *Filho de Davi* (Mt 1,2; 9,27; 12,23; 15,22; 20,30, 21,9,15), *"Filho de Abraão"* (Mt 1,2), *Filho de Deus* (Mt 2,15; 3,17; 27,43.54; 28,19), *Filho do Homem* (Mt 8,20; 9,6; 10,23.32.33; 12,8; 16,13.27-28; 17,12.22; 18,11; 19,28; 20,18.28; 24,27.30.37.39.44; 25,31; 26,2.25.45.64) e *Senhor* (Mt 7,21.22; 8,2,6.8,21.25; 14,28.30; 15,22.25.27; 16,22; 17,4.15; 18.21; 20,30.31; 21,3; 26,22). Jesus é, portanto, o líder autorizado por Deus para dar a correta interpretação da Lei. Ele é o mestre que, assentado sobre o monte, ensina seus discípulos e, por meio de sua sabedoria, desmascara os líderes que são falsos e hipócritas.

> Mateus procura fragmentar o universo simbólico de seus adversários e as teorias que legitimam suas diversas instituições. Não nega todo o universo e sistema simbólico judaico, como muitos afirmam, mas propõe, de dentro, um entendimento alternativo dele e sua realização na vida. Consequentemente, reduz a plausibilidade de universo simbólico dos adversários, criando contradições nele e também conflitos de valores, um centro simbólico diferente (Jesus) e um entendimento modificado da vontade de Deus (o Reino dos Céus). Além disso, tira a ênfase de certas práticas e valores sectários (pureza, dízimos) e enfatiza práticas e valores alternativos.[84]

O aludido tom polêmico e as invectivas dirigidas aos líderes religiosos e adversários, a linguagem apocalíptica do sermão escatológico, a tendência de distanciamento das instituições oficiais de governança e a visão de que o cumprimento da vontade de Deus para Israel passa pela interpretação que seu pequeno grupo faz das Escrituras, fazem transparecer essa busca de Mateus para desautorizar seus adversários e apontar a centralidade de Jesus. Finalmente, pela centralidade da pessoa de Jesus, como Messias escolhido por Deus e intérprete autorizado da Lei e das tradições, põe, segundo alguns intérpretes, sobretudo Saldarini e Overman, como já apontado acima, Mateus na esteira dos grupos judaicos sectários do final do primeiro século. Contudo, considerado o já exposto quadro de guerras, colonialismo estrangeiro, opressão cultural, corrupção e rivalidades internas e externas, é preciso ter o cuidado em delimitar com precisão a aplicação dos termos *sectário* ou *dissidente* a Mt ou ao grupo para o qual foi escrito. Não se pode, de forma anacrônica, confundir a aplicação do conceito de *seita* em sentido moderno, com o sectarismo existente no contexto histórico do final do primeiro século; do contrário, incorre-se no erro de carregá-lo de distorções que impedem o adequado entendimento

---

remainder of chs. 1–2 directs the reader's attention to a wide variety of aspects of God's revelation in the OT which find their fulfillment in the coming of Jesus. The opening of the book thus sets the tone for Matthew's whole gospel. The UBS Greek New Testament lists 54 direct citations of the OT in Matthew and a further 262 "allusions and verbal parallels," and that is a conservative figure based only on the most widely recognized allusions. While not all of these are explicitly concerned with the theme of fulfillment, many are (FRANCE, 2007, p. 10, tradução nossa). Ver, também, OVERMAN, 1999, p. 60.

[84] SALDARINI, 2000, p. 84.

do que realmente foram aqueles grupos e de qual era o objetivo do autor de Mt ao escrever seu Evangelho. Saldarini justifica que:

> o movimento primitivo de Jesus e o grupo mateano são, com frequência, caracterizados como seitas ou movimentos dentro do judaísmo ou do mundo greco-romano. Quando são rígidas ou estritamente definidas, tais categorias deturpam as provas do texto e produzem interpretações errôneas baseadas em comparações anacrônicas com associações religiosas modernas. Mesmo quando seitas e movimentos são supostamente usados como tipos ideais, essas formas materializadas são impostas à vida real do século I. Para criticar e usar um entendimento mais sutil e flexível de seitas e movimentos, é preciso primeiro dar atenção aos processos de coesão e conflito que caracterizam toda a sociedade e que fundamentam a criação de tais categorias. Um breve exame de conflito social, identidade e dissensão à luz de Mateus estabelecerá a base para o entendimento da natureza do grupo de Mateus.[85]

No contexto polêmico e faccioso do final do primeiro século, o ataque de Mateus em seu Evangelho aos escribas e, principalmente, aos fariseus, não se dá devido a uma ruptura total da comunidade mateana com o judaísmo, mas pela própria competitividade daquele ambiente. À medida que o Judaísmo Formativo, usufruindo do já bem constituído projeto farisaico, vai ganhando território, visibilidade e certo poder *de facto,* os demais grupos que com ele competiam corriam o risco de ver seus projetos para Israel serem ignorados e terem os membros de suas comunidades perseguidos, banidos ou absorvidos pelo grupo dominante. A comunidade mateana é um desses grupos minoritários, provavelmente com o projeto mais dissidente de todos, dada a centralidade de Jesus; ela se vê desafiada a enfrentar, de maneira lúcida, mas, não covarde, os desafios impostos por tal conjuntura. Se, por um lado, a maioria das lideranças comunitárias via no projeto farisaico a continuidade de Israel, Mateus vê, necessariamente neste projeto, a continuidade da lógica que resultou na ruína atual. A continuidade de Israel depende, portanto, da ruptura com o projeto farisaico que oferece "mais do mesmo" e da adesão à pessoa e ao projeto de Jesus, manifestados em sua comunidade.

Evidentemente esse projeto de Mateus não foi bem-visto pelos de fora de seu grupo, sobretudo pelos líderes religiosos das sinagogas ou líderes políticos. Assim, quando Mateus, os poucos membros de sua comunidade e os demais judeu-cristãos vão sendo gradativamente rechaçados das sinagogas e da comunidade maior do judaísmo, é preciso considerá-los muito mais como minoria marginalizada do que como grupo religioso de "marginais" ou marginalizador. Seu eventual fechamento soa mais como autoproteção do que como ataque. Carter argumenta que não ser bem-vindo nas sinagogas significava não ser bem-vindo na sociedade como um todo, dado que a sinagoga ia muito além do que mero local de culto:

---

[85] SALDARINI, 2000, p. 150.

> Os edifícios sinagogais funcionavam como um tipo de centro comunitário para o grupo étnico, sendo um lugar não propriamente de culto, mas de organização política, autorregulação comunitária e interação social e educacional. Estes lugares de múltipla reunião e os exemplos de conflito entre judeus testemunham que a comunidade judaica em Antioquia era, como o resto do judaísmo do primeiro século, diverso e multifacetado em suas crenças, práticas, interações com o mundo helenístico e respostas para os acontecimentos do ano 70. Estar em tensão com a sinagoga não é simplesmente um assunto religioso, nem simplesmente um problema de não ser bem-vindo em um edifício. Significa alienação do próprio povo e comunidade.[86]

Há, em certa medida, convergência entre a atitude da comunidade que se coloca à margem da sociedade religiosa principal e, ao mesmo tempo, é posta à margem dela. Se se coloca à margem da sociedade, é dissidente porque propõe algo que a sociedade judaica maior não aceita como legítimo. O projeto da Igreja de Mateus, centrada em Jesus e no Reino dos Céus, soa estranho à comunidade judaica maior. Por outro lado, a comunidade mateana é marginalizada porque não vê legitimidade naquilo que experimenta em sentido social e religioso. É marginalizada porque sua palavra e anseios não são considerados relevantes por parte daqueles que detêm o poder de deixá-los falar ou fazê-los calar[87] e, nesse sentido, sua dissidência torna-se profética porque denuncia, na sua percepção, a hipocrisia de uma religião que diz servir a Deus, mas perdeu seu fundamento social. Se, como argumentam alguns estudiosos, Antioquia, provável local da comunidade mateana, tinha uma densidade demográfica aproximada de 29 pessoas por km² no final do primeiro século,[88] seria impossível, para uma pessoa não pertencente à elite, observar as leis de pureza ritual, dada a precariedade e as condições sanitárias e de infraestrutura das cidades antigas, bem como o aglomeramento constante causado por essa grande densidade populacional. Assim, como seria possível, para quem não fosse da elite, cumprir efetivamente as regras de pureza[89] tão acentuadas na proposta

---

[86] CARTER, 2021, p. 56.

[87] O evangelho de Mateus origina-se e é dirigido a um pequeno grupo, minoritário, que provavelmente vive na grande cidade de Antioquia. A comunidade da qual nasce o evangelho não era uma maioria numérica, não era constituída pela elite dirigente, e não compartilhava seu interesse em Jesus com a maior parte de sua sociedade. De fato, a elite religiosa e imperial, cujo poder era constituído pela origem (sacerdotes), riqueza (saduceus, anciãos), formação (escribas, fariseus) e poder político-militar (Roma, anciãos), Expulsarão Jesus de sua sociedade como uma forma de execução reservada para aqueles suspeitos de trair e desrespeitar a ordem civil e política. A comunidade dos discípulos de Jesus seguia alguém comissionado por Deus, mas sem nenhuma legitimação institucional ou status social, que estava, nos aspectos fundamentais, "em descompasso" com a sociedade, embora participante nessa sociedade. Estar atento a esta realidade sócio-histórica complexa de marginalização produz compreensão em numerosos aspectos do evangelho. (CARTER, 2021, p. 10).

[88] CARTER, 2021, p. 37.

[89] Em tese defendida no livro *Símbolos Naturales*, Mary Douglas expõe a visão de que existe uma correspondência ente os controles do corpo e os controles sociais. Segundo a tese defendida por ela, sobretudo no quinto capítulo do livro, intitulado: *Los dos cuerpos*, as entradas e saídas do corpo, as normas de pureza ritual e de higiene etc., refletem a preocupação social como o controle do que entra e do que sai de uma sociedade. Aberturas, limites e fronteiras dos corpos social e físico se correspondem (DOUGLAS, 1988, p. 89-109). A partir da tese da autora, poderia se entender que para o povo de Israel do final do primeiro século, dado o contexto de "violações" territoriais, religiosas e culturais, o significativo cuidado com as regras de pureza ritual e corporal refletiam a

farisaica? Talvez esse seja um dos motivos pelos quais Mateus desvia o foco da pureza exterior para acentuar a necessidade da pureza interior.

Concluímos a primeira parte deste nosso percurso, reafirmando dois aspectos bastante destacados até aqui. O primeiro diz respeito à relação entre a evolução do quadro histórico de Israel, entre a dominação grega e o final do primeiro século, e o surgimento dos grupos sectários de então. A consideração das aprofundadas crises e reviravoltas políticas, sociais e religiosas não permite entender o sectarismo daqueles grupos como se entendem os dos grupos modernos. Embora existam características semelhantes entre as duas realidades, seria anacrônico e injusto com Mateus, sua comunidade e os grupos de então, equipará-los a partir de simples sobreposição destas características nos dois quadros históricos diferentes.

O segundo aspecto que destacamos é a necessidade da dissidência no processo de reconstrução de Israel naquele período. A fragmentação e a facciosidade daquele período forçaram a reconstrução da identidade daquele povo, agora sem o Templo, sem o Sinédrio e, também, sem uma pátria para chamar de sua. A importância dessa relação dialética entre os diversos grupos foi além da síntese de reconstrução; foi, também, responsável pela riqueza de obras literárias que favorecem ainda hoje a compreensão da pluralidade religiosa de Israel e do cristianismo nascente naquele período.

As críticas aos líderes religiosos e polêmicas sobre a correta interpretação da Lei e dos costumes judaicos não demonstram, portanto, que Mateus quisesse construir uma nova religião substitutiva à religião de Israel. Tampouco significa que o evangelista estivesse orientando sua comunidade a relativizar ou abandonar a observância da Lei; significa, antes, que era um catequista profundamente antenado com os desafios religiosos de seu tempo e tinha, também, consciência das consequências políticas, sociais e salvíficas daquilo que pregava para seu grupo. Ao escrever seu evangelho, Mateus estava lidando com problemas extremamente complexos e desafiadores para seu tempo, como os supracitados. Aquilo que, aos olhos do leitor moderno, pode parecer fechamento, facciosidade e sectarismo, era, provavelmente, o máximo que o autor poderia exigir do seu público imediato sem causar mais escândalos, rupturas ou falta de fé.

---

necessidade de manter visíveis os limites das fronteiras sociais, culturais e religiosas. Os interditos do corpo e as regras de pureza correspondiam aos interditos sociais e necessidades de controle para marcar a distinção entre o que está dentro e o que está fora dos limites culturais e religiosos de Israel. O farisaísmo, com tendências para a manutenção das fronteiras religiosas tradicionais, tende a acentuar as observâncias de pureza, ao passo que a tendência mateana, mais aberta a um movimento de acolhida (continuidade e ruptura), tende a tirar o acento das regras de pureza externa e acentuar a pureza interior.

CAPÍTULO II: "QUEM, ENTÃO, PODE SER SALVO?" (MT 19,25): O MENINO, O CRUCIFICADO E A UNIVERSALIDADE DA SALVAÇÃO.

Após responder aos fariseus e discípulos às avessas, sobre as relações entre homem e mulher, desagradando-os (Mt 19,1-12); e ao jovem rico sobre os perigos da riqueza e renúncia a ela como condição salvífica *sine qua non* para entrar no Reino (Mt 19,16-24), Jesus é interpelado pelos discípulos, que, com espanto, quase escandalizados, indagam: *Quem, então, pode ser salvo?* (Mt 19,25), ao que Jesus, fitando-os, responde: *aos homens isso é impossível, mas para Deus tudo é possível* (Mt 19,26). O espanto dos discípulos e a resposta de Jesus servem-nos de plataforma e impulso para nos lançar à reflexão sobre esse e o próximo capítulo de nossa pesquisa, almejando demonstrar, por meio da "análise exegética"[1] de alguns textos selecionados, o sentido universalista da salvação em Mt.

Munidos dos apontamentos históricos do primeiro subitem, no segundo e no terceiro, mergulhar-nos-emos diretamente no texto mateano, haurindo de suas linhas o sentido profundo da proclamação de Jesus como Messias, Filho de Deus, que, por suas palavras e ações misericordiosas, manifesta a ação salvífica de Deus para com a humanidade. Esse Jesus de Nazaré, Messias diferente, convida os discípulos de ontem e de hoje a se tornarem propagadores dos valores do novo Reino Messiânico, cuja concretização não se dá pela força das armas, mas pela lógica da fraternidade, do cuidado e do perdão.

O primeiro capítulo mostrou o caráter judaico do Evangelho de Mateus. Foi possível perceber que, apesar do processo de distanciamento da comunidade mateana dos ideais propostos pelo judaísmo dominante, representado pelo farisaísmo, essa comunidade ainda se entendia como pertencente à comunidade judaica maior, mas não fechada ao mundo gentio, do qual se aproximavam cada vez mais adeptos. Este segundo capítulo dedicar-se-á a mostrar o caráter universal do Evangelho segundo Mateus, por meio de dois textos em que pessoas do mundo gentio reconhecem a divindade de Jesus. O percurso começará com a perícope da visita dos magos vindos do Oriente (Mt 2,1-12) e concluir-se-á com o estudo do texto de Mt 27,45-56, pela proclamação de fé do centurião romano e dos que, com ele, montavam guarda diante da cruz de Jesus (Mt 27,54). O critério de escolha para as duas perícopes está no fato de personagens estrangeiros demonstrarem fé em Jesus, mesmo não tendo estabelecido diálogo direto com Ele e, tampouco, recebido d'Ele quaisquer graças em sentido visível ou imediato. Tais personagens são levados, mediante sinais providenciados por Deus, à fé e ao

[1] A expressão técnica *análise exegética* denota, sobretudo, o estudo versículo a versículo de uma determinada perícope. Não faremos especificamente isso em nossa análise textual, mas, ainda assim, o termo é o mais adequado para designar o caminho a ser desenvolvido em nosso estudo.

reconhecimento de que Jesus é o messias, Rei dos judeus (Mt 2,1-12) e Filho de Deus (Mt 27,45-56). Se quer perceber como tais personagens estrangeiros, inseridos por Mateus na narrativa, indicam a abertura universal à salvação, por meio do reconhecimento da divindade de Jesus.[2]

Ambas as narrativas apontam para o fato de que a salvação é oferecida a judeus e gentios. O caráter oposicionista e antitético estabelecido entre as lideranças judaicas, que não creem, e gentios, que creem, não sugere que a salvação esteja sendo "retirada" por Deus do povo da Aliança para ser oferecida a outro, como se o plano divino para com os judeus tivesse "fracassado" e, por isso, Deus tentasse um substituto. Mas, como se verá, apontam para o fato de que a salvação de todos os povos já estava preparada nos desígnios divinos desde toda a eternidade.

1 Análise exegética de Mt 2,1-12[3]

Com seus misteriosos magos vindos do Oriente e trazendo seus presentes, com sua estrela milagrosa em movimento e as maquinações de Herodes em sua intenção assassina contra o menino, Filho de Deus, Mateus construiu uma das histórias mais conhecidas do mundo religioso neotestamentário. Fundida ao folclore, à religiosidade popular e às narrativas lucanas sobre o nascimento do salvador, nossa perícope já foi interpretada de muitas maneiras. Ao dado bíblico original, foram acrescentados múltiplos elementos, como o número dos magos, seus nomes e local de origem, devoção e piedade específicas para cada um deles etc.[4] Também entre os exegetas, muita tinta foi gasta nas argumentações acerca do possível local de procedência dos personagens; de um possível fundo histórico para o texto; da existência, ou não, de um fenômeno natural associado à estrela, entre outros. O foco dessa análise, embora se deva passar pela apreciação de alguns desses elementos, percorrerá "a trilha de migalhas" que aponta, como intenção do autor, o sentido universalista da perícope, que passa pelo reconhecimento, por parte dos magos, de Jesus como Filho de Deus e Messias esperado por Israel (quiçá pelas nações).

---

[2] Outros textos caberiam, perfeitamente, no estudo, como a cena da mulher do procurador romano, Poncio Pilatos, no julgamento de Jesus (27,15-26). Essa, tendo em sonho sofrido por Jesus, manda avisar o marido para que não se envolva com *esse justo.* Outros dois textos que, certamente, caberiam no escopo do universalismo de Mt, são Mt 8,5-13, - cura do servo do centurião e, Mt 15,21-28, - cura da filha da mulher cananeia; esse último, muitíssimo significativo. Ainda assim, por considerarmos que o estudo dos dois textos apontados acima é suficiente para fundamentar o argumento que defenderemos e, para evitar prolixidade, optamos por não estudar tais perícopes.

[3] Para a análise das perícopes desse trabalho, seguiremos, de maneira geral, mas não fiel, o esquema de exegese bíblica apresentado em: SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica.* 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2022. Seguiremos os seguintes passos metodológicos: 1 – breve introdução à perícope; 2 – segmentação e tradução instrumental; 3 – delimitação; 4 – análise da estrutura lexicográfica; 5 – gênero literário; 6 – considerações de cunho semântico e aproveitamento da perícope para o quadro geral do trabalho.

[4] BROWN, R. E. *O nascimento do Messias:* Comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005, (Coleção Bíblia e história. Série maior), p. 232-236.

Está além do alcance desse trabalho aprofundar toda a amplitude dos temas, termos e desenvolvimentos que envolvem a enorme riqueza literária, teológica, catequética e parenética de Mt 2,1-12.

1.1 Segmentação e tradução instrumental[5]

2,1	a	Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας	E Jesus, tendo nascido em Belém da Judeia,
	b	ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως,	nos dias do rei Herodes,
	c	ἰδοὺ μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο εἰς Ἰεροσόλυμα	eis que magos do Oriente chegaram a Jerusalém
2,2	a	λέγοντες· ποῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;	dizendo: Onde está o nascido rei dos judeus?
	b	εἴδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ	Pois vimos sua estrela no oriente
	c	καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ.	e viemos adorá-lo.
2,3	a	ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς Ἡρῴδης ἐταράχθη	E o rei Herodes, ouvindo, ficou perturbado
	b	καὶ πᾶσα Ἰεροσόλυμα μετ᾽ αὐτοῦ,	e toda Jerusalém com ele
2,4	a	καὶ συναγαγὼν πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ	e tendo ele reunido todos os principais sacerdotes e escribas do povo,
	b	ἐπυνθάνετο παρ᾽ αὐτῶν ποῦ ὁ χριστὸς γεννᾶται.	procurava saber deles onde o Cristo nasceria.
2,5	a	οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· ἐν Βηθλέεμ τῆς Ἰουδαίας·	E eles lhe disseram: em Belém da Judeia;
	b	οὕτως γὰρ γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου·	pois assim está escrito por meio do profeta:
2,6	a	καὶ σὺ Βηθλέεμ, γῆ Ἰούδα,	E tu Belém, terra de Judá,
	b	οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα·	de modo nenhum és o menor entre os clãs (príncipes) de Judá;
	c	ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος,	pois de ti sairá um chefe (príncipe),
	d	ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ.	que apascentará o meu povo Israel.
2,7	a	Τότε Ἡρῴδης λάθρᾳ καλέσας τοὺς μάγους	Então, Herodes, chamando secretamente os magos,
	b	ἠκρίβωσεν παρ᾽ αὐτῶν τὸν χρόνον τοῦ φαινομένου ἀστέρος,	inquiriu deles o tempo em que a estrela apareceu,
2,8	a	καὶ πέμψας αὐτοὺς εἰς Βηθλέεμ	e enviando-os a Belém,
	b	εἶπεν· πορευθέντες ἐξετάσατε ἀκριβῶς περὶ τοῦ παιδίου·	disse: ide, investigai cuidadosamente acerca do menino;
	c	ἐπὰν δὲ εὕρητε, ἀπαγγείλατέ μοι,	e quando achardes, comunicai a mim,
	d	ὅπως κἀγὼ ἐλθὼν προσκυνήσω αὐτῷ.	para que também eu vá adorá-lo.
2,9	a	Οἱ δὲ ἀκούσαντες τοῦ βασιλέως ἐπορεύθησαν	Eles, tendo ouvido o rei, foram
	b	καὶ ἰδοὺ ὁ ἀστήρ, ὃν εἶδον ἐν τῇ ἀνατολῇ, προῆγεν αὐτούς,	e eis a estrela que viram no oriente ia à sua frente (os precedia),
	c	ἕως ἐλθὼν ἐστάθη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.	até que chegando sobre onde estava o menino, parou.
2,10	a	ἰδόντες δὲ τὸν ἀστέρα ἐχάρησαν χαρὰν μεγάλην σφόδρα.	Vendo, eles, a estrela, alegraram-se com uma alegria extremamente grande.
2,11	b	καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν οἰκίαν εἶδον τὸ παιδίον μετὰ Μαρίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ,	Tendo chegado na casa, viram o menino com Maria sua mãe,

[5] Todos os textos em língua grega serão retirados de ALAND, B. et al. *Novum Testamentum graece*. 28.ed. Münster: Institut für Neutestamentliche Textforschung, Sociedade Bíblica do Brasil, 2021. Como material de apoio para a tradução, também serão usados os textos de GOMES, P.; OLIVETTI, O. *Novo Testamento Interlinear Analítico:* Texto majoritário com aparato crítico grego-português. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015; SCHOLZ, V. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português.* 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019; BIBLEWORKS: software for biblical exegesis & research. Versão 10. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2017.

	c	καὶ πεσόντες προσεκύνησαν αὐτῷ	prostrando-se, adoraram-no.
	d	καὶ ἀνοίξαντες τοὺς θησαυροὺς αὐτῶν προσήνεγκαν αὐτῷ δῶρα, χρυσὸν καὶ λίβανον καὶ σμύρναν.	E abrindo seus tesouros, ofereceram a Ele presentes, ouro e incenso e mirra.
2,12	a	Καὶ χρηματισθέντες κατ᾽ ὄναρ μὴ ἀνακάμψαι πρὸς Ἡρῴδην,	Tendo sido avisados em sonho para não retornaram a Herodes,
	b	δι᾽ ἄλλης ὁδοῦ ἀνεχώρησαν εἰς τὴν χώραν αὐτῶν.	voltaram para o seu país por outro caminho.

1.2 Delimitação

A perícope de Mt 2,1-12 possui fácil delimitação e está inserida em um conjunto maior (Mt 1,1–4,16),[6] cujo objetivo principal é demonstrar a origem divina de Jesus, ligando-o ao povo de Israel, à dinastia davídica e ao cumprimento das profecias messiânicas. Em contexto imediato, trata-se da perícope central de uma tríade que relata os acontecimentos relacionados ao nascimento e à infância de Jesus. [7] Liga-se, principalmente, a Mt 2,13-23 pela repetição de temas e termos-chave, como as palavras "sonho", "menino", "magos", e por meio do tema da perseguição e/ou matança dos meninos por parte de Herodes.[8]

O início da perícope é estabelecido por uma clara mudança de ambiente e personagens. A perícope anterior explica a origem de Jesus sem a participação de um varão. Seu desfecho, em Mt 1,24-25, mostra José agindo conforme a instrução do anjo do Senhor. Não há precisão quanto ao tempo ou ao local dos acontecimentos narrados. A perícope atual, Mt 2,1-12, inicia-se estabelecendo o lugar e o tempo do nascimento de Jesus (Mt 2,1).[9] Segue-se, depois disso, a inserção de novos personagens na trama narrativa: os magos do Oriente (Mt 2,1c), Herodes e os habitantes de Jerusalém (Mt 2,3). Após o desenrolar da trama, a perícope é concluída com o retorno dos magos à sua terra, por *outro caminho* (Mt 2,12b), desviando-se de Herodes (Mt

[6] Essa é apenas uma das diversas propostas de estrutura do Evangelho segundo Mateus. Nesse esquema Mateus teria dividido seu livro em três grandes blocos: Mt 1,1–4,16 (preparação de Jesus); Mt 4,17–16,20 (ministério de Jesus); Mt 16,21–28,20 (paixão e ressurreição). O critério de divisão, nessa proposta de estrutura, é a frase *a partir daquele momento, Jesus começou...*, que se repete em Mt 4,17 e Mt 16,21. A proposta de estruturação mais amplamente conhecida para Mt, inicialmente apresentada por B. W. Bacon, vê o Evangelho a partir de cinco grandes discursos temáticos, intercalados com blocos narrativos. Existe uma gama verdadeiramente extensa de propostas sobre possíveis estruturas literárias para Mt. Para uma análise completa, ver: BAUER, D. R. *The structure of Matthew's Gospel:* A study in literary design. New York: Almond Press, 1989, (Bible and Literature Series, 15).

[7] DAVIES, W.D.; ALLISON, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*: Introduction and commentary on Matthew I-VII. New York: T&T Clark, 2004. v. 1, p. 224.

[8] LUZ, 1993, v. 1, p. 155.

[9] *O versículo de transição 2,1 destina-se a preencher uma lacuna na narração, a inexistente história do nascimento. Esse versículo indica diretamente o local Belém. O evangelista quis sublinhar a relação existente entre 1,18-25 e o capítulo 2 (tema do sonho, anjo do Senhor, função dominante de José, ideia do povo de Deus, citações do cumprimento de profecias, numerosos termos comuns). El versículo de transición 2,1 está destinado a salvar una laguna en la narración el inexistente relato del nacimiento. Ese versículo indica directamente el lugar Belén. El evangelista quiso subrayar la relación existente entre 1,18-25 y el cap 2 (tema del sueño, ángel del Señor, función dominante de José, idea del pueblo de Dios, citas de cumplimiento de vaticinios, numerosos términos comunes)* (LUZ, 1993, v. 1, p. 156, tradução nossa).

2,12a). Em Mt 2,13, abre-se outra perícope com a manifestação do anjo em sonho a José, que lhe é obediente outra vez, fugindo para o Egito com o menino e sua mãe.

1.3 Análise da estrutura literária

Mt 2,1-12 é uma obra literária bem amarrada, com começo, desenvolvimento e conclusão. Ainda assim, quanto à estrutura literária, não há consenso entre os comentadores. Luz[10] aponta para uma estrutura básica que, após a pergunta introdutória dos magos, se divide em duas partes: o encontro dos magos com o falso rei (Mt 2,3-9a), e o encontro dos magos com o verdadeiro rei (Mt 2,9b-12). Davies e Allison apontam para uma estrutura dividida em seis cenas.

> a) Os magos do Oriente chegam à Judeia, procurando o rei dos judeus (2,1-2);
> b) Herodes, ao saber disso, pergunta e descobre pelos principais sacerdotes e escribas onde o Messias nasceria (2,3-6);
> c) Herodes divulga a informação aos sábios e pede a cooperação deles (2,7-8);
> d) os magos seguem uma estrela até Belém (2,9-10);
> e) os magos prestam homenagem à criança e oferecem-lhe presentes preciosos (2,11);
> f) os magos, avisados num sonho para não voltarem a Herodes, partem de Belém (2,12).[11]

Ferreira[12] encontra a seguinte estrutura concêntrica,[13] ou paralelismo antitético, assim elaborada:

---

[10] LUZ, 1993, v. 1, p. 156.

[11] *A. The magi from the east come to Judea, looking for the king of the Jews (2.1-2); B. Herod, hearing of this, asks and learns from the chief priests and scribes where the Messiah is to be born (2.3-6); C. Herod divulges the information to the wise men and asks for their co-operation (2. 7-8); D. The magi follow a star to Bethlehem (2.9-10); E. The magi pay homage to the child and offer him precious gifts (2.11); F. The magi, being warned in a dream not to return to Herod, leave Bethlehem (2.12)* (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 224, tradução nossa).

[12] FERREIRA, J. C. L. Jesus, Herodes e os magos: uma interpretação histórico literária de Mt 2,1-12. In: *Fides Reformata*, São Paulo, 2004. v. 09, n. 1, p. 33. Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata/fides-reformatada-2004-2002/fides-reformata-09-n1. Acesso em 04 fev. 2026.

[13] O autor chama a estrutura de quiasmo. FERREIRA, 2004. v. 09, n. 1, p. 33.

a. v. 1. Introdução. Apresentação dos personagens: Jesus, Herodes e os magos que chegam.
  b. v. 2. Os magos procuram Jesus para **adorá-lo**.
    c. v. 3. Diante da notícia sobre Jesus, temor de Herodes e de Jerusalém.
      d. v. 4-6. Herodes procura orientação (Escrituras do A.T.) para encontrar Jesus.
        e. v. 7-8. Intriga de Herodes com os magos. Quer **adorar** Jesus.
      d'. v. 9. Os magos recebem orientação (estrela) para encontrar Jesus.
    c'. v. 10. Diante da descoberta de Jesus, alegria dos magos.
  b'. v. 11. Os magos encontram Jesus, se apresentam diante dele e o **adoram.**
a'. v. 12. Conclusão. Avisados por Deus, os magos partem.

Cada uma das propostas acima enfatiza determinados aspectos da narrativa, em detrimento de outros. O esquema de Luz[14] enfatiza a oposição entre Herodes, cujo plano é matar o "menino rei", e os magos, cujo plano é adorar o menino. O plano assassino de Herodes também se opõe ao plano de Deus para salvar o menino. O versículo introdutório de cada parte (v. 2 e 8) contém uma indagação acerca do menino e a manifestação do desejo, verdadeiro ou não, de adorá-lo.

O esquema de Davies e Allison,[15] por sua vez, procura demonstrar a unidade da perícope, dado que, segundo eles, existem propostas de estruturação que evidenciam uma ruptura na narrativa entre os versículos 6 e 7. O paralelismo antitético de Ferreira[16] aponta para o fato de que, nos versículos 6 e 7, centro da estrutura concêntrica, Herodes e os magos ficam frente a frente.

Com base nos três esquemas aludidos, construímos o seguinte quadro, na tentativa de valorizar elementos importantes nas três propostas mencionadas, como a oposição de ambientes e personagens, o tema da adoração e a conjunção de elementos-chave da perícope nos versículos centrais, que entendemos serem os v. 7-9a.

[14] LUZ, 1993, v. 1, p. 156.
[15] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 224.
[16] FERREIRA, 2004. v. 09, n. 1, p. 33.

A Primeira busca dos magos e encontro com Herodes, o falso rei.	2,1	a	E Jesus tendo nascido em **Belém** da Judeia	Ambientação
		b	nos dias do rei **Herodes**,	
		c	eis que **magos** do Oriente chegaram a Jerusalém	
	2,2	a	dizendo: **Onde** está o nascido **rei** dos Judeus?	Caminho dos magos (a busca)
		b	Pois, vimos sua **estrela** no Oriente	
		c	e viemos **adorá-lo**.	
	2,3	a	e o rei Herodes, ouvindo, ficou perturbado	Reação de Herodes e Jerusalém
		b	e toda **Jerusalém** com ele	
	2,4	a	e tendo ele reunido todos os principais sacerdotes e escribas do povo	
		b	procurava saber deles **onde** o Cristo nasceria.	
	2,5	a	E eles lhe disseram: em **Belém** da Judeia;	Profecia sobre o menino
		b	pois assim está escrito por meio do profeta:	
	2,6	a	E tu **Belém**, terra de Judá,	
		b	de modo nenhum és a menor entre os clãs (príncipes) de Judá;	
		c	pois de ti sairá um chefe (príncipe),	
		d	que apascentará o meu povo Israel.	
B Segunda busca dos magos e encontro com o menino, verdadeiro rei.	2,7	a	Então **Herode**s chamando secretamente os **magos**	Conjunção dos termos-chave
		b	**inquiriu** deles o tempo em que a **estrela** apareceu,	
	2,8	a	e enviando-os a **Belém**,	
		b	disse: ide, **investigai** cuidadosamente acerca do **menino**;	
		c	e quando achardes, comunicai a mim,	
		d	para que também eu vá **adorá-lo**.	
	2,9	a	Eles, tendo ouvido o **rei**, foram	
	2,9	b	e eis a **estrela** que viram no oriente ia à sua frente (os precedia),	Caminho dos magos (nova busca)
		c	até que chegando sobre **onde** estava o **menino**, parou.	
	2,10	a	Vendo, eles, a **estrela**, alegraram-se com uma alegria extremamente grande.	Encontro: reação dos magos
	2,11	b	Tendo chegado na casa viram o **menino** com Maria sua mãe,	
		c	prostrando-se **adoraram-no**	Adoração e presentes
		d	e abrindo seus tesouros, ofereceram a ele presentes, ouro e incenso e mirra.	
	2,12	a	Tendo sido avisados em sonho para não retornaram a **Herodes**,	Novo caminho dos magos Conclusão
		b	voltaram para o seu país por outro caminho.	

A tabela divide-se em duas partes mais ou menos iguais: "A" (Mt 2,1-9a) e "B" (Mt 2,7-12), contendo uma espécie de intersecção[17] nos versículos 7-9a. Existe uma polarização entre as duas partes, indicada pela concentração de determinados termos numa ou noutra e pela repetição destes mesmos termos na zona de intersecção (Herodes, magos, estrela, menino,

[17] Expressão empregada na teoria dos conjuntos da matemática para designar que um determinado grupo de coisas pertence simultaneamente a dois conjuntos distintos. No caso da tabela acima esboçada, os versículos 7-9a pertencem tanto ao conjunto "A" quanto ao conjunto "B", formando, assim, a intersecção entre eles.

adorar, Belém, onde/investigai/inquiriu). A parte ou conjunto "A" se inicia com a ambientação da perícope em Mt 2,1, caracterizada pela busca frustrada dos magos pelo *nascido rei dos judeus*. A parte ou conjunto "B" inicia-se na zona de intersecção e é marcada pela busca dos magos pelo *menino*, desta vez bem-sucedida.

A palavra *Herodes*, que aparece três vezes (v. 1b, 3a, 7a), funciona como força gravitacional da parte "A". Orbitam ao redor da palavra Herodes os termos Jerusalém, rei, chefes, perturbar e *segredo*. A palavra *rei* aparece 4 vezes, embora uma delas (v. 2a) esteja relacionada ao *menino*, termo que aqui é substituído por *nascido*. Em "B", tanto *Herodes* (v. 12a) quanto *rei* (v. 9a) aparecem somente uma vez cada. Note-se que, diferentemente do que ocorre em "A", em "B" as palavras *Herodes* e *rei* estão separadas, dando, assim, a ideia de esvaziamento ou enfraquecimento da figura de Herodes como rei.

A força gravitacional do polo "B" está na palavra *menino* (παιδίον), que aparece 3 vezes (v. 8b, 9c, 11b). *Menino* não aparece no conjunto "A"; conscientemente o autor parece tê-lo substituído por *nascido* (τεχθεὶς),[18] provavelmente para sublinhar a oposição entre Herodes e o Menino Deus.

É, ainda, apontada pelos estudiosos a oposição entre *Jerusalém* e *Belém*. Embora a oposição dos termos seja verdadeira, na distribuição do texto entre "A" e "B", o fato não pode ser verificado, pois ambos os termos aparecem somente em "A". Em "B", *Belém* fica subentendida pelas palavras das autoridades (v. 5a) e pela profecia (v. 6a), ambas em "A"; e, também, pelo envio dos magos por Herodes (v. 8a), na zona de intersecção.

Na zona de intersecção entre "A" e "B" (v. 7-9a), as expressões principais, exceto *Jerusalém*, são todas retomadas: *Herodes* e *magos* (v. 7a), *estrela* (v. 7b), *Belém* (v. 8a), *menino* (v. 8b), *adorar* (v. 8c) e *rei* (v. 9a).

A forma como o autor dispôs os termos que compõem o campo semântico de seu texto, está em função do objetivo da perícope. De um lado, estão o falso rei Herodes e as autoridades civis e religiosas, que ficam perturbadas porque não querem um novo rei. Não querem alterar o sistema vigente de falsas lideranças, símbolo do poder que explora e mata, mas é incapaz de salvar o povo dos seus pecados (Mt 1,21) ou de apascentar o povo de Israel (Mt 2,6d). Jerusalém, com toda a sua grandeza e poder, expressos visivelmente pela beleza e pompa do Templo, dos palácios e das lideranças, deveria ser Luz das nações (Is 60,3), para a qual as nações acorrem em busca de sabedoria, ciência, justiça e paz (Is 2,2-5). É por isso que os magos, representando as nações do mundo, acorrem a ela. Enganam-se: a estrela que viram brilhar no

[18] Τίκτω: dar à luz, ser gerado.

Oriente apontava para outra realidade, em outro lugar: um menino com sua mãe, em uma pequena aldeia de Judá.

No outro extremo da situação hierosolimita, *o menino, com Maria, sua mãe (v. 11b), é a força gravitacional do polo "B". Orbitam ao redor do menino* os termos *Belém*, *grande alegria*, *magos*, *estrela*, *presente* e *adoração*. Ele, o menino, é causa de imensa alegria (v. 10a); é para o lugar onde está o menino que a estrela conduz os magos, para sobre o lugar onde ele está. Diferentemente do que ocorre em Jerusalém, aqui a chegada dos magos e o encontro com o verdadeiro Rei, ou pastor (em Jerusalém, Davi foi Rei, em Belém, pastor), não causa perturbação, investigação, segredos; aqui causa alegria, presentes, verdadeira adoração e mudança de caminho.

Foram apresentadas três formas diferentes de estrutura literária do texto, cada qual pondo ênfase neste ou naquele aspecto; o quadro que se seguiu buscou uma síntese entre as três. O que todas as propostas têm em comum é a clara oposição entre o falso rei, Herodes, e Jesus menino, o verdadeiro rei. A maneira como Mateus estruturou seu texto mostra-se favorável para que o leitor atento veja com clareza o contraste existente entre as duas realidades. O tema da divindade de Jesus, Filho de Deus, está nas entrelinhas do texto. A ausência da figura de José é significativa para fazer lembrar que aquele menino é o Filho de Deus e não de José: *Tendo chegado na casa viram o menino com Maria sua mãe* (v. 11b). Também o tema do messianismo de Jesus se faz notar: *onde está o nascido rei dos Judeus?* (v. 2a). A própria situação existencial do nascimento periférico, narrado na perícope, elucida que, diferentemente do que se esperava (um messias guerreiro que triunfa pelas armas), o messianismo de Jesus será trilhado por outro caminho, o da misericórdia, acolhida, humildade e paz.

1.4 Análise da estrutura lexicográfica[19]

A análise da estrutura literária evidenciou a articulação entre alguns termos centrais da perícope. Buscar-se-á, agora, compreender, de forma mais aprofundada, o significado desses termos. Com foco no objeto próprio desse estudo, obviamente, não se estudará toda a lexicografia do texto. Far-se-á a escolha daqueles que melhor se adequam ao objeto de estudo do trabalho.

[19] Seguindo o modo comum de proceder, a análise dos termos estudados na estrutura lexicográfica será feita em três passos: seu sentido no hebraico e no grego clássico, seu sentido veterotestamentário e seu sentido no Novo Testamento.

Μάγος (magos) [20]

De origem e etimologia pouco certas, o termo *magos* é associado à bruxaria, feitiçaria, artes místicas etc. Seu sentido mais original, apontam a maioria dos manuais consultados,[21] *designava o membro de uma casta sacerdotal dos medos e persas (zoroastrismo) que se especializava em interpretar sonhos.*[22] Quanto ao campo semântico ao qual pertence *magos*, dois sentidos são aludidos. O primeiro, ligado à astrologia, aponta para uma pessoa cujo entendimento mostra-se superior. Baseando-se na observação dos corpos celestes, junta o conhecimento profano, secular, ao mundo religioso. O segundo sentido pertence ao campo semântico da magia enquanto tal (μαγεύω; μαγεία), ou de quem pratica artes mágicas como feitiçaria, artes místicas, ocultismo, necromancia etc. (At 8,9.11; 13,8).[23] Mago ou magos aparecem 6 vezes no NT,[24] sendo 4 vezes no Evangelho segundo Mateus (Mt 2,1.7.16)[25] e 2 em Atos dos Apóstolos (At 13,6.8). Também em At 8,9.11, aparecem *magia* e *artes mágicas*. Somente na narrativa mateana o termo não tem sentido negativo.

A linha que separa magia e religião muitas vezes é tênue e, em alguns casos, até inexistente. Tanto no judaísmo quanto na comunidade cristã, a magia e as atividades a ela associadas são identificadas como más. Também as pessoas empenhadas em praticá-la são vistas como indivíduos que agem sob influência ou a favor do maligno. Existem evidências do uso da magia desde as pinturas rupestres da era paleolítica, passando pela mitologia grega, pelos mitos de criação babilônicos e acadianos. Os mitos babilônicos e acadianos mostram que os deuses usam amuletos mágicos em suas guerras, com o objetivo de obter proteção e vitória.

O judaísmo bíblico, por sua vez, rejeitou a influência desse tipo de crença.[26] O uso da magia não está presente nas narrativas da criação do Gênesis, diferentemente do que ocorria nas outras culturas, como acima relatado, e que lhe poderiam ter influenciado, dado o contato

---

[20] *Magos (gr. μάγος a origem e a etimologia da palavra são desconhecidas). Eram originariamente uma tribo meda (Heródoto 1,101), da qual os homens mais importantes desempenhavam funções sacerdotais na religião persa. Como os sacerdotes persas se ocupavam com astronomia e astrologia, julgando-se possessores de conhecimentos e forças secretos, a palavra μάγος nas obras astronômicas gregas é sinônimo de feiticeiro.* (IMSCHOOT, V. Magos. In: BORN, A. V. D.; (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1971, c. 925).

[21] FRANCE, 2007, p. 65-66; LUZ, 1993, v. 1, p. 163; DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 227-228.

[22] [...] *designated originally a member of a priestly caste of the Medes and Persians (Zoroastrians) who specialized in interpreting dreams* [...] (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 227-228, tradução nossa).

[23] LOUW, J.; NIDA, E. Μάγος: In: *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 345.485.

[24] RIENER, F.; ROGERS, C. Μάγος. In: RIENER, F.; ROGERS, C. *Chave linguística do Novo Testamento grego.* São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 2.

[25] Μάγος tem duas ocorrências em Mt 2,16.

[26] BROWN, C. Μαγεία. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1, p.1226.

do povo de Israel com elas, como é o caso do mito mesopotâmico sobre Marduk, que usando de magia, teria derrotado Tiamat, deusa do caos. Segundo esse mito, Marduk, ao derrotar Tiamat, dividiu seu corpo em duas partes, a partir das quais criou o céu e a terra.[27]

Além da ausência desse tipo mitológico nas narrativas bíblicas da criação, a Lei mosaica proíbe ao israelita a prática da magia (Ex 22,17; Lv 19,26.31; 20,6.27; Dt 18,10-14). Prescreve o Deuteronômio:

> Que em teu meio não se encontre alguém que queime seu filho ou sua filha, nem que faça presságio, oráculo, adivinhação ou magia, ou que pratique encantamentos, quem interrogue espíritos ou adivinhos, ou ainda que invoque os mortos; pois quem pratica essas coisas é abominável a Iahweh, e é por causa dessas abominações que teu Deus as desalojará em teu favor.
> Tu serás íntegro para com Iahweh teu Deus. Eis que as nações que vais conquistar ouvem oráculos e adivinhos. Quanto a ti, isso não te é permitido por Iahweh teu Deus (Dt 18,10-14).

Não obstante tal proibição, uma ampla gama[28] de citações de atividades relacionadas à magia demonstra tratar-se de prática recorrente em Israel. Em 2Rs 9,22, é relatada, pela boca de Jeú, filho de Namsí, a persistente prática de idolatria e de inúmeras magias por parte de Jezabel. 2Rs 21 relata a longa lista de abominações cometidas pelo rei Manassés, dentre elas: *fez passar seu filho pelo fogo. Praticou encantamentos e a adivinhação, estabeleceu necromantes e adivinhos e multiplicou as ações que Iahweh considera más, provocando sua ira* (2Rs 21,6). As reformas religiosas implantadas por Josias, neto de Manassés, buscaram extirpar tais práticas em Israel (2Rs 23,24), mas, com sua morte prematura, a reforma religiosa implantada por ele, não perdurou. Brown justifica que:

> O AT via a magia como rival em potencial à adoração a Javé, e uma ameaça ao bem-estar do povo. Era proibida por lei e aqueles que a praticavam eram executados (Êx 22,18 [TM 22,17]; Lv 19,26. 31; 20,6.27; cf. Mq 5,12). Conforme mostra a passagem já citada de Dt 18,10-14, as práticas da magia eram encaradas, juntamente com o

---

[27] ROBERTS. A. *Marduk, deus babilônico:* visão geral e mitologia. Disponível em: https://study.com/learn/lesson/marduk-babylonian-god-overview-mythology.html. Acesso em: 20 fev. 2026.

[28] *Os termos-chaves aqui são: qōsēm qᵉsāmîm (heb.), manteuomenos manteian (gr.), aquele que pratica a adivinhação (cf. Nm 22:7; 23:23; Js 13:22; 1 Sm 6:2; 15:23; 28:8; 2 Rs 17:17; Is 3:2; 44:25; Jr 14:14; Ez 13:6,9,23; 21:26 e segs.; Mq 3:6-7,11; Zc 10:2); mᵉʿônēn (heb.), klēdonizomenos (gr.), "adivinhador" (o heb. significa "o que faz aparecer", que "levanta espíritos", que "pratica a adivinhação"; cf. Lv 19:26; Jz 9:37; 2 Rs 21:6; Is 2:6; 57:3; Jr 27:9; Mq 5:11; 2 Cr 33:6); mᵉnahēš (heb.), oiōnizomenos (gr.), um "áugure", o que procura um agouro (cf. Gn 44:5, 15; Lv 19:26; 2 Rs 17:17; 21:6; 2 Cr 33:6; com Gn 30:27; Nm 23:23; 24:1; 1 Rs 20:33); mᵉkaššēp̱ (heb.), pharmakos (gr.), "feiticeiro" (cf. Êx 7:11; 22:17; Ml 3:5; Dn 2:2; 2 Cr 33:6; com 2 Rs 9:22; Is 47:9; Mq 5:1; Na 3:4); ḥōḇēr ḥāḇēr (heb.), epaeidōn epaidēn (gr.), um "encantador", "aquele que lança encantos" (cf. SI 58:6; Is 47:9, 12); šō'ēl 'ōb (heb.), engastrimythos (gr.), "médium" (cf. Lv 19:31; 20:6, 27; 1 Sm 28:3, 7-8, 9; 2 Rs 21:6; 23:24; 1 Cr 10:13; 2 Cr 33:6; Is 8:19; 19:3; 29:4); yidd'ōnf (heb.), teratoskopos (gr.), "bruxo", "espírito familiar", "agoureiro" (Lv 19:31; 20:6, 27; 1 Sm 28:3, 9; 2 Rs 21:6; 23:24; Is 8:19; 19:3; 2 Cr 33:6); dōrēš 'el hammēṯîm (heb.), eperōtōn tous nekrous (gr.), "necromante", lit. alguém que "inquire dos mortos" (dāraš é o vb. heb. normal para "inquirir"; emprega-se em conexão com os espíritos e as divindades em Is 8:19; 11:10; 19:3* (BROWN. Μαγεία, 2007, v. 1, p. 1228).

> sacrifício humano, como malignas, uma abominação diante do Senhor (cf. também 2Rs 17,17; 2Cr 33,6). Os profetas denunciavam a magia como sendo mentira e engano (Is 44,25; 57,3; Jr 27,9-10; Ez 22,28; Zc 10,2; Ml 3,5).[29]

O termo mago não é frequente no AT, mas a gama de coisas e ideias associadas à atividade da magia e do ocultismo mostra-se bastante ampla (nota 24). Mais próximo ao sentido dos magos subentendidos no contexto de Mt 2,1-12, encontra-se essa passagem da profecia de Isaías: *Estás cansada de tuas inúmeras consultas; apresentem-se, pois, e te salvem aqueles que praticam astrologia, que observam as estrelas, que te dão a conhecer de mês em mês o que há de sobrevir* (Is 47,13).

> Is 47:13 menciona *ḥōḇrê šamayim* (LXX *astrologoi tou ouranou*), "os que dividem os céus" e *haḥozîm bakkôḵāḇîm* (LXX *hoi horōntes tous asteras*) "os que fitam os astros", uma referência desdenhosa à influência da astrologia babilónica. A astrologia também se praticava no Egito, embora haja relativamente poucas referências a ela no AT (cf. Jr 10,2 com Dn 2,27; 4,7 [4,4]; 5,7.11).[30]

No NT, aponta Wright, *a magia é a técnica de manipular forças sobrenaturais ou fora do normal, para a pessoa atingir seus próprios propósitos*.[31] São feitas menções a *perirga* (artes mágicas) em At 19,19; *pharmakos* (mágico, misturador de porções, remédios, venenos) em Ap 9,21; 18,23; 22,15; *goēs* (feiticeiro ou mágico) em 2Tm 3,13; *pythōn, pneuma pythōna* (espírito de adivinhação) em At 16,16; *baskainō* (fascinar, enfeitiçar) em Gl 3,1; *mageia* (magia, artes mágicas) em At 8,9.11; *magos* (magos) em Mt 2,1.7.16; At 13,6.8.[32]

Se, no mundo judaico-cristão, os magos carregam toda essa semântica negativa [33] que os associa a obscurantismos e coisas do gênero, por que, então, Mateus, sabendo disso, utiliza tal história em sua narrativa? France aponta para o fato de que, mesmo com a inadequação da sua menção em um relato de vertente judaico-cristã, Mateus deve ter recebido a história da tradição anterior,[34] e não se sentira à vontade para suprimí-la; além do que, *fosse qual fosse a*

---

[29] BROWN. Μαγεία, 2007, v. 1, p. 1229
[30] BROWN, Μαγεία, 2007, v. 1, p. 1229.
[31] WRIGHT, J. S. Magia. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1, p. 1230.
[32] WRIGHT, 2007, v. 1, p. 1230-233.
[33] *O judaísmo, que se mostra alérgico a qualquer forma de feitiçaria por influência do AT, costuma julgá-los negativamente, mas não pode ser insensível à astrologia e ao grande apreço helenístico pelos magos. O cristianismo assume a valorização negativa judaica, mas encontra cada vez mais dificuldade para impô-la na cultura helenística da antiguidade tardia, com seu crescente irracionalismo e obscurantismo. Assim, nossa perícope na história da Igreja adquire sua função polêmica, como ponto final da magia. El judaísmo, que se muestra alérgico a cualquier forma de brujería por influencia del AT, suele juzgarlos negativamente, pero no puede ser insensible a la astrología y al gran aprecio helenístico hacia los magos. El cristianismo asume la valoración negativa judía, pero encuentra cada vez más dificultad para imponerla en la cultura helenística de la antigüedad tardía con su creciente iracionalismo y oscurantismo. Así adquiere nuestra perícopa en la historia de la Iglesia su función polémica: Cristo como punto final de la magia* (LUZ, 1993, v. 1, p. 163).
[34] FRANCE, 2007, p. 66.

inadequação social e religiosa dos magos, o fato de eles não serem judeus se encaixava mais de forma congenital com a agenda universalista de Mateus.[35]

No texto mateano, os magos não são apresentados de maneira negativa; eles são *representantes da melhor sabedoria do mundo gentio, sua elite espiritual: e quando os líderes judeus rejeitam seu Messias, os gentios de fora da Terra de Israel estão ansiosos por recebê-lo*.[36] Embora não se possa deduzir com exatidão seu ponto de partida (Arábia, África, Pérsia, Mesopotâmia), Mateus os descreve como μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν (magos vindos do Oriente), o que tem seu peso para o texto, no sentido de uma aceitação positiva por parte de seu público leitor.

O Oriente (ἀνατολή),[37] [...] *deve ser visto à luz da estima supersticiosa do helenismo pelos sábios e profetas do Oriente: as pessoas buscavam a 'luz do oriente'*.[38] De qualquer forma, a sabedoria de Salomão supera a do Oriente (1Rs 4,30). A sabedoria do Oriente levou os magos à procura do *rei dos judeus* (Mt 2,2a.b.); a sabedoria dos judeus consiste em saber onde deveria nascer o Messias (Mt 2,5-6); a verdadeira sabedoria, contudo, será manifestada por e naquele que acaba de nascer, ignorado pelos judeus e adorado pelos magos. Da mesma forma que a rainha do sul veio aos judeus em busca da sabedoria de Salomão (1Rs 10; 2Cr 9,1-12; Mt 12,42), os magos vêm em busca de Jesus. Ele é maior do que Salomão, embora os judeus o ignorem (Mt 12,38-42). Brown, aludindo ao sentido messiânico da narrativa mateana, assim sintetiza a função dos magos na narrativa mateana:

> A proclamação de Jesus como Messias é feita aos magos do Oriente, os sábios e cultos entre os pagãos. Precisamente por serem pagãos, eles recebem a proclamação por intermédio da natureza criada (veja Rm 1,19-20; 2, 14-15); mas, como Balaão de outrora, que também partira do Oriente e era dotado de discernimento especial, eles reconhecem a importância salvífica da estrela davídica. Embora se apressem a ir a Jerusalém prestar homenagem, a revelação plena do Messias não é extraída da natureza: é um segredo encontrado nas Escrituras, a revelação especial que Deus deu apenas aos judeus. Assim, os magos precisam aprender nas Escrituras judaicas o plano divino de salvação antes de encontrar o Messias e prestar-lhe homenagem. Aí existe um paradoxo: os judeus que têm as Escrituras e entendem claramente o que os profetas disseram não querem adorar o rei recém-nascido. Na reação dupla a essa proclamação combinada pela estrela e a Escritura, os sábios pagãos a aceitam e prestam homenagem, mas o governante de Jerusalém e todos os sumos sacerdotes e escribas do povo não creem. Ao contrário, conspiram contra o rei dos judeus e planejam

[35] *Whatever the social and religious unsuitability of magi, the fact that they were not Jews fitted more congenially with Matthew's universalist agenda* (FRANCE, 2007, p. 67, tradução nossa).
[36] [...] *representatives of the best wisdom of the Gentile world, its spiritual elite: and while the Jewish leaders reject their Messiah, the Gentiles from outside the Land of Israel are anxious to greet him* [...] (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 228, tradução nossa).
[37] Das dez ocorrências do termo no NT, cinco são em Mt: RIENER, F.; ROGERS, C. Ανατολή. In: RIENER, F.; ROGERS, C. *Chave linguística do Novo Testamento grego.* São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 2.
[38] [...] *should be seen in the light of Hellenism's superstitious esteem for eastern sages and prophets: people looked for 'light from the orient'* (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 232, tradução nossa).

executá-lo.[39]

Mostra-se relevante considerar a hipótese, arguida por alguns autores, de que os magos pudessem ter sido embaixadores imperiais da Pérsia e, talvez, mais especificamente, dos partos. Segundo Jayne,[40] os persas nutriam uma grata simpatia pelos judeus que, possivelmente, lhes haviam ajudado por meio de uma aliança que, no sexto século a.C., levou a Babilônia à queda. Mais tarde, após Alexandre, novamente, persas e judeus reconquistam sua independência simultaneamente: persas com a dinastia dos partos e judeus com a dinastia macabeia.

No período da dominação romana na Palestina, os partos continuavam a ser grave e constante ameaça fronteiriça para Roma.[41] Jayne argumenta que, desde o período da reconquista da autonomia nacional, após o governo de Alexandre, os magos passaram a ter ofício sacerdotal e de conselheiros de governo. *Formaram o concilio superior dos Magistanes, cujas funções incluíam a indicação irrestrita e a eleição do rei. Portanto, foi um grupo de "fazedores de reis" persas-medos que entrou em Jerusalém nos últimos dias do reinado de Herodes*.[42] Se for como argumenta Jayne, a entrada destas figuras no território judeu seria realmente perturbadora para as elites governantes, simpáticas a Roma. O fato torna muito mais densa a força do argumento narrativo de Mateus, que anuncia o fim do reinado do falso e tirano Herodes e a inauguração de um novo Reino pela chegada do verdadeiro Rei-Messias, cujo governo universal é reconhecido não somente pelos judeus justos, mas também prontamente legitimado pelas nações amigas de Israel.

> Neste ponto da história é inteiramente possível que as profecias messiânicas do AT, culminando com os escritos de Daniel, um dos principais magos entre eles, tivessem um significado profundo e motivador. A promessa de um domínio mundial, divinamente entregue nas mãos de um monarca judeu, era mais do que aceitável para eles. Sua própria história persa e medo/persa estava repleta de nobres, ministros e

[39] BROWN, 2005, p. 216.
[40] JAYNE, D. B. MAGOS In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 4, p. 56. Ver, também, FERREIRA, 2004. v. 09, n. 1, p. 37-38.
[41] *Em 55 a.C. Crassus liderou as legiões romanas no saque de Jerusalém e no subsequente ataque da Pártia. Os romanos foram totalmente derrotados na batalha de Carrhae, com perda de 30.000 soldados, inclusive os comandantes. Em retribuição, os partos contra-atacaram com uma invasão da Armênia, Síria e Palestina. O governo romano nominal foi restabelecido sob Antípater, pai de Herodes, o qual por sua vez recuou sob outra invasão parta em 40 a.C. Marco Antônio restabeleceu a soberania romana em 37 a.C. e, como Crassus antes dele, também embarcou numa fatídica campanha contra os partos. Seu recuo desastroso foi seguido por outra onda de invasões partas, que varreram completamente toda a oposição romana na Palestina (o próprio Herodes fugiu para Alexandria e de lá, para Roma). Com a colaboração parta, a soberania judaica foi restabelecida e Jerusalém foi fortificada com uma guarnição de judeus. Nesta época Herodes tinha assegurado para si o título de rei dos judeus, concedido por César Augusto. No entanto, só depois de três anos, incluindo um cerco de cinco meses por tropas romanas, o rei judeu foi capaz de ocupar sua própria capital. Assim, Herodes conquistou o trono de um estado vassalo rebelde, situado entre dois impérios poderosos em conflito. A qualquer momento seus súditos poderiam ser novamente instrumentos de uma quinta coluna, trazendo os partos de volta em seu auxílio* (JAYNE, 2008, v. 4, p. 56).
[42] JAYNE, 2008, v. 4, p. 56.

> conselheiros judeus; nos dias da grande dinastia Aquemênida, alguns dos seus reis ao que parece tinham sangue parcialmente judeu.[43]

Os magos encaixam-se, portanto, na tensão antitética entre o fechamento e a abertura à mensagem do messianismo universal de Jesus. De um lado estão os representantes da elite política e religiosa do judaísmo, formada por Herodes e os líderes de Jerusalém que, mesmo sendo conhecedores das Escrituras, recusam-se a acolher o Messias prometido; noutro extremo estão os magos, e com eles a gentilidade, desejosos de acolher a adorar o Messias, aquele que salvará, não só o povo judeus de seus pecados (Mt 1,21), mas, por ser filho de Abraão (Mt 1,1) e, mais do que isso: Filho de Deus (Mt 2,15b), estenderá a salvação a todas as nações (Gn 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14).

Vitório destaca três aspectos do messianismo de Jesus na catequese mateana. O messianismo *davídico*, *abraâmico* e *profético*.[44] De tal sorte que, sob o primeiro aspecto, *messianismo davídico*, a narrativa, do começo ao fim, demonstra que Jesus é o filho de Davi que deveria vir (Mt 1,1). Assim, a genealogia de Jesus, construída a partir do simbolismo do número 14 (Mt 1,17), remete ao nome de Davi (D = 4, V = 6, D = 4). A procura dos magos pelo rei dos judeus (Mt 2,2), bem como todo o enredo do julgamento, da crucificação e da morte de Jesus, com as zombarias, provocações e a placa sobre sua cabeça, formam uma grande inclusão relacionada ao seu messianismo davídico. Sob o ponto de vista do segundo aspecto demonstrado por Vitório: *messianismo abraâmico,* o messianismo de Jesus não é de cunho nacionalista, mas universal; está ligado a Abraão, através do qual toda a humanidade é abençoada (Gn 12,2-3; 15,5). Essa linha mestra da universalidade da salvação atinge seu ápice no mandato missionário "a todas as nações" (Mt 28,19). Por fim, o terceiro aspecto apontado por Vitório, *o messianismo profético*, relaciona-se às cinco *citações de cumprimento* presentes no evangelho da infância (Is 7,14 [Mt 1,23]; Mq 4,1-3 [Mt 2,6]; Os 11,1 [Mt 2,15]; Jr 31,15 [Mt 2,18]; Mt 2,23 [sem correspondência veterotestamentária]). Evidencia também o fato de que o Messias enviado por Deus é profeta. Tal percepção é reforçada pelas palavras de Jesus sobre si mesmo em Mt 13,57: "*Não há profeta sem honra, exceto em sua pátria e em sua casa"*.

Αστήρ (Estrela)

[43] JAYNE, 2008, v. 4, p. 57-58.
[44] VITÓRIO, J. Uma nova humanidade: o horizonte messiânico de Jesus de Nazaré no Evangelho de Mateus. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 562-563, set./dez. 2020.

Αστήρ aparece 5 vezes, em Mt, e 23 vezes, [45] no NT.[46] Pertence ao campo semântico da expressão idiomática σῶμα ἐπουράνιον (corpo celeste),[47] formado pelos termos φωστήρ (qualquer objeto celeste que emite ou reflete luz); ηλιος (sol); σελήνε (lua);αστήρ, αστρον, (estrela, constelação, planeta).[48] A relação humana, na antiguidade (e ainda hoje), com os corpos celestes (luzeiros no firmamento, Gn 1,14-19), estendia-se muito além da admiração pela beleza ou pelos mistérios que pudessem representar. A capacidade de observar e interpretar com precisão o movimento ou a posição dos astros era uma condição indispensável para a elaboração de calendários, o cultivo do solo (agricultura) e o georreferenciamento, tanto na navegação quanto em terra.

No Egito, o movimento das estrelas já era observado há pelo menos 3500 anos a.C. A estrela Sirius, que compõe a constelação de Cão Maior, é a mais brilhante do céu noturno. No período anual que antecedia as cheias do Nilo, tornava-se visível pouco antes da aurora, indicando o início do período fértil para a agricultura.[49] A astrologia mesopotâmica, cujos registros mais antigos datam de aproximadamente 7000 a.C., destacava-se por seu profundo conhecimento que, de forma matemática, conseguia prever acontecimentos astronômicos, como a conjunção dos corpos celestes que provocam eclipses.

Pode-se mencionar, ainda, a divisão do calendário ocidental em meses, semanas e dias, como herança da astrologia mesopotâmica. Os mesopotâmicos elaboraram seu calendário em 4 ciclos lunares, com 7 dias cada: um para cada corpo celeste principal e 12 segmentos (signos) de 30° para o percurso solar.[50] Também na China, na Grécia e, quiçá, nas demais culturas, a

---

[45] Se considerar junto com *ἀστήρ* também o vocábulo *ἄστρον*, são 28 aparições. De acordo com Agner, a diferença dos termos é, no NT, apenas de estilo. AGNER, D. A. Sol: ἀστήρ. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2, p. 2424.

[46] RIENER, F.; ROGERS, C. Αστήρ. In: RIENER, F.; ROGERS, C. *Chave linguística do Novo Testamento grego.* São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 2.

[47] *É difícil dizer se a locução σῶμα ἐπουράνιον deveria ser tratada como uma frase feita em que a palavra inicial, σῶμα, aparece como sentido alterado, constituindo-se, assim, em uma espécie de expressão idiomática, ou se deveria ser considerada uma expressão semanticamente endocêntrica e, portanto, não uma assim chamada unidade lexical. O fato de σῶμα ter um significado bastante genérico, como "corpo, objeto", certamente permite que se tome a locução σῶμα ἐπουράνιον como sendo semanticamente endocêntrica. Contudo, também é possível argumentar que a restrição, em termos de referência, ao sol, à lua, aos planetas e às estrelas permite que se veja a locução como semanticamente exocêntrica* (LOUW, J.; NIDA, E. σῶμα ἐπουράνιον. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 8-9, nota "8" à σῶμα ἐπουράνιον).

[48] LOUW, J.; NIDA, E. CORPOS celestes. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p.8-9.

[49] VELOSO, A. A relação do povo egípcio com o céu: ciência e cultura. In: *Espaço do conhecimento UFMG.* Disponível em: https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/blog-espaco/a-relacao-do-povo-egipcio-com-o-ceu-ciencia-e-cultura/. Acesso em: 24 fev. 2026.

[50] Os babilônios dividiram o mês lunar em quatro ciclos, criando a semana de sete dias. Cada dia era consagrado a um dos sete corpos celestes visíveis (Sol, Lua, Marte, Mercúrio, Júpiter, Vênus e Saturno), algumas línguas ainda

relação com as estrelas sempre foi elemento forte, tanto no que diz respeito à sua utilidade na contagem do ciclo temporal quanto em concepções míticas que resultavam em ritos de caráter cúltico ou misticista.

No mundo antigo, não havia distinção entre o que era considerado "científico" e o que fazia parte das crenças religiosas ou mitológicas; essa é uma divisão conceitual moderna. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que a observação, em condições "pré-científicas", dos astros celestes era profunda e assertiva (localização, agricultura, contagem do tempo, estações etc.), também estava permeada por elementos de caráter religioso e mítico, que se acreditava influenciar o mundo e o comportamento humano.

Ainda hoje, faz parte do imaginário popular e da construção arquetípica de inúmeras correntes místicas e de diversas culturas a crença de que a posição dos astros na data do nascimento de uma pessoa influencia sua personalidade; a crença de que cada pessoa possa ter sua estrela e que, a depender da grandeza da pessoa, o brilho dessa estrela possa ser maior ou menor. Tornou-se comum, na Antiguidade, o culto aos astros celestes, atribuindo-lhes caráter divino. Acreditava-se que estivessem associados a determinados deuses, cuja influência determinava o percurso dos acontecimentos na vida humana e na natureza.[51]

Diferentemente da maior parte das religiões antigas, a religião monoteísta de Israel não admite o culto às estrelas, nem as vê como criaturas animadas ou como entidades portadoras de qualquer forma de poder. São feitas por Deus e obedecem aos seus desígnios, conforme a sabedoria divina determinou ao criá-las.[52] O AT usa linguagem metafórica sobre as estrelas

---

preservam a referência aos corpos celestes nos nomes do dia da semana. O Zodíaco de 12 Signos: Por volta do século V a.C., astrônomos babilônios dividiram o caminho do Sol (eclíptica) em 12 segmentos iguais de 30 graus, criando o primeiro sistema zodiacal. Este modelo foi a base para a divisão do ano em 12 meses, embora o calendário ocidental tenha se tornado solar em vez de lunar. Sistema Sexagesimal (Base 60): A matemática mesopotâmica nos deu a divisão do círculo em 360 graus e das horas em 60 minutos e 60 segundos. Esse sistema facilitava o cálculo de ciclos astronômicos complexos, fundamentais para a precisão dos calendários. KNIGHT, J. O Calendário Ganha Forma na Mesopotâmia. In: *Encyclopedia.com.* Disponível em: https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/calendar-takes-shape-mesopotamia. Acesso em: 24 fev. 2026.

[51] *Muito se tem falado sobre a estrela. A fórmula αὐτοῦ τὸν ἀστέρα sugere que Mt se refere à difundida ideia de que cada ser humano tem sua estrela, os importantes e nobres uma estrela clara e os outros uma estrela opaca, que surge com o nascimento e se apaga com a morte. Nessa ideia se baseia a astrologia popular da época. Porém Mt apresenta a estrela como um astro milagroso. Ele não se refere à estrela de um ser humano, mas a um fenômeno celeste especial, como acontecia frequentemente, segundo a tradição antiga, no nascimento de uma grande personalidade. Se ha vertido mucha tinta acerca de la estrella. La fórmula αὐτοῦ τὸν ἀστέρα sugiere que Mt se refiere a la difundida idea de que cada ser humano tiene su estrella, los importantes y ricos una estrella clara y los otros una estrella opaca, que surge con el nacimiento y se apaga con la muerte. En esta idea se basa la astrología popular de aquella época. Pero Mt presenta la estrella como un astro milagroso. El no se refiere a la estrella de un ser humano, sino a un fenómeno celeste especial, como ocurría a menudo, según la tradición antigua, en el nacimiento de un gran personaje* (LUZ, 1993, v. 1. p. 164, tradução nossa).

[52] *O que nas estrelas impressionou mais os israelitas foi a sua multidão sem número (Gn 15,5; 22,17; 26,4; Ex 32,13; Dt 1,10; 10,22; 28,62; 1Cr 27,23; Ne 9,23; Jr 33,22; Dn 3,36; Na 3,16). No entanto não deixaram de notar*

para falar da vida humana: velhice e maldição podem ser aludidas de maneira alegórica como uma estrela que escurece e perde o brilho (Ecl 12,20); os justos brilharão como as estrelas (Dn 12,3), o que reflete o efeito da justiça sobre aquele que a pratica; os maus são representados por estrelas que se desviaram de seu percurso (Jd 19).[53] A apocalíptica usa, metaforicamente, astros e estrelas para simbolizar reis, impérios, a luta do bem contra o mal e a intervenção divina no curso da história em favor de seu povo. Na consumação dos séculos, as estrelas serão afetadas e as estruturas cósmicas que as sustentam serão abaladas:

> Entre as perturbações cósmicas, que na concepção bíblica devem acompanhar as manifestações da ira divina, o obscurecimento e a queda das estrelas ocupam um lugar importante: as estrelas perdem o seu esplendor na destruição de Babel e do Egito, descritas como início de uma nova era (Is 13,10; 3,44 [34,4?]); o mesmo fenômeno acompanha a morte de um faraó poderoso (Ez 32,7), e dar-se-á ao se aproximar o Dia de Javé (Jl 2,10; 4,15).[54]

O NT herda do AT a associação dos eventos apocalípticos ao abalo das forças cósmicas e a linguagem metafórica para falar da história humana. Breves alusões são encontradas nos apocalipses dos sinóticos (Mt 24,29; Mc 13,24-25; Lc 21,25). Mas é no Apocalipse de João que a linguagem sobre as estrelas e os astros celestes, em sentido literal ou figurado, abunda. Como alusão à perturbação das forças celestes: as estrelas serão lançadas sobre a terra (Ap 6,13; 8,10-12; 9,1; 12,4); como símbolo das 7 Igrejas (Ap 1,16.20; 2,1; 3,1); a Estrela da manhã, prêmio para os justos (Ap 2,28); Jesus, como Estrela da manhã (Ap 22,16); as 12 estrelas da coroa da mulher, possivelmente em referência às tribos de Israel (Ap 12,1).[55]

A estrela que guia os magos, conforme consta no relato de Mt 2, é única nas Sagradas Escrituras e, a partir disso, algumas questões são levantadas pelos comentaristas. A primeira delas é a pergunta sobre o possível fundo histórico da narrativa, dada a crença comum naquele período, que associava o nascimento, ascensão ou morte de alguém importante, como um rei, ao aparecimento de algum sinal no céu, como o surgimento de uma nova estrela, estrela cadente, eclipse etc.[56] A partir disso, pesquisas foram desenvolvidas para constatar possíveis eventos

---

que cada estrela tem seu lugar fixo (Sb 7,19; Eclo 43,10; Is 40,26; Br 3,34) ou seu percurso fixo (Jz 5,20), e que as estrelas estão agrupadas em constelações (Sb 7,29). [...] *As estrelas foram criadas por Deus (Gn 1,16; Jó 9,9; Am 5,8), são a obra das suas mãos (Sl 8,4); Ele determinou seu número (Sl 147,4), e tem sobre elas o domínio absoluto (Is 40,27; Br 3,35; Sl 147,4; 147,4; Jó 9,7; Eclo 43,10). A estrutura invariável das constelações é prova do poder divino (Jó 38,31); também as regras conforme as quais aparecem, têm n'Ele a sua origem (Jó 38,32s; Am 5,9). É natural, por isso, que o trono de Deus fosse imaginado como se estivesse acima das estrelas (Jó 22,12), num lugar inacessível para os mortais (Ab 4).* (BORN, A. V. D. Estrela. In: BORN, A. V. D. (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1997, c. 499. 501).

[53] MCKENZIE, J. L. ESTRELA. In: MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico.* São Paulo: Paulinas, 1983, p. 312.

[54] BORN, 1997, c. 501.

[55] MCKENZIE, 1983, p. 312.

[56] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 233-234

cósmicos ocorridos no tempo do nascimento de Jesus.

Alguns fenômenos ocorridos no período ajudam a perpetuar a discussão sobre Mateus ter ou não se valido de um evento específico ao inserir na sua história a estrela-guia dos magos. O primeiro é a passagem do cometa Halley, entre 12 e 11 a.C. Esse evento é, em geral, refutado porque estaria muito adiantado em relação ao nascimento de Jesus. O segundo fenômeno, apontado por astrônomos modernos, é a conjunção de Júpiter (estrela da realeza) e Saturno (estrela dos judeus, segundo Tácito), em 7 a.C.[57] Nesse caso, Mt teria como referência não uma estrela, mas uma conjunção planetária rara.[58] A última das três hipóteses principais conjecturadas teria sido uma explosão estelar registrada por astrônomos chineses em 5 ou 4 a.C., que causou um grande clarão visível por aproximadamente 70 dias.[59]

Seja como for, não se pode atribuir credibilidade histórica à forma como Mt narra o comportamento da estrela que serviu de sinal ou guiou os magos: *e eis que a estrela que viram no oriente ia à sua frente, até que chegando onde estava o menino, parou* (2,9b-c). É tão somente possível presumir que, ao construir sua catequese, Mateus e a comunidade cristã, ao interpretá-la, pudessem ter em mente alguns dos eventos supracitados, bem como o arcabouço das crenças relacionadas aos astros celestes, associando-os facilmente ao nascimento de Cristo.

Outro aspecto aludido em alguns manuais,[60] refere-se à associação da estrela de Mt 2,1-12 à estrela de Jacó, presente no relato sobre Balaão (Nm 22–24). Com efeito, em Nm 24,17 Balaão profetiza que uma estrela e um cetro se levantarão de Jacó para governar. Balaão fora convocado por Balac para profetizar maldições contra Israel. Contudo, é interceptado por Deus, que o faz profetizar apenas bênçãos e não maldições. Nesse contexto, Mateus teria se valido de alguns elementos da história, inserindo-os em sua narrativa, de tal sorte que o rei Herodes

---

[57] DAVIES; ALLISON, 2003, p. 235; também: *Uma conjunção planetária (em vez de uma única estrela, como Mateus descreve). A candidata favorita aqui é uma conjunção de Júpiter e Saturno na constelação de Peixes, que teria ocorrido em 7 a.C. e que poderia ter sido interpretada como significando o nascimento de um rei (Júpiter, o planeta real) na Palestina (Saturno era considerado o planeta que representava a "terra ocidental"), enquanto a constelação de Peixes representava os últimos dias. Esta conjunção invulgar indicava, assim, 'aparecerá na Palestina, neste ano, o governante dos últimos dias. A planetary conjunction (rather than a single star, as Matthew describes it). The favorite candidate here is a conjunction of Jupiter and Saturn in the constellation of Pisces, which would have taken place in 7 B.C., and which could have been interpreted to mean the birth of a king (Jupiter, the royal planet) in Palestine (Saturn was thought to be the planet representing the "westland"), while the constellation of Pisces represented the last days. This unusual conjunction thus indicated, "There will appear in Palestine in this year the ruler of the last days.* (FRANCE, 2007, p. 68, tradução nossa).

[58] *Júpiter e Saturno são os mais lentos dos planetas visíveis em órbita ao redor do Sol: para Júpiter, há uma órbita a cada dez anos; para Saturno, a cada 30 anos; e, ao passar dessa maneira, embora estejam consideravelmente ao norte ou ao sul um do outro, são considerados em conjunção. Ocorrência muito rara é quando um terceiro planeta, Marte, passa durante ou logo depois da conjunção de Júpiter e Saturno, de modo que os três planetas ficam próximos. Kepler viu isso ocorrer em outubro de 1604. Calculou que o fenômeno acontece a cada 805 anos e que ocorreu em 7-6 a.C.* (BROWN, 2005, p. 204).

[59] FRANCE, 2007, p. 68.

[60] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 234-235; ESTRELA dos magos. In: MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal.* Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1996, p. 262.

estaria associado a Balac, os magos a Balaão e Jesus estaria associado à estrela e ao cetro, levantando-se como Messias, cumprindo a profecia. Esse foi um elemento que se fez presente, também, em interpretações do texto por parte da comunidade cristã.

Brown fala da estrela em associação ao uso que Mateus faz das Escrituras a serviço da mensagem que quer transmitir em sua catequese. Citações formais e implícitas do AT, presentes em Mt 2,1-12, bem como no restante do *evangelho em miniatura* [61] da origem e infância de Jesus (Mt 1,1–2,23), fundamentam os temas da aceitação ou rejeição e do alcance universal do Evangelho. Assim, há o seguinte desenvolvimento: em Mt 1,1, os temas "filho de Abraão" (sentido universal) e "filho de Davi" (sentido nacionalista judaico) aparecem lado a lado. Ao longo do primeiro capítulo, o tema "filho de Davi" tem um desenvolvimento maior, ao passo que o segundo capítulo desenvolverá o tema "filho de Abraão". Mt 2,1-12, segundo o autor, apresenta duas cenas.

A cena 1 (Mt 2,1-6), por meio da citação formal que une Mq 5,1 e 2Sm 5,2, desenvolve o tema "filho de Davi"; a cena 2 (Mt 2,7-12), por meio da possível inserção implícita de Is 60,6 e Sl 72,10-11, desenvolve o tema universalista do "filho de Abraão". Is 60,1-7 conclama Jerusalém para que se coloque em pé, pois chegara sua luz e, por isso, a ela acorrem as nações com suas riquezas; o ouro e o incenso de Sabá serão trazidos por aqueles que proclamam os louvores de Iahweh. Brown argumenta que *o perfil dos magos foi copiado de Balaão, profeta do Oriente que viu surgir a estrela davídica, esse perfil foi preenchido com a descrição que Isaías faz dos representantes das nações que levaram ouro e incenso a Jerusalém, porque a luz e a Glória do Senhor surgiram sobre ela.*[62]

Ao passo que a estrela de Balaão serve de pano de fundo para a narrativa toda, as outras passagens mencionadas no esquema acima reforçam a temática. No caso do tema da estrela, a citação dos primeiros versículos de Is 60 é, segundo o Brown, promissora. O autor conclui que:

> Ao avaliar os dois conjuntos de citações da Escritura que Mateus usa no texto em questão percebemos que captam perfeitamente o que o Evangelista diz de Jesus em Mt 1,1. A situação formal de Mq 5,1 e de 2Sm 5,2 na cena 1 [Mt 2,1-6] enfatiza o caráter davídico de Jesus e o fato de ser ele o rei que governará Israel. A citação implícita de Isaías 60,6 e Sl 72,10-11 na cena 2 [Mt 2,7-12] enfatiza o papel de Jesus como filho de Abraão por meio do qual todas as nações da Terra serão abençoadas, pois, em seu nascimento, cumprem-se as previsões de que o povo, não os reis de Sabá e Sebá, lhe levaria presentes e prestaria homenagem ao rei. A estrela que surgiu no Oriente é a estrela do rei dos judeus, o qual governará também todas as nações.[63]

[61] BROWN, 2005, p. 217.
[62] BROWN, 2005, p. 221.
[63] BROWN, 2005, p. 222.

Προσκυνέω (adorar)

Schönweiss e Brown indicam o sentido clássico de *προσκυνέω*, como ato de beijar. *O prefixo indica uma conexão com praxes rituais que remontam a tempos antes da história da Grécia. Em relevos egípcios, os adoradores são representados com a mão estendida, jogando beijos para (pros-) a divindade.*[64] Já, para os gregos, προσκυνέω é um termo técnico para adoração aos deuses. Indica "cair por terra", "prostar-se", "adorar com os joelhos no chão". Possivelmente, esse sentido decorre do fato de que, para beijar a imagem de um deus ou a deidade da terra, faz-se necessário o agachamento ou a prostração.[65] No mesmo sentido de adoração, mediante a postura corporal, apontam Louw e Nida. Justificam eles: *aparentemente, προσκυνέω se distingue em parte do significado de σέβομαι, σεβαζομαι e ευσεβέω, 'adorar', por dar maior ênfase ao traço semântico da postura ou atitude envolvida na adoração.*[66] Já Born, assim descreve:

> Na bíblia hebraica o ato de adoração exprime-se sobretudo pelo verbo *hištahăwāh* (curvar-se; inclinar-se profundamente). A esse termo corresponde o grego Προσκυνέω dos LXX e do NT = prostrar-se, beijando o chão; venerar; adorar. Daí o termo *proskynésis* [...]. Os dois termos, que na linguagem profana significam o gesto de submissão como o qual um súdito saúda um dignatário, exprimem também de modo muito feliz a adoração religiosa. Diante do divino, do sagrado e sublime que ele experimenta como sobre-humano, o homem se prostra.[67]

Ou seja, προσκυνέω pode denotar tanto o sentido de prostrar-se em adoração diante de um deus, ou de Deus, ou, então, prostrar-se em reverência a um ser humano, sobretudo, soberano. A LXX utiliza amplamente o termo[68] em ambos os sentidos, sendo geralmente possível distingui-los pelo contexto. Quanto ao hebraico "*hāwâ,* hw'tʼ", (*hištahăwāh*, exclusivamente no grau *eshtafal*), [69] cujo correspondente grego mais próximo éπροσκυνέω, encontra-se assim definido por Yamauchi:

---

[64] SCHÖNWEISS, H.; BROWN, C. Oração:Προσκυνέω. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2, p. 1455.
[65] SCHÖNWEISS; BROWN, 2007. v. 2, p. 1455.
[66] LOUW, J.; NIDA, E. ADORAR, render culto: πρσκυνέω. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 481, nota 7 à "πρσκυνέω".
[67] FÜGLISTER, N. Adoração. In: BORN, A. V. D.; (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1971, c. 21.
[68] *Na esmagadora maioria dos casos na LXX, proskyneō traduz o heb. šāḥâh no hithpael, que significa "curvar-se", e que se emprega tanto para o "inclinar-se" diante dos homens como para "adorar* [...]. *Na parte aram. de Daniel, traduz s^{e}gid, "prestar homenagem a" (Dn 2,46; 3,5 e segs., 10 e segs., 14,18.28; cf. também Is 44,15.17.19). Em Dn 6,27 traduz zûā', "tremer". Emprega-se para kāra', "ajoelhar-se", em Est 3,2.5, em conjunção com šāḥâh; para nāšaq, "beijar", em 1Rs 19,18; e 'ābaḏ, "servir", em SI 97 (96),7* (SHÖNWEISS; BROWN, 2007. v. 2, p. 1455).
[69] YAMAUCHI, E. hw'tʼ. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 434.

> Anteriormente as ocorrências deste verbo eram analisadas como um hitpael da raiz *shāhâ (quod vide)*. Cognata do ugarítico *hwy*, "curvar-se", usada em paralelo com *kbd*, "honrar", o verbo ocorre 170 vezes, na maioria dos casos indicando adoração a Deus, deuses ou ídolos. Em seu sentido original o verbo significava prostrar-se no solo, como em Neemias 8,6, "adoraram", porém mais corretamente "prostraram-se", como é exigido pela expressão *'ārtsâ* ("até o solo"). Esse ato de prostrar-se era bem comum como prova de submissão diante de um superior.[70]

Também o verbo dg;s' (*sāgad*, prostar-se em adoração), cuja ocorrência encontra-se apenas em Is 44,15.17.19; 46,6, pode ser mencionado como um verbo *comum em aramaico e possivelmente um empréstimo linguístico em hebraico. Parece que a palavra indica uma posição de prostração na oração. O árabe masğid significa 'mesquita'*.[71]

Ex 20,3-5 recorda aos israelitas que Deus lhes proíbe ter outros deuses, fazer imagens ou qualquer representação d'Ele ou de outros seres. Tampouco admite prostrar-se em adoração a qualquer que não seja Iahweh, Deus de Israel: *Não terás outros deuses rivais meus. Não farás par ti imagem, nenhuma figura do que há em cima no céu, embaixo na terra, ou na água sob a terra. Não te prostrarás diante deles nem lhes prestarás culto* (Ex, 20,3-5).[72] O AT tem uma gama verdadeiramente ampla de passagens em que constam as leis sobre a adoração ao Senhor, a forma de preparar as oferendas a serem dadas em adoração, a maneira correta de assar os pães da proposição do santuário, a devolução do dízimo como ato de adoração, os objetos sagrados a serem utilizados na adoração ritual, entre outros.

De modo geral, o ato de adorar a Deus, no AT, era baseado no sistema sacrifical e enfatizava a santidade de Iahweh. Por isso, a pureza ritual e interior eram pré-requisitos indispensáveis por parte do adorador. A Lei mosaica descreve detalhadamente as regras, objetos e aspectos necessários à correta adoração ritual, seja ela coletiva ou individual. O ato de adorar revela sempre um caráter de gratidão e confiança em Deus por parte do ser humano, mas também pode envolver um aspecto de súplica por perdão diante do pecado cometido e confessado. Significa, ainda, o pedido de misericórdia divina em favor do seu povo: pela cura de alguma doença, pela prosperidade material, pela proteção contra os inimigos etc. Destaca-se, em geral, o caráter imediato daquilo que se busca, dado que, para o judeu daquele período, não havia distinção entre o temporal e o espiritual. Em suma, *a totalidade do pensamento, sentimento, ação e adoração humanos são uma resposta a um movimento anterior da parte de*

---

[70] YAMAUCHI, 2005, p. 434.
[71] PATTERSON, R. D. dg;s'. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 1460.
[72] Passagens similares: Ex 34,14; 26,1. BÍBLIA do peregrino. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2002. p. 144, nota a Ex 20,4-6.

Deus.[73] Deus se revelou primeiro, propondo, em sua misericórdia, a Aliança, cuidado e proteção o seu povo; a adoração humana é a resposta à essa iniciativa divina. Deus aceita de bom grado a adoração sincera de suas criaturas, e atende-lhes as súplicas.

O significado veterotestamentário de *hištahăwāh* (hw'tˈ *hāwâ*) é retomado e desenvolvido no NT pelo verbo *proskyneō* (προσκυνέω); agora, contudo, com o sentido exclusivo de adoração, que deve ser dada a Cristo ou Deus (At 10,25-26; Ap 19,10; 22,8-9). O verbo ocorre 59 vezes no NT, sendo que quase metade dessas ocorrências, 24 vezes, está no Apocalipse. O restante das ocorrências distribui-se entre Jo (11 vezes), Mt (9 vezes) e outros livros, com menor frequência.[74]

> [...] no Apocalipse, *proskyneō* chega a denotar uma espécie específica de oração: a adoração. Seus aspectos característicos chegam à expressão nos vários hinos de adoração que se acham pelo Apocalipse afora (4,8-11; 5,8-10.12-14; 7,10-12; 11,15-18; 12,10-11; 15,34; 16,5-7; 19,1-7): a adoração se dirige ao próprio Deus (ou a Jesus Cristo), se ocupa com Seu divino Ser (i.é, não com Suas dádivas, que acontece nas ações de graças) e com Suas obras num contexto de alcance mundial (a criação, Ap 4,8-11; a soberania, 15,34; 16,5-7; a redenção, 5,8-10; a consumação, 11,15-18). Os hinos fazem uso de linguagem e ideais que sempre se renovam, e que constantemente descobrem novos títulos de dignidade para aplicar no louvor a Deus, aplicando a Ele os mais exaltados méritos e atributos (a eternidade, a onipotência, a honra, a sabedoria, a santidade e o poder etc.), numa tentativa trôpega de confessar o Seu nome. Frequentemente, este louvor toma a forma da aclamação real: "Digno és tu!" (Ap 4,11; 5,9,12), "Salvação!" (7:10), entremeada com orações em forma de exclamações: ("Aleluia!" "Amém!"). Percorre todos estes hinos um tema gloriosamente universal, e, diante de adoração desta sublimidade, as petições e ações de graças humanas meramente desvanecem-se em silêncio (cf. Mt 6:13b).[75]

Como apontam Shönweiss e Brown, a liturgia celeste de Apocalipse, em que os hinos de adoração ao Cordeiro são cantados, não tem seu alcance restrito apenas à esfera celeste; ela resulta, também, do que se encerra no plano temporal, onde acontecem a liturgia da adoração, embora efêmera, e a luta das mártires. Assim, por exemplo, em Ap 19,1-10, a adoração de uma numerosa multidão (Ap 19,1.6), dos 24 anciãos e os quatro seres viventes junto ao trono em que Deus está sentado (Ap 19,4) ocorre porque, na terra, a verdade e a justiça prevaleceram no julgamento da grande prostituta (Ap 19,2), e as núpcias do Cordeiro estão prestes a serem realizadas com a verdadeira esposa, vestida de linho puro, sinal da justa conduta dos santos (Ap 19,7-8). A adoração emerge como um grato louvor a Deus e ao Cordeiro vencedor, que, na sua vitória, faz vitoriosa também a esposa Igreja e aqueles que nela permaneceram fiéis.

No Evangelho segundo Mateus, não obstante o aparente entendimento contrário de

---

[73] GUNTHER, W.; LINK, H. G. ἀγαπάω. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1, p. 115.
[74] SHÖNWEISS; BROWN, 2007. v. 2, p. 1456-1457.
[75] SHÖNWEISS; BROWN, 2007. v. 2, p. 1457.

Saldarini e Overman,[76] o uso de προσκυνέω, denota uma atitude de verdadeira adoração frente à divindade de Jesus. Saldarini e Overman parecem ter resistência em admitir uma aceitação mais contundente da divindade de Jesus por parte dos gentios, entre eles os magos. No afã de defender o argumento de que o Evangelho segundo Mateus é judaico e que seu interesse é basicamente intrajudaico, chegam a forçar certas interpretações do texto mateano. Assim, na tentativa de demonstrar a falsidade da tese de que Mt seria antijudaico ou antissemita, acabam quase por fazê-lo parecer antigentio. No caso dos magos, Saldarini, argumenta que os não-judeus [...] *existem à margem da narrativa e aparecem nas vidas e atividades de Jesus e seus companheiros galileus só ocasionalmente*,[77] para o autor,

> as narrativas dos magos que homenageiam Jesus depois de seu nascimento (2,1-12) e os guardas na crucifixão ('o centurião e os que com ele guardavam a Jesus') que reconhecem Jesus após sua morte (27,54) ligam a narrativa da vida de Jesus (Marcos faz apenas o centurião testemunhar que Jesus é o Filho de Deus. Em Mateus, o testemunho do centurião e de seus homens contrapõe-se ao falso testemunho dos guardas do túmulo que os discípulos roubaram o corpo de Jesus (28,11-15)). Tanto os magos como os guardas são gentios e estrangeiros na Judéia. Uns e outros formam contraste com as autoridades judaicas (Herodes, os chefes dos sacerdotes e os anciãos) que desejam mal a Jesus. Os magos conhecem Jesus como rei dos judeus e os guardas o chamam pelo título mais genérico de 'Filho de Deus'. [...] Os guardas e os magos podem ser simbólicos da aceitação gentia de Jesus, mas a aceitação é rudimentar e incipiente. Não se estabelece nenhum programa organizado ou relação permanente.[78]

Já, para Overman, os magos são mais agentes políticos do que astrólogos. Segundo ele, a visita desses agentes políticos está ligada à tradição das embaixadas. Eles estão na narrativa em função da contraposição entre a rejeição de Herodes como governante, dada sua tirania, e a expectativa por um novo governante legítimo. Os magos, possíveis agentes políticos de reinos orientais, em comitiva oficial, adiantam-se na tentativa de obter vantagens e proximidade entre os governos.[79]

No nosso entendimento, não é falsa a premissa de cunho mais histórico e de caráter antitético entre Herodes e Jesus, apontado pelos supracitados autores, mas, o entendimento mateano, segundo o que aponta ampla gama de estudiosos, parece ir bastante além, denotando não só o reconhecimento do *nascido Rei dos Judeus* (Mt 2,2a), como um novo líder messiânico e político para Israel, mas como Filho de Deus, cujo messianismo se estende a todas as nações. Se a prostração fosse apenas diante de um messias político, rei guerreiro e vingador de Israel, não passaria de um ato formal, manifestado diante deu uma autoridade, conforme já aludido

[76] SALDARINI, 2000; OVERMAN, 1997; OVERMAN, 1999.
[77] SALDARINI, 2000, p. 121.
[78] SALDARINI, 2000, p. 121.
[79] OVERMAN, 1999, p. 55-56.

anteriormente; contudo, o sentido mais provável parece ser o de que a prostração dos magos diante de Jesus denota, em conformidade com o uso do verbo προσκυνέω em todo o Evangelho segundo Mt e no NT, o reconhecimento e a adoração a Jesus em sua Divindade.[80] O argumento a favor de que o gesto dos magos é de verdadeira adoração torna-se ainda mais forte pelo uso de πεσόντες (πιπτωprostrar-se), em associação com προσκυνέω.[81]

Davies e Allison argumentam que, embora o costume de prostrar-se diante de altos funcionários e reis fosse comum e, portanto, a ação dos magos poderia comportar esse sentido, a prostração dos magos é diante do *"Filho de Deus"*. No entendimento desses autores:

> ἔρχομαι, seguido de προσκυνέω, denota uma ação cultual na LXX, além do que, os judeus tendiam a pensar que a *proskynesis* completa era apropriadamente dirigida apenas ao único Deus (cf. 2,11). Então, 'adoração' talvez esteja implícita em 2,2 [...]. Em quase todos os outros lugares de Mateus, tal tradução provavelmente é adequada.[82]

No contexto de Mt, e a favor do mesmo argumento,[83] justificam que, diferentemente de Mc, que utiliza προσκυνέω na boca do endemoniado geraseno (Mc 5,6) e na atitude dos soldados

---

[80] *Embora a palavra [προσκυνέω] já pudesse ter sido usada em sentido comum durante a época do Novo Testamento, em Mateus predomina um uso consciente e enfático: a προσκυνέω se produz quase exclusivamente diante de Jesus, por parte de alguém que implora ajuda (8,2; 9,18; 15,25; cf. 20,20) e, também, pelos discípulos (14,33 em combinação com o reconhecimento do Filho de Deus), especialmente diante do Glorificado (28,9.17). Diante das dúvidas que surgem, a palavra προσκυνέω designa em 28, 17 a atitude correta em relação ao Senhor ressuscitado. A adoração dos magos sugere ao leitor a majestade de Cristo, Filho de Davi (1,1), Filho de Deus (Cap. 1,21; 2,15) e Jesus Emanuel. Dessa forma, nossa perícope se orienta para o interesse cristológico de todo o prólogo de Mateus. Aunque la palabra se pudo haber usado ya en sentido corriente durante la época neotestamentaria, predomina en Mateo un uso consciente y enfático: la προσκύνησις se produce casi exclusivamente delante de Jesús, por parte de alguien que implora ayuda (8,2; 9,18; 15,25; cf. 20,20) y también por parte de los discípulos (14,33 en combinación con el reconocimiento del Hijo de Dios), especialmente delante del Glorificado (28, 9.17). Ante las dudas que surgen, la palabra προσκυνέω designa en 28,17 la actitud correcta hacia el Señor resucitado. La προσκύνησις de los magos sugiere al lector la majestad de Cristo, Hijo de David (1,1), Hijo de Dios (cf. 1,21; 2,15) y Jesús Enmanuel. De ese modo nuestra perícopa se orienta al interés cristológico de todo el prólogo de Mateo* (LUZ, 1993, v. 1, p. 166-167, tradução nossa).

[81] O verbo *πίπτω,* denota vários sentidos, conforme indica o glossário de: LOUW; NIDA, 2024, p. LXXIII. Em Mt 2,11c, tem sentido de prostrar-se diante de alguém importante, diferentemente de "cair diante de...", ou "cair aos pés de...", que pode denotar uma ação acidental, involuntária ou algo semelhante. PROSTAR-SE como um ato de reverência ou súplica: LOUW, J.; NIDA, E. πίπτω; προσπίπτο. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 196, n. 17.22.

[82] *[...] ἔρχομαι followed by προσκυνέω denotes a cultic action in the LXX, and Jews tended to think of complete proskynesis as properly directed only towards the one God (see on 2.11). So 'worship' is perhaps implied in 2.2 (cf. 28.17 and note Eusebius, H.E. 1.8). Almost everywhere else in Matthew such a translation is probably fitting* (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 237, tradução nossa).

[83] Entende assim, também, Scott: *Nos Evangelhos sinópticos, a palavra é reservada para a reverência a Deus ou a Jesus. A aparente exceção (Mt 18.26) é controlada pelo fato de que Deus obviamente encontra-se por trás do senhor da parábola. Talvez a característica mais interessante em Mateus e Marcos é que a reverência é feita a Jesus. Isto é especialmente verdadeiro em Mateus; cp. o leproso (8,2), Jairo (9,18), etc. À luz da adoração dos Magos (2,2.11) e da rejeição da reivindicação do diabo por adoração (4,9s.), resta pouca dúvida de que Mateus não esteja usando o termo meramente para denotar um gesto convencional de respeito prestado a Jesus. Intencionalmente ou não, aqueles que adoram a Jesus estão reconhecendo sua deidade* (BROMILEY, G. W. ADORAÇÃO. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 1, p. 104).

zombadores (Mc15,19), diferente, também, de Lc 4,7-8, em que na cena das tentações, o diabo pede que Jesus o adore; o uso προσκυνέω em Mt, dá-se predominantemente no sentido de uma verdadeira adoração. O sentido de verdadeira adoração mantém-se, inclusive, quando o seu uso ocorre em contextos narrativos pré-pascais, tais como na cena dos magos (Mt 2,11c), na cura do leproso (Mt 8,2), na ressuscitação da filha de um chefe (Mt 9,18), na atitude dos discípulos após a tempestade acalmada (Mt 14,33), na cena da mulher cananeia (Mt 15,25), na petição da mãe dos filhos de Zebedeu (Mt 20,20). No contexto pós-pascal, a visita das mulheres ao túmulo (Mt 28,9) e a cena da aparição no monte da Galileia, em que os discípulos recebem a missão evangelizadora universal (Mt 28,17) comportam esse verbo. Não há, portanto, distinção em Mt entre a adoração pré-pascal e pós-pascal, como ocorre em Mc e Lc,[84] e a prostração dos magos deve ser entendida como ato de verdadeira adoração diante de Deus.

Bauer reforça o argumento do reconhecimento da autoridade e divindade de Jesus aludindo: *os magos não se prostram simplesmente em adoração. O seu reconhecimento da autoridade transcendente de Jesus reflete-se na apresentação de presentes a Jesus*.[85] Segundo o mesmo autor, *o termo "presentear", tanto em Mateus (5.23-24; 8.4) como na LXX, está frequentemente relacionado com oferendas apresentadas a Deus. E "presente" é usado noutras partes de Mateus exclusivamente para oferendas a Deus.*[86]

1.5 Gênero literário

Mt 2,1-12,[87] que se liga e rege também à perícope seguinte (Mt 2,13-23), é um texto de

---

[84] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 237.

[85] *the wise men do not simply fall down in worship. Their recognition of the transcendent authority of Jesus is reflected in their presentation of gifts to Jesus* (BAUER, 1989, p. 118, tradução nossa).

[86] *The term 'present', both in Matthew (5.23-24; 8.4) and in the LXX, often has to do with offerings presented to God. And 'gift' is used elsewhere in Matthew exclusively for offerings to God* (BAUER, 1989, p. 118, tradução nossa).

[87] *Mateus 2,1-12 oferece uma transmutação de um motivo tradicional – a superioridade do herói judeu sobre os sábios estrangeiros. Pensa-se na habilidade de José de interpretar o sonho do Faraó quando os magos e sábios egípcios não puderam (Gn 41), nos duelos entre Moisés e Arão e os feiticeiros e sábios do Faraó (Êx 7-10), e no sucesso de Daniel em revelar e interpretar o sonho de Nabucodonosor enquanto os próprios encantadores do rei ficam em silêncio (Dn 2). O Primeiro Evangelho também apresenta uma história em que os estrangeiros devem reconhecer a superioridade de seus equivalentes judeus. Os magos não sabem o que é conhecido pelos principais sacerdotes e escribas, ou seja, onde o Messias deveria nascer. Assim, eles devem buscar iluminação junto aos judeus. Além disso, porém, o tema tradicional é invertido. Pois, embora os judeus se destaquem em conhecimento, não colocam esse conhecimento em seu devido propósito; são, na verdade, os gentios que honram Jesus. Mt 2.1-12 offers a transmutation of a traditional motif-the superiority of the Jewish hero to foreign wise men. One thinks of Joseph's ability to interpret Pharaoh's dream when the Egyptian magicians and wise men could not (Gen 41), of the duels between Moses and Aaron and the sorcerers and wise men of Pharaoh (Exod 7-10), and of Daniel's success in revealing and interpreting Nebuchadnezzar's dream while the king's own enchanters are reduced to silence (Dan 2). The First Gospel too has a story in which foreigners must acknowledge the superiority of their Jewish counterparts. The magi do not know what is known by the chief priests and scribes, namely, where the Messiah should be born. They thus must seek enlightenment from the Jews. Beyond this, however, the traditional*

motivo fundamental do AT sobre a perseguição e salvação do "menino rei",[88] ou herói perseguido na infância, a favor do qual a providência divina intervém salvificamente, preservando-lhe a vida. Trata-se de uma narrativa de estilo *Midráxe haggádico* [89] que retoma as histórias do nascimento de Jacó e de Moisés.

> Nos relatos haggádicos da história hagiográfica de Jacó e de Moisés ocorrida o motivo do anúncio do seu nascimento feito ao antagonista Labão e ao inimigo faraó. Estes, tomados de terror, colocavam em ação engenhosos planos de extermínio. Mas, inutilmente, porque Deus velava sobre seus eleitos. [90]

1.6 Considerações

Uma perícope feita de contrastes, cujo objetivo é ampliar e não dividir. Os magos não conhecem as Escrituras, mas veem a estrela, sinal de Deus posto na natureza, e vêm a Jerusalém, luz das nações (Is 49,6; 60,1-3), procurando o nascido rei dos judeus. Querem adorá-lo! Jerusalém, cuja luz já não brilha, conhece as Escrituras, mas não reconhece nem adora o Messias, Deus Menino, Filho de Deus. Já está prostrada diante de outro deus, que lhe exige fidelidade e obediência: o deus do poder. Assim, estão em flagrante contraste duas formas de entender o projeto divino para Israel e para as nações, bem como o papel do Estado e da religião nesse projeto. É preciso dizer, antes de tudo, que os dois polos em torno dos quais gravitam os personagens e a trama mateana de 2,1-12 não têm por objetivo apontar uma rejeição ao judaísmo como um todo, nem a exclusão dos pagãos do projeto salvífico de Deus.[91] O critério

---

theme is turned on its head. For although the Jews excel in knowledge, they do not put their knowledge to its proper end; it is instead Gentiles who honour Jesus (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 239, tradução nossa).

[88] LUZ, 1993, 155-156.

[89] *Assim como a haggadá preenche as lacunas no texto do Antigo Testamento, também Mateus 2,1-12 preenche uma das lacunas da tradição de Jesus. As the haggadah fills up the voids in the OT text, so does Mt 2.1-12 close one of the gaps in the Jesus tradition* (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 252).

[90] BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos I.* São Paulo: Loyola, 1990. (Bíblica Loyola, 1), p. 82.

[91] *A história da exegese mostra que é necessário distinguir entre quatro tipos fundamentais de exposição do nosso texto: a interpretação cristológica, a exegese com referência à missão pagã, a interpretação parenética e a compreensão do relato a partir do plano de Deus, e os quatro se complementam entre si. a) A exegese centrada em Cristo interpretou a vinda de Cristo como dissolução de toda magia e de todo conhecimento contrário a Deus mediante a verdadeira luz do conhecimento. Com a adoração dos magos a sabedoria do mundo toma uma nova orientação. b) A interpretação voltada para a missão pagã vê nos magos as primícias das nações e faz assim recuperar ao nosso texto um postulado da genealogia. É frequente um tom anti-judaico: a adoração do Menino Jesus pelos pagãos inclui a damnatio Iudaeorum, representada na figura de Herodes, de seus escribas e de seu povo. c) Para a interpretação parenética é importante, obviamente, o comportamento dos magos, sobretudo seus presentes, mas também sua religiosidade. d) Nosso relato é expressão da providência de Deus, principalmente na lenda que se apodera dele e o adorna. A lenda constituirá uma parte substancial da história da exegese. A exposição concreta terá que julgar essas tendências básicas. La historia de la exégesis muestra que cabe distinguir entre cuatro tipos fundamentales de exposición de nuestro texto: la interpretación cristológica, la exégesis en referencia a la misión pagana, la interpretación parenética y la comprensión del relato desde el plan de Dios, y*

de acesso e de pertença ao Reino se dá pela capacidade de reconhecer e acolher o Dom divino, oferecido aos homens na casa de Belém, prestando-lhe a justa e sincera adoração.

Em Jerusalém, a imagem de Deus é associada ao poder, à dominação, ao peso da Lei e às estruturas da instituição religiosa do templo e dos palácios herodianos. O messias que aí se espera, se é que se espera, dominará pela força das armas, nos moldes da *Pax romana*, ou a partir do desejo judaico de vingança contra seus adversários: os ímpios e as nações. Em Belém, a imagem de Deus mostra-se pacífica, como, de maneira flagrante, revela a imagem da fragilidade de uma mulher com seu filho, recém-nascido, no colo, em uma humilde casa, indistinta das demais. Mas em quem brilha a luz do Filho de Deus, Messias da paz, inserido entre os mais humildes.

Herodes, um rei ilegítimo, um tirano opressor, que nem sequer era judeu, impunha, pela força militar, o seu governo. Governo esse marcado por ideias megalomaníacas, pela crueldade e pela submissão a Roma. Junta-se a ele *toda Jerusalém* (Mt 2,3b), isto é, *todos os principais sacerdotes e escribas do povo* (Mt 2,4a). Herodes os mantém reunidos (Mt 2,4a) em torno de si. Esse grupo, Herodes e chefes do povo, representa uma visão de mundo antagônica ao projeto de Reino, que será inaugurado pelo rei que acaba de nascer. Para esse primeiro grupo, o povo está em função do Estado, deve-lhe submissão, paga-lhe tributos, pode ser preso e executado caso suas ideias e atitudes representem qualquer forma de ameaça à ordem já estabelecida.

Nessa conjuntura, a religião torna-se instrumento nas mãos do Estado e dos grupos que lhe estão a serviço. Símbolo disso é o fato de que as vestes litúrgicas do sumo sacerdote ficavam guardadas sob a tutela romana na fortaleza Antônia, adjacente ao templo. Ao associar, em Jerusalém, os líderes religiosos a Herodes, Mateus parece indicar que estes representam uma falsa imagem de Deus, desenvolvida por meio de uma religião que, ao interpretar erroneamente ou com má-fé as Escrituras, torna-se fonte de enganação e opressão. A imagem de Deus, apresentada pela religião oficial, é a de um Deus "escondido atrás do véu do Templo" e de uma enorme montanha de leis; portanto, um Deus distante da vida sofrida das grandes massas que, sem a outorga de títulos, linhagem privilegiada ou posses, não poderia usufruir da "salvação"

---

los cuatro se complementan entre sí. a) La exégesis centrada cristologicamente interpretó la venida de Cristo como disolución de toda magia y de todo saber contrario a Dios mediante la luz verdadera del conocimiento. Con la adoración de los magos la sabiduría del mundo toma una nueva orientación. b) La interpretación de cara a la misión pagana ve en los magos las primitiae gentium y hace recuperar así a nuestro texto un postulado de la genealogía. Es frecuente un tono anti-judío: la adoración del niño Jesús por los paganos incluye la damnatio Iudaeorum, representados en la figura de Herodes, de sus letrados y de su pueblo. c) Para la interpretación parenética es importante, obviamente, el comportamiento de los magos, sobre todo sus dones, pero también su religiosidad. d) Nuestro relato es expresión de la providencia de Dios, sobre todo, en la leyenda que se apodera de él y lo adorna. La leyenda constituirá una parte sustancial de la historia de la exégesis. La exposición concreta tendrá que juzgar estas tendencias básicas (LUZ, 1993, p. 161-162, tradução nossa).

ou das bênçãos aí oferecidas. É um Deus "separado", cuja adoração não vai além de ritos externos e vazios.

No Templo, os gentios, assim como pecadores, pobres, doentes, mulheres, não eram bem-vindos. Sua presença é sinônimo de profanação. A misericórdia de Deus, aí, não existe; é o lugar do sacrifício: de animais para aplacar a ira de Deus, de seres humanos para saciar a sede de poder das elites ávidas de poder.

Essa imagem de um Deus punitivo, que, de forma sectária, elege apenas Israel e, dentro de Israel, apenas alguns "puros" como alvo da retribuição de sua bondade, não condiz com o Deus de Abraão; com o Deus daqueles que foram estrangeiros no Egito, com o Deus dos profetas que pregam a justiça, o direito, a fidelidade, a misericórdia, a proteção do órfão, da viúva e do estrangeiro. Jerusalém, na narrativa de Mt 2,1-12, representa essa realidade: percebe-se que a estrela não conduz os magos a Jerusalém nem brilha sobre ela.

Jerusalém não pode ser mais a fonte de justiça, sabedoria e salvação para os povos, porque, embora possua o conhecimento das Escrituras, tal conhecimento não é utilizado nem para o reconhecimento e a adoração do verdadeiro Deus, nem para apascentar o seu povo; pelo contrário, Jerusalém, raptada por seus líderes corruptos e prostrados diante da idolatria romana, usa a sabedoria das Escrituras para perseguir o recém-nascido (Mt 2,4-6.13.17-17) e, no desfecho da história aqui inaugurada, querer matá-lo por ser o Filho de Deus (Mt 26,63-66; 27,40.43) e Messias incompatível com os interesses das elites de Jerusalém.

Há uma inversão de valores: o estrangeiro Herodes, e com ele todas as legiões romanas, que se prostram diante de César Augusto, reconhecendo-o como "salvador/messias" e senhor do mundo, ignoram o verdadeiro Deus que quiçá habita no Templo e certamente na casa humilde de Belém. Herodes e os romanos parecem bem-vindos em Jerusalém. Os magos, que buscam encontrar e adorar o rei dos judeus (que não é César nem Herodes), não são bem-vindos aí. Nem eles, nem o recém-nascido são bem-vindos em Jerusalém; pelo contrário, sua presença é geradora de perturbação e temor. O que os magos buscam não está nem no palácio (casa) de Herodes, nem entre aqueles que detêm o poder religioso do templo; por isso, faz-se necessária, por parte dos magos, uma nova busca.

Diferente, na pena mateana, é o quadro pintado em Belém. Aqui não há medo, agitação, planos secretos. Não há palácios nem sacrifícios. A estrela que conduz os magos, em certa medida, prenuncia a luz daquele que é a luz do mundo, que convidará os discípulos a se tornarem luz e cidade construída sobre o monte (Mt 5,14-16); a prostração e adoração são espontâneas, ao contrário da prostração forçada pela opressão de Jerusalém. Com o gesto de prostrar-se, os magos depositam diante do menino a esperança de todos os povos oprimidos

pelo falso poder e pela falsa religião praticados em Jerusalém. Os presentes são ofertados na gratuidade e na ação de graças, mas nada representam diante da grandeza do dom de Deus que aí encontram, para eles e para toda a humanidade.

Existe, no plano cristológico de Mt 1–2, um esquema que se repetirá no batismo, na pregação, na narrativa da paixão, na ressurreição e, finalmente, será uma realidade enfrentada pela comunidade cristã posterior: o anúncio ou revelação da identidade de Jesus, como Filho de Deus e Messias (crucificado-ressuscitado), provoca dupla reação: os que creem e adoram e, os que não creem e se põem em oposição e perseguição.[92] A cena encontrada em Mt 2,1-12 revela aquilo que será confirmado ao longo do Evangelho: a pertença ao Reino, que já se faz presente na história, não será definida pela simples pertença a um povo, casta ou grupo social; será definida pela capacidade de reconhecer e adorar Jesus, o Filho de Deus, cujo messianismo universal, em contraste com a lógica vigente, se traduz em gestos concretos de misericórdia. Assim, a pertença ao Reino dos Céus, inaugurado com o nascimento do Messias, Filho de Deus, se dará pela capacidade de superar a justiça dos escribas e fariseus (Mt 5,20), para abraçar a justiça do Reino, manifestada pelas obras de misericórdia (Mt 5,3-10; 25,35-36).

A história dos magos, junto com as demais narrativas que compõem o *micro-Evangelho da Infância* – genealogia, explicação da origem de Jesus, fuga para o Egito e retorno para Nazaré –, estabelece os temas fundamentais da universalidade da salvação em Mt, que acontecerá por meio do messianismo de Jesus. Esse messianismo, fundado na misericórdia, estabelecerá continuidade e ruptura: continuidade, porque Jesus realizará a salvação do seu povo de seus pecados, porque Ele é o filho de Davi, Ele é o rei dos judeus, o Emanuel; ruptura, porque seu reinado não tem cunho nacionalista, mas universal; ruptura, porque não compactua com o sistema político e opressor do Templo e dos palácios; ruptura, porque redefinirá a interpretação da Lei, colocando-a a serviço da pessoa humana, e não o contrário.

2 Análise exegética de Mt 27,45-56.

Desde a entrada de Jesus em Jerusalém, no capítulo 21, o texto mateano assume uma velocidade narrativa estonteante; os eventos se sucedem em ritmo frenético, quase a ponto de se perder o fôlego. Ao se aproximar da Paixão do Senhor, contudo, o ritmo narrativo desacelera-se drasticamente, a ponto de, nos últimos momentos, ser contado em horas, momentos, até parar. Escuridão! Silêncio! O zoom se fecha sobre o personagem crucificado e a densidade das

[92] BROWN, 2005, p. 215.

últimas três horas, no mutismo ensurdecedor e no breu que a tudo cobre, em pleno meio-dia,[93] parecem esmagar-se sobre a terra. É a dor de Deus sob o peso da cruz. Tudo para, prende o fôlego. Depois, um grito irrompe em meio às trevas: ἠλί ἠλί λεμὰ σαβαχθάνι; *Deus Meu, Deus Meu! Por que me abandonaste?* (Mt 27,46). Urro de horror, de clamor, da prece agonizante daquele que, na dor do abandono, confia. As trevas agora tudo cobrem, como cobriam no início da criação. As trevas no ato criador, contudo, foram vencidas pela Palavra Divina: "Faça-se..."; aqui, serão vencidas pela luz do Crucificado/Ressuscitado, que brilhará não só sobre o povo do culto do templo; mas, como luz do mundo, iluminará todas as nações. Ele é o Filho de Deus!

Na cruz, sobre a cabeça de Jesus, estão as palavras οὑτός ἐστιν Ιησοῦς ο βασιλεὺς τῶν Ιουδαίων. *Este é Jesus, o rei dos Judeus* (Mt 27,37b). Um título encontrado principalmente na boca dos gentios, dado que os judeus esperavam a vinda do "Rei de Israel".[94] Na prática, os líderes dos judeus, que desde o início tiveram a oportunidade de acolher esse rei esperado (Mt 2,1-12), acabaram por afastar-se dele, tramando sua morte e fazendo-se serviçais do ilegítimo rei romano e de seus representantes. Veem agora, no evento do Calvário, a confirmação de suas convicções: Jesus é um impostor, um blasfemo. Já o centurião e o grupo que montava guarda no Gólgota, embora pagãos, são os primeiros a confessar Jesus crucificado como o Filho de Deus, após verem os eventos que acompanharam a crucificação.

Trata-se de um texto repleto de profundidade, dor e beleza, mas complexo! Tanto no que diz respeito às questões de crítica textual quanto à delimitação da perícope, à relação sinótica etc.[95] O foco do nosso estudo, contudo, será a profissão de fé do v. 54, à luz dos acontecimentos testemunhados desde o v. 45. Fogem, portanto, ao nosso escopo discussões pormenorizadas de todas as questões que envolvem a perícope e seu contexto, por mais importantes que possam ser. Algumas questões serão tratadas *en passant,* de acordo com sua utilidade no contexto da confissão de fé dos soldados e em relação à ligação com o título cristológico "Filho de Deus" e com seu messianismo universal.

2.1 Tradução instrumental e segmentação.

27,45	a	Ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας	Desde a sexta hora,
	b	σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν	houve escuridão sobre toda a terra,
	c	ἕως ὥρας ἐνάτης.	até a hora nona.

[93] *Acontecerá naquele dia, - oráculo do Senhor Iahweh - que eu farei o sol declinar em pleno meio-dia e escurecerei a terra em um dia de luz. Eu a colocarei como em luto pelo filho único* (Am 8,9.10e).
[94] DAVIES, W.D.; ALLISON, D. C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*: Introduction and commentary on Matthew XIX-XXVIII. New York: T&T Clark, 2004. v. 3. p. 620.
[95] LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo IV*. Mt 26-28. Salamanca: Sígueme, 2005. v. 4. p. 431-433.

27,46	a	περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν	Então, por volta da hora nona,
	b	ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων·	Jesus gritou com voz forte, dizendo:
	c	ηλι ηλι λεμα σαβαχθανι;	*Eli, Eli Lemá sabactâni*
	d	τοῦτ᾽ ἔστιν·	Isso significa:
	e	θεέ μου θεέ μου, ἱνατί με ἐγκατέλιπες;	Deus Meu, Deus Meu! Por que me abandonaste?
27,47	a	τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων	Então, alguns dos que ali estavam,
	b	ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι	tendo ouvido, diziam:
	c	Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος.	Ele está chamando Elias.
27,48	a	καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν	Na mesma hora um deles correu,
	b	καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς καλάμῳ	pegou uma esponja e encharcando-a de vinagre, a pôs numa vara,
	c	ἐπότιζεν αὐτόν.	e deu de beber a ele.
27,49	a	οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον·	Mas, outros diziam:
	b	ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλίας σώσων αὐτόν.	Deixa, vamos ver se Elias vem salvar ele.
27,50	a	ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ	Então Jesus, gritando novamente com voz forte,
	b	ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα.	entregou o espírito.
27,51	a	Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ᾽ ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο	E, nesse instante, o véu do santuário foi rasgado de cima para baixo, em duas partes
	b	καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη	E a terra foi sacudida
	c	καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν,	E as rochas foram partidas
27,52	a	καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν	E os sepulcros foram abertos
	b	καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν,	e o corpo de muitos santos mortos foram ressuscitados.
27,53	a	καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων	E, saindo dos túmulos,
	b	μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ	após a ressureição dele,
	c	εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν	entraram na cidade santa
	d	καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.	e aparecendo a muitos.
27,54	a	Ὁ δὲ ἑκατόνταρχος	O centurião,
	b	καὶ οἱ μετ᾽ αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν	e os que com ele guardavam Jesus,
	c	ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γενόμενα	vendo o terremoto e as coisas sucedidas,
	d	ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες·	tremeram grandemente, dizendo:
	e	ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.	verdadeiramente este era Filho de Deus.
27,55	a	Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι,	Estavam ali muitas mulheres, de longe, observando,
	b	αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας	as quais seguiam Jesus desde a Galileia
	c	διακονοῦσαι αὐτῷ·	servindo a ele;
27,56	a	ἐν αἷς ἦν	entre as quais estavam:
	b	Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ	Maria Madalena e Maria mãe de Tiago e José,
	c	καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.	e a mãe dos filhos de Zebedeu

2.2 Delimitação

Mateus escreve sua narrativa da paixão a partir de inúmeros relatos breves, não uniformes. A sucessão dos temas vai sendo construída mediante fórmulas de transição: “em seguida” (Mt 27,27), “ao saírem” (Mt 27,32), “chegada à tarde” (Mt 27,57), “no dia seguinte” (Mt 27,62). Nem sempre é possível ter clareza sobre onde começa ou termina uma perícope,

com base apenas na aplicação de critérios formais.[96] A delimitação inicial da perícope de Mt 27,45-56, no v. 45, embora consensual na maioria dos manuais e bíblias consultados,[97] mostra-se, até certo ponto, arbitrária. Veja-se que alguns elementos mudam, mas outros permanecem: saem os zombadores transeuntes (Mt 27,39), os chefes dos sacerdotes (Mt 27,41) e os bandidos crucificados com Jesus (Mt 27,44); permanece o tema da zombaria, agora por parte das pessoas que estão no local e oferecem-Lhe vinagre numa esponja (Mt 27,48). Permanece também o tema "Filho de Deus", que aparece duas vezes na perícope anterior (Mt 27,40.43) e é retomado na conclusão dessa (Mt 27,54e). O critério principal para o corte estabelecido em Mt 27,45 é a inserção do tema da escuridão, que envolve a terra desde a hora sexta e que prepara o ambiente para a narrativa da morte de Jesus.

A delimitação final da perícope é ainda mais controversa quanto à manutenção ou não dos versículos 55 e 56 (as mulheres que, de longe, observam). Em análise preliminar, pode-se entender tratar-se de uma perícope independente, uma vez que a inserção das mulheres nos últimos versículos da perícope não acarreta mudança significativa no que é narrado acima. Tampouco sua exclusão acarretaria, à primeira vista, prejuízo à perícope. Contudo, as mulheres que observam de longe fazem parte, assim como os soldados romanos, das testemunhas oculares dos eventos. Elas, judias; eles, gentios. Além disso, sob o ponto de vista estrutural, a exclusão dos referidos versículos comprometeria a unidade literária da perícope, como se verá no tópico seguinte. Os versículos 55-56, portanto, fazem parte do texto e devem ser mantidos. O versículo 57 insere, claramente, outra temática e outros personagens. Sai a cena da morte de Cruz e entra a cena do sepultamento. Desaparecem os guardas, o centurião, os sinais e a zombaria; protagonizam as ações José de Arimateia e Pilatos.

Em um contexto mais amplo, Mt 27,45-56 é uma das cenas que compõem o ato da crucificação de Jesus, cuja peça central é a história da paixão.[98] Essa, segundo Luz, baseia-se

---

[96] LUZ, 20005, v. 4. p. 48.

[97] BÍBLIA de Jerusalém, 2022, p. 1756; GOMES; OLIVETTI, 2015, p. 124; BARBAGLIO; FABRIS; MAGGIONI, 1990, p. 405; FRANCE, 2007, p. 1072. Divisão diferente: BÍBLIA do peregrino. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 2387.

[98] *Divido a história da Paixão em seis seções: 26,1-16; 26,17-29; 26,30-56; 26,57-27,10; 27,11-31; 27,32-61. Essa distribuição não tem caráter esquemático, pois o evangelista não separa os grandes 'blocos' entre si, mas os conecta por meio de seções de transição. É impossível, a meu ver, entender a história da Paixão em Mateus como uma obra literária articulada em episódios homogêneos de acordo com critérios formais. Seções de articulação muito diferente se alternam com cenas de extensão desigual, sem um princípio composicional visível. Isso não significa, no entanto, que a história mateana da paixão careça de qualidade literária. Creio que justamente a renúncia a um princípio de composição unilinear responde à intenção expressa do narrador. Este quis contar um enredo coerente no espaço e no tempo, e ajustar plenamente seu relato aos acontecimentos referidos. Daí que ele se detenha mais tempo em um lugar e menos em outro [...]. Divido la historia de la pasión en seis secciones 26,1-16; 26,17-29; 26,30-56; 26,57-27,10; 27,11-31; 27,32-61. Esta distribución no tiene carácter esquemático, porque el evangelista no separa los grandes 'bloques' entre sí, sino que los conecta mediante secciones de transición. Es*

no esquema geográfico-cronológico, iniciado em Mt 26,1 e encerrado em Mt 27,66.[99] De acordo com Gnilka,[100] Mt 27,45-56 é o ponto culminante de uma tríade sobre o caminho da cruz e a crucificação. A primeira parte (Mt 27,31b-38[37]) engloba a partida, com soldados, o pelotão de execução e pessoas envolvidas no processo; a segunda parte (Mt 27,39[38]-44) engloba as cenas das blasfêmias e dos dois criminosos, emoldurando o quadro; a terceira parte (Mt 27,45-56) engloba a morte de Jesus e os eventos que orbitam em torno dela.

2.3 Análise da estrutura literária

Seguiremos, na íntegra, o esquema proposto por Gnilka:

1 – Escuridão (27,45)
2 – Grito de oração (27,46)
3 – Cena de Elias (27,47-49)
Morte de Jesus (27,50)
1 – Cortina do Templo e ressurreição dos mortos(27,51-53)
2 – Confissão do guarda (27,54)
3 – Mulheres como testemunhas (27,55-56)[101]

O autor vê possíveis paralelos entre as partes, como a relação entre o tema da escuridão e o véu do Templo, que apontam para aquilo que está velado; o clamor orante de Jesus se harmoniza com a confissão do guarda sobre a temática do Filho de Deus; e a cena de Elias estaria em paralelo com a das mulheres sendo, ambas, cenas de testemunhas dos acontecimentos. O versículo da morte de Jesus é, evidentemente, o versículo central da estrutura literária proposta por Gnilka.[102]

2.4 Análise da estrutura lexicográfica

O ponto alto de Mt 27,45-56, depois da morte de Jesus, é a proclamação do centurião romano com seu destacamento de soldados: *verdadeiramente este era Filho de Deus* (Mt 27,54e). Os sinais operados por Deus na morte de Jesus servem para levar as testemunhas à fé.

Imposible, a mi juicio, entender la histona mateana de la pasión como una obra literaria articulada en episodios homogéneos con arreglo a criterios formales. Secciones de muy diferente articulación alternan con escenas de extensión desigual sin un principio compositivo visible. Esto no Significa, sin embargo, que a la historia mateana de la pasión le falte calidad literaria. Creo que justamente la renuncia a un principio de composición unilineal responde a la intención expresa del narrador. Este quiso contar un argumento coherente en el espacio y el tiempo, y ajustar plenamente su relato a los acontecimientos referidos. De ahí que se detenga más tiempo en un lugar y menos en otro […] (LUZ, 2005, v. 4, p. 48).

[99] LUZ, 2005, v. 4, p. 47

[100] GNILKA, J. *Das Matthäusevangelium.* 2.Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 1992. v. 2. p. 467-468.

[101] *"1. Die Finsternis (45), 2. Gebetsschrei (46), 3. Die Elijaszene (47-49), Jesu Tod (50), 1. Tempelvorhang und Totenerweckung (51-53), 2. Bekenntnis des Wachtrupps (54), 3. Frauen als Zeugen (55f)"* (GNILKA, 1992, v. 2, p. 468, tradução nossa).

[102] GNILKA, 1992, v. 2, p. 468-471.

A análise lexicográfica se deterá no termo *Filho de Deus*.[103]

Υιὸς τοῦ Θεου (Filho de Deus)

O entendimento clássico parte da ideia de que os deuses constituíam uma grande família, cujo pai era Zeus.[104] A mitologia grega entendia que os filhos de Zeus, e ele próprio, podiam coabitar e ter filhos com mulheres humanas. Os nascidos desse tipo de relação eram, obviamente, filhos de deuses. No grego helenístico, a ideia de filiação divina passou também a ser atribuída a personalidades de grande destaque, como imperadores, guerreiros notáveis e heróis. Assim, por exemplo, Alexandre, no Egito, é saudado como Filho de Amom e, entre os helênicos, como Filho de Zeus.

Na transição para o mundo romano, a ideia de que o governante era um filho de deus foi rapidamente difundida e aceita no imaginário político da República ou do Império. A divinização do imperador de Roma, com a exigência de que se prestasse culto a ele, está presente no contexto neotestamentário das primeiras comunidades cristãs (Ap 14,15). O culto à figura divinizada do imperador sempre constituiu ponto de tensão e motivo de perseguição aos primeiros cristãos, que recusavam qualquer ato de adoração que não fosse dirigido a Deus.

Distinguem-se dois sentidos elementares para filho de Deus: um semítico, bíblico, que se desenvolverá tanto no AT quanto no NT e que tem seus limites definidos pela fé monoteísta; e outro mais ligado à cultura helênica e latina, como exposto acima. Com relação ao seu uso no NT, como título cristológico, percebe-se que, embora a grafia *Filho de Deus* seja a mesma do uso vulgar, os conceitos do mundo cristão e do mundo pagão não coincidem. O termo é o mesmo; o conceito, não.

> A ideia de "filhos de Deus" era amplamente difundida no politeísmo do Oriente Médio, e, também na Grécia. No entanto, o monoteísmo rígido de Israel não era um solo fértil para a proliferação de conceitos desse tipo. Consequentemente, ao que parece, *b^{e}nê hā ^{ve}lōhîm* etc., nunca é usado para referir-se aos deuses de um panteão, mas sim, de modo mais restrito, para os seres celestiais que supostamente constituem o conselho divino e estão sob a suserania direta de *^{ve}lōhîm* ou *yhwh*.[105]

O hebraico (בֵּן *bēn*), "filho", além do sentido imediato (descendente em primeiro grau consanguíneo na linha reta), comporta outros sentidos comuns, também, a outras culturas:

---

[103] A longa discussão sobre "Filho de Deus" que se segue, se dará em função de seu aproveitamento no terceiro capítulo. O rosto misericordioso de Deus é revelado mediante os gestos de seu Filho. Em que o messianismo de Jesus, e os de outrora, se assemelham ou ensinam frente as tendências messiânicas atuais?

[104] MICHAEL, O. υἱὸς τοῦ θεοῦ "Filho de Deus". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 2371-2373.

[105] CARAGOUNUIS, C. C. בֵּן *bēn*. In: GEMEREN, W. A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.* São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 653.

herdeiro; membro de um determinado clã ou povo (*b^{e}nê yiśrā ʾēl, filho de Israel, Israelita ou habitante da terra de Israel*); descendente de determinado ancestral; membro de determinada casta ou classe social: filho de sacerdote; artesão de um determinado ramo de trabalho ou profissão. Com peso moral, poderia significar pessoa de má ou de boa índole: filho do maligno, filho de Belial ou, pelo contrário, filho da sabedoria.[106]

Das quase cinco mil vezes em que *bēn* aparece no AT, com seus vários significados, interessa perceber aqui sua associação a "Filho de Deus" (*b^{e}nê hāʾ^{e}lōhîm*). Três sentidos principais podem ser apontados: Israel como filho de Deus, o rei de Israel como filho de Deus e o justo como filho de Deus. Fohrer justifica que:

> Israel ou os israelitas não são filhos de Iahweh ou filhos no sentido físico; eles foram reconhecidos e legitimados por Iahweh com base em sua livre decisão e autoridade divinas. Assim, a relação pai-filho serviu para caracterizar dois aspectos do relacionamento entre Iahweh e Israel. Por um lado, a distância que o separava e a subordinação de Israel a Iahweh era enfatizada em termos da autoridade de pai em matéria não só de relacionamento pessoal, como também de propriedade e da concomitante subordinação de filho. Por outro lado, a noção também expressava a bondade e o amor de Iahweh, visto que essas qualidades caracterizavam a conduta exigida de um pai (Sl 103,13). Assim, a concepção de autoridade soberana ligava-se àquelas de solidariedade e comunhão.[107]

Disso decorre que Israel, enquanto povo, é considerado por Iahweh como um filho primogênito (Jr 31,9). Mas o israelita, enquanto indivíduo, não é considerado filho, como ocorre na relação entre Jesus e o Pai. Como Pai de Israel, Deus tem o direito ao seu "resgate"[108] da condição de cativo nas mãos de Faraó: *dirás a Faraó: Assim falou Iahweh: o meu filho primogênito é Israel. E eu te disse: "Deixa partir o meu filho, para que me sirva!"* (Ex 4,22-32a). Essa relação de aliança parental dá a Iahweh o direito de exigir que Israel cumpra seus deveres de filho. Por vezes, Iahweh queixa-se porque Israel é um filho mau; não se comporta como deveria (Dt 32,5-8; Is 1,2-4; Os 11,1-4); por isso, merece ser castigado até que volte ao bom caminho (Jr 31,9). Israel é filho primogênito, amado (Jr 31,20), mas não filho único (Dt 32,8; Jr 3,19).[109] A primogenitura de Israel confere-lhe lugar de honra e destaque, pois foi

---

[106] Para uma análise detalhada da utilização e *bēn* em: CARAGOUNUIS, 2011, v. 1, p. 649-655.
[107] FOHRER, 2012, p. 244.
[108] Na lei do Goelato, um parente tem o direito à compra (resgate) daquele que se encontra escravizado nas mãos de outro. Aquele que é "liberto" passa a servir aquele que o libertou, como em um relacionamento entre pai e filho. Não é o caso imediato de Ex 4,22-32, mas, por similaridade, pode ajudar a entender o direito de Iahweh sobre Israel, que, desde seu resgate do Egito, é chamado a servi-lo.
[109] *conforme o número dos filhos de Deus* (Dt 32,8d). A expressão pode ser também assim entendida: *Os 'filhos de Deus' (ou 'de deuses') são os anjos (Jó 1,6+), membros da corte celeste (v. 43 e Sl 29,1; 82,1; 89,7; cf. Tb 5,4+); aqui são os anjos que guardam as nações (cf. Dn 10,13+). Porém Iahweh reservou pessoalmente para si Israel, seu povo eleito (cf. Dt 7,6+). – Aqui seguimos o grego, o hebr. traz 'os filhos de Israel'* (BIBLIA de Jerusalém, 2022, p. 299, nota "b" a Dt 32,8).

escolhido entre as nações como a porção de Iahweh, que, por meio da Aliança, se compromete com Israel. Mas, ao mesmo tempo, essa eleição impõe a Israel o dever de ser fiel e santo (Lv 11,44-45; 19,2), para que, por meio de seu exemplo, a justiça, a misericórdia e o direito se estendam a todas as nações; trata-se de uma santidade com desdobramentos morais que exigem a justiça social e o direito (Is 1,11-17; Jr 7,5-7; Os 12,7).

O segundo aspecto da filiação divina em Israel refere-se ao rei. A profecia de Natã, em 2Sm 7, está no centro da promessa messiânica de um descendente de Davi que se assentará para sempre sobre o trono de Israel. Em 2Sm 7,14 Iahweh promete ao rei: *eu serei para ele pai e ele será para mim filho*. Essa profecia está associada ao fato de que o rei terreno de Israel será sempre uma espécie de "príncipe regente" ou, ao menos, deverá ter a consciência de que governa em nome de Iahweh, o único e eterno Rei de Israel.[110] Veja-se, por exemplo, essas palavras do Livro das Crônicas: *Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho; não lhe retirarei meu amor, como o retirei daquele que te precedeu. Mantê-lo-ei para sempre na minha casa e no meu reino, e seu trono será firme para sempre* (1Cr 17, 13-14) e, ainda, [palavras de Davi] *de todos os meus filhos – pois Iahweh me deu muitos – é meu filho Salomão que ele escolheu para ocupar o trono da realeza de Iahweh sobre Israel* (1Cr 28,5). Na primeira citação, a "casa" (no sentido de reino, dinastia, trono) não pertence a Davi ou a seu descendente; pertence a Iahweh. O mesmo acontece na segunda passagem: *escolheu para ocupar o trono da realeza de Iahweh sobre Israel*. Veja-se que o trono pertence à *realeza de Iahweh*.

Quando o rei de Israel é chamado de "filho de Deus", é no sentido de que reina em nome de Iahweh e, portanto, deveria (mas a história mostrou outra coisa) fazer valer o projeto de governo divino sobre seu povo, para que se mantivesse como nação santa e não *ser como as outras nações* (1Sm 8,19).

Nel argumenta que o fortalecimento do governo centrado no Sumo Sacerdote passou a constituir forte oposição à ideia da restituição da dinastia davídica em Israel, perdida bastante cedo.[111] Os documentos de Qumran ajudam a demonstrar o deslocamento da figura messiânica ligada à dinastia davídica para um messianismo universal, projetado para a consumação da história:

---

[110] *O subs. malkût ocorre com frequência com o vb. kwn, estabelecer, instituir o governo. Também é usado para expressar a realeza de Deus e no Salmo 154,13, é paralelo a memšālâ, domínio. O malkût de Deus é eterno. De acordo com lCr 17,14 e 28,5, o reino davídico repousa sobre o malkût de Javé* (NEL, P. J. !lm. In: GEMEREN, W. A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.* São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 956-957).

[111] NEL, 2011, v. 2, p. 957.

> nenhuma expectativa de um restabelecimento da monarquia davídica pode ser encontrada nos textos de Qumran. Aqui, Deus é proclamado como "rei" e único rei de sua criação e da sociedade apocalíptica de Qumran (cf. p. ex., 4Qflor 1,3; 1 QH 10, 8; 1QM 14, 16). A função tradicional e o papel do rei davídico são projetados no sumo sacerdote da comunidade. A ideologia real da monarquia davídica precisa de mais atenção [o autor passa a explicá-la], pois a forma idealista na qual é retratada nos salmos reais a aproxima muito da expectativa escatológica do messias vindouro e torna possível para os escritores do NT retratarem Jesus como o Messias há muito esperado.[112]

Assim, o conceito de reinado universal de Deus é ampliado para muito além das fronteiras de Israel. Seu reino é eterno e abrange todo o cosmos. A projeção de um rei davídico messiânico acompanhou esse desenvolvimento. Sem negar o evidente caráter sagrado da realeza de Israel, dado que o rei é escolhido por Deus e deve governar em nome Dele, para um povo que é Dele, num trono que pertence a Ele; não há evidências de uma possível deificação, no sentido ontológico, da figura do rei messiânico no AT. Mesmo quando o termo "filho" é utilizado para o regente, o que sustenta esse título é o conceito associado à Aliança ou à adoção.[113] O messias, como filho, é servo obediente.

A legitimação de um rei se dá mediante a unção ritual, feita por um agente religioso. [114] Assim, o rei, ungido por Deus, para ocupar um cargo que, no fundo, é de Iahweh, está obrigado perante o próprio Deus a responsabilizar-se pelas coisas de Deus.[115] A lei que governa é a Lei divina, não os caprichos humanos. Dessa lógica decorre a esperança do rei-messias (ungido), que, por fazer valer a vontade de Deus mediante a obediência à Lei, haverá de restaurar a dinastia davídica e vingar Israel contra todos os seus inimigos.[116]

Desde o exílio, o fenômeno do messianismo assumiu uma pluralidade de formas que se desenvolveram até 135 d.C., data da última grande revolta judaica, liderada por Bar Kokhba. Esses desenvolvimentos do messianismo foram progressivamente geridos a partir da figura libertadora de Moisés, da imagem do profeta Elias, da figura do *filho do homem* na apocalíptica de Daniel, da apocalíptica apócrifa de Enoque etc.[117] É a partir do período helenístico que o

---

[112] NEL, 2011, v. 2, p. 958.
[113] NEL, 2011, v. 2, p. 958-961.
[114] *'Cristo' é derivado através do latim 'Christus', do grego 'Christos', que, na LXX e no NT é o equivalente grego do aramaico m^{e}šîḥā'. Esta palavra, por sua vez, corresponde ao hebraico māšîaḥ, e denota uma pessoa que foi cerimonialmente ungida para um cargo. A transliteração grega de m^{e}šîḥā' é Messias, que, assim como Iésous, fica passível de declinação mediante o acréscimo de -s* (RENGSTORF, K. Χριστός. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1. p. 1079).
[115] RENGSTORF, 2007, v. 1, p. 1080.
[116] Embora sob a obediência da providência divina, o "ungido" pudesse ser de origem estrangeira. Como é o caso de Ciro, rei persa, que foi posto por Deus para restaurar a liberdade a Israel (Is 45,1). *Neste caso, a pessoa ungida é aquela que Deus escolheu de modo especial, colocando-a sob Seu comando. O ungido de Deus, portanto, depende de Deus, além de ter sido integrado no Seu plano em obediência à Sua vontade*. (RENGSTORF, 2007, v. 1, p. 1081).
[117] RENGSTORF, 2007, v. 1, p. 1082.

conceito de messias davídico ganha contornos de um nacionalismo radical. Mesmo que nas elites judaicas, ligadas ao culto e ao poder central do Templo, o messianismo davídico não fosse considerado, em outros segmentos esse tema nunca desapareceu. As agitações sociais presentes no contexto do judaísmo tardio (período greco-romano) davam sempre novo fôlego às figuras messiânicas nacionalistas na busca de inverter o rolo da opressão.

Os escritos do NT projetam em Jesus a concretização dessa esperança messiânica, fundamentando-a na realeza universal de Deus.[118] Contudo, o que se vê nas narrativas dos Evangelhos é um Jesus que se esforça por se desvencilhar do messianismo de cunho político, baseado no poderio militar, cujo efeito libertador alcança apenas as fronteiras da terra de Israel ou, quando as ultrapassa, leva à submissão e à vingança. O tema do messianismo de Jesus será retomado na parte final do terceiro capítulo, em oposição às tendências messiânicas hodiernas.

O terceiro ponto associado a *b^{e}nê hā$^{'e}$lōhîm,* filho de Deus*,* é a ideia de que também os justos podem ser assim chamados. *A tradição sapiencial judaica dá muito valor à vida do indivíduo justo. A matéria parenética de Sir 4,1-10 termina, de acordo com o texto heb., com a promessa: 'e Deus te chamará filho dEle, e Ele te será gracioso, e te livrará da cova'; o texto gr., no entanto, tem algo bem diferente.*[119] Mesmo sendo chamado filho de Deus, o Justo é importunado e perseguido pelo ímpio, pois lhe denuncia a má conduta (Sb 2,12-13). Assim diz o ímpio: *proclama feliz o destino dos justos e se gloria de ter Deus por pai. Vejamos se suas palavras são verdadeiras, experimentemos o que será seu fim. Pois se o justo é filho de Deus, ele o assistirá e o libertará da mão de seus adversários* (Sb 2,16b-18). A passagem faz recordar os insultos a Jesus na cruz (Mt 27,40.43), que é igualmente desafiado a provar sua filiação divina, mediante a invocação da imediata intervenção de Deus, frente aos ultrajes sofridos. O justo é também servo. Seu servir tem um sentido escatológico (Is 53); seu sofrimento não é sem sentido, pois produz salvação (Is 53) e, mesmo ultrajado, não ficará sem a porção de sua

---

[118] *A 'realeza de Deus', assim originada do conceito da fundação do trono de Deus nos tempos primordiais (eternidade), foi consequentemente ligada à presença de seu trono em Sião no templo. O templo era o espaço simbólico da presença da realeza de Israel. Janowski (445, em acordo com H. Gese) concluiu: 'O 'ser-rei' de Javé está sendo proclamado como 'se tornar rei', porque a realeza de Javé do mundo não é uma condição, mas um evento que está agora em processo de início (cf. Is 52,7-10)'. Concluindo, somos autorizados a manter a 'realeza de Deus' como uma metáfora, com seu contexto natural experimental no período monárquico de Israel. Ela denota o governo divino e absoluto de Javé sobre toda a criação, na qual o caos é uma ameaça constante. Em relação ao culto, o governo triunfante do Rei-Deus foi celebrado no templo de Sião como um símbolo do trono de Javé e da presença de sua "realeza". A presença ritual de Javé como rei no templo de Sião explica a importância destacada desse conceito nos textos de culto do AT, em particular os assim chamados Salmos de Entronização. Como símbolo do trono celeste de Javé (cf. G. Fohrer, 1969, 198), o templo era também o espaço festivo para a comunidade religiosa de Israel experimentar seu governo ativo. A realeza de Javé não acontece somente em Israel, mas Javé é rei sobre todo o mundo (SI 47,8) e sobre todas as nações (SI 47,9; Jr 10,7; Zc 14,13-17). O conceito universalista se desenvolveu na história posterior de Israel em uma esperança e promessa messiânicas (Is 43,14-19; 52,7-9)* (NEL, 2011, v. 2, p. 961).

[119] MICHAEL, 2007, v. 2, p. 2374.

recompensa entre os santos (Is 53,17; Dn 7,18).[120]

Os três sentidos mencionados: filiação divina de Israel, enquanto povo; filiação divina associada à realeza; e filiação divina como atribuição àquele que é justo, preparam o uso do termo para a cristologia do Novo Testamento.[121] Jesus ousará chamar a Deus de *"Aba, Pai"* em sentido pessoal (Mc 14,36; Rm 8,15). *O Salmo 2,7 descreve um relacionamento individual, que é aplicado a Cristo em Atos 13,33 e Hebreus 1,5.* [122]

Os sinóticos, com certas variações, apresentam algumas "pedras de toque" pelas quais se faz possível trilhar um caminho, fio condutor, que perpassa os Evangelhos, sobre o título cristológico Filho de Deus. Essas pedras de toque são: início da narrativa ou genealogia, batismo, tentações, confissão demoníaca, confissão dos discípulos, a voz vinda da nuvem na transfiguração, autoconfissão de Jesus, confissão do centurião e dos soldados .

O início de cada uma das três narrativas apresenta Jesus, de forma explícita ou implícita, como o Filho de Deus. Mc, que não possui a narrativa da infância, começa narrando: *princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus* (Mc 1,1). Segue-se logo a cena do batismo em que, pela voz vinda dos céus, o Pai confirma o título: *Tu és meu Filho amado, em ti me comprazo* (Mc 1,11). A passagem das tentações é apenas mencionada em Mc 1,12-13, mas não desenvolvida como em Mt e Lc.

Em Mt e Lc, "Filho de Deus" é associado, nas narrativas da infância, à concepção virginal de Maria. Mt começa narrando a genealogia de Jesus chamando-o *Filho de Davi, filho de Abraão"* (Mt 1,1); não o chama de Filho de Deus, contudo, a conclusão da genealogia faz menção indireta ao fato, ao relatar que *"Jacó gerou José, esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, chamado Cristo* (Mt 1,16). Há uma deliberada ruptura na forma de narrar a transmissão da linhagem genealógica, passada através das gerações, de pai para filho. A narrativa evolui mencionando o seguinte esquema: *nome do pai – gerou – nome do filho*, inclusive quando as mulheres são citadas (Mt 1,3.5.6). Contudo, no versículo conclusivo da genealogia (Mt 1,16), não é dito que José gerou Jesus, como se esperaria pela sequência anterior, mas: *Jacó gerou José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus, chamado Cristo* (Mt 1,16). A construção mateana dá a entender, portanto, que José não é pai de Jesus. A sequência da narrativa explicitará que a concepção de Jesus é obra do Espírito Santo (Mt 1,18c). Subentende-se que se Jesus não é gerado por homem algum, ele é Filho de Deus. A menção a Jesus como "Filho

[120] MICHAEL, 2007, v. 2, p. 2374.
[121] O uso de "Filho de Deus", no Novo Testamento, será abordado somente nos quatro Evangelhos e em Atos dos Apóstolos, os demais escritos neotestamentários serão excetuados por questões de prolixia.
[122] COLE, R. A. Filho de Deus. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 2. p. 825.

de Deus", contudo, só aparecerá de forma clara numa citação de cumprimento: "*do Egito chamei meu filho"* (Mt 2,15b), ligada à profecia de Oseias 11,1.

Depois, a menção a Jesus, como Filho de Deus, voltará a aparecer na narrativa do batismo. Assim como em Mc 1,11, na narrativa mateana do batismo de Jesus, é posta, na voz vinda dos céus, a confirmação do título cristológico. A diferença está no fato de que, em Mc, a proclamação parece ser privada: *tu és meu Filho,* ao passo que Mt parece torná-la pública: *este é meu Filho*.[123] Após o batismo, segue-se em Mt, como em Mc, o relato de que Jesus é conduzido ao deserto. Diferentemente de Mc, Mt desenvolve a narrativa, colocando duas vezes, na boca do tentador, o desafio: *se és Filho de Deus* (Mt 4,3b.6).

No Evangelho segundo Lc, a primeira menção à filiação divina de Jesus está em Lc 1,32, como *Filho do Altíssimo*. Não entraremos em discussões eruditas sobre a equivalência ou não entre "Filho do Altíssimo" e "Filho de Deus". Em Lc 1,35 encontra-se *Filho de Deus*; ambas as afirmações têm o mesmo valor de filiação divina. Em Lc 2,41-49, narrativa própria de Lc, sobre a peregrinação de Jesus com seus pais a Jerusalém na festa da Páscoa, aos 12 anos, a expressão: *por que me procuráveis? Não sabíeis que devo estar na casa de meu Pai?* (Lc 2,49), pode ser tomada no sentido de afirmação, por parte de Jesus, de que Deus é o seu Pai.

Superadas as narrativas da infância, a próxima "pedra de toque" do relato lucano sobre "Filho de Deus" será, como nos outros dois sinóticos, o batismo. As palavras vindas do céu são: *tu és o meu Filho; eu, hoje, te gerei* (Lc 3,22c). Não é do interesse do nosso trabalho investigar a importância das variações lucanas em relação ao material recebido; interessa tão somente mencionar a filiação divina confirmada pela voz celeste. Assim como Mt, Lc desenvolve a narrativa da tentação no deserto após o batismo de Jesus. Também aqui, por duas vezes, o diabo questiona a filiação divina de Jesus (Lc 4,3.9b) e o desafia a investir, de forma egoísta, sua autoridade de Filho de Deus em benefício próprio.

> [...] elas [as tentações] estão diretamente relacionadas à sua consciência de filiação divina; sem isto elas não apenas perderiam sua força como tentações, mas seriam sem sentido. A tentação era aparentemente dupla, ou para pôr em dúvida sua própria filiação, ou para usá-la para uma demonstração de poder divino espetacular e egoísta, que seria equivalente a falhar em andar no caminho da obediência. Ser meramente um operador de maravilhas qualificaria alguém em ser um "filho de Deus" no sentido pagão. Talvez isto explique parcialmente a relutância de Cristo em manifestar

[123] A afirmação de que Mt torna pública a voz vinda da nuvem não é isenta problemas. A sequência da narrativa parece demonstrar que os personagens, que não tiram vantagem disso, desconhecem o fato. Além do que, João Batista, que seria o ouvinte mais próximo no momento do batismo, não teria tido a necessidade de enviar seus discípulos mais tarde à Jesus, com a pergunta: *És tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?* (Mt 11,3).

> abertamente seus poderes miraculosos. Na véspera da cruz. A tentação de evitar o caminho da obediência por parte do Filho ainda estava presente (Lc 22.42).[124]

Durante o ministério de Jesus, destaca-se a confissão demoníaca (Mc 3,11; Mt 8,29; Lc 4,41); essa confissão, feita por espíritos impuros, não é aceita por Jesus, pois lhes ordena que se calem. Contudo, Jesus não nega a veracidade do conteúdo confessado. Destaca-se, depois, a confissão dos discípulos (Mt 14,33; 16,16), sobretudo Mt 16,16, como ponto de virada da narrativa, dado que, a partir desse momento, Jesus passará a explicar o significado de ser "Filho de Deus" e, ao mesmo tempo, aceitar, na obediência, o sofrimento que o aguardava em Jerusalém. Em terceiro lugar, aparece, somente em Mt, a autoconfissão de Jesus (Mt 11,25-27). A passagem, que parece deslocada na narrativa mateana, é vista como uma passagem "joanina" em Mt. A quarta pedra de toque a ser destacada durante o desenvolvimento do ministério de Jesus é a voz que sai da nuvem na cena da transfiguração (Mt 17,5b; Mc 9,7; Lc 9,35), preanunciando aos discípulos a glória futura, dada a eminência da cruz em Jerusalém.

Depois do ministério na Galileia, destaca-se o interrogatório no sinédrio (Mt 26,63; Mc 14,61; Lc 23,70). Não encontrando testemunhos que pudessem acusar Jesus de crimes que justificassem a condenação à pena capital, o Sumo Sacerdote interroga-o sobre a filiação divina; obtendo resposta positiva, declara-o réu de morte. Seguem-se os insultos na cruz (Mt 27, 40.43): os passantes e os chefes dos sacerdotes o desafiam a salvar-se da cruz, o que provaria a veracidade da afirmação de ser Filho de Deus. As duas investidas recordam as investidas do diabo na cena das tentações que, ao final, se retira para voltar a tentá-lo em tempo oportuno. Finalmente, a sincera confissão dos soldados diante da cruz (Mt 27,54; Mc 15,39), ao confessarem Jesus como "Filho de Deus" em um contexto completamente adverso à fé, é o ponto de chegada do caminho pré-pascal desse título cristológico presente nos sinóticos.

Esperar-se-ia que, em Atos dos Apóstolos, por ser a continuação da narrativa lucana, em que o título "Filho de Deus" tem amplo uso e é desenvolvido, o mesmo acontecesse. Não é o caso. O uso do título ocorre somente no contexto paulino de At. Cole justifica que a ausência do título no período pré-paulino pode estar relacionada com uma certa sensibilidade da comunidade cristã primitiva, no sentido de não querer provocar confronto com o judaísmo. Assim, segundo o autor, mesmo tendo consciência do fato de que Jesus é o Filho de Deus, preferia-se usar títulos com sentido ambíguo, ou usar "Filho de Deus" com parcimônia e restrição, como o próprio Jesus teria feito.

Ainda, segundo Cole, o período paulino, At 13–28, não traz mais preocupações

[124] COLE, 2008. v. 2. p. 826.

restritivas no uso do título. Paulo, que associa a filiação divina de Jesus mais com o mistério da ressurreição do que com o nascimento e batismo, não se exime de utilizar o conceito na pregação a judeus e gentios. A associação da filiação divina de Jesus com a sua ressurreição não tem sentido adocionista. A ressurreição é a validação, por parte do Pai, da reivindicação de Jesus e dos eventos do nascimento e do batismo.

Nos Escritos Joaninos, o título "Filho de Deus" ocupa o centro da cristologia.[125] A perícope do testemunho de João Batista (Jo 1,29-34) contém o primeiro uso de Υἱος τοῦ Θεου. Segundo Zumstein, trata-se de um relato cristológico centrado em Jesus. Aqui, o papel de João, enquanto testemunha (Jo 1,32.34), é revelar a identidade de Jesus (Jo 1,29b.30.33.34).[126] Para o autor,

> O v. 34 constitui a conclusão da cena. [...] "Filho de Deus" (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), que aparece aqui pela primeira vez no relato joanino (cf. no entanto 1,18), constitui ao mesmo tempo o centro e o ponto culminante deste testemunho, já que é o título principal atribuído a Jesus no quarto evangelho (cf. 20,31). No presente contexto, caracterizado pela reescrita joanina do batismo de Jesus, ele é declarado Filho de Deus na medida em que é apresentado como o portador do Espírito de Deus que, por sua vez, pelo batismo "no Espírito", distribui e transmite a todos os crentes. Este título central será desenvolvido ao longo de toda a narrativa (cf. 1,49; 11,27). A cristologia do envio é o horizonte hermenêutico que permitirá compreender o que isso significa. A visão inaugural do Batista - que não deixa de lembrar a dos profetas da tradição bíblica - permite revelar a identidade de Jesus. Essa identidade não se impõe por si mesma, mas só é acessível graças à iniciativa divina. A leitura joanina da vinda de Jesus está orientada de uma dupla maneira: por um lado, a metáfora de "o cordeiro de Deus" a coloca na perspectiva da cruz e sublinha seu alcance soteriológico; por outro, a referência à preexistência expressa a origem fundamental de quem vem, conotando sua relação de proximidade única com Deus. Por fim, o título "Filho de Deus" permite delimitar a missão de Jesus: como portador do Espírito, é quem vai dar o Espírito aos seres humanos e deste modo vai tornar possível uma nova relação com Deus.[127]

Nos escritos Joaninos, o sentido do título cristológico "Filho de Deus", não supera,

---

[125] ZUMSTEIN, J. *El Evangelio según Juan:* Jn 1–12. Salamanca: Sígueme, 2016. v. 1. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 152), p. 95, nota "c".

[126] ZUMSTEIN, 2016, v. 1, p. 95.

[127] *El v. 34 constituye la conclusión de la escena. […] El título "Hijo de Dios" (ὁ υἱὸς τοῦ θεου), que aparece aquí por primera vez en el relato joánico (cf. sin embargo 1,18), constituye a la vez el centro y el punto culminante de este testimonio, ya que es el título central atribuido a Jesús en el cuarto evangelio (cf. 20, 31). En el presente contexto, caracterizado por la reescritura joánica del bautismo de Jesús, este es declarado Hijo de Dios en la medida en que es presentado como el portador del Espíritu de Dios que a su vez, por el bautismo "en el Espíritu", dispensa y transmite a todos los creyentes. Este título central será desarrollado a lo largo de toda la narración (cf. 1, 49; 11, 27). La cristología del envío es el horizonte hermenéutico que permitirá comprender lo que esto significa. La visión inaugural del Bautista -que no deja de recordar la de los profetas de la tradición bíblica- permite revelar la identidad de Jesús. Esta identidad no se impone por sí misma, sino que solo es accesible gracias a la iniciativa divina. La lectura joánica de la venida de Jesús está orientada de una doble manera: por una parte, la metáfora de "el cordero de Dios" la pone en la perspectiva de la cruz y subraya su alcance soteriológico; por otra, la referencia a la preexistencia expresa el origen fundamental del que viene, connotando su relación de cercanía única con Dios. Por último, el título "Hijo de Dios" permite delimitar la misión de Jesús: como portador del Espíritu, es quien va a dar el Espíritu a los seres humanos y de este modo va a hacer posible una nueva relación con Dios* (ZUMSTEIN, 2016, v. 1, p. 101-102, tradução nossa).

segundo Cole, a teologia mateana de Mt 11,25-27.[128] Em João, o "Filho" tem como missão revelar o "Pai" e sua glória (Jo 1,14.18). De acordo com o mesmo autor, *o propósito de todo o evangelho, como declarado em João 20,31, é gerar a fé "que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus" (a confissão primitiva de batismo). Do começo ao fim, João associa a filiação à messianidade. A filiação tem um objetivo soteriológico (Jo 3,16; 5,25).*[129]

A título de conclusão sobre a utilização de "Filho de Deus" como título cristológico no NT, é possível afirmar tratar-se de um título central que aponta para a natureza da pessoa de Jesus. Com base em categorias veterotestamentárias sobre o reinado universal de Deus, a eleição de Israel e o sentido messiânico do "herdeiro" do trono davídico, os escritores do Novo Testamento desenvolveram a teologia do "Filho de Deus", aplicando-a de forma personificada a Jesus.

A consciência que o próprio Jesus tinha de sua identidade, dignidade e vocação[130] constituiu o alicerce sobre o qual a comunidade cristã compreendeu o sentido soteriológico de afirmar Jesus como o Filho de Deus. A utilização de "Filho de Deus" na pregação cristã, contudo, não estava isenta de desafios.[131] A afirmação de ser o Filho de Deus foi o motivo religioso pelo qual Cristo foi condenado à morte, sob a acusação de que, com tal confissão, Jesus se fez blasfemo. Isso, por si só, demonstra o tamanho do desafio e da guinada hermenêutica que a fé judaica monoteísta precisava dar para aceitar a pessoa de Jesus como Filho de Deus e Messias no qual se concretizaram as promessas divinas, com toda a carga teológica que isso implica.[132] As discussões conciliares da primeira metade do primeiro milênio sobre a natureza do Filho demonstram quão complexa e desafiadora se mostrava essa afirmação. A problemática envolvendo o segundo artigo do credo, desde o Concílio de Niceia I (325) até a definição em Constantinopla II (553), demonstra o desenvolvimento da cristologia em relação à natureza do "Filho de Deus".

Se, por um lado, a afirmação de que Jesus é "O" Filho de Deus soa agressiva e herética

---

[128] COLE, 2008. v. 2. p. 829.
[129] COLE, 2008. v. 2. p. 830.
[130] KINGSBURY, J. D. *Matthew as Story.* 2.ed. Philadelphia: Fortress, 1988, 8%. E-book.
[127] Longas discussões foram desenvolvidas a partir da busca frustrada pelo Jesus histórico, do final do século XVII ao XX. Alguns nomes relevantes nesse contexto são: Kümmel (1905-1995), Schweitzer (1875-1965), Tylor (1887-1968), Bultmann (1884-1976). Para uma análise pormenorizada de como o título "Filho de Deus" foi abordado pela crítica literária radical da busca pelo Jesus da história, consultar: STURS, R. J. Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ "Filho de Deus". In: COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 2376-2388.
[132] Com a afirmação de que a fé monoteísta de Israel teve dificuldades em aceitar Jesus como Filho de Deus, não se quer afirmar a invalidação do monoteísmo (Jesus é um Deus e o Pai é outro), mas tão somente entender que, dada a forma como Israel "vê" a Deus (intocável, inatingível, reservado, "atrás da cortina", velado), não permitia a admissão de um Deus encarnado.

para a fé monoteísta judaica; tampouco a recepção do mesmo título em ambiente gentio estava isenta de equívocos. Ao proclamar Jesus como o Filho de Deus, para um cristão vindo da gentilidade, o ouvido que ouvia corria o risco de associá-lo ao entendimento grecorromano do termo ou ao uso comum no Oriente Médio. Nesse caso, Jesus, Filho de Deus, poderia ser equiparado a alguém que fora "adotado" por uma determinada "entidade divina", tornando-se dotado de poderes extraordinários. Nesse caso, teria sido essa adoção que lhe possibilitara realizar quaisquer formas de atos "mágicos" e feitos espetaculosos, como os narrados na pregação cristã. Ser um "filho de deus" poderia, ainda, ser entendido como ter uma mãe humana da qual algum deus do panteão, por ato sexual, tivesse gerado um filho, um "semideus".

O próprio Jesus e, mais tarde, a comunidade cristã, pareciam estar cientes dos riscos associados ao uso dos títulos que lhe eram atribuídos, como messias e Filho de Deus. Expectativas equivocadas, associadas ao uso de tais títulos, levavam a uma falsa compreensão de sua identidade. Assim, Jesus não aceita que o título de Filho de Deus lhe seja atribuído por qualquer um, ou sob quaisquer circunstâncias. Tampouco os escritores do Novo Testamento usam o título de forma indiscriminada: as narrativas dos Evangelhos vão fazendo o leitor perceber, de forma progressiva, em que sentido Jesus é o Filho de Deus, dom salvífico para a humanidade. *Ele é aquele em quem Deus se revela à humanidade (Mt 11,27) e que é o supremo agente de salvação de Deus. Embora outros entrem em comunhão com Deus por meio do chamado ao discipulado e, portanto, se tornem "filhos de Deus", somente Jesus é o "Filho de Deus".*[133]

Quando Mateus põe a confissão de fé em Jesus, como Filho de Deus, na boca do grupo de soldados romanos, não o faz ignorando a teologia judaica, nem o uso gentio desse título; mas, a partir da vida concreta de Jesus e da experiência que a comunidade fez d'Ele, aponta para um novo sentido, possível de ser captado somente se considerando o contexto narrativo dos gestos e palavras de Jesus como um todo, aurindo a cristologia que daí emerge.

Poder-se-ia concluir este esboço sobre o sentido de Υἱὸς τοῦ Θεου, com as palavras de João: *vede que manifestação de amor nos deu o Pai: sermos chamados filhos de Deus. E nós o somos! Amados, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou* (1Jo 3,1a.2a).[134] No Filho de Deus e, através d'Ele, a filiação divina se abre para

---

[133] *He is the one in whom God reveals himself to humankind (11:27) and who is God's supreme agent of salvation. While it is the case that through the call to discipleship others enter into fellowship with God and hence become 'sons of God'* (KINGSBURY, 1988, 30%, tradução nossa).

[134] O termo υἱὸς é usado por João exclusivamente para Jesus, para referir-se aos que creem e, mediante ao sacramento do amor, por adoção, se tornam "filhos", o termo usado por João é τέκνα (filho, criança). STURS, 2007, v. 2, p. 2388.

que, por adoção, todos se tornem filhos e filhas.

2.5 Gênero literário

O texto de Mt 27,45-56 mescla o caráter narrativo, baseado no fundo histórico da morte de Jesus na cruz, com elementos da apocalíptica judaica. Os fenômenos que acompanham a morte do Filho de Deus devem ser vistos, não a partir de um ponto de vista historicista, mas a partir da metáfora apocalíptica.[135] O objetivo é testemunhar o julgamento de Deus sobre os responsáveis pela morte de seu Filho Jesus e as consequências salvíficas de alcance universal dessa morte. Os sinais apocalípticos da narrativa manifestam a vitória de Cristo sobre a morte, como símbolo de esperança para todos aqueles que se mantiverem fiéis diante da cruz de Cristo e, ao longo da história, diante das próprias cruzes.

2.6 Considerações

Antecedem a morte de Jesus, por pelo menos três horas, densas trevas: *desde a sexta hora, houve escuridão sobre a terra, até a hora nona* (Mt 27,45). Inúmeras interpretações foram propostas a respeito das trevas que cobrem a terra.[136] Há argumentos a favor de interpretar o relato considerando a ocorrência de um possível fenômeno natural, como um eclipse. Nesse caso, a escuridão seria restrita àquela região, pois um eclipse não atinge a Terra inteira ao mesmo tempo.

O texto mateano, que não está interessado em explicar esses pormenores, aponta para o sentido de uma escuridão que envolve todo o *orbe,* pois as consequências da morte redentora do Filho de Deus têm extensão universal. Essa escuridão é fruto de intervenção divina pela morte de Jesus, e não consequência de fenômeno natural, por mais que esse fenômeno pudesse ter sido planejado por Deus.

No entendimento do mundo antigo, da mesma forma que o nascimento ou a ascensão

---

[135] *Admitindo que, para a fé cristã, a entrega voluntária do Filho de Deus mudou as relações humanas com Deus e assim transformou o cosmos, a metáfora apocalíptica era, de muitas maneiras, um meio mais eficiente para comunicar as verdades que ultrapassam a experiência comum do que seria a dissertação discursiva. Com todas as suas imagens vigorosas, os apocalipticistas ainda escrevem dentro da esfera limitadora da aproximação humana; eles demonstram uma percepção de que não exauriram a riqueza do que é do outro mundo — percepção que uma exposição mais precisa e prosaica às vezes obscurece* (BROWN, R. E. *A morte do Messias:* Comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 2011. v. 2. (Coleção Bíblia e história, Série Maior), p. 315).

[136] *Γῆ no sentido de 'país' ou terra com inicial maiúscula costuma ir especificado com o atributo correspondente (2,6.20s; 4,15; 10,15; 11,24) Nas demais passagens, a menos que seja claro pelo contexto, o sentido de 'terra firme' (em contraste com a água) ou 'solo' (= húmus), quase sempre é inequívoco o sentido de 'Terra' (= mundo). Exceções: 5,5; 23,35. Γῆ en el sentido de 'país' o tierra con minúscula suele ir especificado con el atributo correspondiente (2,6.20s; 4,15; 10,15; 11,24). En los restantes pasajes, a menos que sea claro por el contexto el sentido de 'tierra firme' (a diferencia del agua) o 'suelo' (= humus), casi siempre es inequívoco el sentido de "Tierra" (= mundo) Excepciones 5,5; 23,35"* (LUZ, 20005, v. 4, p. 434, tradução nossa).

de alguém importante poderia ser acompanhado de fenômenos cósmicos, como o nascimento de uma nova estrela, a escuridão poderia significar um prenúncio de morte, guerras, catástrofes ou pressagiar o castigo divino pelos crimes ou pecados de determinado grupo. Mais aceito desde a Igreja primitiva foi o argumento de que a escuridão que precedeu a morte de Cristo prenunciava o iminente julgamento divino sobre Jerusalém, o Templo e suas lideranças judaicas, conforme profetizado por Jesus em Mt 24,29, durante o sermão escatológico.[137] No contexto da apologética cristã contra o judaísmo, o texto foi interpretado, em conjunto com o rasgamento do véu do Santuário, como o fim da Aliança divina com Israel.

Importa perceber aqui que esse sinal, visível a todos e, conjuntamente com os outros sinais que se sucederam à morte de Jesus, servirá de testemunho para atestar a divindade do crucificado. Será observando esses testemunhos que os soldados romanos chegarão à percepção de que aquele evento não dizia respeito apenas à execução de mais um "bandido" ou agitador social, em flagrante oposição ao Império, mas à execução do "Filho de Deus". Embora não seja possível afirmar que entendessem o sentido exato dessa afirmação, é possível, ao menos, presumir que atestam sua veracidade, no sentido de que ouviram as calúnias a ela associadas. Ao verem os sinais, atestam que o que Jesus afirma sobre si mesmo é verdadeiro.

Após as três horas de escuridão e silêncio, em que o Cristo pende na cruz, as suas últimas palavras precedem o último ato zombeteiro; então, finalmente, com um grito inarticulado, Ele entrega o espírito. A evocação do Sl 22, *Deus meu, Deus meu! Por que me abandonaste?* (ἠλί ἠλί λεμὰ σαβαχθάνι;) (27,46cd),[138] causa confusão em *alguns dos que ali estavam* (Mt 27,47a), fazendo-os recordar que Elias era esperado como precursor do Messias. Assim, a fala deles: "*deixa, vamos ver se Elias vem salvar ele"* (Mt 27,49b), junto com o gesto de oferecer vinagre (Mt 27,48), serve como reforço à zombaria. Serve também como prova para os judeus incrédulos de que Ele não é Filho de Deus e messias esperado; do contrário, Elias haveria de

[137] LUZ, 20005, v. 4, p. 434-435.

[138] *Em Marcos/Mateus, há duas redações de SI 22,2. A primeira é transliteração do semítico em caracteres gregos; a segunda é tradução do significado desse versículo em grego. A transliteração semítica precisa ser comparada às formas hebraica (TM) e aramaica do versículo do Salmo; a tradução grega precisa ser comparada à tradução do versículo do Salmo pela LXX. As seguintes traduções semíticas de SI 22,2 são pertinentes a nosso estudo: Hebraico (MT): 'Eli, 'Eli, lamâ 'azabtani; Aramaico: 'Elaht, 'Elahi, lema sebaqtanî; Marcos: Eloi, Eloi, lama sabachthani; Mateus: Eli, Eli, lema sabachthani; Códice de Beza: Elei, Elei, lama zaphthani. As pequenas diferenças entre Marcos e Mateus têm sido objeto de muita discussão, quanto à língua que cada um transcreve (aramaico ou hebraico) e, também, quanto à originalidade. Claramente, sabachthani em Marcos/Mateus se parece com o verbo no aramaico, não no hebraico do Salmo (22,2); consequentemente, muitos biblistas concordam que o Salmo está sendo citado em aramaico. Contudo, aparentemente, os dois Evangelhos usam formas mistas: o Eloi de Marcos está próximo do aramaico, enquanto o Eli de Mateus repete o hebraico; o lama de Marcos lembra o hebraico, enquanto o lema de Mateus assemelha-se ao aramaico* (BROWN, 2011, v. 2, p. 220-221). O que se argumenta, em geral, é que Mt buscou uma redação que tornasse mais factível a possiblidade do engano por parte dos ouvintes. Para análise bastante detalhada: BROWN, 2011, v. 2, p. 220-228.

intervir. Nesse sentido, oferecer vinagre seria uma forma de insultar ainda mais o moribundo, dado que isso poderia prolongar-lhe a vida, ainda que brevemente; como se dissessem: *vamos dar-lhe um tempo a mais, talvez de tempo de Elias chegar para salvá-lo e provar que suas palavras são verdadeiras*.[139] Cantalamessa, assim descreve o abandono da cruz:

> Olhemos mais de perto, se nos for possível, esta morte da alma de Jesus que precedeu e acompanhou a do corpo e que ele fez exclamar: a minha alma está numa tristeza mortal; ficai aqui e vigiai (Mc 14,34). No Getsêmani aconteceu um drama para nós insondável; Jesus viveu, em sumo grau, aquilo que os místicos chamaram "a noite escura da alma". A atração infinita de amor que havia entre o Pai e o Filho predileto foi como que atravessada por uma repulsão igualmente infinita, porque Deus odeia infinitamente o pecado e Jesus se fez aos nossos olhos "pecado" (cf. 2Cor 5,21; 2Pd 2,24); o "sim" mais total sobre Jesus, o inocente, o santo, foi atravessado por um "não" igualmente radical; estabeleceu-se um contraste de ódio-amor que dilacerou a alma do Salvador. [...] Quando Jesus na Cruz gritou *Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?* (Mt 27,46), foi precisamente porque fez a experiência do desaparecimento do Pai; foi como se o Pai, depois de haver operado "o juízo do mundo" e condenado o pecado, se retirasse, se afastasse quase materialmente de Jesus, deixando-o só sobre a cruz. Assim o homem teria, finalmente, compreendido o que significa abandonar a Deus, recusá-lo, pecar![140]

Assim, as últimas palavras de Jesus estão em função de um tema mateano mais profundo, o progressivo abandono de Jesus por parte daqueles que o rodeiam:

> Jesus é primeiro abandonado pelo seu próprio povo (13,53-8), depois pelos seus discípulos (26,56, 69-75) e, por fim, pelas multidões (27,15-26). O clímax dessa progressiva deserção é a experiência, após três horas de escuridão e silêncio divinos, de sentir-se abandonado pelo próprio Deus (que aqui não é mais chamado de 'Pai'). Isso não expressa uma perda de fé — certamente os soldados que logo confessam Jesus como Filho de Deus não viram tal perda —, mas é, em vez disso, um grito de dor em uma circunstância (sem paralelo em qualquer outra parte da narrativa) em que Deus não se mostrou como Deus. E, no entanto, a verdade, evidente pelo que se segue, é que Deus não abandonou Jesus. O abandono, embora real, não é o fato final. Deus finalmente justifica o seu Filho.[141]

A morte de Jesus (Mt 27,50b) é seguida de sinais (Mt 27,51-53) que servirão de testemunhas aos que estavam imediatamente envolvidos na crucificação. Mas também, ao mundo todo, mediante o alcance universal da morte de Cristo. No esquema a seguir, Brown

---

[139] GNILKA, 1992, v. 2, p. 475-476.

[140] CANTALAMESSA, R. *O Verbo se fez carne:* Reflexões sobre a Palavra de Deus – Anos A, B, C. 7.ed. São Paulo: Ave Maria, 2023, p. 821.

[141] *Jesus is first abandoned by his own country (13.53–8), then by his disciples (26.56, 69-75), then by the crowds (27.15-26). The climax of this progressing desertion is the experience, following three hours of divine darkness and silence, of felt abandonment by God himself (who is here no longer addressed as 'Father'). This does not express a loss of faith – certainly the soldiers who soon confess Jesus Son of God have seen no such loss – but is instead a cry of pain in a circumstance (unparalleled elsewhere in the narrative) in which God has not shown himself to be God. And yet the truth, apparent from what follows, is that God has not forsaken Jesus. The abandonment, although real, is not the final fact. God does finally vindicate his Son* (DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 625, tradução nossa).

destaca, em itálico, as semelhanças das *quatro sentenças simples coordenadas ou orações principais, que começam com kai, nas quais o verbo é um passivo aorístico.*[142] O esquema apresentado aqui não segue o autor na íntegra, mas destaca seus apontamentos sobre os sinais após a morte de Jesus.[143]

27,51	a	Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ᾽ ἄνωθεν ἕως κάτω εἰς δύο	E, nesse instante, o véu do santuário foi rasgado de cima para baixo em duas partes
	b	*Καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη*	*E a terra foi sacudida*
	c	*Καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν,*	*E as rochas foram partidas*
27,52	a	*Καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν*	*E os sepulcros foram abertos*
	b	*Καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν,*	*E o corpo de muitos santos mortos foram ressuscitados.*
27,53	a	καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων	E, saindo dos túmulos,
	b	μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ	após a ressureição dele (de Jesus),
	c	εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν	entraram na cidade santa
	d	καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.	e aparecendo a muitos.

Intermináveis páginas homiléticas, apologéticas e de manuais foram escritas, não sem motivo, sobre esses sinais. No sentido do alcance universal da morte de Cristo, constata-se, de forma mais sólida, a relevância do primeiro sinal que sucedeu à morte de Jesus: *e, nesse instante, o véu do santuário rasgou-se de cima para baixo em duas partes* (Mt 27,51a). Gnilka, assim justifica:

> Jesus morre soltando, outra vez, um forte grito. O significado do grito pode ser visto no fato de que a morte do Filho de Deus deve ser comunicada a todos, em última instância ao mundo. Os eventos que se seguem à sua morte são dirigidos a todos, primeiramente e principalmente ao judaísmo. A cortina do templo se rasga; agora a visão está clara do que está por trás dela. No templo havia duas cortinas, uma externa, que ocultava a entrada no edifício do templo, e uma interna, que ocultava a entrada no Santo dos Santos. Este último só podia ser acessado uma vez por ano, apenas pelo sumo sacerdote no dia da expiação. A epístola aos Hebreus especula sobre isso. No entanto, ela fala mais claramente da segunda cortina (Hb 9,3). Esse entendimento também deve ser assumido para a nossa passagem. As duas interpretações são possíveis: o sinal é ameaçador pois anuncia o fim do culto do Templo. Com a morte de Cristo, esse culto perdeu seu significado. Essa interpretação está de acordo com 23,38; 24,2; 27,40. O sinal é promissor, pois ilustra o livre acesso ao Santo dos Santos conquistado pela morte de Jesus, o acesso irrestrito a Deus por todos. Ambas as interpretações devem coexistir e não serem usadas como antagônicas. O acesso das nações [...] resulta da abolição do culto do templo nacional.[144]

Duas linhas principais de interpretação sobre o rasgamento do véu do templo podem ser mencionadas.[145] A primeira é uma espécie de prenúncio do cumprimento da profecia de Jesus

[142] BROWN, 2011, v. 2, p. 297.
[143] BROWN, 2011, v. 2, p. 297.
[144] GNILKA. 1992, v. 2, p. 476.
[145] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 631.

sobre a destruição do local: v*edes tudo isto? Em verdade vos digo: não ficará aqui pedra sobre pedra: tudo será destruído* (Mt 24,2). A destruição, de fato, ocorre no ano 70 pelas tropas de Tito. Os primeiros a ver o véu do santuário se rasgar, independentemente de ser o interior (véu menor na porta do Santo dos Santos) ou o exterior (uma cortina de vinte e cinco metros de altura),[146] seriam os sacerdotes. O fato constituiria, para eles, denúncia contra seus crimes e anúncio da iminente cessação de seu serviço sacerdotal e do serviço do próprio templo.

A segunda linha de interpretação aponta para o acesso universal à salvação. O que estava escondido, o que era restrito apenas aos que, por direito sanguíneo,[147] podiam acessar o que estava além do véu, torna-se agora manifesto a todos. O véu da separação caiu. Como se vê, as duas linhas de interpretação não são excludentes entre si, mas complementares. O sentido cristológico do sinal aponta para o fato de que a morte de Cristo sacode não só as estruturas do templo, mas também as do mundo todo; seu alcance salvífico é universal. Os sinais que ocorrem após a morte atestam isso. Sua morte não é uma derrota, mas a vitória definitiva.[148] Já no sentido escatológico, os sinais descritos em Mt 27,51-53 constituem o crepúsculo da esperança para os que creem. Os mortos ressuscitados não apareceram a todos, mas apenas aos que creram em Cristo. O véu do santuário rasgado ao meio é a superação, por Cristo, da antiga Lei e a inauguração de um novo caminho salvífico, aberto não somente aos judeus, mas a todos os que creem.[149]

Especialmente desafiador é o sinal da ressurreição dos mortos: *saindo dos túmulos após a ressureição dele, entraram na cidade santa e apareceram a muitos* (Mt 27,53). Os corpos dos santos teriam sido ressuscitados e esperado três dias para depois se tornarem manifestos? A parte b do versículo: *após a ressureição dele*, é uma glosa, um acréscimo com o intuito de assegurar a precedência de Cristo como o primeiro a ressuscitar dos mortos? É uma tentativa redacional mateana de harmonizar uma possível tradição recebida sobre a manifestação dos mortos à precedência de Cristo? E o que aconteceu depois com esses santos ressuscitados: ascenderam com Cristo ao Céu ou tornaram a morrer até a segunda vinda? Para além de toda essa problemática, a reflexão de Vitório, que recorda que *essa tradição mateana tem como pano de fundo dois textos referentes ao profeta Eliseu,*[150] é elucidativa para a compreensão da semântica do texto mateano. Na primeira história, 2Rs 13,21, devido a um ataque ao cortejo

[146] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 631.
[147] Na prática, por nomeação romana.
[148] LUZ, 20005, v. 4. p. 466-467.
[149] LUZ, 20005, v. 4. p. 469-470.
[150] VITÓRIO, J. *Lendo o Evangelho Segundo Mateus:* O caminho do discipulado do Reino. São Paulo: Paulus, 2019, p. 309.

fúnebre, um morto retorna à vida após ter seu corpo jogado no túmulo de Eliseu tocando seus ossos. A segunda tradição refere-se ao texto de Eclo 48,13b-14: Eliseu, *até morto profetizou. Em vida fez prodígios; morto, ações maravilhosas*. Assim, segundo Vitório, *em Jesus se refazem os portentos acontecidos por ocasião da morte de Eliseu.*[151]

Na narrativa mateana, os santos ressuscitados são judeus justos e, como tal, são testemunho positivo pertencente ao conjunto de sinais suscitados por Deus como resposta imediata e provisória (a resposta definitiva é ressureição de Jesus) à escuridão, silêncio e ao grito do Filho, que "denunciara" Sua aparente ausência. Se o véu do Santuário, rasgado ao meio, significa o fim do serviço do templo e a denúncia das abominações aí realizadas; a ressurreição dos mortos e sua entrada na cidade santa significam a continuidade ou, ao menos, a não exclusão do povo judeu do projeto salvífico de Deus. O que está sendo abolido é o serviço sacrificial do templo, não a salvação de Deus para seu povo. Dito de forma diferente, a ressurreição dos santos do passado (profetas?), martirizados em Jerusalém (Mt 23,37), mostra aos perseguidos do presente que sua esperança no Senhor não ficará sem a justa resposta divina. A morte de Cristo cumpre as promessas messiânicas do passado e realiza a salvação dos justos que morreram esperando no Senhor.

O mesmo vale para o sinal aterrador da cortina do Santuário rasgada ao meio (Mt 27,51). Não é a exclusão do povo judeu da salvação como muitas vezes foi interpretada na história cristã, porque, como indicado acima, é contrabalançada pelo sinal positivo da ressurreição dos mortos que testemunham em Jerusalém. Do contrário, que sentido teria a entrada dos santos ressuscitados na cidade santa, se não com o objetivo de testemunhar a esperança para os judeus justos que aí poderiam ver esse sinal?[152] À luz da profecia do vale de ossos (Ez 37,1-13), o texto mateano torna-se sinal de esperança de reconstrução da fé judaica, centrada não mais no templo, mas no Cristo.

Finalmente, os sinais são confirmados pela confissão de fé do centurião e dos que, com ele, montavam guarda. Aqui, como nos sinais que antecederam a confissão de fé, Mateus amplia o dado recebido da fonte Mc, pondo a confissão de fé não só na boca do centurião, mas, do grupo todo que, como ele, monta guarda.[153] Assim, ao passo que em Mc a confissão é feita por

---

[151] VITÓRIO, 2019, p. 310.

[152] Para consulta mais detalhada sobre toda a problemática na interpretação de Mt 27,53: BROWN, 2011. v. 2, p. 303-315; DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 634-635; LUZ, 2005, v. 4, p. 474-476; FRANCE, 2007, p. 1081-1082; GNILKA, 1992, v. 2, p. 476-478.

[153] Mc 15,39: *O centurião, que se achava bem defronte dele, vendo que havia expirado desse modo, disse: 'Verdadeiramente esse homem era filho de Deus!'*; Mt 27,54: *O centurião e os que com ele guardavam a Jesus, ao verem o terremoto e tudo mais que estava acontecendo, ficaram muito amedrontados e disseram: 'De fato, este era filho de Deus!'*. No sentido da amplificação dos sinais também o tremor de terra, o partir das rochas, os túmulos

uma só pessoa, em Mt é feita pelo grupo todo, tornando-se não apenas uma confissão, mas uma profissão de fé, como se pode perceber ao comparar os dois textos em paralelo, como postos a seguir:

Mc 15,39: Ἰδὼν δὲ ο κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς εξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι ουτως
Vendo porém o centurião, o que estava presente em frente de ele, que assim

ἐξέπνευσεν εἶπεν· ἀληθως ουτος ο ανθρωπος υιος θεου ἦν.
expirou, disse: verdadeiramente este o homem filho (de) Deus era.

Mt 27,54: ὁ δὲ ε.ατόνταρχος καὶ οι μετ᾽ αὐτοῦ τηροῦτες τὸν Ἰησοῦν ιδόντες τὸν
porém, o centurião e os com ele guardando o Jesus vendo o

σεισμὸν καὶ τὰ γενόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντεσ· αληθῶς θεοῦ
terremoto e as coisas sucedidas temeram grandemente, dizendo: verdadeiramente (de) Deus

υἱὸς ἦν ουτος.
filho era este.

Para alguns biblistas,[154] a ausência de artigo antes de *filho*, υιὸς, constitui problema porque apontaria para o fato de que o centurião, no caso de Mc, ou o grupo todo no caso de Mt, não estariam afirmando o sentido teológico profundo que esse título tem para a comunidade cristã, ou para o Evangelho segundo Mateus; mas, somente estariam afirmando se tratar de "um" filho de Deus, em similaridade com o uso gentio, sobretudo romano, do termo, o que, segundo eles, teria mais sentido, dada a origem romana dos guardas. Como visto na análise lexicográfica do título Filho de Deus, o sentido clássico poderia apontar para um entendimento grego de filho de deus, como alguém que fizera grandes feitos ou tão somente como alguém que fora criado por algum deus (talvez Zeus), além de outros sentidos já apontados. Para os romanos, chamar alguém notável de "filho de deus" era absolutamente comum.

Uma segunda objeção vai no mesmo sentido da primeira. A falta do artigo articulador entre as palavras "Deus" e "filho" apontaria na mesma direção de "um" filho de Deus. A justificativa é que, geralmente, o predicado não articular (sem artigo) deve ser entendido como indefinido.[155] Contudo, o que se observa no texto mateano, é que o evangelista usa qualquer uma das fórmulas: υἱὸς τοῦ θεου ou θεοῦ υιὸς, sem denotar qualquer variação de sentido (Mt 14,33; 16,16; 26,63; 27,40.43).

France, que não entra na discussão sobre o uso ou não do artigo, justifica que, mesmo

abertos com a entrada dos santos ressuscitados entrando na cidade Santa, é exclusivo de Mt. Contudo, *o estilo da quadra em Mt 27,51b-52b não é tipicamente mateano, e o caráter imaginativo e dramático dos fenômenos sugere um fragmento poético pré-mateano que circulava em círculos populares* (BROWN, 2011. v. 2, p. 320).

[154] BROWN, 2011. v. 2, p. 330.

[155] BROWN, 2011. v. 2, p. 331-332. Ver também: DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 636.

que a confissão dos soldados não quisesse ter peso teológico e os soldados nem tivessem a compreensão suficiente para isso, a comunidade cristã que leu o Evangelho viu na afirmação dos soldados o ponto ápice daquilo que já estava sendo afirmado desde o início da narrativa.[156]

No nosso entendimento, as três objeções levantadas acima não parecem refletir o que emana da narrativa do Evangelho segundo Mateus. Os argumentos nascem, principalmente, de uma abordagem excessivamente historicista dos fatos. Nesse mesmo erro incorrem os que problematizam demasiadamente os eventos que ocorrem após a morte de Jesus e que servem de testemunhos para os que agora confessam a sua filiação divina. Ao objetarem a impossibilidade de o véu do santuário ser visto do monte Gólgota, a impossibilidade de os corpos ressuscitados serem vistos etc., fazem perguntas que podem ter seu valor, mas não podem ser aplicadas à narrativa sem perverter a semântica do texto, porque não era com isso que o narrador estava preocupado; seu foco era outro. Esse "medo" ou resistência a pôr o mais importante título cristológico de Mt na boca de um gentio parece infundado. Brown, analisando as narrativas dos três sinóticos e as argumentações a elas relacionadas, justifica:

> Para eles [leitores de Mc, mas, também, dos demais Evangelhos], o centurião tinha valor representativo como gentio e como oficial romano com responsabilidade que não reagiria por pura piedade ou credulidade. Enquanto Jesus pendia da cruz, os chefes dos sacerdotes com os escribas diziam: "Que o Messias, o Rei de Israel, desça agora da cruz, a fim de podermos ver e crer" (Mc 15,32). Agora, um gentio vê o que Deus fez e crê. A tradição *Q* sabe de um centurião que no mesmo instante mostrou tal fé quanto a Jesus ter prometido a muitos do Oriente e do Ocidente lugares à mesa com Abraão, Isaac e Jacó, enquanto os filhos do reino seriam lançados fora, nas trevas (Mt 8,5-13; Lc 7,1-10). Esse centurião no local da cruz é o equivalente marcano. No fim das aparições do Jesus ressuscitado nos outros Evangelhos, há uma diretriz para proclamar o Evangelho de Jesus, além dos confins do Judaísmo, para o mundo gentio (Mt 28,19-20; Lc 24,47; [At 1,8]; Jo 20,21 [por inferência]; apêndice marcano Mc 16,15).[157]

Davies e Allison recordam que a aclamação do versículo 54 desfaz os insultos relacionados ao título, repetidos três vezes em Mt 27,40 pelos transeuntes; em Mt 27,43 pelos sacerdotes; e em Mt 27,44 (subentendido), pelos que foram crucificados como ele. Na memória narrativa, segundo os autores, a inserção da interrogativa *se és o Filho de Deus?* também faz o leitor recordar que, durante as três tentações no deserto (Mt 4,1-11), o esquema é o mesmo.[158] No deserto, a filiação divina de Jesus é questionada em forma de tentação; na cruz, em forma de escárnio. Em ambos os casos, Jesus é provocado a dar uma resposta imediata, determinada pela pressa do interlocutor, mas que trai a fidelidade ao projeto divino. Os autores recordam,

---

[156] FRNCE, 2007, 1083-1085.
[157] BROWN, 2011. v. 2, p. 333-334.
[158] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 618.

ainda, que

> [...] ao longo de Mateus, a filiação divina de Jesus assume dois modelos do Antigo Testamento. Por um lado, o Filho de Deus é o rei entronizado, vitorioso sobre os seus inimigos; por outro, o Filho de Deus é o verdadeiro Israel, chamado a uma vida de humilde obediência e serviço. Aqueles que zombam do crucificado são como o diabo, pois colocam esses dois conceitos em oposição um ao outro e propõem um caminho sem aflição. Mas Jesus recusa-se a separar os dois conceitos de filiação; recusa-se a reinar sem o sofrimento da obediência. Em vez disso, evita atos de poder egoístas e deixa que Deus o salve no tempo de Deus. Filiação não significa abandonar a cruz, mas permanecer nela. Desta forma, o sofrimento e a exaltação tornam-se causa e efeito: Jesus reina porque dá a sua vida em resgate por muitos.[159]

Poder-se-ia, a partir disso, distinguir três tipos de reação diante do título cristológico de Filho de Deus, a primeira é de negação ou desafio: o diabo (Mt 4,3.6), os demônios dos gadarenos (Mt 8,29), o Sumo Sacerdote e os membros do sinédrio (Mt 26,66), os que passavam por Ele na cruz (Mt 27,40), os chefes dos sacerdotes e escribas (Mt 27,43). A segunda atitude é a demonstração entusiasta de fé diante de algum sinal miraculoso: os discípulos, ao verem Jesus caminhando sobre as águas (Mt 14,33); Pedro, em sua profissão de fé, depois de ver Jesus saciar a fome da multidão pela segunda vez (Mt 16,16). A terceira é a demonstração de fé diante do desfigurado, derrotado e abandonado no lenho da cruz: o centurião e seus soldados (Mt 27,54). Esta parece ser a mais profunda e verdadeira dentre elas. Gallazzi lembra o sentido atual desses soldados dizendo que:

> Esses soldados permanecerão, ali, ao longo dos séculos, a questionar a fé de nossas Igrejas. Ou sabemos, como eles, enxergar e contemplar o Filho de Deus na loucura e no escândalo da cruz ou continuaremos ouvindo suas palavras de censura: 'Fica atrás de mim, Satanás! Tu és para mim pedra de tropeço' (Mt 16,23.[160]

Concluímos o percurso desse segundo capítulo de nosso trabalho, recordando que assumimos a posição de que a comunidade de Mateus, embora não estivesse completamente separada do judaísmo, via-se cada vez mais rechaçada por ele. Entendemos também que a comunidade era formada não apenas por membros de berço judaico, mas também por membros vindos do paganismo, dado o processo de abertura ao mundo gentílico pelo qual a comunidade passava. Diante disso, as duas narrativas trabalhadas nesse capítulo assumem, por um lado, uma conotação apologética[161] e, por outro, uma conotação parenética ou catequética.

---

[159] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 3, p. 618-619.
[160] GALLAZZI, S. *O Evangelho de Mateus:* Uma leitura a partir dos pequenininhos. São Paulo: Fonte e Editorial; Santuário, 2013, p. 570.
[161] Entendemos que o motivo apologético é secundário, mas, ainda assim, é importante mencioná-lo dado o contexto mesmo de controvérsias entre a comunidade mateana e os demais grupos judaicos com os quais

> O motivo apologético mateano é secundário: seu primeiro propósito não é refutar os adversários de Jesus, mas explicitar o mistério cristão para uma comunidade de fiéis judeus e gentios. Na genealogia do cap. 1, em especial na menção a "filho de Abraão" ao lado de "filho de Davi" e na inclusão das mulheres estrangeiras, Mateus sugeriu que Jesus estava destinado aos judeus e também aos gentios – o que refletia a natureza heterogênea da comunidade mateana. Entretanto, no que se segue no cap. 1, Mateus concentrou-se em Jesus como filho de Davi; por isso, é apropriado que agora, em Mt 2,1-12, ele volte a atenção para as ramificações de Jesus como filho de Abraão. O Evangelista faz isso mostrando que os primeiros a prestarem homenagem ao rei dos judeus recém-nascido foram pagãos do Oriente. Nos magos, Mateus vê uma antecipação da promessa de Jesus: "[...] muitos virão do oriente e do ocidente e tomarão lugar à mesa no Reino dos Céus, junto com Abraão, Isaac e Jacó" (Mt 8,11).[162]

As narrativas da infância, das quais Mt 2,1-12 faz parte, inserem Jesus na história de Israel; mais, mostram que Jesus é o messias libertador esperado, embora não da maneira como tradicionalmente se entendia. A genealogia e as citações de cumprimento legitimam a pregação sobre a identidade de Jesus, para os membros da comunidade, dando-lhes a justa instrução catequética para se defenderem do bombardeio de argumentos judaicos contra Jesus, com os quais, muito provavelmente, precisavam lidar.[163] Por outro lado, a narrativa da visita e adoração dos magos, posta no centro das narrativas da infância, abre as portas da fé aos que, na comunidade mateana, provêm da gentilidade. A salvação não é oferecida apenas a um povo; o Reino dos Céus é universal. *[...] Mateus preocupa-se em mostrar que Jesus sempre teve sentido para judeus e também para gentios (em nenhuma passagem ele fez isso com mais consistência que na narrativa da infância).*[164]

Ao passo que os magos se prostam e adoram um improvável candidato a "rei dos judeus", em uma humilde residência de Belém, em contraste com os palácios reais de Herodes, o centurião romano e seus soldados confessam que Jesus, crucificado, é Filho de Deus. As duas cenas contrastam-se com a grandiosidade do templo, no qual se supunha habitar Deus. A fé, a adesão e a salvação, portanto, não dependem de nacionalidade, linhagem sanguínea ou habilidade na prática da Lei mosaica; dependem da capacidade de superar a lógica do poder (Mt 20,24-28), para encontrá-Lo, reconhecê-Lo, adorá-Lo e confessá-Lo como Filho de Deus. Entendida desse modo, *a presença de fiéis gentios na comunidade mateana não era o resultado de uma falha no plano divino para Israel; era a continuidade e o cumprimento de um plano de*

---

rivalizava, como é o caso do Judaísmo Formativo. O motivo catequético é uma constante no Evangelho segundo Mateus. A clareza catequética de sua mensagem o tornou o principal texto dos primeiros séculos do cristianismo, ajudando a moldar a identidade cristã da Igreja nascente. Nos dois textos estudados nesse capítulo, Mt 2,1-12 e Mt 27,35-46, os motivos catequéticos já mencionados, como a atitude diante da revelação de Jesus como o Filho de Deus, a rejeição da lógica do poder, a abertura universal à salvação e os sinais postos por Deus, são exemplos desse fato.

[162] BROWN, 2005, p. 214.

[163] BROWN, 2005, p. 57, nota "7".

[164] BROWN, 2005, p. 57-58.

salvação para os que vinham de lugares longínquos a se cumprir por intermédio do Messias e Israel.[165]

3. Os sinais de Deus ontem e hoje

O objetivo desse capítulo foi demonstrar como personagens gentios que não estabeleceram diálogo direto com Jesus, tampouco receberam d'Ele cura ou libertação de algum tipo de mal, chegaram à fé e, portanto, à salvação, por meio dos sinais divinos. Em Mt 2,1-12, a estrela e a Escritura serviram de sinal aos magos que, ao encontrarem o recém-nascido com sua mãe, prostram-se em adoração e ofereceram seus dons. Na segunda perícope, Mt 27,45-56, os eventos que acompanharam a morte de Jesus (escuridão, cortina do santuário rasgada, tremor de terra, pedras partidas e ressurreição dos santos) serviram de testemunho aos soldados romanos que montavam guarda; ao verem o que acontecera, confessaram: *verdadeiramente, este era Filho de Deus* (Mt 27,54e). Em ambas as perícopes, faz-se perceptível a contraposição entre os que, ao se depararem com a revelação de Jesus como Messias e Filho de Deus, creem e prestam-Lhe adoração, e os que não creem e, se opondo a Ele, buscam sua morte. Embora nas duas perícopes a manifestação de fé tenha partido de gentios, mediante a interpretação dos sinais divinos, o que revela o alcance universal da salvação oferecida por Deus, tal conhecimento só se faz possível mediante a consulta das Escrituras, no caso de Mt 2,1-12, e da menção de "Filho de Deus", ainda que em meio a zombaria na cena da cruz; o que indica que a fé de Israel continua sendo caminho salvífico. O argumento pode ser, ainda, reforçado pelo fato de que, no contexto de ambas as perícopes, existem personagens judeus que são crentes em Jesus: no caso da narrativa da infância, José, que não está na perícope de M 2,1-12, mas cuja história está profundamente entrelaçada com o contexto, aparece como judeu justo que cumpre todas as instruções divinas recebidas em sonho. Na cena de Mt 27,45-56, as mulheres, que de longe observam, fazem esse papel.

Conclui-se, assim, a partir dos dois textos estudados (Mt 2,1-12; 27,45-56) e dos demais relacionados de forma tangencial, que o Evangelho segundo Mateus tem um sentido universalista que precisa ser urgentemente resgatado pelos cristãos, dado o contexto atual de divisões entre os povos, intolerâncias, sectarismos de grupos radicais, desejos de vingança e surgimento de falsos messianismos na religião e na política. Poder-se-ia dizer que são as trevas da maldade que continuam denunciando o crime daqueles que crucificam o filho de Deus, que vive entre os últimos. Por outro lado, Deus continua se manifestando ou, emprestando o termo

[165] BROWN, 2005, p. 232.

litúrgico da Epifania (ἐπι– sobre; φαίνευ– brilhar), Deus continua fazendo sua luz brilhar sobre a humanidade imersa nas trevas. Assim como o sol da manhã se levanta manifestando a continuidade da vida, a luz que emana da casa de Belém, ou daquele que venceu a cruz, continua a iluminar toda a humanidade.

Não há mais povo eleito, nação escolhida, porção separada; não há gentio, prosélito, estrangeiro; há, tão somente, o sol de Cristo que se levanta sobre o mundo inteiro, atraindo a todos com sua luz. Quer seja na casa simples de Belém, quer seja onde a dor da cruz faz estremecer a terra, é o mesmo Deus que rasga o véu da separação, para que o mundo o reconheça e, prostrado em grato reconhecimento e adoração, aclame: “esse, verdadeiramente, é o Filho de Deus”. Ao passo que alguns olham para o poder, para a grandeza das instituições, para a Lei, para as normas e rituais cúlticos, e não conseguem chegar a Deus, aqueles que olham o humano, seja numa mãe desprotegida com seu filho no colo, seja no humano injustiçado e crucificado, reconhecem que Deus aí está.

CAPÍTULO III: MISERICÓRDIA E ACOLHIDA DO MESSIAS JESUS: CAMINHO PARA AS COMUNIDADES CRISTÃS DE HOJE.

No capítulo anterior, almejou-se demonstrar que Mateus, ao escrever sua catequese e considerando que sua comunidade era composta por judeus e gentios, esforça-se por fazer entender que o caminho para o discipulado do Reino está aberto a uns e outros. Os dois textos selecionados mostram sinais facilmente reconhecíveis, postos por Deus em meio à natureza e à história humana, como testemunhos que apontam para o messianismo e a filiação divina de Jesus. No primeiro capítulo, já havíamos discorrido no sentido de demonstrar o contexto histórico sectarista e faccioso do judaísmo do final do primeiro século, no qual a comunidade mateana estava inserida. Embora em processo involuntário de separação da sinagoga, Mateus apresenta Jesus como aquele capaz de recapitular a fé judaica a partir de uma nova maneira de interpretar a Lei, não em sentido cultual e nacionalista, mas, conforme o querer universalizante de Deus.

Nesse último capítulo, propomos olhar para alguns versículos mateanos que dizem respeito à maneira como Jesus viveu sua relação com o humano e com as instituições de seu tempo, e de como essa relação constitui a "nova" Lei do Reino dos Céus, que deve ser universalmente anunciada e observada. De maneira direta, abordaremos Mt 28,16-20 e, depois, Mt 9,10-13. Na verdade, são muitos os textos mateanos que poderiam ser estudados nesse sentido (na medida do possível, alguns serão relacionados com as perícopes abordadas); não é possível fazê-lo em um trabalho como esse; contudo, com os dois textos abordados, queremos demonstrar como o caminho do discipulado do Reino é possível a todos os que queiram trilhá-lo. Foi possível para os discípulos de ontem; é possível aos discípulos de hoje! Alguns desafios dos discípulos dos dias de Mateus foram apresentados no primeiro capítulo; alguns desafios para os discípulos de hoje aparecerão neste.

1 Análise exegética de Mt 28,16-20.

Em Mt 28,16-20, cena final do Evangelho segundo Mateus,[1] a citação profética pela boca do anjo, em Mt 1,23b: *e o chamarão com o nome de Emanuel* (Deus conosco), cumpre-se, agora, nas palavras de Cristo que promete: *eis que estarei convosco todos os dias, até o fim dos séculos* (Mt 28,20b-c). A Galileia, local do início e desenvolvimento ministério de Jesus, torna-se agora, local do reencontro e ponto de partida para o ministério dos discípulos; o monte, local da revelação da nova Lei e da identidade de Jesus, é o local da revelação do Ressuscitado,

[1] BAUER, 1989, p. 109.

a quem toda a autoridade foi dada. A presença e autoridade do Crucificado/Ressuscitado serão, a partir de agora, encontradas nos discípulos e na comunidade, em seus gestos e palavras de misericórdia, que prolongarão pelos séculos afora, os de Jesus.

1.1 Tradução instrumental e segmentação

28,16	a	Οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ	Os onze discípulos
	b	ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν	foram para a Galileia,
	c	εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς,	e chegaram ao monte que Jesus lhes havia indicado.
28,17	a	καὶ ἰδόντες αὐτὸν	Quando o viram
	b	προσεκύνησαν,	Adoraram-no,
	c	οἱ δὲ ἐδίστασαν.	Alguns, porém, duvidaram.
28,18	a	καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων·	Jesus, aproximando-se, falou-lhes, dizendo:
	b	ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία	Toda a autoridade me foi dada
	c	ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς.	no céu e na terra.
28,19	a	πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε	Ide, pois, e fazei discípulos meus
	b	πάντα τὰ ἔθνη,	de todas as nações,
	c	βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,	batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
28,20	a	διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν·	E ensinando-os a guardar todas as coisas que vos ordenei.
	b	καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας	Eis que estou convosco todos os dias,
	c	ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.	até o fim dos séculos.

1.2 Delimitação

Mt 28,16-20 é a conclusão do Evangelho segundo Mateus, sendo absolutamente distinta da anterior, Mt 28,11-15, que se passa entre os guardas do túmulo e os anciãos, presumivelmente em Jerusalém. A nova perícope se inicia com o v. 16, introdutório, que faz a ambientação dos personagens (discípulos) e do local (monte, na Galileia); o versículo seguinte, v. 17, insere o personagem principal e a reação dos discípulos à chegada Dele (adoração).

1.3 Análise da estrutura literária

Bauer, em seu estudo sobre a estrutura de Mt, propõe uma estrutura literária relativamente simples para a perícope. De acordo com sua percepção, a perícope se divide em duas seções: Mt 28,16-17 – introdução e preparação do ambiente; Mt 28,18-20 – as declarações de Jesus.[2] Luz, que reconhece a mesma estrutura literária de Bauer, argumenta que a passagem de Mt 28,16-20 condiz com os numerosos apotegmas da narrativa mateana, sempre determinados por um extenso dito de Jesus.[3]

[2] BAUER, 1989, p. 109.
[3] LUZ, 2005, v. 4, p. 550.

1.4 Análise da estrutura lexicográfica

Εξουσια

Εξουσὶα, translitera-se *exousia* (autoridade); δύναμις, translitera-se *dynamis* (poder, milagre).

Foi visto, no primeiro capítulo dessa pesquisa, que um dos desafios de Mateus, na catequese à sua comunidade, consistia em demonstrar que Jesus era o único agente autorizado por Deus para reunificar Israel, em meio ao verdadeiro caos instaurado pelas divisões entre grupos facciosos de seu tempo, decorrentes do esfacelamento das instituições oficiais. Essa autoridade de Jesus, que não provinha de instituição humana, como a dos mestres do judaísmo, com os quais vivia em conflito, mas do Pai, lhe possibilitava dar a correta interpretação da Lei e da vontade divina. Possibilitava-lhe ensinar e perdoar pecados; com essa autoridade, também tinha o poder (*dynamis*) sobre as forças da natureza, ou para praticar ações taumatúrgicas de cura (Mt 7,22; 11,20; 13,54.58; 14,2).

No segundo capítulo, vimos que Jesus é *Messias* e *Filho de Deus*, dois importantes títulos reveladores de sua identidade e, como se verá agora, fonte de sua autoridade. No repertório mateano de títulos cristológicos reveladores de sua identidade e autoridade, outros títulos se somam a esses, como "Pastor", "Servo", "Filho de Abraão", "Emanuel", "Filho do Homem", "Rei", "Filho de Davi", "Mestre" e "Senhor." Cada um desses títulos revela uma faceta da mesma identidade e autoridade, adequando-se, na narrativa mateana, a determinada situação. Alguns têm menor importância, como "Pastor"; outros são mais significativos. Assim, por exemplo, "Mestre" está sempre na boca dos adversários de Jesus ou de Judas; representa aqueles que não creem, perseguem e fazem oposição a Jesus; "Senhor", na boca de quem lhe reconhece a autoridade e divindade, sendo o título dos que a Ele acorrem implorando cura, bênção ou professando a fé; "Filho do Homem" é forma pela qual Jesus refere-se a si mesmo quando interage com pessoas comuns. Embora não traga consigo um peso confessional ou soteriológico (filiação, divindade),[4] conota o sentido messiânico de Jesus como o "Servo de Iahweh" e associa-se a Dn 7,13-14, que faz alusão ao messianismo universal. Outro título importante é "Filho de Davi". Jesus, como Filho de Davi, é o ponto de chegada das promessas messiânicas a Israel. Jesus, sendo Messias ou Cristo, liberta e cura Israel das forças do mal e dos pecados, revelando um messianismo diferente daquele esperado por seus compatriotas. Como já apontado no capítulo anterior, o título cristológico mais importante é "Filho de Deus",

[4] PIKAZA, X. *Hijo de Hombre:* Historia de Jesús Galileo. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007, p. 435.

que designa e distingue Jesus por sua relação única com o Pai.[5] Associado à autoridade de Jesus, está o poder de realizar sinais, determinado por *dynamis* (δύναμις).

Dynamis, na LXX, tem o sentido de "força", "poder", "potência", associa-se, também, a rei, governo ou força militar. As ações poderosas de Deus são demonstradas desde a criação do mundo, passando pela libertação do povo do Egito e pelas vitórias que o Senhor concede a Israel sobre seus inimigos. Aparece também nos sinais portentosos de Deus na natureza, como nas manifestações divinas no Sinai. *Dynamis*, nesse contexto, acentua mais o sentido de força física, bruta, militar. Assim, por exemplo, Deus é o "Senhor dos exercidos", "das hostes celestes"; remete também ao poder de um soberano.[6] A *dynamis* de Deus, de certa maneira, é vista como uma de suas principais características.

> Na LXX, *exousia* ocorre muito menos frequentemente do que *dynamis* (50 vezes em comparação com cerca de 400 vezes), e o verbo também é raro. *Exousia* raras vezes consta como tradução de uma palavra hebraica, tal como *memšālâh*, "domínio", "reino" (2Rs 20,13; Is 39,2). Acha-se mais comumente nos livros Apócrifos, onde já se emprega com sua referência importante (para os rabinos) à Lei, e com o significado de "permissão" para fazer alguma coisa (Tb. 2,13). O Livro de Daniel é importante como origem documentária do emprego da palavra no NT; em Daniel, *exousia*, tanto na LXX quanto na tradução de Teodócio, se emprega como equivalente grego do aramaico *šoltānā'*, "domínio", "poder", com referência até ao mundo inteiro. A autoridade dos dominadores humanos do mundo tem sua origem no plano sobrenatural; Deus, o Senhor da história, a delega. Aquele cujo domínio é eterno (Dn 4,3) instala e remove reis (2,21), e pode tirar de todos eles o seu reino (7,12).[7]

A apocalíptica judaica dos dois últimos séculos a.C. e do primeiro d.C. vivia na expectativa do julgamento de Deus sobre as nações. Para essa literatura, *o Messias também será um guerreiro vitorioso, e será o instrumento da demonstração final do poder de Deus (Sl. Sal. 17:24, 4243, 51)*.[8]

O NT absorve vários sentidos veterotestamentários do poder de Deus, como a manifestação de anjos, os eventos cósmicos etc.; contudo, é nas ações de Cristo e na sua ressurreição que a demonstração do poder de Deus tem sua maior força. A *dynamis* do Filho, mediante a *exousia* dada pelo Pai, lhe faz vencer o demônio, os espíritos malignos, realizar curas, ter domínio sobre a natureza. A *dynamis* do Messias Jesus não é de vitória, vingança e destruição dos inimigos de Israel, mas de vitória sobre qualquer força maligna que subjuga a pessoa humana; sua *dynamis* está voltada à restauração da vida; é vitória sobre as forças da

---

[5] BAUER, 1989, p. 116.
[6] BETZ, O. Poder. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 1692.
[7] BETZ, 2007, v. 2, p. 1699.
[8] BETZ, 2007, v. 2, p. 1693.

morte.

Nos sinóticos, dito de forma genérica, a *dynamis* de Jesus, que provém do fato de Ele ser o Ungido, manifesta-se nos sinais que Ele realiza; ao passo que a *exousia,* que provém do fato de Ele ser o Enviado,[9] é a autoridade com que Ele ensina ou realiza tais sinais; depois, por extensão, a *exousia* e a *dynamis* de Jesus se estenderão à comunidade de fé.

O Evangelho segundo Mateus, como visto acima, faz dos títulos cristológicos uma importante fonte de revelação da identidade e da autoridade (*exousia*) de Jesus. Contudo, segundo Bauer, *a noção de autoridade, tão proeminente em 28,16-20, permeia todo o Evangelho de Mateus. Praticamente nenhum parágrafo escapa à expressão da autoridade de Jesus*.[10] Assim, ao apresentar Jesus no início da genealogia em Mt 1,1, como Filho de Abraão, o evangelista demonstra que o plano divino da salvação universal está se cumprindo. As citações de cumprimento revelam que Deus tem nas mãos o governo do mundo e que seu plano está se realizando conforme arquitetado por Ele desde o princípio. As narrativas da infância, conforme demonstrado na análise de Mt 2,1-12, fazem perceber que sua autoridade decorre de sua natureza de Filho de Deus, cujo nascimento tem consequências universais. Aqui, três episódios de adoração diante da *exousia* de Jesus podem ser relacionados: a adoração dos magos (Mt 2,11), a adoração dos discípulos (Mt 28,17) e a resposta de Jesus ao tentador quando este Lhe pede adoração: *ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só prestarás culto* (Mt 4,10).[11] As palavras de Jesus ao tentador explicitam o sentido da adoração dos magos e dos discípulos e revelam a identidade e a autoridade de Jesus. Dado que Jesus, sabendo e afirmando que só a Deus se deve adorar, ao aceitar a adoração dos discípulos, deixa-se revelar como Deus.

A *exousia* de Jesus, ao interpretar e cumprir a Lei, vai contrastando com a forma de interpretá-la dos escribas e dos fariseus. O Sermão da Montanha é ilustrativo nesse sentido. Aí, Jesus convida seus discípulos a superar a interpretação (e a vivência) de seus oponentes (Mt 5,20). Mediante a fórmula *ouvistes o que foi dito…, eu, porém, vos digo…* (5,21-47), Jesus ensina que a pessoa humana está acima dos costumes dos antigos. Viver segundo a lógica da misericórdia, que põe a pessoa humana em primeiro lugar, e não a Lei e costumes dos antigos, é ter a capacidade de superar tudo o que ofende e mata a dignidade humana (Mt 5,21-26); é recusar-se a tratar o outro como descartável (Mt 5,27-32), é superar a lei do talião, que devolve o mal com mais mal (Mt 5,38-42), é ter a capacidade de amar, com atitudes concretas, até

[9] BETZ, 2007, v. 2, p. 1699.
[10] *The notion of authority, which is so prominent in 28.16-20, pervades Matthew's Gospel as a whole. Virtually no paragraph escapes the expression of Jesus' authority* (BAUER, 1989, p. 115, tradução nossa).
[11] Outra opção de tradução: *Ao Senhor teu Deus adorarás, e somente a ele prestarás culto* (BÍBLIA do peregrino, 2006, p. 2324, "Mt 4,10").

mesmo os inimigos (Mt 5,43-47). Esse é o caminho indicado por Jesus para quem quer ser perfeito como o Pai (Mt 5,48); é o caminho para dar o pleno cumprimento à Lei (Mt 5,17).

Nesse sermão inaugural, Mateus apresenta a *exousia* de Jesus com Ele assentado sobre o monte, como novo legislador (Moisés) autorizado pelo Pai. Ele tem *exousia* para reinterpretar a Lei mosaica e os Profetas à luz da lógica da misericórdia, levando-a à plenitude e inaugurando a "nova Lei" do Reino dos Céus e sua justiça (6,33). A nova maneira com que Jesus profere a hermenêutica do Texto Sagrado às multidões, fará com que elas explicitem pela primeira vez, no texto mateano, o reconhecimento da *exousia* de Jesus: *aconteceu que, ao terminar Jesus essas palavras, as multidões ficaram extasiadas com o seu ensinamento, porque as ensinava com autoridade e não como os escribas* (Mt 7,28-29).[12]

ἔθνος (nação); ἔθνη (nações)

O tipo de relação estabelecida por Mateus e pelos membros de seu grupo com os de fora de sua comunidade, que emerge das páginas de seu Evangelho, tem sido palco de longa discussão, fazendo transparecer o ambiente desafiante de polêmica e tensão no qual a comunidade estava inserida. Um dos pontos fortes dessa tensão está relacionado à acolhida dos gentios no seio da comunidade. Se, por um lado, o texto mateano está permeado de alusões universalistas, por outro, é inegável a tensão da temática, estabelecida em textos como a ordem dada, no discurso missionário, para que os discípulos não tomem o caminho dos gentios, nem entrem nas cidades dos samaritanos, mas, dirijam-se, antes, às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10,5-6); a aparente recusa de Jesus frente ao pedido da mulher cananeia pela cura de sua filha (Mt 15,21-28); ou a omissão, por parte de Mateus, da fonte Mc 9,38-40, em que Jesus fala a João que os discípulos não devem impedir quem faz milagre em seu nome, mesmo que essa pessoa não seja do grupo dos discípulos.

Sem entrar no mérito de cada um desses textos, é possível perceber a sensibilidade do tema para a comunidade mateana. Era uma comunidade que já sentia o peso da perseguição religiosa, bem como o da dominação romana, cujos ideais eram completamente avessos à pregação e à fidelidade a Jesus (Mt 10,17-23.28; 20,25-27; 22,15-22; 23,33-34.37; 24,9-13). A relação com o mundo gentio, na comunidade de Mateus, reflete também a ambivalência da relação entre o mundo judaico e a gentilidade, fonte de constantes tensões e de relações ambíguas. Não é factível, para o nosso estudo, explorar toda a temática e o leque de expressões

[12] O tema da autoridade (*exousia*) de Jesus em Mt é bastante amplo e foge ao alcance de nosso trabalho. Para um estudo mais detalhado do tema que englobe desde a genealogia, narrativas da infância, ensinamentos, ministério, curas, milagres, querelas com fariseus, narrativas da paixão etc.: BAUER, 1981, p. 115-121.

veterotestamentárias sobre o tema. Mas, a título de ilustração, é possível fazer alusão a algumas expressões elucidativas para demonstrar como Israel se relacionava com os outros povos e com os estrangeiros que pudessem viver em seu meio ou que mantivessem qualquer forma de contato com Israel.

Dentre os termos hebraicos e aramaicos para nações no AT, elencados por Block,[13] os dois principais para o nosso estudo são: a) גּוֹי (*gôy*), que se aplica a vários grupos, como as tribos cananeias pré-israelitas (Dt 7,1); beduínos (Is 60,5-7); cidades-Estados (2Rs 19,13); nações-Estados como Israel, além dos impérios (Jr 25,17-26), como Egito, Babilônia, Roma etc. O sentido de *gôy* tem, na ampla maioria das ocorrências, acento político. Ao passar do sentido clássico no Oriente Médio Antigo para o uso bíblico ou religioso em Israel, passa a ter conotação negativa; o outro termo é עַם (*'am*), que acentua o sentido de povo enquanto membros de um mesmo clã, ligados por laços consanguíneos. Pode ser usado, também, para falar da relação de uma divindade com seu povo. Biblicamente, *'am* é utilizado sobremaneira para referir-se ao povo de Israel e, também, para expressar sua relação especial com Iahweh.

O sentido de *gôy* adequa-se ao tipo de nações cujos limites identitários e de pertença são definidos pela demarcação de fronteiras geográficas e pelo estabelecimento de uma figura central de poder (rei, governante). O soberano tem o dever de manter íntegra a unidade coletiva e, na medida do possível, expandir as fronteiras, anexando mais gente à nação. No Oriente Médio Antigo, a ideia de nação ligada a um território específico tem seu fundamento religioso no entendimento de que cada deus habita em um determinado território, sendo, portanto, seu dono, senhor e protetor. O povo que aí se estabelece ou por aí transita oferece-lhe sacrifícios e fica sob sua bênção e proteção. Assim, a evolução do termo passou a designar uma determinada população com residência estabelecida. O vínculo entre as pessoas que compõem tal grupo não se dá necessariamente por laços familiares ou linguísticos.

O outro modelo de grupo social ou povo, designado por *'am,* acentua o sentido familiar, estabelecido por laços sanguíneos, língua e costumes. *'Am,* em seu uso original, não exclui *gôy*; Israel, como povo e nação, mesclou os dois modelos, ora acentuando um, ora outro. O estabelecido por *'am* tem suas origens no período pré-monárquico, na coligação das 12 tribos, enquanto o modelo estabelecido por *gôy* liga-se ao período do desenvolvimento da monarquia e posterior. Contudo, mesmo com o desenvolvimento de Israel como uma nação estabelecida em território fixo (*gôy*), o sentido de *'am* nunca desapareceu; pelo contrário, a literatura bíblica usa *'am* de forma quase exclusiva para diferenciar Israel das outras nações que são,

[13] BLOCK, D. J. Nação, nacionalidade. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 4. p. 947-948.

pejorativamente, chamadas de *gôyim* (plural). Israel é o *'am* de Iahweh, com seu filho, escolhido, separado, entre os *gôyim.*

Mesmo quando o povo de Israel se viu fora de seu território, como no caso do exílio, dando início ao judaísmo da diáspora, continuou sob a proteção de Iahweh, pois, diferentemente do entendimento mais difundido no Oriente Médio Antigo, em que cada deus regia um determinado território, para o israelita existia um único Deus, Iahweh, e Esse ultrapassava qualquer fronteira. Fora Ele quem estabelecera cada povo em seu território e, portanto, seu domínio e reinado são universais. Embora a situação histórica de guerras e divisões entre os povos pudesse indicar o contrário, todos os povos tinham um ancestral comum, Noé (Gn 10).

Para estabelecer o desenvolvimento histórico de Israel enquanto nação, pode-se iniciar com a saga de Abrão (depois, Abraão), de Ur, dos Caldeus (Gn 11,28), que, ao sair do Harã, onde habitava, conforme o mandato de Iahweh (Gn 12,1-4), torna-se forasteiro[14] em busca da Terra Prometida e em cujo nome seriam abençoadas as nações da terra (Gn 12,3; 17,4; 18,18). Depois, com a migração dos 12 filhos de Jacó para o Egito, Israel tornou-se um grande povo. Assim como Abraão, o próprio povo de Israel, estrangeiro na terra do Egito, também precisou tornar-se peregrino fora de sua própria terra durante a caminhada do Êxodo, para se estabelecer, como nação e povo de Iahweh, na terra por Ele prometida. Da própria experiência exodal e, depois, com a experiência do exílio e da diáspora, aprendeu que deveria acolher e cuidar do estrangeiro em seu território, assim como do órfão e da viúva (Dt 24,17; 26,13; Jr 7,6; Ml 3,5).

> O peregrino em Israel não possui terra e está geralmente trabalhando para um israelita, o qual é seu mestre e protetor (Dt 24,14). Ele é sempre pobre, mas como um residente ele desfruta de assistência, proteção e participação religiosa. Ele tem o direito de recolher o que sobrava da colheita (Lv 19,10; 23,22), participação no dízimo (Dt 14,29), o ano sabático (Lv 25,6), e as cidades refúgios (Nm 35,15). Sua participação em festas religiosas pressupõe a aceitação da circuncisão (Ex 12,48; cf. Dt 16,11.14). Ele pode trazer ofertas e está obrigado a submeter-se às leis de pureza (Lv 17,8-16). Há legislações para ofensas religiosas (Lv 24,22), tal como blasfemar o nome de Javé (Lv 24,16) ou prática de idolatria (Lv 20,2). O estrangeiro está debaixo da proteção divina (Lv10,18; SI 146,9); os israelitas deviam amar os estrangeiros como a si mesmos (Dt 10,19), pois um dia eles também foram estrangeiros. No dia-a-dia, não deveria haver nenhuma barreira entre o estrangeiro e o israelita.[15]

Histórias como as de Raab, a cananeia de Jericó que ajudou os espiões israelitas (Js 2,1-16; 6,22-25); de Rute, moabita que deixou sua terra para cuidar da sogra Noemi entre os judeus (Rt 1–4); de Ciro, rei persa usado por Iahweh para restituir a liberdade a Israel (2Cr 3622-23;

---

[14] O sentido de nação (2iקּ) e de estrangeiro, forasteiro, peregrino, refugiado (גור), estão estritamente associados, as vezes não sendo possível falar de um sem fazer menção ao outro.

[15] KONKEL, A. H. גור. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 1. p. 812.

Esd 1,1-4; Is 45,1-4); da profecia escatológica sobre Jerusalém, como uma cidade sempre de portas abertas às nações (Is 60,11), dão a entender o tom de uma relação relativamente pacífica entre o povo de Israel e as outras nações. Contudo, as experiências dolorosas da eterna rivalidade com pequenos clãs rivais, filisteus, edomitas, moabitas etc., bem como a experiência dolorosa do exílio na Babilônia e de todas as dominações estrangeiras posteriores, como helênicos e romanos, foram fazendo crescer o sentimento de repulsa e mágoa para com outros povos; além de um nacionalismo cada vez mais acentuado em torno da perspectiva exclusivista da Aliança e de um messianismo com promessas e contornos apocalípticos e escatológicos de vingança e extermínio.

As nações, não mais vistas como "irmãs", tornam-se agora inimigas a serem derrotadas e dizimadas. Nessa perspectiva, os judeus são advertidos por Deus para que não se comportem como as outras nações, cujas práticas cultuais são abomináveis (Dt 18,9; 1Rs 14,24; 2Rs 16,3; 21,2.9; 36,14; 2Cr 33,2). Sendo, nesse sentido, identificadas como pecadoras, desleais, praticantes de crimes e atrocidades contra a pessoa humana, e que não praticam a justiça e o direito e a misericórdia. Dada sua maldade, as nações são alvo do castigo divino (Ez 35,1-15; Jl 4,1-14; Jr 25,31), não só pelo mal que praticam em seus próprios territórios, mas também pelo mal que, por vezes, fazem a Israel.[16] Esse, por sua vez, deveria ser exemplo de comportamento ético em cujo meio o direito, a justiça e a misericórdia fossem praticados. Israel, nação santa, povo escolhido, *'am de Iahweh*, deveria ser luz no meio das nações, para que estas reconhecessem a santidade e a glória de Deus, prestando-lhe, finalmente, culto e adoração.

Elencando os vários fatores considerados para falar de nação no Oriente Médio Antigo, inclusive em Israel, Block compara aquela realidade com a compreensão moderna, justificando que:

> As contradições na compreensão moderna de nacionalidade são evidentes. Por um lado, a ideia de nações-Estados, que amadureceu na Europa durante o século XIX, era baseada no ideal romântico de fazer as fronteiras étnicas, linguísticas e culturais coincidirem com as fronteiras políticas. Simultaneamente, essas mesmas nações estavam moldando o resto do mundo como Estados-súditos, nos quais as fronteiras muitas vezes não tinham relação alguma com divisas étnicas. Porém, isso levanta a seguinte pergunta: O que significa ser uma nação? A resposta do Ocidente moderno a essa questão tende a ser tão incoerente quanto as ideias do Oriente Médio Antigo. Pode-se identificar vários fatores que contribuíram em diferentes graus para se

[16] *O motivo pelo qual Deus libera sua ira contra as nações surge do pecado e da injustiça. Os seis discursos de acusação às nações em Amós identificam pecados que desrespeitam os direitos humanos: atrocidades (1,3); escravidão (1,5); rompimento de tratados (1,9); hostilidade contínua (1,11); atrocidade, avareza (1,13) e ultraje (2,1). A ira de Deus contra Judá e Israel não será sustada, pois se rebelaram contra Javé, são idólatras (2,3), praticam a injustiça e o adultério e se recusam a ajudar o necessitado (2,6-8; cf. Is 5,21-25)* (THOMPSON, J. A; MARTENS, E. A. שׁוּב. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 4. p. 58).

> identificar a autoconsciência nacional dos antigos [os fatores elencados pelo autor são: etnicidade, território, teologia, monarquia e linguagem].[17]

No período intertestamentário e neotestamentário, o judaísmo palestinense, motivado por ideais messiânicos e libertários, bem como pela acentuação da pureza ritual ligada ao culto do templo, tendia a acentuar os tons separatistas da religião e dos costumes judaicos, ao passo que o judaísmo da diáspora mostrava, geralmente, contornos mais moderados, com tendência à acolhida de prosélitos.

Bietenhard elenca cinco termos para falar de povos e nações na LXX e no NT: δημος, família, clã, parte menor de um grupo maior; ἔθνος, nação, povo, gentio, pagão; λαός, povo, nação (de Israel); ὄχλος multidão, aglomeração, turba; πόλις, cidade, cidade-estado.[18] Desses, três (ἔθνος, λαός, ὄχλος) são úteis para o contexto de nosso estudo mateano, porque fazem emergir, de forma mais profunda, a semântica de Mt 28,19a-b: *ide, pois, e fazei discípulos meus de todas as nações*.

a) ἔθνος (*ethnos*) aparece cerca de 1000 vezes na LXX, traduzindo majoritariamente, cerca de 770 vezes, o hebraico *gôy.* No grego clássico, o termo evoluiu a partir do sentido de clã ou grupo, que se mantém unido pelos costumes, para uma conotação derrogatória de bárbaro, não civilizado, não grego. Seu uso no texto sagrado da LXX passou a referir-se majoritariamente aos não judeus, em oposição a λαός, que traduz, principalmente, *'am*, no sentido de povo de Israel.

Diante do contexto político altamente negativo em que o judaísmo nos dois últimos séculos a.C. se inseria, a visão de *ethnos* (*gôy*) passou a ter um sentido altamente negativo. Bietenhard assim descreve a visão do Judaísmo Rabínico com relação às nações:

> Segundo o ponto de vista do judaísmo rabínico, o *gôy* não-israelita é um estranho diante de Deus, e está bem longe dEle, sem valer nada. Os próprios gentios são culpáveis por esta situação: a eles, também, foi oferecida a Torá, mas rejeitaram a instrução da parte de Deus. São condenados, portanto, ao julgamento do inferno, sem esperança da salvação, e não têm participação alguma no mundo vindouro. Somente em casos muito excepcionais é que se promete a gentios piedosos a participação no mundo perfeito do futuro. O conceito básico é formulado da seguinte maneira: "Rabbi Simeão ben Yochai disse: Deus falou aos israelitas: Eu sou Deus sobre todos os homens que vêm a este mundo, mas o Meu nome, Eu o liguei somente convosco; não sou chamado o Deus das nações da terra, mas, sim, o Deus de Israel" (*Ex R. 29, 88d; cf. **SB III 185). Em outras palavras, Deus é o Criador de todos, mas ama exclusivamente a Israel. Os gentios, como indivíduos, foram entregues a todos os vícios possíveis (à idolatria, à imoralidade). Aos olhos dos judeus, os gentios eram impuros; eles, suas esposas e filhos, suas casas e suas terras (SB I 540, 571; II 838; IV 374-5). Se, numa ocasião excepcional, fizerem alguma coisa boa, Deus os

[17] BLOCK, 2005. v. 4. p. 948.
[18] BIETENHARD, H. Povo, Nação, Gentios, Multidão, Cidade. In: COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 1731-1748.

> recompensa imediatamente, a fim de evitar a necessidade de galardoá-los no mundo do porvir. Deus adia o castigo dos pecados deles até que a medida chegue a transbordar; e então, cai o julgamento sobre eles. Em contraste com Israel, o mundo gentio não tem existência eterna. [*Rabbah (grande); midraxe do 6º século sobre o Pentateuco e Megilloth. Assim, Ex R. significa Êxodo Rabbah; **H. L., designa Strack and P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testamentaus Talmud und Midrasch, I-VI, 1926-61].[19]

No texto neotestamentário, *ethnos* ocorre 162 vezes e já não apresenta, de forma tão acentuada, uma distinção entre o povo de Israel, que também pode ser chamado de *ethnos,* e as outras nações; em cerca de 100 ocorrências, contrasta cristão ou judeu com o gentio,[20] mas sem distinção de mérito entre eles diante de Deus. Segundo Louw e Nida, ao passo que ἔθνος, tem sentido de nação, τὰ ἔθνη, apenas no plural, com o adjetivo τὰ, conforme aparece em Mt 28,19, aponta para aqueles que não têm fé judaica ou cristã.[21] O uso paulino para nações, embora nesse trabalho não seja possível um estudo amplo, tem notável importância, dado que Paulo, em suas cartas, representa o desenvolvimento inicial do entendimento cristão do termo, no sentido de que suas cartas, de maneira geral, surgem em um período bastante precoce do cristianismo.

Mesmo sendo conhecido como Apóstolo dos Gentios e fazendo pesadas críticas ao jugo da Lei, Paulo não invalida a posição de Israel como povo da Aliança. Na teologia paulina, a observância da Lei, por parte dos israelitas, continua válida; *Israel é, e permanece sendo, o povo de Deus e, portanto, possui todos os dons e títulos que o destacam como sendo povo diferente (Rm 9,4-5)*.[22] Contudo, a salvação não vem mediante Lei, que é restrita a Israel, mas pela fé em Jesus Cristo, alcançável por todas as nações. Essa realidade é apresentada sobretudo na Carta aos Romanos e na Carta aos Gálatas; Paulo alude ao fato de que tanto judeus como gentios pecaram e, portanto, uns e outros estariam sob o jugo do pecado. São, uns e outros, justificados em Jesus Cristo mediante a fé. Nesse sentido, não há distinção entre judeus e gentios.

> O relacionamento entre os judeus e os gentios recebe tratamento fundamental em Rm caps. 9-11 (cf. também Ef caps. 2-3). Os gentios que vieram a ter fé em Jesus Cristo foram enxertados na oliveira boa (Rm 11,17), e por ela são sustentados. Logo, não pode haver divisão alguma entre cristãos e gentios. As igrejas paulinas consistem tanto daqueles que nasceram judeus, quanto daqueles que nasceram gentios, e os dois grupos pertencem ao povo de Deus mediante a fé em Jesus Cristo. São filhos de

[19] BIETENHARD, 2007, v. 2, p. 1735.
[20] BIETENHARD, 2007, v. 2, p. 1736.
[21] *Embora em muitos casos τὰ ἔθνη possa ser traduzido por 'aqueles que não acreditam em Deus', às vezes a melhor opção é verter τὰ ἔθνη em crença em outros deuses ou em deuses falsos* (LOUW, J.; NIDA. τὰ ἔθνη. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 116).
[22] BIETENHARD, 2007, v. 2, p. 1737.

> Abraão em virtude da sua fé (Rm 4,16-17; cf. Gn 17,5; G1 3,7; cf. Gn 12:3; G1 3,13-14.26-29).[23]

Na carta aos Efésios, Paulo traça um quadro antitético da condição dos gentios antes e depois de abraçar a fé. Assim temos o seguinte quadro paulino sobre a condição dos gentios:

> a) "Por isso vós, que antes éreis gentios na carne e éreis chamados 'incircuncisos' pelos que se chamam 'circuncisos'… em virtude de operação manual na sua carne, lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluídos da cidadania em Israel e estranhos às alianças da Promessa, sem esperança e longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo" (Ef 2,11-13).
> b) "Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus. Estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular. Nele bem articulado, todo o edifício se ergue como santuário santo, no Senhor, e vós, também, nele sois coedificados para serdes habitação de Deus, no Espírito" (Ef 2,19-22).

É, finalmente, possível dizer que a inimizade existente entre gentios e judeus, representada pela barreira que excluía os primeiros do culto a Deus no templo, é derrubada por Cristo, em sua carne, fazendo de ambos um só povo (Ef 2,14).[24]

b) λαός (*laos*), como apontado acima, traduz, na Septuaginta, predominantemente, o hebraico *'am*, enquanto designação para o povo de Israel. Embora seu sentido usual seja "povo comum", em oposição ao soberano ou à elite dominante (Gn 41,40; 47,21; Ex 1,22; Jr 23,34), os tradutores da LXX priorizaram seu uso para designar o povo de Israel, enquanto povo escolhido de Iahweh. A escolha parece fundamentada no fato de se tratar de um termo pouco usado naquele período e de uso mais apropriado ao alto estilo cerimonial.[25]

No NT existem 141 ocorrências de *laos;* seu uso está em harmonia com a LXX, no sentido de representar, principalmente, o povo de Israel, mas pode significar, também, multidão ou povo comum, turba (Mt 1,10; 7,1; 20,1.9; At 2,47); finalmente, seu sentido é deslocado de Israel para a Igreja de Cristo, templo e povo de Deus, formada por judeus e gentios (At 15,14; Rm 9,24; 2Cor 6,14).

c) ὄχλος (*ochlos*), com cerca de 60 ocorrências na LXX, traduz diversos termos como multidão, povo, assembleia, congregação de pessoas, turba ingovernável etc. No NT, o termo ocorre 174 vezes (4 em Apocalipse e 170 nos Evangelhos e Atos) e refere-se, na maioria das vezes, às pessoas simples que acorrem a Jesus em busca de ensinamento, compaixão (Mt 9,33), comida (Mt 14,19), cura etc. Contrastam-se com *ochlos,* no sentido de povo simples, comum, os escribas e fariseus que o despreza considerando-o formado por ignorantes, incapazes de

[23] BIETENHARD, 2007, v. 2, p. 1737.
[24] BÍBLIA de Jerusalém, 2022, p. 2041, nota "n" a Ef 2,14.
[25] BIETENHARD, 2007, v. 2, p. 1739.

guardar a Lei. Para os fariseus, esse povo é maldito (Jo 7,31.48-49).

> Herodes Antipas hesitou em matar João Batista, porque temia o *ochlos* (Mt 14,5). A classe dominante tem medo semelhante do *ochlos*, e não ousa pôr as mãos em Jesus (Mt 21,26.46), mas, mesmo assim, agitam o *ochlos* contra Ele (Mt 27,20). Pilatos agiu sob pressão do populacho (Mc 15,15). Jesus contava parábolas ao *ochlos* (Mt 13,34). Tinha um *ochlos* inteiro de discípulos (Lc 6,17; cf. At 1,15). Um grande *ochlos* foi a Betânia para ver a Jesus e Lázaro (Jo 12,9). Diante do trono de Deus e do Cordeiro há um *ochlos* incontável (Ap 7,9).[26]

Antes de entrar no específico do Evangelho segundo Mateus, vale, ainda, mencionar um quarto termo, ξένος (estrangeiro), não aludido por Bietenhard em seu estudo nesse campo semântico, mas em outro.[27] Ξένος transliterado *xenos,* é importante em Mt, por seu uso na cena do juízo escatológico (Mt 25,31-46). O termo tem origem no grego micênico (1600-1200 a.C.),[28] e alguns sentidos úteis podem ser resgatados para o contexto mateano e atual. Naquelas sociedades "primitivas", o estrangeiro, ou desconhecido, era visto como alguém sinistro e potencialmente ameaçador, portanto, inimigo. O *xenos* não gozava de direitos e podia, ou até devia, ser excluído do convívio social ou mesmo morto.[29]

Posteriormente, o xenos passou a ser visto como alguém que, possivelmente, era mensageiro de Deus (como os três homens que visitam Abraão junto ao carvalho de Mambré em Gn 18,1-15); por isso, deveria ser acolhido, pois, do contrário, o castigo divino poderia ser sentido sobre o mau anfitrião. No AT da LXX, *xenos* aparece 21 vezes e tem proximidade com os outros termos já explorados acima. Mas vale acrescentar: *os próprios israelitas eram visitantes e estrangeiros na terra de Canaã (Lv 25,23). A terra não lhes pertencia. Era a propriedade de Javé e não podia ser vendida. Sendo, porém, que o Israelita era o estrangeiro (paroikos* [termo correlato]*) de Deus, ele, também, desfrutava da Sua proteção (SI 39,13; 61,5; 119,19; 1Cr 29,15)*.[30] No NT, *xenos* ocorre 14 vezes; seu uso pode ser equiparado aos correlatos já mencionados. Em Mt, 4 das 5 ocorrências estão na cena do juízo escatológico (Mt 25,31-46). Aí, acolher o estrangeiro é acolher o próprio Jesus; não acolher o estrangeiro é não acolher Jesus.

'Am, gôyim, ethnos, laos, ochlos, xenos e seus correlatos, ao apontarem para a ambivalência das relações de Israel com as outras nações, tornam possível a busca da semântica de Mt 29,19a.b. e, mais do que isso, ajudam a construir uma opinião sobre o controvertido

---

[26] BIETENHARD, 2007, v. 2, p. 1744.
[27] BIETENHARD, H. Estrangeiro, forasteiro, dispersão, estranho. In: COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1. p. 742-750.
[28] BIETENHARD, 2007, v. 1, p. 745.
[29] BIETENHARD, 2007, v. 1, p. 745.
[30] BIETENHARD, 2007. v. 1. p. 746.

assunto da relação da comunidade de Mateus com os estrangeiros e com as pessoas que não pertenciam à comunidade. Como já fora indicado, mesmo demonstrada a tendência universalizante do Evangelho, esse não é um assunto isento de questionamento entre os estudiosos de Mt. O campo de batalha dos estudiosos é composto pelas seguintes questões: a) como entender a relação de Mateus com a questão da Lei? O evangelista propõe abolir a observância da Lei, reinterpretá-la ou está apegado à manutenção dos costumes judaicos? Nesse último caso, qual seria o caminho para que um estrangeiro aderisse à comunidade? b) O fato de Jesus, no sermão missionário (Mt 10,1–11,1), ter enviado os discípulos apenas às *ovelhas perdidas da casa de Israel* (Mt 10,5-6), sugere um fechamento, por parte de Mateus e de sua comunidade, ao mundo pagão? Os principais pontos de vista sobre o assunto são:

1. Mateus é um grupo que já se separou do judaísmo; sua comunidade é composta principalmente por crentes provenientes do paganismo. Para os defensores dessa ideia, a comunidade de Mateus provavelmente estava localizada em Antioquia e havia se voltado aos pagãos, dada a rejeição de Jesus pelos judeus. O texto mateano refletiria essa realidade de ruptura completa e de substituição do judaísmo pelo paganismo como público-alvo da missão.

2. O grupo mateano era predominantemente judeu, assim como o evangelista. As controvérsias do seu Evangelho são dirigidas somente aos líderes judaicos e não refletem uma rejeição do judaísmo como tal; apenas evidenciam as controvérsias entre grupos judaicos que disputavam a liderança de um judaísmo em reconstrução. Os pagãos são figuras esporádicas no Evangelho e, por mais que, em alguns casos, possam demonstrar respeito por Jesus, não demonstram interesse em se tornar discípulos. Por ser o grupo mateano ainda judeu, observante da Lei, os pagãos que se achegam à comunidade devem se fazer observantes também, como ocorria com os prosélitos na comunidade judaica.

3. O Evangelho possui duas fases. Na fase pré-pascal, nem Jesus nem seus discípulos se dirigem ao mundo pagão. Seu ministério é restrito a Israel; apenas, após a ressurreição, a comunidade deve se dirigir ao paganismo.

4. A comunidade mateana é composta por judeus e pagãos. O acento da pregação não está na observância escrupulosa da Lei ritual e dos costumes ou tradições dos antepassados, mas na Lei moral dada por Jesus como caminho possível para judeus e pagãos. A ruptura não é com o judaísmo, mas com a interpretação equivocada que se fazia da vontade divina. Jesus manifesta a verdadeira interpretação da Lei, levando-a à plenitude. A tessitura do texto mateano, construído por fios de ruptura, mas, também por fios de continuidade, reflete, em sua fase final, a tensão existente entre essas duas realidades.

Essa quarta abordagem sobre a relação da comunidade mateana e do próprio texto de

Mt com a gentilidade parece ser mais condizente com o sentido emergido das perícopes abordadas nessa pesquisa e com o contexto geral no qual estão inseridas. Assim, desde a genealogia, as nações estão presentes no horizonte mateano. Embora a genealogia mateana (Mt 1,2-16) não retroceda até Adão, como ocorre com a de Lucas (Lc 3,23-38), a inserção das mulheres estrangeiras (Tamar, Raab, mulher de Salmon, Rute, Betsabeia [citada como mulher de Urias, heteu]) é bastante sugestiva. Mas antes mesmo da genealogia, o versículo inaugural do Evangelho descreve Jesus como "filho de Davi" e "filho de Abraão". Enquanto filho de Davi aponta para Israel, filho de Abraão aponta para as nações.

Outras passagens podem ser apontadas para argumentar a abertura mateana às nações. Trilling, ao contrapor a tese de Harnack e Meyer, de que o universalismo mateano surge apenas no final da narrativa (Mt 28,18) e de forma inesperada,[31] faz menção a Mt 13,37-38. Após falar às multidões no discurso parabólico, Jesus entra em casa com seus discípulos e lhes explica o sentido da parábola do trigo e do joio: *o que semeia a boa semente é o Filho do Homem. O campo é o mundo. A boa semente são as pessoas do Reino* (Mt 13,37-38). Trilling entende que, independentemente dos versículos 40-41, que devem ser interpretados num outro contexto,[32] o campo do mundo onde a semente deve ser semeada é o mundo no tempo de Mateus; o judaísmo não é mencionado, nem de forma positiva nem negativa. Para Trilling, isso significa que na Igreja mateana não existe distinção de onde a semente deve ou não ser semeada.[33] Judaísmo e paganismo constituem partes do mesmo e único terreno onde a semente do Reino dos Céus deve ser semeada.

Por mais que não existam pontos de vista sem lacunas acerca de como Mateus e sua comunidade entendiam e se relacionavam com o mundo à sua volta (judeus, romanos, gentios, nações, povos etc.), é possível perceber que a comunidade não está fechada a acolher os estrangeiros (*xenos*) que dela se aproximam buscando ser discípulos do Reino. Pelo contrário, as nações (*gôyim; ethne*) fazem parte do horizonte mateano que, assim como seu próprio povo Israel (*'am; laos*), merecem ser alcançadas pela misericórdia divina. A multidão (*ochlos*) de pessoas sobrecarregadas com os pesados fardos das doenças, miséria, fome, legalismos excludentes, sectarismos religiosos e geográficos, que acorriam a Jesus e eram por ele acolhidas, é agora o novo '*am* de Deus, convidado a acolher e anunciar a Boa Notícia ao mundo todo.

---

[31] TRILLING, W. *Il vero Israele:* Studi sulla teologia del vangelo di Matteo. Casale Monferrato: Piemme, 1992, p. 159-160.
[32] TRILLING, 1992, p. 160-161.
[33] TRILLING, 1992, p. 162.

1.5 Gênero literário

De acordo com Silva, o *relato de entrega de missão* tem o seguinte esquema: [34]

a) aparição de um ser celeste;
b) objeção ou empecilho;
c) resposta, promessa e confirmação;
d) sinal comprobatório.

Nossa perícope se encaixa de maneira imperfeita[35] no esquema acima, pois contém os elementos do esquema, mas com acréscimos, de tal forma que:

a)	ambientação	v. 16a-b – discípulos vão ao monte indicado
b)	aparição	v. 16c-17a – veem Jesus
c)	reação	v. 17b – adoração
		v. 17c – dúvida
d)	resposta	v. 18 – Jesus se aproxima e revela a autoridade
e)	missão	v. 19a-b – fazer discípulos todos os povos: v. 19c – batizando v. 20a – ensinando
f)	sinal	v. 20b-b – estará com os discípulos até o fim

Existe certa proximidade com Ex 34, em que Moisés, pela segunda vez, recebe as tábuas da Lei. Compare-se:

Ex 34,2 – Moisés é mandado à montanha	Mt 28,10 – discípulos mandados à Galileia
Ex 34,4 – Moisés sobe a montanha	Mt 28,16a-b – discípulos chegam ao monte
Ex 34,5 – Iahweh desce para junto de Moisés	Mt 28,16c.18a – veem Jesus; Jesus se aproxima
Ex 34,6-7 – Iahweh revela-se (nome, castigo, piedade)	Mt 28,18b-c – Jesus revela-se com *toda* autoridade
Ex 34,8-9 – Moisés adora e lembra do pecado	Mt 28,117b.c – discípulos: uns adoram, outros duvidam
Ex 34,10-27 – Iahweh faz Aliança particular, pela Lei	Mt 28, 19-20 – Aliança universal e eterna

[34] SILVA, 2022, p. 274. Vale lembrar, contudo, que os esquemas de estrutura e gêneros literários são sempre fórmulas estereotipadas cujo objetivo consiste em facilitar a análise do texto, não devem constituir uma camisa de força, pois os textos nem sempre se encaixam de forma absolutamente harmoniosa nos esquemas sugeridos.

[35] Bauer, após conjecturar sobre inúmeras propostas de estruturação e gênero literário, conclui que: *Fica claro a partir desta análise que Mt 28,16-20 não se encaixa inteiramente em nenhuma forma existente, ou 'Gattung'. Nos últimos anos, os estudiosos têm-se tornado cada vez mais sensíveis ao problema de colocar esta passagem dentro de uma categoria formal e, com Vögtle (1964) e Kingsbury (1974), têm enfatizado cada vez mais o papel da composição mateana na passagem. A nossa opinião é que o seu significado deve ser determinado pela sua relação estrutural com o Evangelho como um todo, e não por uma suposta alusão a uma ou mais passagens ou formas do Antigo Testamento. It is clear from this survey that Mt. 28.16-20 does not fit anyone existing form, or 'Gattung', entirely. In recent years scholars have become increasingly sensitive to the problem of placing this passage within a formal category and with V6gtle (1964) and Kingsbury (1974) have emphasized more and more the role of the Matthean composition in the passage. Our contention is that its meaning is to be determined by its structural relationship to the Gospel as a whole rather than by a putative allusion to one or more Old Testament passages or forms* (BAUER, 1989, p. 113).

Isso posto, pode-se concluir que nosso relato, Mt 28,16-20, mescla alguns elementos de *entrega de vocação* com elementos de *Midrash Aggadah*. Podendo, ainda, de acordo com Luz, ser um dito de Jesus com uma longa introdução.[36] O mesmo autor, contudo, conclui: *embora Mt 28,18b-20 tenha múltiplas raízes em tradições bíblicas, prefiro falar aqui formalmente de um 'unikat', ou exemplo único mateano, e renunciar a determinar o gênero literário*.[37]

1.6 Considerações

Mt 28,16-20, cena conclusiva do Evangelho segundo Mateus, é multifacetária e carregadíssima de sentido. A menção dos onze discípulos (v. 16a) faz flagrante denúncia da ausência de Judas entre eles, mas, além disso, recorda todos os acontecimentos recentes em Jerusalém. No v. 16b, a Galileia é mencionada. Lugar onde Jesus os chamou ao discipulado; lugar onde Ele acolheu pecadores, curou, perdoou pecados, alimentou multidões com pão e a Palavra. Na Galileia está *o monte* (v. 16c); é o lugar da experiência de Deus, de sua revelação; o monte é o lugar em que Jesus assentou-se no início do seu ministério para inaugurar, mediante sua Palavra, dada com autoridade, o Reino dos Céus (Mt 5,1-7,29). Foi também no monte que aconteceram a segunda multiplicação dos pães (Mt 15,29) e a transfiguração (17,19). Mas o monte revela-se também como lugar de desafio que chama à perseverança e à fidelidade, pois foi também no monte que Jesus venceu o maligno, primeiro pela Palavra (Mt 4,8-11), depois pela cruz (Mt 27,32).[38]

O v. 17a.b: *quando o viram, adoraram-no*, faz recordar Mt 2,11, cena em que os magos, ao chegarem à casa, veem a mãe e o menino e se prostram em adoração; lembra também as pessoas que, ao longo do Evangelho, se prostram diante de Jesus, chamando-o de *Kyrios*, e recebem d'Ele os milagres (*dynamis*) que lhes restituíam a dignidade da vida. Mas, lembra sobretudo, Mt 14,33: *os que estavam no barco prostraram-se diante dele, dizendo: "Verdadeiramente, tu és o Filho de Deus!"* A dúvida de alguns, no v. 17c, remete à dúvida de Pedro e dos demais durante a travessia do lago (Mt 14,27-30), bem como à palavra de repreensão de Jesus: *homem fraco na fé, por que duvidaste?* (Mt 14,31b).

As palavras de Jesus: *toda a autoridade me foi dada no céu e na terra. Ide, pois, e fazei discípulos meus de todas as nações; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos ordenei. Eis que estou convosco todos os dias, até o fim dos tempos* (Mt 28,18b-19b.20), relacionam três

---

[36] LUZ, 2005, p. 550.
[37] *Aunque Mt 28,18b-20 tenga múltiples raíces en tradiciones bíblicas, prefiero hablar aquí formalmente de un unikat o ejemplo único mateano, y renunciar a determinar el género literario* (LUZ, 2005, p. 555, tradução nossa).
[36] Embora nenhum dos quatro Evangelhos mencione que a crucificação tenha ocorrido sobre o monte, o Calvário ou Gólgota (local da caveira), é tradicionalmente identificado com uma colina em Jerusalém, cujo formato, a depender do ângulo em que é observado, faz lembrar um crânio humano.

temas fundamentais sobre o alcance universal do Evangelho e que têm importância ímpar na atualidade. São eles: a autoridade, o anúncio do Evangelho e a presença de Jesus na comunidade.

Além do que já foi dito sobre a autoridade (*exousia*) de Jesus na análise lexicográfica, essas palavras de Jesus, na cena conclusiva do Evangelho, remetem a Mt 11,25-27, em que Jesus louva o Pai por ocultar os mistérios do Reino aos doutores e revelá-los aos pequeninos. Jesus conclui dizendo: *tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o revelar* (Mt 11,27). As palavras *no céu e na terra* recordam, segundo Luz, as mesmas ditas na oração do Pai-nosso (Mt 6,10b), além de estarem ainda em conexão com as palavras anteriores relacionadas a *exousia,* que, mais uma vez, recordam Mt 11,25-27, mais especificamente: *eu te louvo, ó Pai, Senhor do céu e da terra*.[39]

O versículo 19, caracterizado pelo mandato missionário universal, contrapõe-se à aparente restrição imposta aos discípulos no sermão missionário do capítulo 10. Sendo que Mt 28,19c (fórmula batismal trinitária) constitui uma passagem sem correspondentes nas Sagradas Escrituras.[40] Finalmente, as palavras do versículo 20 ligam-se à primeira citação de cumprimento (Mt 1,23) em que Jesus é apresentado como *Emanuel,* isto é, *Deus conosco*. É um tema importante do sermão comunitário, sobre a presença de Jesus na comunidade (Mt 18,20).[41]

A autoridade universal de Jesus (Mt 28,18b-c), agora transmitida aos seus discípulos, e a presença de Jesus na comunidade (Mt 28,19-20) estão intimamente ligadas. A autoridade de Jesus, que fundamenta o envio dos discípulos, não é concedida individualmente, mas à comunidade. Foi vivendo em comunidade que eles aprenderam os valores do Reino dos Céus que agora deverão, antes de ensinar, viver.

O tema da autoridade (*exousia*) de Jesus, transmitida aos discípulos, faz recordar que diante de um contexto sugestivo de competição por lugares e cargos de honrarias, poder, domínio, títulos… Jesus os adverte: *sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que quiser tornar-se grande entre vós, seja o vosso servo* (Mt 20,25b-27). O desejo de domínio, que não demonstrava autoridade, mas tirania, por parte dos líderes religiosos, das oligarquias ou do

---

[39] LUZ, 2005, p. 551.
[40] De acordo com Luz, esse versículo faz parte do texto original de Mt, e, ao contrário do que se argumentava em exegeses mais antigas, não se trata de acréscimo posterior, mas reflete uma tradição batismal presente na Síria, já no final do primeiro século, verificável mediante outros documentos provenientes da região e contemporâneos à Mt. LUZ, 2005, p. 553.
[41] LUZ, 2005, p. 551.

governo civil, alimentava nos oprimidos a esperança pela vinda do messias.

Contudo, é esse perigo de personalizar a *exousia* dada à comunidade que os discípulos devem evitar. Sob a esperança de um Messias libertador, que fizesse valer o direito e a justiça, escondiam-se os sentimentos de revanchismo, vingança, intolerância religiosa e xenofobia. Os discípulos, desde o monte, são convidados a levar outra mensagem ao mundo. Só serão sal da terra e luz do mundo (Mt 5,13-16) se, na sua itinerância missionária, souberem viver a lógica das bem-aventuranças: na pobreza de espírito, na mansidão, na promoção da justiça, na misericórdia, na pureza de coração, na promoção da paz (Mt 5,3-10).

A tentação do poder e do autoritarismo, que se sustenta mediante a força dos títulos, riquezas e acepção de pessoas, era um desafio a ser enfrentado pela comunidade mateana, como denuncia Mt 20,20-28 e em outros lugares, sobretudo no sermão comunitário do capítulo 18. Os escândalos provocados pelas disputas de poder que, contra a vontade do Pai, escandalizam e fazem perder-se os pequeninos; a falta de caridade no perdão e na correção fraterna; a falta de concordância, até mesmo na oração, eram e continuam sendo um perigo constante para aqueles que pretendem fazer parte da comunidade do Reino.

Os discípulos são chamados a encontrar Jesus na Galileia e, ao chegarem ao local indicado, Jesus se aproxima. O relato mateano narra Jesus aproximando-se dos discípulos; nada há sobre ascensão aos céus, distanciamento ou arrebatamento (Mc 16,19; Lc 24,51; At 1,9); isso reforça o tema mateano da presença de Jesus na comunidade (Mt 28,20b-c), mas também nas "Galileias" do mundo. É aí, na Galileia, que Jesus tantas vezes se encontrou com toda espécie de excluídos e vulneráveis. A Galileia continua lembrando aos discípulos de ontem e de hoje que o lugar do discipulado é entre os vulneráveis e excluídos, dominados por todo tipo de ideologia oportunista, como eram as dos fundamentalismos em torno da Lei, do culto e dos costumes. Ensinar a observar tudo o que Jesus ensinou levará, inevitavelmente, o discípulo a enfrentamentos, perseguições e até à morte, como ocorreu com o Mestre.

Diante de tantos desafios e tentações, como fazer com que a mensagem cristã continue sendo Evangelho (Boa-Notícia de Salvação) para todos os povos? Em outras palavras, como fazer com que o anúncio do Evangelho não incorra, como tantas vezes aconteceu, na tentação de imposição cultural sobre o outro? Desde o primeiro capítulo deste trabalho, temos visto como as invasões das grandes nações foram a causa de imensuráveis sofrimentos: pela imposição da língua, do governo, dos cultos e da cultura estrangeiros, como no caso do helenismo com Antíoco, ou de Roma com seus Herodes e outros. Tais realidades, motivadoras de ódio recíproco, não desapareceram das relações entre nações, tampouco do campo religioso.

A forte tendência ao tradicionalismo, que tem voltado ao cenário religioso, produz uma

religiosidade estereotipada com contornos arcaicos, notadamente medievos e eurocêntricos. Qualquer manifestação religiosa que traga consigo elementos afros, dos povos originários da América Latina etc., é prontamente "demonizada" pelos puritanos de expediente. As devoções populares simplesmente ignoram a multidão de santos e mártires latino-americanos que testemunharam com a vida e o sangue a misericórdia de Cristo, para continuarem apegadas à devoção a santos europeus cuja história, não poucas vezes, é ignorada, quando não passa de fábula.

Como falar que o Evangelho de Jesus, Filho de Deus, mas, ainda assim, o Nazareno crucificado, é mensagem de libertação para as incontáveis multidões das periferias de nossa sociedade, cujo peso do capitalismo selvagem, mas também da religião intimista e moralista, constitui pesados fardos? Como fazer com que a pessoa de Jesus chegue a elas antes das normas e exigências da instituição, para oferecer-lhes paz e descanso (Mt 11,28-30)? Diante de tais provocações, algo pode ser apontado.

É importante a percepção de que sempre há uma tensão entre dominação e serviço no âmbito da autoridade. A percepção de que *o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate...* (Mt 20,28),[42] faz entender o sentido profundo da autoridade como serviço.

A *exousia* de Jesus não era focada em apontar pecados, mas em curar as feridas. Era isso que a distinguia da autoridade (autoritarismo) religiosa de seu tempo. Era isso que fazia com que Jesus fosse ouvido e seguido pelas multidões, diferentemente de seus opositores centrados em fazer valer a verdade da instituição. É importante, aqui, antes de dar o próximo passo da reflexão, atentar para uma distinção entre a autoridade de Jesus (*exousia*) e o sentido comum de autoridade, aplicável aos líderes civis e religiosos dos tempos de Jesus e dos nossos. Vitório assim as distingue:

> A palavra "autoridade", no sentido comum, não traduz o vocábulo evangélico. *Exousía* diz respeito à capacidade de fazer o bem, que escapa da normalidade; uma força que alguém traz consigo e, ao partilhá-la, torna-se fonte de vida e de renovação. Os possuidores desse dom sentem-se impelidos a colocá-lo a serviço do próximo, de

[42] Também a expressão "resgate" é significativa na passagem. Trata-se não apenas de uma espécie de socorro ou livramento provisório, mas do sentido da redenção vicária, ou de goelato. A morte de Cristo é vista, nesse sentido, como sacrifício substitutivo pelos pecados, feita uma vez por todas. Contudo, o discípulo que exerce o serviço de autoridade deve recordar-se de que seu ministério tem o sentido de dar a vida pelo outro; é o zelo do pastor que dá a vida pelas ovelhas (Jo 10,15c). Sobre o resgate em Mt 20,28, a BJ diz: *Os pecados humanos determinam uma dívida do homem para com a justiça divina, a pena de morte exigida pela Lei (cf. 1Cor15,56; 2Cor 3,7.9; Gl 3,13, Rm 8,3-4* [...]*). A fim de libertá-los dessa servidão do pecado e da morte (Rm 3,24+), Jesus pagará o resgate* [...] (BÍBLIA de Jerusalém, 2022, p. 1740, nota "f" a Mt 20,28). Note-se que a aplicação da Lei implica a pena de morte. Assim, quando a autoridade na comunidade dos discípulos é exercida apenas em função da aplicação da lei da instituição, sem a misericórdia substitutiva, o resultado é a morte, e não o resgate de seus membros.

> modo especial, os mais fragilizados e carentes, os principais beneficiários. Não sabendo como explicá-los, atribuem-lhe uma origem divina.[43]

No processo de "liquefação", "derretimento do que é sólido",[44] imposto pelo advento da modernidade, as instituições e, com elas, a figura da autoridade entraram em colapso, derreteram-se. Estabeleceu-se, sobretudo pela proliferação de redes sociais, sem controle de conteúdo, uma verdadeira verberação de surdos: todos falam, ninguém ouve. No campo eclesial, as figuras proféticas que, por sua opção preferencial pelos pobres, palavra que engloba todo tipo de marginalizados, foram silenciadas e substituídas por personagens midiáticos com pouco conteúdo e quase nenhuma misericórdia. Na esfera civil, a liderança mundial passou a ser exercida por figuras sinistras, centradas em seu próprio ego, cuja busca de domínio e poder, alcançado e exercido pela força econômica, militar ou mediante a manipulação da consciência (*fake News*), remontam tal e qual o quadro enfrentado pela comunidade mateana no final do primeiro século da era cristã. Em artigo publicado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Dom Pedro Cipollini recorda que:

> Quando os conflitos se avolumam na luta pelo poder, o que geralmente se percebe é que o interesse maior não é servir ao próximo, mas é manifestação de uma luta invisível, travada no interior da própria pessoa externando-se em luta pelo poder. Imagina-se que o poder pelo poder pode resolver os conflitos internos da pessoa. O poder pelo poder frustra, porque é como droga: dá força, mas embaralha a vista, fazendo com que se perca o rumo.[45]

O poder (*dynamis*) exercido por Jesus em sua atividade de taumaturgo e salvador, provém de sua autoridade (*exousia*) e foi transmitido aos discípulos. É um chamado constante à conversão e ao testemunho, manifestado no serviço aos irmãos. Na Igreja, advertem o terceiro capítulo da *Lumen Gentium* (LG)[46] e o próprio Jesus: autoridade é estar a serviço de todos (Mt 20,27). Em catequese sobre a hierarquia da Igreja na LG, Leão XIV recorda que:

> A Igreja Católica encontra o seu fundamento nos Apóstolos, desejados por Cristo como colunas vivas do seu Corpo místico, e possui uma dimensão hierárquica que age ao serviço da unidade, da missão e da santificação de todos os membros. Esta Ordem sagrada está permanentemente alicerçada nos Apóstolos (cf. *Ef* 2, 20; *Ap* 21, 14), como testemunhas autorizadas da ressurreição de Jesus (cf. *At* 1, 22; *1 Cor* 15, 7) e enviados pelo próprio Senhor em missão ao mundo (cf. *Mc* 16, 15; *Mt* 28, 19). Dado

[43]VITÓRIO, J. Uma nova humanidade: o horizonte messiânico de Jesus de Nazaré no Evangelho de Mateus. In: *Perspectiva Teológica.* Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 570, set./dez. 2020.
[44]BAUMAN, Z. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Schwarcz (Zahar),2021, p. 9.
[45] CIPOLLINI, P. *Autoridade e poder.* Disponível em: https://www.cnbb.org.br/autoridade-e-servico. Acesso em: 01 maio 2026.
[46] CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium.* Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html#. Acesso em 01 mai. 2026.

> que são chamados a preservar fielmente o ensinamento salvífico do Mestre (cf. *2 Tm* 1,13-14), os Apóstolos transmitem o seu ministério a homens que, até ao regresso de Cristo, continuam a santificar, dirigir e ensinar a Igreja «graças àqueles que lhes sucedem no ofício pastoral.[47]

Perceba-se que, nas palavras de Leão XIV, a hierarquia está, entre outras coisas, a serviço da unidade. Recorda, ainda, que quando o Concílio fala em hierarquia quer recordar, fundamentado em Jesus, Bom Pastor, que quem dela faz parte recebe o *múnus* para colocá-lo a serviço de todos os que pertencem ao Povo de Deus (LG 18), e que a *Lumen Gentium* insiste reiteradamente na *natureza colegial e comunional desta missão apostólica, reiterando que o encargo que o Senhor confiou aos pastores do seu povo é um verdadeiro serviço, significativamente chamado "diaconia" ou ministério na Sagrada Escritura.*[48]

Muito ainda poderia ser dito, mas o que importa é fazer perceber que a *exousia* de Jesus constitui flagrante denúncia da lógica que molda as relações eclesiais, institucionais e fraternas da atualidade. A comunidade dos discípulos, chamada a anunciar a Boa-Notícia do Reino, continua sendo chamada a superar os egoísmos e individualismos, fazendo do dom recebido e oferecido, meio para curar as feridas, sarando a humanidade sofredora, ao invés de, em nome da autoridade, da lei e do puritanismo religioso, apontar pecados como justificativa para oprimir e excluir.

Ir ao mundo inteiro, ensinar a observar todas as coisas que Jesus ordenou... Voltemos à pergunta original da perícope de Mt 28,16-20: o que deve ser anunciado, observado?

No primeiro capítulo do nosso trabalho, no subtítulo terceiro, intitulado: "o fenômeno do sectarismo", foi abordada a teoria de que toda cultura tende a ser totalizante. Essa teoria do campo antropológico constitui, para a nossa pergunta "o que deve ser anunciado?", um importante ponto de reflexão. Longe de qualquer pretensão que busque uma abordagem exaustiva do tema, é importante que seja dita uma palavra sobre o assunto, dado que ao se falar de universalidade da salvação para além das tendências sectaristas e de facciosidade, não se pode fechar os olhos para a forma equivocada que esse mandato de Jesus, por vezes, foi assumido pela Igreja. Assim, a nosso ver, não teria sentido argumentar o sentido universalista de Mt e o não-sectarismo de sua comunidade, sem um ponto de conexão com a vivência atual da vida cristã.

O tema não é de fácil abordagem e a transversalidade disciplinar precisa ser considerada. Se, por um lado, a Igreja não pode se omitir de sua missão de ser "sacramento universal de

---

[47] LEÃO XIV. *Audiência geral:* 25 de março de 2026. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/audiences/2026/documents/20260325-udienza-generale.html. Acesso em: 01 maio 2026.
[48] LEÃO XIV, 25 de março de 2026, não paginado.

salvação" (AG. 1), por outro, as pessoas que agem em nome da Igreja, quer sejam leigos ou membros do ministério hierárquico, são chamadas a considerar os aspectos antropológicos, culturais, sociais, econômicos etc. do lugar onde o Evangelho é anunciado por elas. Quer seja esse lugar fronteira missionária, quer seja dentro das próprias comunidades cristãs.

A bagagem de mais de dois mil anos dá testemunho de situações em que a evangelização se mostrou verdadeiramente salvífica por sua capacidade de diálogo, de denúncia das injustiças e por saber, a exemplo daquele que enviou, levar a misericórdia e os valores do Reino. Escolas, hospitais, obras de caridade, desenvolvimento da consciência social e da liberdade, desenvolvimento da consciência da dignidade do humano como filho de Deus e todo tipo socorro, salvaram e atraíram pessoas que reconheciam na atitude dos discípulos a *dynamis* e *exousia* do Senhor. Por outro lado, essa mesma bagagem multimilenar revela momentos em que a "boa-notícia" chegou mediante imposições cultuais e culturais, supressão e desrespeito pela história e cultura alheias, sacramentalização das massas, mediada até mesmo pela força da espada. Nessa perspectiva, sob argumentos intolerantes e xenofóbicos, o outro, enquanto nação (*gôy, xenos*), passou a ser alguém que devia ser conquistado ou destruído.

O fenômeno da xenofobia, que tende a demonizar povos e culturas e que, infelizmente, nunca desapareceu da história humana, tem assumido tons macabros novamente em determinados contextos políticos. E o caso do primeiro mandato do presidente estadunidense Donald Trump (início de 2017 ao início de 2021), com sua política de construção de muros na divisa com o México; e do seu segundo mandato, iniciado em janeiro de 2025, com a deportação em massa de estrangeiros, sobretudo provindos de países economicamente pobres, como latinos e africanos. Na América Latina, as crises migratórias motivadas pela fome e pela insegurança, decorrentes de regimes ditatoriais, são uma realidade constante. Dentro do próprio território brasileiro, a realidade de crise alimentar, e exploratória dos imigrantes ocorrida em 2010 com a chegada de aproximadamente 250 a 300 mil refugiados haitianos na região norte do país, sobretudo Acre e Amazonas, após o tsunami que atingiu aquele país, reflete a falta de hospitalidade, o medo e o repúdio ao estrangeiro, inclusive atribuindo-lhe a culpa por questões relacionadas à criminalidade, a falta de empregos e desafios sanitários.

A crise europeia dos refugiados da Síria em 2015, cuja imagem do menino Aylan Kurdi, morto por afogamento na praia de Bodrum, na Turquia, virou símbolo e denúncia profética contra a sociedade europeia que se diz edificada sobre os valores do cristianismo, mas é egoísta e incapaz de acolher o estrangeiro vulnerável. Voltando aos desafios brasileiros, a política do ex-presidente Jair Bolsonaro (2019-2022), apoiado pelo Congresso Nacional, cujos interesses coadunam com a expansão do agronegócio e com a prática predatória do ouro e da madeira,

agravou a fome, as doenças e o processo de dizimação dos povos originários, como os Yanomamis, cuja mortalidade infantil no período daquele governo teve um horrendo aumento de 333%.

Esses são só alguns casos ilustrativos que uma consulta rápida à memória ou aos meios de comunicação faz recordar. A diferença entre a falta de acolhida do estrangeiro (*xenos*) existente em nossos dias e a falta de acolhida do estrangeiro que existiu nas sociedades de quase quatro mil anos atrás, data mais antiga a que nossa pesquisa alcançou sobre *xenos,* é que, naquele período, não havia, de fato, a possibilidade de um conhecimento mais profundo do motivo pelo qual o outro batia à porta.

No mundo religioso cristão da missão *ad gentes*, o risco consiste na tendência de considerar a cultura de quem anuncia superior à daquele que ouve; nesse caso, desaparece o diálogo e emergem a doutrinação e a dominação. É nesse ponto que a consciência antropológica sobre o risco da "cultura totalizante", mencionada no primeiro capítulo da pesquisa, torna-se necessária. Terrin, alertando para o fato de que sua reflexão pode criar uma situação de *hetero-doxia*,[49] defende a tese de que é preciso *repensar o "religioso" e de modo especial o mundo cristão de maneira nova e mais criativa vendo o homem, as culturas e as alteridades culturais simbólicas e religiosas não com sentimentos de autossuficiência e superioridade, mas com espírito de acolhimento e "hospitalidade";* e continua,

> os mundos religiosos, preocupados em proteger as suas experiências "primárias", "reveladas", "originárias", nunca deram um espaço suficiente à alteridade enquanto tal, a não ser em certas circunstâncias e em geral com suspeita. De acordo com a cultura, contribuíram para criar *habitus* como um conjunto de ideias e convicções religiosas entendidas como realidades intangíveis, irrevogáveis, eternas, baseando-se cegamente no princípio de que 'a verdade não pode mudar'.[50]

Assim, no afã de cumprir a palavra de Cristo, que envia os discípulos a todas as nações para anunciar o Evangelho, o mundo religioso cristão acabou, em determinados momentos da história, impondo suas verdades "eternas" e "imutáveis". Contudo, o próprio desenvolvimento multimilenar das grandes religiões demonstra não existir religião "pura". Todas nascem do recolhimento de fragmentos e fontes múltiplas que, numa espécie de síntese, e mesmo com elementos contraditórios, vão se construindo; além do que, ao longo dos anos, algumas noções que eram consideradas verdades inquestionáveis passam por transformações e ressignificações e atingem a caducidade.

---

[49] TERRIN, 2004, p. 5.
[50] TERRIN, 2004, p. 5.

No caso das religiões ocidentais e, falando mais especificamente do Cristianismo, que herdou do Judaísmo a experiência monoteísta de Deus, existem alguns desafios, principalmente no casamento entre religião e cultura. *Porque existe um só Deus significa ao mesmo tempo que existe uma só verdade, uma só justiça, um só valor universal. Verdade, justiça, valor, Deus devem ser únicos para nós*.[51] O "tendão de Aquiles" da evangelização, nesse sentido, decorre do fato de que a segurança na própria verdade suprime a capacidade de ver o outro com ele realmente é. Se o *meu* mundo cultural e religioso contém *toda* a verdade, o que sobra no mundo do outro? Terrin aborda o tema nos seguintes termos:

> Todo monoteísmo religioso e cultural, exatamente porque seguro da sua verdade e da sua unicidade, com perigosa velocidade e impressionante regularidade tende a transformar-se em *intolerância*. Precisamente porque tendo uma estrutura monolítica e se fundamenta sobre um paradigma que não admite alternativas, o monoteísmo se presta a tornar-se tirânico a ponto de, no passado, a catolicíssima inquisição poder definir como "ato de fé" as cerimónias de preparação da fogueira para os hereges.[52]

Há, portanto, no ato de evangelizar, o risco de "tolerar a própria intolerância" para com o outro e considerá-la ato de fé e de obediência a Deus, além de chamar tal intolerância de amor para com o outro. Que fazer, então, renunciar ao monoteísmo?

Para sair dessa armadilha há que se fazer a devida distinção entre a experiência monoteísta de Deus, e o monoteísmo cultural. A concepção monoteísta de Deus não é, em si mesma, intolerante. Pelo contrário, emerge da experiência de Deus como criador universal que afirma que tudo que fora criado é muito bom (Gn 1,31b); e mais, *Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele os criou, homem e mulher ele os criou. Deus os abençoou e lhes disse: "sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra"* (Gn 1,27-28). Essa verdade fundamental deveria pôr o evangelizador cristão em atitude de respeito diante da experiência que o outro faz do sagrado e que a manifesta através de seus ritos próprios adequados à sua cultura. Porque também aí, Deus se revelou ao modo de sua inalcançável liberdade.

Para o cristão, a autorrevelação divina é experimentada como um "monoteísmo trinitário". Deus, sendo um, é, também, Trino. Deus Uno e Trino, que em sua *koinonia* de amor "derrama" em ato criador,[53] salvador e santificador, ensina a fé cristã que o gesto de abrir espaço em si mesmo para que a alteridade possa se mostrar como dom e se dizer em sua verdade única, é viver a vocação profunda de ser imagem e semelhança de um Deus que é comunhão de amor, e que chama o cristão a ser comunhão com Ele, com o outro e consigo mesmo. Essa, talvez,

---

[51] TERRIN, 2004, p. 334.
[52] TERRIN, 2004, p. 335.
[53] AG. 2.

tenha sido a guinada religiosa mais profunda promovida por Jesus em sua vida terrena e, talvez, seja esse o conteúdo do anúncio cristão hoje: Jesus em sua relação com o Pai, que se manifesta na acolhida e na misericórdia, anunciou o Deus da relação e não o Deus da lei. A comunidade mateana experimentou isso e o evangelista, ao narrar as disputas entre Jesus e o farisaísmo, aponta para essa realidade. A comunhão de Jesus com o Pai, no Espírito, é a novidade cristã a ser anunciada, porque ensina qual é o vínculo gerador de comunhão que supera toda espécie de divisões. Nem *gôy,* nem *xenos,* nem *'am,* nem *ethnos,* nem *laos,* nem *ochlos.* O único laço capaz de superar o sectarismo, preconceito e toda espécie de divisão é o Amor trinitário que se derrama em gestos de misericórdia sobre a humanidade. Eis a Boa-Notícia a ser anunciada.

O monoteísmo religioso é, portanto, a experiência de Deus que as religiões dessa vertente têm o sublime direito e o dever de preservar; isso, contudo, não quer dizer que ela *deva unir-se a um "monoteísmo cultural", a uma visão monolítica, sem fantasia e sem dinamismo*.[54] Ainda assim, a nosso ver, parece faltar à consciência coletiva cristã, quiçá à pregação, uma melhor valorização da imagem trinitária de Deus. Libanio escreve:

> Em dois níveis percebemos o impulso comunitário: no da sociedade e no da Igreja. Ambos têm, sem dúvida, que ver com nossa origem trinitária. A natureza humana foi criada pela ação de um Deus trino, de um Deus-comunhão. Por conseguinte, marca-a essa orientação radical, ontológica, ao comunitário. O verdadeiro inferno é a solidão, o isolamento, a perda dos laços humanos comunitários. Sem dúvida, uma das crises mais fortes da sociedade moderna é o embotamento crescente dessa dimensão antropológica comunitária. Uma teologia da criação na perspectiva trinitária pode contribuir para ressuscitar uma sensibilidade maior ao comunitário. Com efeito, os ecos trinitários no mundo e na história dos seres humanos são uma necessidade do fato de Deus ser Trindade. Não é a revelação posterior da Trindade que fez Deus ser tal. Ele sempre o foi. Portanto, tudo o que é tocado por Deus – e todas as realidades o são – deve ter a marca trinitária. E a "Santíssima Trindade é a melhor comunidade", é comunhão. Logo, essa dimensão perpassa todas as realidades do mundo e da história. A fidelidade, a clarividência, a docilidade com que o ser humano responde a tal impulso depende de muitos fatores de sua liberdade e cultura. Por isso, a reflexão teológica tem a possibilidade, com a ocular da comunhão originada da Trindade, de ir descobrindo esses vestígios e sinais presentes em nossas realidades cósmicas e humanas.[55]

Sob essa perspectiva, a Boa-Notícia, portada pelo discípulo missionário em seu contato com o outro, não se torna instrumento de dominação cultural e religiosa, mas uma possibilidade de encontro e aproximação.[56]

---

[54] TERRIN, 2004, p. 336.
[55] LIBANIO, J. B. *Eu creio nos cremos:* Tratado da fé. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004, (Theologica), p. 296-297.
[56] *E, por isso, é isso que o cristianismo deve contribuir para o encontro, a convivência e o trabalho conjunto com as outras religiões (ou melhor, cosmovisões) da história, que só depois poderá tornar-se um verdadeiro diálogo. Começar pelo diálogo sem uma práxis comum, e levar para lá apenas uma cristologia do Logos, dá origem a mal-entendidos e suspeitas de superioridade que levaram muitos simplistas (por razões aparentemente éticas) a negar*

Existirá, ainda assim, sempre uma tensão que exige constante atitude de vigilância e atenção. Se é verdade que a experiência do sagrado, nas mais diversas religiões, tem sempre algo em comum, uma "consanguinidade" (Deus, oração, obras de caridade, esperança),[57] é verdade, também, que isso não pode motivar uma espécie de fusão de horizontes, uma liquidação ou liquefação de experiências religiosas. Algumas experiências do protestantismo, extremamente abertas à transitoriedade dos fiéis, mostraram-se absolutamente desastrosas. A perda de identidade e de sentido de pertença, e a consequente desconexão com a experiência do sagrado, foram inevitáveis. Por outro lado, sob a bandeira da liberdade religiosa, foi dada a largada de uma corrida desenfreada pela conquista de novos adeptos, a distorção de verdades, a calúnia, as agressões verbais, o atentado contra os símbolos sagrados do diferente não demorou a aparecer.

Portanto, respeito não quer dizer fusão de horizontes; o diálogo não quer dizer supressão da própria identidade. Em certa medida, toda religião precisa ser "intolerante" no que tange à defesa e preservação de sua verdade fundamental, de seu querigma, dado que essa verdade fundamental nasce de uma experiência única do sagrado. A relativização dessa verdade implica a morte da própria religião, pela perda de sua identidade, mediante o aniquilamento ontológico de seu *querigma*.

Quando se olha o mundo de Mateus, com sua "resistência" à abertura ao mundo romano, suas disputas com o rio caudaloso do Judaísmo Formativo, centrado na observância escrupulosa de leis rituais e costumes, que ameaçava arrastar consigo a comunidade mateana, a atitude reticente do evangelista é absolutamente justa, correta e coerente. Diz respeito à preservação daquilo que de mais preciso e original a comunidade cristã primitiva experimentou de Jesus. A

---

a encarnação de Deus e a divindade de Jesus, ou a reivindicar uma pluralidade de encarnações noutras religiões (como se estas pudessem aceitar tranquilamente a ideia de encarnação). E esquecendo, além disso, que a encarnação professada pelo cristianismo não é apenas individual, mas de alguma forma universal ou, na linguagem do Novo Testamento, "recapitulatória" (Ef 1,14). Portanto, a encarnação não é uma propriedade privada que torna o cristianismo superior na hora do diálogo. É apenas uma boa notícia que o cristianismo tem de comunicar. E, vista a partir de uma cristologia do Espírito, leva o encontro com as religiões à busca de uma práxis comum que seja uma práxis messiânica. Como em todos esses encontros, isso dará lugar inevitavelmente a aceitações e rejeições. Em qualquer caso, isso permitiria compreender que a universalidade de Cristo é uma universalidade de múltiplos, não de uniformidade. E levaria o cristianismo a contribuir para o encontro das religiões com a sua identidade messiânica: de modo a que possam haver encontros no seguimento de Jesus (que é um chamado válido para todos os homens), mesmo que não os haja na fé em Jesus Cristo. Já referi isso noutras ocasiões como "antropocentrismo pneumatológico". É aí que o cristianismo deve situar o encontro e o diálogo com as religiões: não no que a tua cosmovisão diz sobre a essência de Deus (onde, pelo menos segundo o cristianismo, mesmo quem disser mais verdade apenas dirá uma mentira menor), mas sim como a minha cosmovisão me pede que me comporte com o ser humano: de uma forma libertadora (messiânica) ou de uma forma indiferente ou desolidária. É precisamente nesses encontros que podem nascer laços que depois transformarão o diálogo num verdadeiro encontro e não numa confrontação ou disputa (GONZÁLEZ FAUS, J. I. G. "Locura y escándalo": Un Mesías crucificado y una historia marcada por la cruz. In: *Perspectiva teológica.* Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 599-600, set./dez. 2020).

[57] TERRIN, 2004, p. 336.

experiência de Deus, mediada pelo amor misericordioso que se manifesta por meio de gestos concretos de resgate e de valorização do ser humano, como amado por Deus, que não admite que ele se perca. Para a comunidade mateana, o anúncio do Evangelho passa pela capacidade de eliminar do mundo toda a dor e toda a injustiça.

2 Análise exegética de Mt 9, 10-13.

A discussão acerca da correta interpretação da Lei e, consequentemente, da vontade divina está no centro do conflito entre Jesus e os mestres da Lei e os fariseus de seu tempo, bem como no centro das querelas da comunidade mateana com o Judaísmo Formativo. No sermão inaugural (Mt 5–7), Jesus propõe uma nova interpretação, baseada na lógica da misericórdia, que produz perdão, acolhida, paz… enfim, uma justiça superior à dos escribas e fariseus (Mt 5,20) e faz o discípulo aproximar-se da perfeição na caridade, como a do Pai (Mt 5,48). Ao iniciar seu ministério público, Jesus passa a agir com as pessoas, de acordo com o que ensinou no sermão inaugural. A cura do leproso (Mt 8,1-4), a cura do servo do centurião (Mt 8,5-13), a cura da sogra de Pedro (Mt 8,14-15), a tempestade acalmada (Mt 8,23-27), a libertação dos endemoniados gadarenos (Mt 8,28-34), a cura do paralítico (Mt 9,1-8), o chamado de Mateus (Mt 9,9), a refeição com os pecadores (Mt 9,10-13) etc., são sinais (*dynamis*) de autoridade (*exousia*) que vão solidificando a identidade de Jesus como Filho de Deus e Messias, mas ao mesmo tempo, o colocam em rota de colisão insuperável com os mestres do judaísmo. A perícope de Mt 9,10-13 insere-se no contexto inicial desse conflito entre a misericórdia e o legalismo. O vinho novo da misericórdia não será suportado pelos odres velhos da Lei e dos costumes (Mt 9,17).

2.1 Tradução instrumental e segmentação

9,10	a	καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ,	E aconteceu que estando ele à mesa, em casa,
	b	καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ	muitos cobradores de impostos e pecadores
	c	ἐλθόντες	vieram
	d	συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ	e sentaram-se à mesa com Jesus
	e	καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.	e seus discípulos.
9,11	a	καὶ ἰδόντες	Vendo isso
	b	οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·	os fariseus diziam aos discípulos dele:
	c	διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν;	porque vosso mestre come com os cobradores de impostos e pecadores
9,12	a	Ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν·	ouvindo isso lhes disse:
	b	οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ	os que estão fortes não precisam de médico,
	c	ἀλλ᾽ οἱ κακῶς ἔχοντες.	mas os que estão doentes.
9,13	a	πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστιν·	Ide e aprendei o que significa:
	b	ἔλεος θέλω	"quero misericórdia
	c	καὶ οὐ θυσίαν·	e não sacrifício",
	d	οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους	pois não vim chamar os justos,
	e	ἀλλ᾽ ἁμαρτωλούς.	mas os pecadores.

2.2 Delimitação

Mt 9,10-13 está inserido no desenvolvimento do ministério de Jesus, na parte narrativa entre o sermão da montanha (Mt 5–7) e o sermão apostólico ou missionário (Mt 10). É o início do ministério de Jesus, inaugurado em Mt 4,17, quando começa a pregar que o "Reino dos Céus está próximo" e chama à conversão. Após ter se revelado como Messias por palavras, nessa parte narrativa (Mt 8,1–9,38),[58] Jesus, por meio de seus gestos e de dez sinais taumatúrgicos, se mostrará Messias por suas ações. As palavras e ações de Jesus são indicativas da nova realidade do Reino dos Céus inaugurado por ele. A misericórdia é o ponto fundamental dessa nova Lei e da forma de proceder e pertencer ao Reino dos Céus, que já começa aqui. Em contexto imediato, Mt 9,10-13 está no centro de uma tríplice controvérsia de Jesus, sendo que as duas primeiras são com os fariseus (Mt 9,2-8: o Filho do Homem perdoa pecados; Mt 9,9-13: misericórdia para com os publicanos), e a última com os discípulos de João (Mt 9,14-17: odres velhos não comportam vinho novo).

Mt 9,10-13 é uma perícope de fácil delimitação quando se aplicam apenas critérios formais, mas apresenta desafios por temas que se ligam intimamente à perícope anterior e à posterior, sugerindo uma ideia ou leitura de conjunto. O v. 10, que marca o início da perícope, insere um novo contexto narrativo, especificando o local do acontecimento: *à mesa, em casa*, e os personagens figurantes (publicanos, pecadores, discípulos). O início do v. 11 apresenta os fariseus como interlocutores indiretos de Jesus. Estes fatos marcam uma ruptura com o contexto anterior em que Jesus ao chegar à cidade (Mt 9,1) cura um paralítico (Mt 9,2-8). Depois, *indo adiante* (ideia de movimento), chama Mateus, que está sentado na coletoria de impostos (Mt 9,9).[59]

Quanto à delimitação final, também é clara: o v. 14 provoca uma ruptura e insere outro contexto narrativo, com novos personagens (discípulos de João) e outra temática: o jejum.

---

[58] A delimitação inicial do sermão apostólico é problemática. Há quem defenda que o início deva ser marcado em 9,36, outros alegam que 10,5, após a menção do nome dos 12, seria a melhor opção.

[59] Não obstante o v. 9 relatar uma cena que ocorre "na cidade", ao passo que os v.10-13 relatarem uma cena que ocorre "em casa"; e os personagens elencados nos dois relatos serem parcialmente distintos, v. 9: Jesus e Mateus; v. 10-13: pecadores, publicanos, Jesus, fariseus; significativa maioria dos manuais e biblistas entendem que o versículo 9 faz parte e deve ser mantido no conjunto da perícope. O que justifica tal escolha é o fato de que: 1) Mateus é cobrador de impostos e em 9,10b, é relatada a presença de muitos cobradores de impostos à mesa com Jesus; 2) embora não seja afirmado na narrativa mateana que a casa seja de Mateus, por similaridade aos relatos de Mc 2,13-17 e Lc 5,27-32, em que o banquete é na casa de Levi, após seu chamado, supõe-se que em Mt, que substitui o nome Levi por Mateus, o caso seja o mesmo; nesse caso há estreita ligação entre o chamado do discípulo e o banquete em sua casa. Ambas as opções de delimitação parecem válidas, optamos por aquela que nos parece mais funcional ao interesse abordado no trabalho.

2.3 Análise da estrutura literária

Pode-se visualizar a seguinte estrutura literária básica em Mt 9,10-13:

9,10	a	E aconteceu que estando ele à mesa, em casa,	A	Fato	À mesa com pecadores
	b	muitos cobradores de impostos e **pecadores**			
	c	**vieram**			
	d	e sentaram-se à mesa com Jesus			
	e	e seus discípulos.			
9,11	a	Vendo isso	B	Objeção	Pergunta indireta
	b	os fariseus diziam aos discípulos dele:			
	c	porque vosso mestre come com os cobradores de impostos e **pecadores**			
9,12	a	ouvindo isso lhes disse:	C	Resposta com três argumentos	Médico para doentes
	b	os que estão fortes não precisam de médico,			
	c	mas os que estão doentes.			
9,13	a	Ide e aprendei o que significa:			Aprender o querer divino
	b	"quero misericórdia			
	c	e não sacrifício",			
	d	pois não **vim** *chamar* os justos, [60]			Resgate dos pecadores
	e	mas os **pecadores**.			

Tem-se, portanto, uma estrutura em três partes básicas: A) O fato: Jesus está à mesa com pecadores e cobradores de impostos que vêm a ele (Mt 9,10); B) O fato/atitude de Jesus é alvo de objeção por parte dos fariseus, que, de forma indireta, fazem uma pergunta de oposição (Mt 9,11); C) Jesus responde à pergunta dos oponentes com uma resposta dividida em três passos[61] ou argumentos. O primeiro é um ditado popular com uma verdade autoexplicativa: o interesse dos médicos é por quem precisa deles, os doentes (Mt 9,12b.c); o segundo remete a Os 6,6: os sacrifícios oferecidos sem piedade interior e sem misericórdia são vazios, não agradam a Deus, Ele não os quer (Mt 9,13a.b); o terceiro argumento explicita a verdade implícita nos dois primeiros: Jesus foi enviado pelo Pai para resgatar os pecadores, não os justos (Mt 9,13c.d.e.). Os termos em negrito: o substantivo "pecadores" e o verbo "vir", que aparecem no início (Mt 9,10b.c), no meio (somente pecadores Mt 9,11c) e no final da perícope (Mt 9,13d.e), explicitam o motivo da missão de Jesus e seu efeito: porque Jesus veio para os pecadores, os pecadores vêm a Jesus; tal fato, a partir de agora, vai instaurar irreconciliável oposição entre o grupo de Jesus e os demais grupos judaicos (Mt 9,16-17).[62]

[60] "Chamar", faz paralelo com "segue-me" de 9,9; formando assim um paralelismo de três termos que aludem à missão do Filho de Deus: "vim", "chamar", "pecadores".
[61] VITÓRIO, 2019, p. 111.
[62] A maior dificuldade dessa nossa proposta de estrutura literária está no fato de não valorizar suficientemente o versículo 13b.c., *"quero misericórdia, não o sacrifício",* absolutamente fundamental, não só na perícope, mas em todo o bloco narrativo de Mt 8,1–9,38.

2.4 Análise da estrutura lexicográfica

A análise da estrutura literária ajudou a evidenciar a palavra "pecador"; associada a ela está "cobrador de impostos", conhecido, também, como "pecador público – publicano". O perdão dos pecados é um tema importante no Evangelho segundo Mateus. Logo no início do Evangelho, José é exortado pelo anjo a receber Maria como sua esposa, pois o que foi gerado nela (o Filho de Deus, a quem José deve chamar de Jesus), por obra do Espírito Santo, *vai salvar seu povo de seus pecados* (Mt 1,20-21). Jesus, tradução do hebraico *Yehoshú'a,* significa "Iahweh salva".[63] Assim, ao associar explicitamente o nome "Jesus" a "salvar/perdoar seu povo dos seus pecados", o evangelista reforça qual é a missão de Jesus, já expressa implicitamente no próprio nome.

Em Mt 9,2-8, Jesus perdoa os pecados do paralítico antes de curá-lo. A associação entre enfermidade e pecado é clara na passagem; isso não quer dizer, contudo, que o evangelista esteja apontando o pecado como raiz de toda enfermidade, conforme comumente se supunha no judaísmo de seu tempo. A perícope deve ser vista em sentido contextual, que, nesse caso, discute a autoridade de Jesus, enquanto Filho do Homem, que manifesta a misericórdia divina ao acolher pecadores, perdoando-lhes os pecados, chamando-os ao discipulado, participando de refeições e formando com eles comunidade. Entendida assim, a frase conclusiva da perícope: *pois não vim para chamar os justos, mas os pecadores* (9,13d.e.), condensa as três palavras que articulam a perícope: "vim", "chamar" e "pecadores". Essas palavras, contudo, explicitam a atitude que motiva Jesus a "vir chamar pecadores": a misericórdia. Dada a importância de "misericórdia" para o nosso estudo, como porta de acesso à salvação universal oferecida por Deus a judeus e pagãos, deter-nos-emos mais pormenorizadamente sobre o termo.

ἔλεος (misericórdia)[64]

O grego ἔλεος, transliterado *eleos,* traduz o hebraico ח סד , transliterado *ḥesed.* Mckenzie entende que a tradução de *ḥesed,* para *eleos* na LXX e, depois, para *misericórdia* [65] na Vulgata,

---

[63] BÍBLIA de Jerusalém, 2022, p. 1704, nota "f" a Mt 1,21.

[64] *רחם, ter compaixão; רחמים, compaixão; חסד, bondade, amor consistente; חנן, ser gracioso; חן, graça, favor; חמל, poupar, ter compaixão; חמלה, compaixão, clemência; חוס, compadecer* (ARMERDING, C. E. MISERICÓRDIA, MISERICORDIOSO. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 4,
p. 296).

[65] *רחם. Este é o mais comum dos conceitos-raiz utilizados por tradutores modernos para "misericórdia". Tem o sentido original de um registro físico da compaixão sentido um pelo outro, quer seja identificado com os intestinos (equivalente moderno: coração) ou o útero (Gn 43,30; lRs 3,26). Esta emoção com base física obviamente se expressa no contexto de família ou ligações fraternais. É a reação esperada de uma mãe para com seu recém-nascido (Is 49,15), de um pai para com seu querido filho (Jr 31,20), de um amante para com sua noiva (Os 2,19), e de um irmão para com seu irmão (Am 1,11). Como verbo denominativo Piel, rhm pode descrever a atitude de*

não é feliz.[66] Para ele, *ḥesed* abrange uma ampla gama de significados, e um único termo não consegue captar toda a riqueza desses significados.[67] Ainda de acordo com Mckenzie, *ḥesed* é fundamental na religião e na moral hebraicas, mas, dada a evolução do termo ao longo do tempo, não se pode esperar uma coerência perfeita e uniforme em seu uso.[68] Existe, de fato, uma constelação verdadeiramente ampla de sentidos que se encaixam no arcabouço das 246 [69] ocorrências de *ḥesed* no AT.[70] Embora *ḥesed* seja primordialmente um atributo divino, ele também pode ser encontrado para falar das atitudes e relações humanas.

O *ḥesed* humano possui sempre um aspecto relacional, quer seja dentro dos círculos familiares (Gn 20,13; 47,29), entre amigos (1Sm 20,8), ou em relações de cunho social e formal, como a benevolência e a lealdade esperada de um rei para com seus súditos (1Rs 2,7).[71] Esse agir benevolente que caracteriza o *ḥesed* humano, como um ato no presente, se desdobra em perspectiva futura, no sentido de que a benevolência alcançada agora é esperada também no agir futuro daquele que a pratica, como se fosse um compromisso pactual, de aliança. Um terceiro aspecto, além do sentido relacional e de duração futura, está no fato de que o agir que emana do *ḥesed* não pode provir de atitude superficial e fingida; está, de certo modo, implicado um sentimento que brota das entranhas, isto é, do profundo do ser humano, e que confere verdade à ação praticada. Aquele que age com *ḥesed* está, de certo modo, mostrando a sua verdade interior.

> A fórmula característica, "mostrar (lit., fazer) bondade para" (p. ex.: Gn 21,23; ISm 15,6; 2Sm 38) é usada, amiúde, nesses e em outros contextos. A importância da lealdade de *ḥesed* nas amizades é assumida normalmente e, às vezes, afirmada, quase sempre incisivamente como em 2 Samuel 16,17, em que a simpatia fingida de Husai para com a causa rebelde de Absalão é confrontada com a pergunta deste último: "E assim a tua fidelidade (*ḥesed*) para com o teu amigo?" A frequente junção de *ḥesed* com *ʾemet*, verdade, como em Provérbios 3,3; Oséias 4,1, concorda com esse senso de fidelidade ou lealdade, em que a fidelidade de uma promessa ainda não cumprida ou de um compromisso mais prolongado em circunstâncias de necessidade continuada, pode estar envolvido.[72]

Deus com respeito à miséria do seu povo (2Rs 13,23, onde é baseado tanto na condição deles e na recordação de Deus a respeito da sua aliança), como na atitude soberana de Deus com respeito à sua vontade (Ex 33,19, cp. Rm 9,15) (ARMERDING, 2008, v. 4, p. 296).

[66] MISERICÓRDIA. In: MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico.* São Paulo: Paulinas, 1983, p. 615.

[67] MCKENZIE, 1983, p. 617.

[68] MCKENZIE, 1981, p. 615-616.

[69] BAUER, D. A; GORDON, R. P. חסד. In: GEMEREN, W. A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Novo Testamento.* São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 209.

[70] *eleos e seus derivados se acham quase 400 vezes na LXX. Normalmente, representa ḥeseḏ; apenas 6 vezes, representa raḥ[a]mîm* (ESSER, H. H. MISERICÓRDIA. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 1295).

[71] BAUER; GORDON, 2011, p. 210.

[72] BAUER; GORDON, 2011, p. 210.

1Sm 20,8 sugere que a fidelidade implicada no *ḥesed* pode ter caráter de pacto ou de aliança entre homens, diante de Iahweh. Nesse caso, Iahweh passa a ser fiador ou garantidor daquele que, por eventual deslealdade do outro, possa ser prejudicado. Aqui não se trata de um pacto que "obriga" o *ḥesed;* o pacto funciona apenas como um reforço exterior que demonstra a atitude interior de bondade, lealdade e verdade, levando a pessoa a se comprometer diante da outra e de Deus, afirmando que o exercício do *ḥesed* se manterá verdadeiro também em situações futuras, mesmo que adversas. Sob a tutela de Deus está também o fato de que *ḥesed* se relaciona às obrigações éticas e morais que Deus exige de Israel (Mq 6,8). Os 6,6 faz entender que *ḥesed* agrada mais a Deus do que os sacrifícios oferecidos. *Os que observam esse padrão são homens de ḥesed (Is 47,1; cf. Pr 11,17).*[73] Assim, o direito, a justiça, junto com *ḥesed* (misericórdia), muitas vezes relembrados pelos profetas e outros escritos (Ex 22,20-21; Pr 31,8-9; Jr 22,3; Am 5,24; Os 2,21; Is 53; 54,7-8); o agir benevolente para com o órfão, a viúva e o estrangeiro, são apenas alguns exemplos do que Deus espera de Israel pois, assim como Deus usa de *ḥesed* para com seu povo, esse povo é chamado a viver de acordo com o que recebeu.

Como atributo divino, o campo semântico de *ḥesed* é significativamente mais amplo do que o de atributo humano, mas pode ser condensado substancialmente como "o desejo salvífico de Deus". Diante da fragilidade da vida humana, que pode se ver ameaçada de muitas formas, Deus, em seu *ḥesed,* está sempre pronto para protegê-la e salvá-la. Os Salmos, que contêm quase metade das ocorrências de *ḥesed* no AT, estão repletos desse motivo. O ser humano, diante das ameaças provindas de doenças, calamidades ou dos inimigos, clama a Deus, para que em seu *ḥesed* preserve-lhe a vida, lhe restitua a saúde ou o tire do abismo da morte.[74] O clamor tende a tornar-se louvor, pois o *ḥesed* divino é certo; não falha. O clamor daquele que, em sua miséria, suplica a Deus para que se lembre de sua misericórdia, já é um clamor baseado nessa certeza: a misericórdia divina é sem fim.

Embora o socorro e a misericórdia, *ḥesed* de Deus, sejam certos, diante do pecado humano, existem duas respostas divinas possíveis e igualmente legítimas: a misericórdia ou a ira. Quando o homem ou o povo pecam, há o risco de que a *ḥesed* de Deus seja retirada ou ocultada, mesmo que por um breve momento (Jr 16,5). Nesse caso, a súplica do pecador,

---

[73] BAUER; GORDON, 2011, p. 211. Segundo os autores, ainda, no contexto de "ser homem de *ḥesed"*: *A forma hāsîd (32x) ocorre como um adjetivo, mas, principalmente como substantivo, indicando aquele cujo viver é de acordo com os princípios de ḥesed. Os sinônimos são yāsār (reto, Mq 7,2) e tāmîm (íntegro, 2Sm 22,26; Sl 18,25[26]). Nos Salmos, o plural aparece inúmeras vezes (santos, fiéis; Sl 30,4[5]; 31,23[24]; etc.). O termo pode ser aplicado a Israel (Sl 148,14; 149,1) ou a um grupo de fiéis em Israel (Sl 31,23[24]; 37,28). A palavra é usada duas vezes em relação ao próprio Deus como amoroso e fiel (Sl 145,17; Jr 3,12)* (BAUER; GORDON, 2011, p. 211).

[74] Sl 6,5-6; 31,8-9; 32,10; 57,3-4; 59,10-11; 94,17-18; 119,88.159; 143,11.

implorando perdão e pedindo que Deus não afaste seu ḥesed, ou para que se lembre dela, constitui o caminho possível pelo qual o pecador pode buscar restabelecer-se sob o olhar benigno de Deus.

> Quando Moisés intercede em favor do povo, após o relato dos doze espiões terem sido recebido sem entusiasmo, ele cita o Senhor para o próprio Senhor: "Agora, pois, rogo-te que a força do meu Senhor se engrandeça, como tens falado, dizendo: O Senhor é longânimo, e grande em misericórdia (*ḥesed*), que perdoa a iniquidade e a transgressão, ainda que não inocenta o culpado... Perdoa, pois, a iniquidade desse povo, segundo a grandeza da tua misericórdia (*ḥesed*)" (Nm 14,17-19). Certos apelos para perdão encorajam o ponto de vista de que Deus pode escolher entre se lembrar do pecado ou de sua *ḥesed*, mas não de ambos (SI 25,7; 51,1[3]). Solicitações para livramento são baseadas tipicamente na *ḥesed* de Deus (Ne 13,22; Sl 6,4[5]; 44,26[27]; 109,21,26; 119,149)[75]

Diferentemente da ira divina, que dura apenas um momento, a *ḥesed* de Deus é abundante e eterna. Assim, por mais assombrosa que possa ser a ideia de que a ira divina afaste o seu *ḥesed,* a ira nunca será a última palavra de Deus diante da súplica humana. Diante do pecador, do povo ou até mesmo do homem justo que, em dificuldade, clama, Deus sempre se lembrará de seu *ḥesed* e o livrará do sofrimento.

Não convém discorrer sobre toda a amplitude da *ḥesed* divina. Mas, diante do exposto, alguns aspectos fundamentais podem ser vislumbrados. 1) O caráter relacional de *ḥesed*, assim como apareceu no sentido humano; no divino também está fortemente implicado. Reciprocidade, lealdade e honestidade são esperadas de Israel e dos seres humanos em suas relações com Deus que por primeiro usou de *ḥesed* em seu agir para com a humanidade; 2) mas, porque Deus, em seu *ḥesed* (bondade, amor, misericórdia), sempre quer salvar o ser humano, 3) a exigência de *ḥesed* para as pessoas não está só em sua relação com Deus que é *ḥesed* por antonomásia, 4) essa exigência diz respeito à eticidade das relações humanas.[76] Mckenzie, assim argumenta:

> *ḥesed* também é associado a *mishpat* "juízo", o que significa "justiça". As duas virtudes constituem um aspecto da conversão almejada por Iahweh (Os 12,7) e são duas das três virtudes que em Miquéias faz consistir a vontade de Iahweh (Mq 6,8). Juntamente com o direito, eles constituem os atributos da relação de Iahweh com os homens (Jr 9,23). Zc 7,9 os impõem como deveres e eles são os primeiros atributos mencionados na enumeração das virtudes de um homem de governo (Sl 101,1). No juízo, *ḥesed* faz parte da função do juiz, não como árbitro, mas como libertador; nesse caso, ela pode ser concebida como vontade de salvar; cf. Gn 19,19; 40,14.[77]

---

[75] BAUER; GORDON, 2011, p. 214.
[76] Poder-se-ia dizer, em linguagem neotestamentária: *Se alguém disser: "Amo a Deus", mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar* (1Jo 4,20).
[77] MCKENZIE, 1981, p. 616.

O direito, a justiça e a misericórdia que os israelitas recebem de Deus (Os 2,21)[78] são, consequentemente, esperados dos próprios israelitas em suas atitudes para com os outros (Zc 7,9). Toda a história das relações divinas com Israel (mas, também, com o resto da humanidade e com toda a criação) está baseada em seu *ḥesed.* Iahweh cria, elege, faz aliança, perdoa, liberta, salva, faz grandes maravilhas, porque eterna é a sua *ḥesed* (Sl 118; 136). Esses salmos, que Lc retoma no Cântico de Zacarias (Lc 1,68-79) e no *Magnificat* (Lc 1,46-55), servem de ponte para o uso neotestamentário de *ḥesed* (ח סד) que, como indicado acima, é traduzido por *eleos* (ἔλεος).

Das 78 ocorrências de *eleos e seus derivados* no NT, 26 estão nos Escritos Paulinos. Paulo se considera apóstolo pela misericórdia de Cristo, que o considerou fiel, dando-lhe forças para o ministério (1Tm 1,12-13). O apóstolo, segundo Esser,

> esforçou-se em Romanos para deixar claro que a livre misericórdia de Deus não era uma contradição a Sua fidelidade à aliança (Rm 9,15.16.18; v. 15 é uma citação de Ex 33,19). O plano divino para a salvação, agora para os gentios (Rm 9,23-24; 11,30; 15,9), e depois para os judeus (11,31), e, portanto, para judeus e gentios juntamente (Rm 11,32), se baseia na Sua misericórdia.[79]

Silva diz que *Paulo entendia que a misericórdia era um valor absoluto e um alicerce indispensável. Deus Pai é essencialmente misericordioso e age conforme sua natureza*.[80] O autor vê no sentido paulino da misericórdia um contraponto à cultura religiosa e política do contexto histórico marcado por violência, opressão, dominação e intolerância em que viveu o apóstolo. A religião, instrumentalizada pelo poder político, era negligente com a misericórdia; além da misericórdia não fazer parte da preocupação e do discurso fundamentais da religião, ainda era utilizada como meio de manipulação.[81] O autor desenvolve seu argumento sobre a misericórdia em Paulo a partir de três termos gregos principais[82] que podem ser assim sintetizados: *'éleos*: misericórdia como sinônimo do caráter divino que não pode agir contradizendo a si mesmo. Diante de pagãos e judeus, ambos merecedores de sua ira, Deus age com misericórdia, salvando uns e outros. Assim, Deus é misericordioso (*'éleos*), e seu agir é misericordioso (*'éleéō*). Esse comportamento misericordioso seria o selo que identificaria o povo de Deus (Gl 6,16), chamado a comportar-se de acordo com a graça recebida; o agir misericordioso de Deus e dos cristãos tem por objetivo eliminar o mal e o pecado que afligem

---

[78] Aqui, misericórdia não provém do termo *ḥesed,* mas de *raḥ^{a}mîm,* termo de difícil tradução (amor, misericórdia) MCKENZIE, 1981, p. 616.
[79] ESSER, 2007. v. 2. p. 1298.
[80] SILVA, F. H. O. A misericórdia à luz dos escritos paulinos. *Estudos Bíblicos,* vol. 33, n. 130, p. 93-104, abr/jun 2016, p. 94.
[81] SILVA, 2016, p. 94.
[82] SILVA, 2016, p. 95-98.

alguém. Indica o exercício de ir e agir em favor de alguém, como o cuidado com os necessitados.

Oiktirmós é outro termo de uso paulino mencionado por Silva. Seu sentido pode ser sintetizado como uma condição indispensável, sem a qual não é possível enfrentar os desafios da vida comunitária. É a misericórdia no sentido de ser sensível e compassivo, relacionando-se com o outro por meio de atitudes de bondade. Finalmente, *splángxnon,* são as entranhas, o coração, como sede das emoções. Indica o ser humano em sua totalidade e em sua capacidade de amar. Silva chega à conclusão de que:

> (1) A misericórdia é um atributo divino. Deus é rico em misericórdia, Pai de misericórdias, e não pode negar a si mesmo no trato com suas criaturas; (2) Deus age com misericórdia e, assim, convoca os que receberam misericórdia a serem misericordiosos, nos mesmos moldes; (3) um dos alicerces da vida social e comunitária é a misericórdia. Sem a qual toda a relação se torna desumana, desarmônica; (4) o desafio da comunidade, e de cada integrante da mesma, é: a vitória sobre a indiferença/desamor em cada coração; a superação da limitação, tanto do olhar como do movimento de compaixão e misericórdia em direção ao próximo.[83]

Não obstante o alcance dos vários termos, cada qual com sua ênfase específica, pode-se dizer que a raiz da misericórdia em Paulo, é a vontade salvífica de Deus que, em Cristo, justifica gentios e judeus. Os cristãos, membros do corpo de Cristo, são chamados a viver a partir dessa lógica, tendo sentimentos e ações salvíficas em favor uns dos outros:

> Portanto, como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos de sentimentos de compaixão, de bondade, humildade, mansidão, longanimidade, suportando-vos uns aos outros, e perdoando-vos mutuamente. Revesti-vos da caridade que é o vínculo da perfeição. E reine em vossos corações a paz de Cristo, à qual fostes chamados em um só corpo (Cl 3,12-13a.14-15b).

Depois de Paulo, Lc, popularmente chamado de Evangelho da Misericórdia, possui, junto com At, 20 ocorrências de *eleos* e seus derivados. Os Cânticos do *Magnificat* (Lc 1,46-55) e de Zacarias (Lc 1,68-79) estão repletos de alusões a passagens do AT com esse motivo teológico.[84] Não obstante os muitos e ricos textos lucanos sobre a misericórdia (bom samaritano

---

[83] SILVA, 2016, p. 98.

[84] *Lucas, no prólogo ao seu Evangelho, anunciou mediante dois grandes salmos de louvor o tema principal que seguiria (Lc 1,46-55; 68-79): que a lealdade de Deus à aliança, prometida no AT e ativamente demonstrada na história de Israel, chegaria ao seu ponto alto na graciosa auto-humilhação de Deus, feita em prol dos humildes no evento de Cristo (1,50.54.72.78); v. 78 fala do splanchna eleous, do 'coração misericordioso' do nosso Deus. Notem-se as muitas citações do AT nestes Salmos (cf. Lc 1,46 com 1 Sm 2,1-10; Lc 1,48 com Sl 113,5 e segs.; 11,4; Lc 1,59 com Sl 103,13.17; Lc 1,51 com 2Sm 22,28; Lc 1,52 com S, 147,6; Jó 12,19; 5,11; 1Sm 2,7; Ez 21,31; Lc 1,53 com Sl 34,11; 107,9; 2Sm 2,5; Lc 1,54 com Is 41,8; Sl 98,3; Lc 1,55 com Mq 7,20; Gn 17,17; 18,18; 22,17; Lc 1,68 com Sl 41,14; 72,18; 89,53; 106,48; Lc 1,69 com 1Sm 2,10; Sl 18,3; 132,17; Lc 1,71 com Sl 106,10; Lc 1,72 com Sl 105,8; 106,45; Lv 26,42; Gn 17,7; 22,16; Mq 7,20; Lc 1,74 com Sl 97,10; Lc 1,76 com Ml 3,1; 4,5;*

Lc 10,25-37; tríplice parábola da misericórdia Lc 15,1-32), o cerne do conceito é essencialmente o mesmo dos demais sinóticos: o irromper da misericórdia divina, como vontade e ação salvífica de Deus para com o ser humano, é levado à plenitude na pessoa de Jesus de Nazaré que, sob a moção do Espírito, é enviado para anunciar a Boa-Nova aos pobres, para libertar os aprisionados, recuperar a vista aos cegos, libertar os oprimidos e proclamar o ano da graça do Senhor (Lc 4,18-19).

O ensinamento de Jesus sobre a bondade do Pai (Mt 6,25-30; 20,1-15; Lc 15), sobre o Reino dos Céus e sobre a "nova" Lei; bem como sua prática libertadora para com os últimos, realiza e plenifica o agir misericordioso de Deus. A Ele acorrem os doentes, pecadores, excluídos etc., clamando por misericórdia e salvação (Mt 8,2.5-6; 9,10.18.27; 15,22; 17,15; Mc 10,47; Lc 5,12; 17,13). Jesus manifesta a ação salvífica de um Deus que se comove diante da dor e do sofrimento humanos (Lc 7,13). Também Ele conclama seus discípulos para que vivam de acordo com o que aprenderam: [85] *sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso* (Lc 6,36).[86]

No que tange ao específico do Evangelho segundo Mateus, Pikaza alude a um caminho catequético sobre a misericórdia, cujo ponto de chegada é a cena do juízo escatológico (Mt 25,31-43), em que são elencadas 6 obras indicativas de misericórdia e critério do juízo divino. O caminho catequético da misericórdia aludido por pikaza é:

> 1. As Bem-aventuranças, obras de misericórdia, centradas na ação dos misericordiosos (Mt 5,7). As Bem-aventuranças são um dom de Deus, mas também um projeto de vida humana.
> 2. Três justiças: misericórdia, oração, jejum (Mt 6,1-18). Fiel às suas raízes judaicas, Mateus vinculou esses três pilares da experiência religiosa.
> 3. Misericórdia eu quero, e não sacrifício (9,13 e 12,7). Mateus recapitula este tema de Oséias (cap. 1,2), tomando a misericórdia como chave de toda religião.
> 4. As obras de Cristo: este é o meu servo (11,2-5 e 12,15-21). A misericórdia de Deus em Jesus se expressa em obras de cura (11,2-5), que retomam a tradição do Servo de Is 40–66.
> 5. Revelação da misericórdia, amor do Pai e do Filho (11,25-30). Antecipando uma visão mais própria do evangelho de João, Mateus entende a misericórdia a partir do amor entre Jesus e o Pai.
> 6. As coisas mais profundas: justiça, misericórdia e fidelidade (23,23). Ao contrário de Paulo, que se opõe a ela, Mateus reinterpreta a Lei a partir desses três princípios.

Lc 1,77 com Jr 31,34; Nm 24,17; Is 60,1-2; Lc 1,79 com Is 9,1-2; 42,7). O pensamento destes dois salmos em Lucas é saturado com ideias veterotestamentárias de julgamento e de misericórdia (ESSER, 2007. v. 2. p. 1297).

[85] Mt 5,7; 18,23-35; 20,25-28; 25,31-46; 28,19-20; Lc 16,24. Embora nem todas as passagens citadas aludam de forma explícita ao tema da misericórdia, o fato de Jesus exigir de seus seguidores um agir conforme o que aprenderam d'Ele, que age com misericórdia, contém de forma implícita tal determinação.

[86] Também as Epístolas de Pedro, Tiago, Judas, Hebreus e o Apocalipse, que não abordaremos aqui, fazem menção à misericórdia.

> 7. As seis obras de misericórdia: amor ao anoitecer (Mt 25,31-46). Estas resumem o tema da misericórdia: dar de comer e beber, acolher o exilado e vestir o nu, servir o doente e o preso.[87]

Partindo das Bem-aventuranças, como um caminho de misericórdia e de paz, Pikaza vai mostrando como a presença amorosa de Deus, ao ser inserida na vida humana, vai libertando-a das realidades de injustiça e dor em que se encontra, recriando uma vida nova fundada na perfeição da misericórdia, que é, em Cristo, a própria presença de Deus entre os homens. O caminho das Bem-aventuranças leva o ser humano à perfeição almejada para os que pertencem ao Reino dos Céus: *sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito* (Mt 5,48).[88] Não se trata de perfeição na observância do legalismo religioso, mas de perfeição na caridade,[89] caminho pelo qual se supera a justiça dos escribas e fariseus (Mt 5,20).

Acima dessa "justiça" de escribas e fariseus, identificada com o cumprimento de ritos exteriores, está a misericórdia divina, centrada no resgate da dignidade da vida humana (Mt 9,13; 12,7). O perdão dos pecados, que restitui a vida ao pecador (Mt 9,2-8), não se dá pelo sacrifício oferecido no Templo, inacessível a muitos marginalizados (e já inexistente no período da comunidade mateana), mas pelo gesto da acolhida em casa, à mesa.[90] As refeições celebradas em mesas seletas, alcançadas por meio de ritos de purificação, tornam-se espaços sectários e excludentes: só os devidamente iniciados, preparados e purificados podem fazer parte dessas mesas. À mesa de Jesus, contudo, reclinam-se todos os que desejarem. A refeição de Jesus, feita com os pecadores, torna-se um espaço de acolhida, perdão e cura; é espaço salvífico, em que a misericórdia divina resgata, de forma concreta e palpável, o ser humano excluído, quer seja essa

---

[87] *1. Bienaventuranzas, obras de misericordia, centradas en la obra de los misericordiosos (Mt 5,7). Las bienaventuranzas son un don de Dios, pero también un proyecto de vida humana. 2. Tres justicias: misericordia, oración, ayuno (Mt 6,1-18). Fiel a sus raíces judías, Mateo ha vinculado estos tres pilares de la experiencia religiosa. 3. Misericordia quiero, y no sacrificio (9,13 y 12,7). Mateo recapitula este lema de Oseas (cap. 1,2), tomando la misericordia como clave de toda religión. 4. Las obras del Cristo, este es mi siervo (11,2-5 y 12,15-21). La misericordia de Dios en Jesús se expresa en unas obras de sanación (11,2-5), que recogen la tradición del Siervo de Is 40–66. 5. Revelación de la misericordia, amor del Padre y del Hijo (11,25-30). Anticipando una visión más propia del evangelio de Juan, Mateo entiende la misericordia desde el amor entre Jesús y el Padre. 6. Las cosas más profundas: justicia, misericordia y fidelidad (23,23). A diferencia de Pablo, que se opone a ella, Mateo reinterpreta la Ley desde esos tres principios. 7. Las seis obras de misericordia: amor a la caída de la tarde (Mt 25,31-46). Estas condensan el tema de la misericordia: dar de comer y beber, acoger al exilado y vestir al desnudo, servir al enfermo y encarcelado* (PIKAZA, X; PAGOLA, J. A. *Entrañable Dios:* Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Estella (navarra): Verbo Divino, 2005, p. 108. E-book, tradução nossa).

[88] PIKAZA; PAGOLA, 2005, p. 109-112.

[89] O termo *eleêmosynê* (esmola), em Mt 6,2-4, não deve ser entendido como ação esporádica e de cunho meramente assistencial e imediatista, mas no sentido de ações transformadoras da realidade, capazes de promover mudança concreta na vida do vulnerável. PIKAZA; PAGOLA, 2005, p. 113-114.

[90] Um tema importante no período pós-70. Após a cessação dos sacrifícios do Templo, devido a sua destruição, como oferecer sacrifícios expiatórios pelo perdão? Como obter o perdão divino? DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 135.

exclusão fruto da doença, do pecado ou da condição social; quer seja fruto de exclusões baseadas em nacionalidades, gênero, etc.

Diante da exacerbação dessa tensão entre Jesus, que identifica o cumprimento da justiça com a misericórdia, e os fariseus, que identificam o cumprimento da justiça com o cumprimento das minúcias da Lei, em Mt 23, Jesus acusa seus opositores: *ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, mas omitis as coisas mais importantes da lei: a justiça, a misericórdia e a fidelidade* (Mt 23,23). Assim, pode-se concluir com Pikaza:

> A justiça é inseparável da misericórdia e, no fundo, identifica-se com ela. É nessa linha que se insere a contribuição fundamental de Jesus no Evangelho de Mateus, pois ele identifica a misericórdia com o julgamento ou, melhor dizendo, afirma que ela deriva do julgamento, expressando assim seu sentido mais profundo. Deus não julga os homens para se vingar deles, nem para lhes impor seu poder, mas para enriquecê-los com sua misericórdia. Esta tem sido a experiência mais profunda de Jesus, a raiz de seu evangelho.[91]

O acesso à comunidade escatológica do Reino dos Céus, a partir da lógica da misericórdia, contrapõe-se ao caráter nacionalista da observância da Lei e dos costumes, como a circuncisão, as vestimentas, as normas sabáticas e alimentares etc. As atitudes de misericórdia elencadas nas Bem-aventuranças, bem como a prática das obras que demonstram o agir misericordioso, como em Mt 25,31-46, são acessíveis a todos; diferentemente da circuncisão, da observância de minúcias legais que, em geral, dependiam de longo período de instrução, dos rituais minuciosos e do acesso ao Templo, restrito a pequenos grupos, sobretudo ao Santo dos Santos. É claro que Jesus, com isso, não está propondo uma espécie de laxismo religioso, mas o acento do acesso a Deus recai sobre a verdade interior da pessoa, que se desdobra em gestos concretos para com Deus e para com os irmãos, e não sobre as práticas rituais externas, que dependem da mediação de instituições e de terceiros.

2.5 Gênero literário

A análise da estrutura literária desse capítulo, também é útil para evidenciar o gênero literário da perícope. Trata-se de um relato simples de controvérsia, em que a atitude de Jesus provoca uma reação contrária a Ele por parte de seus adversários, que a manifestam por meio

---

[91] *la justicia resulta inseparable de la misericordia y en el fondo se identifica con ella. En esta línea avanza la aportación básica de Jesús en el evangelio de Mateo, pues él identifica la misericordia con el juicio o, mejor dicho, afirma que esta deriva del juicio, expresando de esa forma su sentido más profundo. Dios no juzga a los hombres para vengarse de ellos, ni para imponerles su poder, sino para enriquecerlos con su misericordia. Esta ha sido la experiencia más honda de Jesús, la raíz de su evangelio* (PIKAZA; PAGOLA, 2005, p. 131, tradução nossa).

de uma pergunta. Jesus responde a pergunta com um breve ensinamento, deixando seus adversários sem tréplica. Esquematicamente temos:

9,10	A Fato	À mesa com pecadores
9,11	B Objeção	Pergunta indireta
9,12-13	C Resposta e ensinamento	O médico para os doentes; misericórdia, não sacrifício; chamar os pecadores

Essa microcontrovérsia está dentro de um contexto maior das cinco controvérsias da Galileia entre Jesus e seus opositores (Mt 9,1-17; 12,1-14). [92] Mt 9,16-17: *ninguém põe remendo de pano novo em roupa velha, porque o remendo puxa a roupa e o rasgão torna-se maior. Nem se põe vinho novo em odres velhos; caso contrário, estouram os odres, o vinho se entorna e os odres ficam inutilizados. Antes, o vinho novo se põe em odres novos* contém, em escala microscópica, um indicativo do desfecho das controvérsias que vão ocorrer entre Jesus e os mestres do judaísmo ao longo do Evangelho; ou seja, a nova lei (Mt 5–7) e a forma de proceder (Mt 8–9) do novo mestre não caberão nas estruturas religiosas estabelecidas: a controvérsia se tornará a causa da morte de Jesus no desfecho da narrativa de Mt.[93]

2.6 Considerações

O caráter avesso das obras praticadas por Jesus ao institucionalmente estabelecido prepara o ambiente da perícope Mt 9,10-13. Ao dizer ao paralítico: *tem ânimo, meu filho, teus pecados te são perdoados* (Mt 9,2), e, depois, ao chamar um cobrador de impostos para segui-lo (Mt 9,9), e, finalmente, ao fazer refeição com pessoas de tal calibre social (Mt 9,10), Jesus abre a possibilidade de acolhida aos que eram postos à margem da religião oficial, mas, em contrapartida, se põem em franca rota de colisão com os defensores do que era social e religiosamente aceitável. Obviamente, Jesus, não sendo sacerdote, não poderia, mediante o sistema sacrificial do Templo, oferecer sacrifício expiatório; em outras palavras, Jesus não

[92] SILVA, 2022, p. 281.
[93] Valendo-nos de uma "exegese alegórica", tantas vezes vista na história da interpretação bíblica, sobretudo na apologética e na homilética, poder-se-ia dizer: O corpo de Jesus, pregado na cruz, é o pano novo sendo costurado na roupa velha da religião da Lei representada pela cortina do santuário que acaba por ser rasgada de alto a baixo (Mt 27,51a), seu sangue derramado é o vinho novo que fermenta o Novo Reino, fazendo se partirem os odres das rochas (Mt 27,51c) dos sepulcros dos santos (Mt 27,52a).

dispunha de autoridade para perdoar pecados, pois tal autoridade não lhe fora dada pela instituição oficial da religião judaica. Declarar, *para que saibais que o Filho do Homem tem poder na terra* [...] (Mt 9,6), não ajuda; antes, piora a oposição, pois "blasfema" em dobro: diz ter autoridade para perdoar pecados e ser o Filho do Homem.

Depois, ao chamar Mateus na coletoria de impostos, Jesus dá mais um passo na direção dos socialmente indesejáveis e, ao mesmo tempo, outro na direção contrária a qualquer pretensão do reconhecimento de sua autoridade como "mestre" por parte de escribas e fariseus. Mateus, ao ser chamado, não representa só a si mesmo, mas nele estão representados todos os que, social e religiosamente, pudessem ser com ele comparados, bem como com o paralítico que fora curado/perdoado na cena anterior ou outros tantos que foram acolhidos por Jesus ao longo do Evangelho.

Aos olhos de um fariseu ou de um mestre da Lei, o fato de receber em casa e fazer refeição com pessoas notadamente impuras e pecadoras torna inadequado e condenável o comportamento de Jesus, pois, ao se misturar com "esse tipo de gente", torna-se também ele próprio impuro. Assim, à medida que a misericórdia de Deus, na pessoa de Jesus, se aproxima dos que mais precisam dela, distancia-se dos que não consideram precisar ou, tampouco, usar dela para com os outros, dado que se consideram justificados diante de Deus mediante seus ritos e observâncias, que presumivelmente os tornariam mais merecedores da graça ou bênção divina.

Discute-se, a partir da comparação sinótica (Mc 2,15; Lc 5,29), se a casa seria de Mateus (Levi em Mc e Lc), de Pedro ou do próprio Jesus. É um detalhe não fundamental, mas talvez o fato de o evangelista não ter deixado claro de qual casa se tratava tenha sido proposital. Sendo a refeição na casa de Jesus, pode remeter ao banquete nupcial e aos que dele aceitam fazer parte (Mt 22,1-14). A ideia é reforçada pelo que se segue à perícope: *por acaso podem os amigos do noivo estar de luto (jejuando) enquanto o noivo está com eles?* (Mt 9,15). Pode ser, ainda, indicação do banquete escatológico no Reino dos Céus: *mas eu vos digo que virão muitos do oriente e do ocidente e se assentarão à mesa no Reino dos Céus, com Abraão, Isaac e Jacó, enquanto os filhos do Reino, serão postos para fora, nas trevas, onde haverá choro e ranger de dentes* (Mt 8,11-12). Esse texto de Mt 8,11-12 faz parte do mesmo contexto narrativo dos sinais realizados por Jesus nos capítulos 7 a 9. As palavras de Jesus são ditas em resposta à fé demonstrada pelo centurião romano no contexto do clamor pela cura do seu servo. Note-se que também o centurião, por ser pagão/gentio, não é bem-vindo na religião da lei e do culto e, tampouco, à mesa de seus representantes. À mesa de Jesus, portanto, são chamados todos aqueles que, por serem estrangeiros, impuros, doentes, pecadores etc., não poderiam fazer parte

da mesa (Templo, sinagoga, casa) da religião representada pelos fariseus.

A segunda possibilidade é que a casa seja de Mateus; assim sendo, tratar-se-ia de um banquete oferecido por aquele que fora chamado.[94] Embora nos pareça mais plausível o entendimento de que Jesus seja o anfitrião, acolhendo os "pecadores", é interessante o entendimento, em outro sentido, apresentado por Gallazzi.

> Nesta perspectiva, Mateus nos conta sua história de discípulo, de como foi chamado por Jesus, de como largou o banquinho ao qual estava sentado coletando o *público* imposto pelos romanos aos que queriam vender seus produtos no mercado local, de como se levantou para seguir Jesus e de como o convidou para comer em sua casa, junto com seus amigos. A relação que se estabelece entre Jesus e o discípulo é uma relação de mão dupla. O discípulo é chamado e, ao mesmo tempo, chama. O discípulo segue Jesus e, ao mesmo tempo, Jesus segue o discípulo até a casa dele. É na mesa dele que ele se senta. Jesus não afasta o "pecador" do seu grupo para formar um grupo de eleitos, de santos. Pelo contrário, é Jesus que, com seus discípulos, senta e come na casa do pecador, junto com os demais – muitos – pecadores. Os dois grupos, o dos discípulos e o dos impuros, se funde num só ao redor da mesma mesa e na mesma casa. É isso que provoca a reação dos fariseus. Ao chamar o pecador, Jesus estaria seguindo o padrão comum do proselitismo: tirar alguém do mal e do erro e fazê-lo entrar num grupo seleto: isto era o que todos os "mestres", inclusive os fariseus, faziam. Entrar no grupo dos impuros, na casa deles, sentar-se à mesa deles subverte toda a lógica do proselitismo e da conquista missionária. É mais uma das ex-centralidades de Jesus tão comuns no texto de Mateus: o centro do grupo dos discípulos não é o mestre e sim a mesa do excluído.[95]

A citação, embora um pouco longa, explica o porque é significativo que a refeição seja na casa de Mateus, além do que, aponta para uma realidade mais ampla: em Mt, Cafarnaum é onde Jesus "está" em casa (Mt 4,13), seja ela a casa de Pedro (Mt 8,14), de Mateus ou a própria. É região de gente excluída, marginalizada, dos últimos; mas é aí que a misericórdia de Deus alcança acolhida e resposta favorável.

O que pesa não é tanto a determinação de onde acontece o banquete, mas a atitude de fazer refeição com pessoas consideradas impuras e socialmente indesejáveis, dado o peso que a comensalidade tinha no mundo judaico e antigo. É um banquete festivo (Mt 9,15; 22,2.5), universal (Mt 8,11); o convite é aberto a todos (Mt 22,3.4.9), mas só quem se entende necessitado da misericórdia de Deus o acolhe e participa. O acesso se dá pela misericórdia, pela acolhida e pela partilha, e não pelo sacrifício oferecido (Mt 9,13). Vale, também, para o mundo religioso e cultural atual, preocupado com dar esmola, comida, fazer campanhas nas igrejas para arrecadação de alimento etc., mas sentar-se à mesa[96] com o necessitado, ou, chamá-lo a

---

[94] DAVIES; ALLISON, 2004, v. 1, p. 99-100. A casa de Pedro é a possibilidade preferida dos referidos autores.
[95] GALLAZZI, 2013, p. 172-173.
[96] ZANON, J. F. Emaús, caminhar nas pegadas do Mestre e sentar-se à mesa com Ele. In: BARROSO, A. S; TORQUATO, R. P. (org.) *No caminho com Jesus:* diálogos sobre o evangelho de Lucas. Belo Horizonte: Promove, 2024, p. 259.

própria mesa para partilhar a vida, a palavra e o alimento, continua sendo tabu, causa medo, desconforto, quando não repulsa e escândalo.[97]

No contexto, encaixam-se os dois primeiros argumentos da resposta de Jesus; o primeiro: *os que estão fortes não precisam de médico, mas os doentes* (Mt 9,12b.c) é autoexplicativo, óbvio. Traz consigo a ironia de que também os médicos, assim como os doentes, não eram muito bem-vistos. Eram, muitas vezes, equiparados a charlatões ou associados a práticas de ocultismo, como a feitiçaria. Além disso, lidavam com coisas e pessoas presumivelmente impuras e, portanto, tornavam-se também eles impuros. Jesus desafia seus oponentes a mudar a lógica do raciocínio: não é o que se aproxima do outro com misericórdia que se torna impuro, mas o contrário. A atitude misericordiosa para com o "impuro", ao restituir-lhe a dignidade, torna-o "purificado".

Para o nosso estudo, que pretende demonstrar o messianismo universal de Jesus, centrado na misericórdia, como caminho de superação de toda espécie de exclusões, sectarismos e facciosidades, é muito importante a percepção de que, diante da doença, a atitude correta esperada de um médico não é a eliminação do doente, mas sim fazer tudo o que for possível para curá-lo, salvá-lo. É precisamente essa atitude salvífica de Jesus frente ao que está *doente*, em sentido real ou metafórico, que o distingue de seus adversários. O legalismo fundamentalista centrado no cumprimento de preceitos cultuais e ritualismos externos, tendia a "eliminar o doente", isto é, excluí-lo do convívio social ou comunitário como não digno de tais ambientes. A atitude de Jesus vai exatamente no caminho contrário: acolhe, restitui a vida e abre a possibilidade do convívio fraterno. O que determina a restituição da saúde ao doente, nesse caso, é o remédio aplicado pelo médico, isto é, a misericórdia.

Depois, o segundo argumento: *ide e aprendei o que significa: quero misericórdia e não sacrifício* (Mt 9,13a-c), condensa outro ponto temático do bloco narrativo: a centralidade da misericórdia na atividade taumatúrgica e catequética de Jesus. Quanto ao termo "sacrifício", é interpretado sob dois aspectos pelos exegetas. O sacrifício no sentido literal. Aquele oferecido no templo ou, por outro lado, sacrifício no sentido da observância da lei. Luz observa a estranheza da citação, dado que até este ponto, o tema do sacrifício ainda não havia aparecido na narrativa. Segundo ele, os leitores de Mateus entendem que Oseias se refere, com o termo

[97] Nas características predominantes do catolicismo atual, é inegável que o puritanismo ao redor da mesa da Eucaristia tornou aquilo que deveria ser um espaço de acolhida e partilha, sem acepção de pessoas; em ambiente sectário, reservado a privilegiados, "puros". Não se veem nessa mesa os mendigos; nela não são bem-vindos os "pecadores públicos" de hoje (casais de segunda união, homoafetivos, homens e mulheres prostituídos, pessoas crentes, mas que carregam consigo e manifestam a riqueza cultural de tradições não eurocêntricas, como afro, indígena, latina etc.).

"sacrifício", *à torá da pureza farisaica, que tornava impossível a convivência com publicanos e pecadores. Sempre se discutiu como deve ser entendida a antítese entre misericórdia e sacrifício.*[98] Luz argumenta em favor de uma dupla possibilidade: na primeira, uma antítese absoluta entre a misericórdia e o sacrifício, denotaria uma rejeição total ao sacrifício ritual. Oseias, nesse caso, estaria profetizando o fim do culto na "Nova Aliança" (esse era o entendimento da Igreja antiga). Jesus teria recusado sua validade, e Mateus, nesse texto, declarava sua caducidade e consequente abolição. Luz entende, contudo, que o "não" da frase deve considerar a dialeticidade hebraica da expressão. Nesse caso seria mais verossímil entender *misericórdia mais do que que sacrifício.* Segundo ele, essa foi a interpretação dada pela exegese da época e pelo Targum (no caso do texto de Oseias).[99] O autor conclui que:

> Assim é mais coerente, também, com o próprio Mateus, que não aboliu a categoria da lei cultual, mas a submeteu ao mandamento do amor (5,18s, 5,23s, 23,23 28). Mateus entende Os 6,6 no sentido de uma obediência global. Se alguém não é misericordioso com o próximo, de nada lhe servem as ofertas. O preceito cultual não pode se separar do amor sem violá-lo. Para Mateus, a oferta só é agradável a DEUS sob o sinal do amor.[100]

A frase conclusiva da perícope: *pois não vim chamar os justos, mas os pecadores* (Mt 9,13d-e) explicita o foco da missão de Jesus[101] enquanto agente misericordioso, autorizado pelo Pai. A palavra "pecadores" não pode ser interpretada em sentido raso ou moderno. Duas considerações nesse sentido são importantes:

a) Opor "justos" a "pecadores" é um erro, pois dá a impressão de que Jesus privilegia um determinado grupo em detrimento de outro. O desafio está na capacidade de fazer perceber que "todos" são pecadores (quiçá, também os santos). Porém, ao passo que os "justos" confiam na lei e no sacrifício como caminho de justificação, os "pecadores" da perícope confiam na

---

[98] *a la torá de la pureza farisea, que imposibilitaba la convivencia con publicanos y pecadores. Se ha discutido siempre como debe entenderse la antítesis entre la misericordia y el sacrificio* (LUZ, 2001, v.1, p. 73, tradução nosssa).

[99] LUZ, 2001, v.1, p. 73.

[100] *Así es más acorde, también, con el propio Mateo, que no abolió la categoría de ley cultual, sino que la sometió al mandamiento del amor (5,18s; 5,23s; 23,23.28). Mateo entiende Os 6,6 en el sentido de una obediencia global. Si alguien no es misericordioso con el prójimo, de nada le sirven las ofrendas. El precepto cultual no puede desligarse del amor sin conculcarlo. Para Mateo, la ofrenda solo es grata a Dios bajo el signo del amor* (LUZ, 2001, v.1, p. 73).

[101] *A terceira afirmação de Jesus relaciona suas ações com a missão de sua vida: eu não vim para chamar os justos, mas pecadores. Esta é a terceira das sete expressões 'eu vim' (5,17a.17b; 9,13; 10,34a.34b.35; 20,28) que elabora a comissão de Jesus dada por Deus de 1,21-23. Três palavras-chave, 'eu', 'chamar' e 'pecadores', realizam esta conexão. O 'eu' ser refere a Jesus, nomeado em 9,2.4.9.10 (cf. 1,21. 'Chamar' é usado em 1,21b e 23 para nomear e comissionar Jesus para manifestar a presença de Deus que salva dos pecados. 'Chamar pecadores' é fazer possível a presença salvífica de Deus (1,21-23).* [...] *'Pecadores', objeto da misericórdia de Deus, é um cognato de pecados (1,21; 9,2.5.6). Comer com os marginalizados, junto com a cura (9,2-8) e ensinamento (caps. 5-6), realiza a missão de Jesus"* (CARTER, 2021, p. 292).

misericórdia de Deus manifestada em Jesus. Para os primeiros, a palavra de Jesus é: *ide e aprendei o que significa: quero misericórdia e não sacrifício* (Mt 9,13a-c) e, para os outros (ou para todos): *vinde a mim todos vós que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve* (Mt 11,28-30). Novamente, o desafio é fazer entender que a justificação ou salvação é encontrada mediante a misericórdia de Deus manifestada na pessoa de Jesus, em suas obras e palavras, e não mediante os sacrifícios do templo, como ação mecanicista, nem na observância escrupulosa de regras de pureza, conforme propunha o farisaísmo do judaísmo formativo no final do primeiro século.

b) Pecadores, aqui, não se entende como aqueles que cometem pecado de forma voluntária, consciente, que negam o amor de Deus; mas, em sentido amplo, incluindo aqueles que são vítimas do pecado social e, ainda assim, são apontados como "amaldiçoados por Deus" porque estão impossibilitados de cumprir determinados preceitos, porque são submetidos a formas de trabalho não bem-vistas ou, ainda, a pessoas cuja vulnerabilidade social foi determinante para que fossem expostas a todo tipo de carência, riscos e doenças, mas cuja escrupulosa observância da religião dominante, ao excluí-las da comunidade através de declaração de impureza, era incapaz de considerar.

3. Dos falsos messianismos, à misericórdia universal de Cristo: caminho atual para o discipulado

A história bíblica está repleta de relatos sobre pessoas chamadas por Deus para que, em momentos de crise, ameaças ou outras dificuldades, organizassem o povo de Israel, garantindo a soberania, a libertação, a resistência, a justiça etc. (Jz 4,4-23; 1Sm 3,1-21s; 1Rs 17–19; Jt 8–16; Est 3,7–8,12). Moisés, libertador do povo escravizado no Egito, talvez possa ser apontado como um protótipo desses líderes carismáticos suscitados por Deus em favor do seu povo. Mas também outros entram na lista, como Josué e os juízes que o sucederam. A instituição da monarquia representou uma mudança radical no curso da história, e o tipo ideal de líder passou a ser parcialmente refletido em poucas figuras idealizadas da realeza, como Davi, tido como um "homem segundo o coração de Deus" (1Sm 13,14; Sl 89,21-38; At 13,22), Salomão, idealizado como sábio (1Rs 3,9-12; 10,1-9) ou o piedoso reformador Josias (2Rs 22–23).

Injustiças sociais, invasões e dominação estrangeira, denunciadas insistentemente pelo profetismo como consequência do governo de lideranças fracas e corrompidas pela sede de poder pessoal, faziam surgir e se fortalecer esperanças de um novo líder suscitado por Deus,

capaz de restabelecer a ordem natural das coisas. Esse líder, messias (ungido), cujo germe das esperanças nele depositadas está em 2Sm 7,8-16, teve, ao longo da história de Israel, vários desenvolvimentos e formas de interpretação. O caudal maior da esperança messiânica sempre esteve associado a um descendente de Davi,[102] mas essa associação não era unânime.[103] Além do mais, o conceito passou por esperas de cunho nacionalista, universalista e escatológico.[104]

Esse fenômeno do messianismo judaico serve de parábola para falar dos messianismos políticos e religiosos atuais, alguns com certa legitimidade, outros ligados a figuras escabrosas, cuja capacidade de arrastar multidões e levá-las ao abismo social, político e religioso mostra-se preocupante. O messianismo de Jesus, centrado na misericórdia que se desdobra em gestos concretos a favor da vida humana, mostra-se, mais uma vez, o único caminho possível para a superação das divisões, sectarismos, xenofobia, ódio e outras situações de desumanização, ligadas a esses tipos de messianismo.

3.1 O messianismo político e seus frutos[105]

O primeiro capítulo do nosso trabalho mostrou a realidade facciosa e sectária de um judaísmo profundamente marcado por séculos de ocupação estrangeira, colonialismo predatório e corrupção de lideranças nacionais religiosas de civis. Levantes sociais motivados por grupos ou líderes carismáticos que buscavam congregar ao redor de si adeptos para os ideais libertários, de resistência armada ou não, eram constantes. Nesse meio, a linguagem sectária, a hostilidade às lideranças religiosas ou do Estado, a centralidade da observância da Lei, a preocupação com o futuro da Aliança e da nação, a fragmentação e a facciosidade eram características comuns a esses grupos. Portanto, o apego ao passado, por meio da interpretação fundamentalista da Lei, dos rituais e dos costumes; a demonização do outro, dada pelo contexto sectário e pela intolerância ao diferente; os alarmismos em relação ao futuro, fundamentados em previsões apocalípticas, são o ambiente perfeito para o crescimento do ódio, da xenofobia e de sentimentos do mesmo gênero.

Evidentemente, um povo sobre o qual pesa o fardo da opressão militar e da exploração colonialista de suas próprias riquezas naturais e da força de trabalho tem o direito e, até o dever,

---

[102] FOHRER, 2024, p. 450-458.
[103] NEL, 2011, v. 2, p. 957-958
[104] NEL, 2011, v. 2, p. 957.
[105] Embora nosso trabalho não tenha como primeiro foco o contexto político com seus messianismos, contradições e desafios, prescindir de um olhar, mesmo que breve, para esse contexto atual, altamente volátil, e com potencial para influenciar enormemente a vida dos mais vulneráveis e, quiçá, o futuro da humanidade, é correr o risco de fazer uma análise por demais abstrata, para não dizer desencarnada ou alienada, em nosso estudo, com pouca ou nenhuma consequência concreta na vida do discípulo missionário do Reino. Justifica-se, pois, esse breve olhar.

de se organizar e lutar por sua independência, pela dignidade da vida e, nos termos do profetismo bíblico, para que se instaurem o direito, a justiça e a misericórdia. Contudo, como a própria história do Israel daquele período mostra, embora a causa libertária possa ser legítima, os métodos armados, motivados por ódio e vingança, geraram mais opressão, repressão e massacres. A religião, quando deveria ser campo de esclarecimento e vínculo de unidade, foi instrumentalizada pela lógica retributiva e tornou o oprimido "réu" diante de Deus pela situação deplorável em que se encontrava.

González Faus, ao analisar a oscilação humana entre messianismo e apocalíptica, recorda que, apesar de a tradição judaico-cristã ter sua experiência de Deus ligada à história, ao passo que outras tradições o experimentam na natureza e na intimidade, o cristianismo foi, progressivamente, perdendo esse sentido da salvação na história, à medida que a metafísica grega foi ganhando espaço. Disso decorre que, no advento da modernidade, os ideais de raízes cristãs, como liberdade, igualdade e fraternidade, são proclamados necessariamente contra um cristianismo completamente desencarnado. Nas palavras do autor,

> desde então [da entrada da metafísica na tradição cristã], talvez possamos afirmar que, assim como o Novo Testamento começa com textos messiânicos, nos evangelhos e na primeira pregação cristã, para terminar com um Apocalipse, também a história humana parece oscilar entre épocas messiânicas e épocas apocalípticas. E isto perdura no Ocidente fora do cristianismo porque, como acabei de dizer, a chamada Modernidade retoma contra o cristianismo aquele messianismo histórico que a Igreja tinha abandonado. Liberdade, igualdade, fraternidade, serão palavras muito cristãs (e assim o proclamou João Paulo II, só que com 200 anos de atraso). Mas o facto é que elas surgem e são proclamadas precisamente contra a Igreja, e isto apesar de o grito de liberdade, igualdade e fraternidade possuir uma imensa riqueza teológica: a dignidade de filhos livres, unidos em Cristo, o recapitulador, e igualados pelo Espírito. Mas já afirmou Congar que, quando a Igreja esquece uma verdade evangélica, Deus faz brotar essa verdade fora da Igreja. O problema foi que, como já comentei outras vezes, precisamente ao proclamar essas grandes palavras fora da sua matriz cristã, o seu conteúdo foi abortado e hoje transformaram-se numa liberdade contra a igualdade e à margem da fraternidade. Por isso, hoje esquecemo-las, e deveria ser tarefa atual da Igreja recuperá-las em todo o seu esplendor e plenitude.[106]

[106] *Desde entonces quizá podemos afirmar que, así como el Nuevo Testamento comienza con textos mesiánicos, en los evangelios y en la primera predicación cristiana, para terminar con un Apocalipsis, también la historia humana parece moverse entre épocas mesiánicas y épocas apocalípticas. Y esto pervive en Occidente fuera del cristianismo porque, como acabo de decir. la llamada Modernidad retoma contra el cristianismo aquel mesianismo histórico que la Iglesia había abandonado. Libertad igualdad fraternidad, serán palabras muy cristianas (y así lo proclamó Juan Pablo II, solo que con 200 años de retraso). Pero el hecho es que nacen y son gritadas precisamente en contra de la Iglesia, y ello a pesar de que el grito de libertad, igualdad y fraternidad, tiene una inmensa riqueza teológica: dignidad de hijos libres, hermanados en el Cristo recapitulador e igualados por el Espíritu. Pero ya afirmó Congar que, cuando la Iglesia olvida una verdad evangélica, Dios hace brotar esa verdad fuera de la Iglesia. Lo malo fue que, como he comentado otras veces, precisamente al proclamar esas grandes palabras fuera de su matriz cristiana, se abortó su contenido y se nos han convertido hoy en una libertad contra la igualdad y al margen de la fraternidad. Por eso las hemos olvidado hoy, y debería ser tarea actual de la Iglesia el recuperarlas en todo su esplendor y plenitud* (GONZÁLEZ FAUS, p. 590-591, set./dez. 2020).

O messianismo de Cristo foi substituído por um messianismo histórico moderno, no sentido de que a modernidade compreendeu a si mesma como o tempo do fim, o ponto ápice da história humana. Mas a era messiânica, livre de todos os males (e, no entendimento da modernidade, Deus seria um deles), proclamada pelo cientificismo moderno, não aconteceu, e, sob a luz das palavras de Cristo, pelos seus frutos os conhecereis, é que se pode verificar a falsidade desse messianismo da modernidade. Um olhar histórico, um pouco pessimista, para não dizer realista, seria capaz de elencar, rapidamente, um sem número de frutos de morte produzidos: as duas guerras mundiais com seus "messias" nacionalistas proclamando a raça pura; as armas de destruição em massa; a corrida armamentista; a coisificação do ser humano pelo capitalismo selvagem; a degradação, sem igual, da natureza etc.

González Faus sintetiza esses frutos em três: vítimas, falsa liberdade e falsa felicidade. Aquilo que chamam de "progresso" é construído sobre pilhas intermináveis de cadáveres de gente sem nome e sem história, esmagados impiedosamente pelo rolo compressor do capital. As obras faraônicas, que encantam as populações das grandes cidades, fazem recordar a admiração dos discípulos pela beleza do templo (Mt 24,1), mas também fazem recordar com quanto sangue inocente e com quanta exploração Herodes (o do passado e os do presente) as construiu.

A liberdade e a felicidade, quando vistas sob a lógica do capital, não passam de mera ilusão. Diz-se: "você é livre para correr atrás dos seus sonhos", "a felicidade é mérito de quem luta, trabalha, se esforça". Jargões como tais, de cunho meritocrático, sustentados pelo modismo do *coaching* para a classe média emburrecida, escondem uma cruel verdade por trás da aparência de liberdade, mas continuam a sustentar uma sociedade classicista, excludente e desigual. Sectarismo em sua forma mais perversa! Primeiro porque, em um mundo de injustiças e diferenças abissais de condições, não é possível falar em meritocracia; depois, porque aponta-se para o próprio marginalizado, culpando-o pela situação em que vive e, por fim, porque projeta-se a felicidade sempre um passo à frente do que é possível; sempre é preciso algo mais para que ela seja alcançada e, em geral, esse passo deve ser dado na direção do acúmulo de mais capital, que só pode ser alcançado derrotando o outro, numa corrida alucinada pela conquista do topo. Em suma, *a liberdade que pretenda abstrair ao menos a possibilidade de Deus, em última análise, será* [...] *uma violência, senão religiosa, antropológica.*[107] Rahner assim descreve,

[107] CAVALCANTE, E. P. *Fora da misericórdia não há salvação:* inspirações teológico-pastorais à luz do pontificado de Francisco. São Paulo: Pluralidades, 2023, p. 29.

> [...] liberdade, no sentido teológico é a que deriva de Deus e é dirigida para Deus. Seria um completo equívoco, sobre a natureza da liberdade, considerá-la como mera capacidade de escolha entre objetos individuais dados *a posteriori,* entre os quais Deus se colocaria, então, ao lado de muitos outros.[108]

Diante de uma humanidade frustrada por sucessivos fracassos produzidos pelo capitalismo, que é ontologicamente perverso[109] e fadado a perecer, devido à falsidade de sua premissa fundadora (acúmulo infinito de capital),[110] o fenômeno dos "messias" de expediente é sempre uma realidade.[111] O século passado produziu, aos montes, tais figuras.[112] A atualidade não se mostra diferente.[113] Diante do fenômeno, alguns padrões se repetem:

a) A pessoa que se apresenta como o "salvador" da situação apela a discursos populistas, com soluções fáceis para os problemas humanos.

---

[108] RAHNER, K. *Teologia da liberdade.* Caxias do Sul: Paulinas, 1970, p. 85-86.

[109] *Os mecanismos da economia atual promovem uma exacerbação do consumo, mas sabe-se que o consumismo desenfreado, aliado à desigualdade social, é duplamente daninho para o tecido social. Assim, mais cedo ou mais tarde, a desigualdade social gera uma violência que as corridas armamentistas não resolvem nem poderão resolver jamais. Servem apenas para tentar enganar aqueles que reclamam maior segurança, como se hoje não se soubesse que as armas e a repressão violenta, mais do que dar solução, criam novos e piores conflitos. Alguns comprazem-se simplesmente em culpar, dos próprios males, os pobres e os países pobres, com generalizações indevidas, e pretendem encontrar a solução numa «educação» que os tranquilize e transforme em seres domesticados e inofensivos. Isto torna-se ainda mais irritante, quando os excluídos veem crescer este câncer social que é a corrupção profundamente radicada em muitos países – nos seus Governos, empresários e instituições – seja qual for a ideologia política dos governantes* EG, 60. (FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Evangelii Gaudium.* Disponível em: https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf. Acesso em 07 maio 2026.)

[110] ROCHA, J. C. C. A crise atual do capitalismo e o antropoceno. In: *Liberta.* ed. 33, maio 2026, não paginado. Disponível em: https://revistaliberta.com.br/digital/crise-capitalismo-antropoceno-limites-planeta/. Acesso em: 06 maio 2026.

[111] Não há por que desmerecer aqueles que, legitimamente, são capazes de organizar seus grupos por meio da resistência, das lutas pelos direitos das minorias, da defesa da soberania nacional, da liberdade religiosa etc. Em geral, isso se faz possível por meio das organizações sindicais, movimentos eclesiais, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBS), entre outros. Contudo, não é essa a realidade constatável atualmente. As grandes figuras religiosas e formadoras de consciência das massas do passado desapareceram, e as poucas da atualidade (Papa Francisco, Papa Leão XIV, pe. Júlio Lancellotti etc.) são prontamente caladas pela força midiática atual, cuja influência sobre as massas é sem precedentes. Uma ressalva importante: diferentemente de figuras messiânicas perversas, lideranças desse tipo não apontam para si mesmas como "salvadores da pátria".

[112] Josef Stalin, na União Soviética; Adolf Hitler, na Alemanha; Benito Mussolini, na Itália; Mão Tsé-Tung, na China etc. Na atualidade, figuras messiânicas perversas reaparecem: Donald Trump, Jair Bolsonaro, Javier Milei etc.

[113] Donald Trump, menos de uma semana após a celebração da Páscoa cristã acontecida em 05 de abril de 2026, publicou em suas redes sociais uma imagem de si mesmo em vestes que, tipicamente, representam Jesus glorificado. Já no Brasil, Jair Bolsonaro, cujo mandato presidencial aconteceu entre 2019 e 2022, destacou-se como figura messiânica com apoio maciço do protestantismo e frases como *Brasil acima de tudo, Deus acima de todos* ou, ainda, *vamos salvar o Brasil*. Py, em coluna publicada na revista Carta Capital, faz uma análise dessa conjuntura. [...] *os setores bolsonaristas e o próprio Bolsonaro vêm forçando a associação da figura do presidente com qualidades que o associam à figura do Cristo, apresentando-o como messias, ungido e eleito da nação. Esse novo jogo promovido pelas lideranças e da base política do governo é mais um apelo a fim de reagrupar as forças com a intenção de legitimar as medidas ultraliberais* [...]. *critofacismo à brasileira* é o termo usado pelo autor para definir a situação. PY, F. A cristologia cristofacista de Jair Bolsonaro. In: *Carta Capital.* Coluna semanal, 11.jun. 2019, não paginado. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/opiniao/a-cristologia-cristofascista-de-jair-bolsonaro/. Acesso em: 08 maio 2026.

b) Demoniza-se quem pensa diferente, mediante discursos de ódio e ameaças que, não raro, se transformam em tortura, perseguição política e cerceamentos de toda espécie.

c) Narrativas de cunho conspiracionista, que acusam os opositores de tentar impedir o bem comum que, supostamente, o tal messias e seu grupo lutam para implantar.

d) Desmantelamento das instituições civis capazes de frear seus impulsos egocêntricos e, em geral, megalomaníacos.

e) Tendência das massas a se deixar manipular, delegando ao "suposto messias" todas as decisões que deveriam ser coletivas.

f) As populações mais vulneráveis, sob a influência dos que agora detêm o poder, acabam por atentar contra os próprios direitos e interesses, crendo que é o caminho legítimo para a mudança social esperada. Isso ocorre por meio da manipulação da consciência pessoal e coletiva.

g) O personagem que assume esse papel coloca-se como defensor dos valores morais daquela sociedade, independentemente de vivê-los ou não.

É, necessariamente, pelo viés desse último aspecto — a defesa dos valores morais — que ocorre o "casamento" entre o profano e o sagrado. Mostra-se comum no mundo religioso o apego àquilo que, no passado, era considerado vontade de Deus, mas que se perdeu por inadequação ao presente. Tais aspectos são apontados como tábua de salvação em momentos de crise e de dificuldades institucionais. Contudo, tais realidades funcionam como "cortina de fumaça", porque não desenvolvem a consciência, não são capazes de fazer valer a misericórdia, a justiça social e o direito das pessoas. Geram alienação, individualismo, dissociação de realidade etc.

O tradicionalismo e os discursos fundamentalistas, dentro e fora do catolicismo, são reflexo dessa realidade. Quando figuras messiânicas do mundo político aparecem, facilmente atraem multidões de religiosos fanáticos que se deixam manipular por narrativas de cunho moralizante, necessariamente pelo mesmo viés com que eram arrastadas as multidões no tempo de Mateus. São essas multidões, zelosas de uma religião centrada nas Leis e nos ritos, que, a mando de seus líderes, também puritanos, mas sem nenhuma misericórdia, gritavam contra Jesus: crucifica-o (Mt 27,22-23).

Sob bandeiras moralistas e de liberdade, certas lideranças mundiais reaparecem pregando pautas do passado, como a divinização do capitalismo frente às "ameaças diabólicas do comunismo". Culpa-se quem não defende o livre-comércio pelos males do mundo, crendo que *o grande deus capital, afinal, não é mal, pois venceu outro mal. Mas não aceita outro*

Deus.[114] Os filhos/frutos desse "deus capital", contudo, são conhecidos: fome, guerras, desigualdades sociais, nacionalismos… Um breve olhar sobre a realidade da fome no mundo mostra-se esclarecedor.

Estima-se, de acordo com o relatório quadrienal de 2025 da *Food and Agriculture Organization of the United Nations* (FAO), sobre a segurança alimentar no mundo (dados de 2021-2024), que entre 630 e 700 milhões de pessoas vivem o drama da fome. O mesmo relatório aponta que a insegurança alimentar moderada ou grave chega à casa de 2,3 bilhões de pessoas, e a inflação nos preços dos alimentos, que, nos países mais pobres, chegou a 30% em três anos, pode agravar ainda mais esses números. O principal motivo para a disparada da inflação de alimentos, aponta o relatório, está associado aos conflitos armados, como os ataques da Rússia à Ucrânia, que elevam os preços dos fertilizantes agrícolas.[115]

Segundo dados da Organização das Nações Unidas (ONU), a insegurança alimentar aguda dobrou na última década.[116] Um segundo relatório da FAO, para 2026, aponta que duas crises de fome foram declaradas apenas em 2025.[117] A fome é sempre agravada em associação a conflitos armados, que provocam deslocamentos de populações inteiras em busca de refúgio. Os dados apontam o deslocamento interno forçado de 62,6 milhões de pessoas em 34 países e o de 22,5 milhões de refugiados em busca de asilo fora de suas próprias nações. Esses números servem de referência para falar de todas as outras vulnerabilidades a ele associadas. Como a desnutrição infantil, a falta de acesso à água potável e ao saneamento básico, a falta de acesso à saúde, à educação, ao transporte, aos meios de comunicação, somados ao desabrigo, à exposição a todo tipo de violência, às separações de famílias, ao tráfico humano etc.[118]

Não está no escopo desse trabalho a análise do contexto sociopolítico mundial, latino-americano ou brasileiro; contudo, é inegável que a ação da Igreja ou de quem se considera discípulo do Reino, tem consequências políticas profundamente implicadas, porque, em última análise, diz respeito à transformação social em todos os seus níveis. As discussões de cunho

---

[114] OLIVEIRA, J. F. (Padre Zezinho). Idolatrias. In: *Sereno e Forte.* São Paulo: Paulinas, Comep. 1992, CD A, faixa 3. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=siRZq6yAt4k. Acesso em: 10 maio 2026.

[115] FOOD and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). *The state of food security and nutrition in the world:* Addressing food price inflation for food security and nutrition. Roma: FAO, 2025, p. XII. Disponível em: https://openknowledge.fao.org/items/4b1f7d26-267d-4a81-aed4-4f9de4d93f85. Acesso em: 08 maio 2026.

[116] ONU. Insegurança alimentar cresce no mundo e pode se agravar. In: *ONU News:* Perspectiva Global Reportagens Humanas. Disponível em: https://news.un.org/pt/story/2026/04/1852953. Acesso em: 10 maio 2026, não paginado.

[117] FOOD and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). *2026 Global Report on Food Crises:* Joint analysis for better decisions. Disponível em: https://openknowledge.fao.org/handle/20.500.14283/cd9424en. Acesso em: 10 maio 2026, p. 54-57.

[118] Dado os ataques de Donald Trump ao Iran, no final do mês de fevereiro de 2026, e que se estendo por meses, gerando a disparada do preço do petróleo, o quadro mostrado nos relatórios tende a ser ainda mais agravado.

político partidário não podem ser o foco principal da ação religiosa dos discípulos, assim como, em sentido estrito, o foco de Jesus não o foi; pelo contrário, quando a fé vira militância política, como visto acima, torna-se extremamente nociva, fanática e alienante. Mas concluir disso que religião e política não se tocam é "negar" a encarnação do Verbo na história; é crer em um Messias, rei glorioso nos Céus, "cujo brilho das lantejoulas" já não permite ver qualquer marca de pregos em suas mãos. Esse messianismo e seus frutos foram rejeitados por Jesus e precisam, urgentemente, ser rejeitados pelo discipulado cristão atual.

3.2 O messianismo de Jesus e seus frutos

No tópico acima, vimos como os messianismos mundanos, levados a cabo pelo populismo político e, não raro, apoiados por fanatismo religioso de cunho ritualista e fundamentalista, continuam a produzir seus frutos de morte. Assim como a sociedade palestinense do primeiro século, extremamente politizada,[119] mas também religiosamente fragmentada pelos grupos sectários, aguardava um messias religioso-político e nacionalista, também a sociedade atual encontra-se em meio a uma *religiosização*[120] da política. Olhar para a atitude de Jesus frente à realidade do seu tempo, é condição indispensável para o cristão de hoje encontrar o caminho "querido por Deus", para a construção de uma nova humanidade. Ora, a atitude de Jesus, como já visto, revela o olhar misericordioso de Deus sobre a humanidade, que se desdobra em gestos concretos. Assim, a misericórdia é, na vida do cristão, *força normativa e transformadora*,[121] que se traduz em atitudes concretas, sobretudo em favor dos mais vulneráveis.

O mundo continua com um incontável número de empobrecidos e marginalizados pela cor da pele, etnia, sexualidade, poder aquisitivo, religião que praticam, gênero, enfim, nas palavras do Papa Francisco, *aqueles que a sociedade descarta e lança fora*.[122] O Papa Francisco fala de *uma Igreja pobre e para os pobres*.[123] Não restringe o conceito de pobreza apenas a privação de bens materiais, usa o termo para falar de todo tipo de exclusão e vulnerabilidade.

> Conhecemos a grande dificuldade que há, no mundo contemporâneo, de poder identificar claramente a pobreza. E, todavia, esta interpela-nos todos os dias com seus inúmeros rostos marcados pelo sofrimento, pela marginalização, pela opressão, pela violência, pelas torturas e a prisão, pelas guerras, pela privação da liberdade e da

[119] ELLACURIA, I. Dimensión política del mesianismo de Jesús. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 33.
[120] RIVAS, E; TAVARES, S. S. "Novos" messianismos: editorial. In: *Perspectiva Teológica.* Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 555, set./dez. 2020.
[121] CAVALCANTE, 2023, p. 29.
[122] EG, 195.
[123] EG, 198.

> dignidade, pela ignorância e pelo analfabetismo, pela emergência sanitária e pela falta de trabalho, pelo tráfico de pessoas e pela escravidão, pelo exílio e a miséria, pela migração forçada. A pobreza tem o rosto de mulheres, homens e crianças explorados para vis interesses, espezinhados pelas lógicas perversas do poder e do dinheiro. Como é impiedosa e nunca completo o elenco que se é constrangido a elaborar à vista da pobreza, fruto da injustiça social, da miséria moral, da avidez de poucos e da indiferença generalizada.[124]

O final dessa lista de Francisco recorda que o elenco nunca é completo; a todo momento surgem novos contextos de exclusão e de morte. A atitude vigilante,[125] o olhar atento do discípulo é constantemente exigido, para que o Jesus, identificado com o vulnerável em Mt 25,40, não passe despercebido de seus olhos e de seu cuidado. *A disponibilidade para caminhar com os pobres exige uma atitude de lealdade para com a encarnação do Senhor*.[126]

Evidentemente, uma vida cristã vivida a partir da lógica da misericórdia não agrada aqueles que preferem identificar o cristianismo com a repetição de ritos litúrgicos de cunho eurocêntricos e de cumprimentos de preceitos; assim como não agradou a atitude de Jesus, aos que esperavam um messias nacionalista, vingador de Israel, que submeteria as nações aos seus pés. A decepção de João Batista que, na prisão, ouve falar das obras que Jesus pratica (Mt 11,2), e lhe manda discípulos para perguntar: *és tu aquele que há de vir, ou devemos esperar outro?* (Mt 11,3), é absolutamente esclarecedora do contraste entre messianismo de Jesus com o que se esperava. João está preso, mas o Messias parece não se mover para libertá-lo. Ouve falar das obras de Jesus, mas não vê nelas compatibilidade com aquilo que esperava e que anunciou sobre o Messias em sua pregação de precursor (Mt 3,1-12).

Agora, ao invés de ouvir falar de sinais prodigiosos, como os 10 sinais de castigo realizados por Moisés contra o Egito na libertação de Israel (Ex 7,8–10,29; 12,29-33), ouve falar, presumivelmente, de 10 sinais de misericórdia. A resposta de Jesus aos discípulos de João confirma o engano daqueles que, como João, projetavam em Jesus um messias que viesse trazer a ira divina sobre os pecadores (Mt 3,7), que, como o machado posto ao pé da árvore (Mt 3,10) e como a pá na mão do agricultor (Mt 3,12), traria a purificação e a redenção de Israel. Jesus assim responde: *ide contar a João o que ouvis e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são*

---

[124] FRANCISCO. *Não amemos com palavras, mas com obras*: Mensagem do Santo Pare Francisco para o I dia mundial dos pobres. § 5. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 08 maio 2026.

[125] A vigilância e a atenção aos sinais dos tempos são reiteradamente recordadas nas parábolas que antecipam a cena do juízo final no sermão escatológico: a parábola da figueira e a comparação com o tempo de Noé (Mt 24,32-44); a parábola do mordomo fiel e prudente posto à frente da casa do mestre (Mt 24,45-51); a parábola das dez virgens (Mt 25,1-13); a parábola dos talentos multiplicados ou enterrados (Mt 25,14-30).

[126] CASULA, L. *Rostos, gestos e lugares:* A cristologia do Papa Francisco. 2.ed. Brasília: CNBB, 2018, p. 40.

evangelizados. E bem-aventurado aquele que não se escandalizar por causa de mim (Mt 11,4-6).

Mas quem quer um messias assim? Quem quer um messias que não prega a observância das "Leis de Deus" e o cumprimento dos "bons costumes"? Quem, afinal de contas, poderá crer em um messias crucificado, que, *para os judeus, é escândalo, para os gentios, é loucura?* (1Cor 1,23). Vitório aponta para o fato de que na resposta, *as ações elencadas por Jesus recordam o profetismo de Israel e sua preocupação com a postura dos reis, encarregados de fazer acontecer a sociedade querida por Deus*;[127] e *cada categoria aludida nas palavras de Jesus realça uma dimensão do humano a ser resgatada*.[128] O messianismo de Jesus não é, portanto, identificável com os messianismos religiosos e políticos de ontem nem com os de hoje.

> O messianismo de Jesus passa à margem das práticas propriamente religiosas, talvez pela consciência do perigo representado pela religião desumanizadora praticada pelas falsas lideranças religiosas. Seu olhar crítico desses grupos perpassa a catequese mateana (Mt 6,1-18). A preocupação em enviar "operários para a messe" (Mt 9,38) relaciona-se com o estado de abandono do povo, "como ovelhas sem pastor" (Mt 9,36), causado por uma religião incapaz de se compadecer de quem não se encaixa em seus rígidos padrões. O Messias estabelece nítida distinção entre dois tipos de religião: a libertadora e a opressora, a humanizadora e a desumanizadora, a interessada no ser humano e a obcecada pela Lei (Mt 11,28-30). Sua ação focava os pecadores e não os justos (Mt 9,13b), visto lhe interessar o resgate da humanidade deteriorada pela ação perniciosa da religião deturpada. Seus conflitos com a elite religiosa atingem o ápice com a denúncia implacável da hipocrisia dos que "amarram fardos pesados e os põem sobre os ombros dos outros, mas eles mesmos nem com um dedo se dispõem a movê-los" (Mt 23,5). O embate com a religião que "mata os profetas e apedreja os que lhe são enviados" (Mt 23,37), tema transversal na catequese mateana, revela um traço da identidade messiânica de Jesus, toda centrada no querer original do Pai (Mt 5,17). A dupla citação de Os 6,6: "misericórdia quero, e não sacrifício" (Mt 9,13a; 12,7) resume o sentido de seu ministério.[129]

A misericórdia é, portanto, o traço fundamental da identidade de Jesus, o Messias, Filho de Deus, agente autorizado do Pai, que, em sua *exousia,* realiza em favor da humanidade, marcada pelo sofrimento, sinais (*dynamis*) salvíficos.[130] Nas palavras do Papa Francisco, *a*

---

[127] VITÓRIO, 2020, p. 566.
[128] VITÓRIO, 2020, p. 566.
[129] VITÓRIO, 2020, p. 566-567.
[130] *Jesus não nega nem confirma a declaração de Pedro [tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo (Mt 16,16b)], mas, de forma muito sintomática, dá aos discípulos uma ordem terminante de não falar dele a ninguém e começa a colocar perante os seus olhos a perspectiva de um messianismo que não se reveste dos traços gloriosos do descendente de David, mas se inspira nas figuras do servo do Dêutero-Isaías e nos salmos do justo perseguido e reabilitado por Deus. A reação de discordância e rejeição de Pedro, que o levam a ser apostrofado de Satanás, mostram bem que Jesus não aceita as concepções messiânicas do primeiro dos seus discípulos.* [...] *Na perspectiva neotestamentária, no título Cristo / Ungido / Messias, não fica anulado o conceito veterotestamentário de Messias, que continua a ser uma passagem obrigatória para interpretar a pessoa e a ação de Jesus. Ele é o Messias, descendente de David e nele se cumprem e são levadas à sua plenitude, as promessas feitas no passado, pois Deus é fiel àquilo que promete. No entanto, este título é limitado e pode até ser perigoso, na medida em que pode*

mensagem de Jesus é sempre a mesma: a misericórdia.[131]

A cena do juízo escatológico enumera seis gestos de misericórdia esperados da humanidade como critério universal de salvação: *tive fome e me destes de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolhestes. Estive nu e me vestistes, doente e me visitastes, preso e vieste ver-me* (Mt 25,35-36).[132] Aqui desaparecem os critérios cultuais, de descendência, de religião, de cumprimento de preceitos etc.; permanece o critério da misericórdia manifestada em gestos concretos em favor da humanidade. Este critério da misericórdia acaba por frustrar uma religiosidade interesseira, baseada em ritualismos externos em que o cumprimento de ritos, promessas, preceitos não passa de moeda de troca na prateleira do comércio divino. Já no Sermão da Montanha, Jesus alertava seus ouvintes quanto à exterioridade de práticas aparentemente piedosas, mas cujo objetivo era fazer propaganda de si mesmo aos outros (Mt 6,1-6.16-18). A advertência, quanto a esse tipo de religiosidade hipócrita, é clara:

> Nem todo aquele que me diz 'Senhor, Senhor' entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade do meu Pai que está nos céus. Muitos me dirão naquele dia: 'Senhor, Senhor, não foi em teu nome que profetizamos e em teu nome que expulsamos demônios e em teu nome que fizemos muitos milagres?' Então eu lhes declararei: 'nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, vós que praticais a iniquidade' (Mt 7,21-23).

Profetizar, expulsar demônios, fazer milagres… "no nome do Senhor Jesus": atitudes tão comuns nas igrejas de hoje, mas, ao mesmo tempo, tão longe dos gestos misericordiosos do próprio Jesus. São atitudes que não geram compromisso com o outro. Também na cena do juízo escatológico, o fato se repete: *Senhor, quando é que te vimos com fome ou com sede, forasteiro ou nu, doente ou preso e não te socorremos?* (Mt 25,44).[133] Assim, as obras de misericórdia

---

esconder o caminho real que Jesus percorreu, para realizar a salvação de Deus, oferecida a Israel e a toda a humanidade. Jesus, o Cristo, é o Messias prometido por Deus, mas a revelação do seu messianismo, sem rejeitar Israel nem a sua esperança, rasga novos e insuspeitáveis horizontes, porque se reveste, não apenas da tradição do passado, mas sobretudo da sua própria vida e palavra, que o revelam como Filho do Homem e Filho de Deus (CARVALHO, 2000, p. 50-51).

[131] FRANCISCO. *Homilia proferida na Igreja de Santa Ana no Vaticano*. Vaticano, 17 mar. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130317_omelia-santa-anna.html. Acesso em: 11 mai. 2026.

[132] *As seis ações são tradicionais (Jó 22,6-7; Is 58,6-7; Ez 18,5-9; Tb 4,16-17; Eclo 7,32-36; T. Jos 1,5-7* [T. Jos = Testamento de José]*). Jesus as executa para manifestar o reinado/império ou presença salvadora de Deus em um mundo de opressão pecadora. Ele ensinou os discípulos a executá-las quando levarem a cabo sua missão de manifestar o reinado/império de Deus. Em Is 58,6-7, estas ações resistem às injustiças e quebram o jugo de opressão implementado por impérios perversos (cf. Mt 11,29). Os seus atos de misericórdia refletem seu compromisso com Jesus. É o fruto da árvore boa (Mt 7,17-18; 12,33-35). É a 'maior justiça' (Mt 5,20), a realização da vontade de Deus que resulta de encontrar a justiça salvadora de Deus* (CARTER, 2021, p. 613).

[133] Como explicar que embora o número de cristãos no mundo esteja estimado em 2,6 bilhões, esse número não

aqui apontadas não se referem a mero assistencialismo. Trata-se de comprometer-se com o outro até a última consequência, assim como Jesus se comprometeu. O compromisso revela a identidade cristã. É preciso lembrar que a comunidade de Mateus, no final do primeiro século, era marginalizada e perseguida. Quantos cristãos, hoje, jogados no fundo de uma prisão por causa de sua adesão ao evangelho? Visitá-los, nesse caso, significaria revelar-se a si mesmo como cristão, sob o risco de ter o mesmo destino.[134]

As seis atitudes, contudo, revelam a identidade em sentido mais profundo. Revelam aquela identidade dos discípulos apontada no núcleo das bem-aventuranças (Mt 5,2-12). Nesse sentido, pode-se dizer que os pobres no espírito, os mansos, os aflitos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os puros de coração, os que promovem a paz e os perseguidos por causa da justiça são considerados felizes, porque tais características os identificam com a misericórdia que salva toda a humanidade. Assim, o fazer/agir dos discípulos brota de sua verdade interior: a misericórdia.

seja traduzido em uma humanidade mais solidária, misericordiosa, capaz de sensibilizar-se com o dor e o sofrimento alheio? Comemora-se quando dados estatísticos apontam para um aumento no número de batizados, de pessoas que buscam os sacramentos da reconciliação, do matrimônio etc. Em momentos assim, fala-se em "volta" ao catolicismo. Mas essa volta nunca se traduz em um mundo mais justo, porque, na prática, essa volta traduz apenas a busca de segurança institucional em momentos de crise, e não um compromisso com o Evangelho encarnado em Jesus de Nazaré.

[134] GALLAZZI, 2013, p. 513.

CONCLUSÃO

Iniciamos nosso trabalho recordando que, sob o lema da *opção preferencial pelos pobres,* a América Latina conheceu, em um passado não muito distante, a vivacidade de uma Igreja profundamente inserida no contexto sociopolítico e econômico em que vive o povo de Deus. Recordávamos, também, que os frutos produzidos por esse modelo de Igreja, a saber: igualdade, fraternidade, justiça, direito, misericórdia… não podem agradar à lógica predatória do mercado, baseada no acúmulo de riquezas e na competitividade. Disso decorreu que a Igreja Latino-americana se viu "demonizada" em sua teologia e em sua prática pastoral, além de ser invadida por um número sem fim de movimentos pentecostais de caráter sectário e faccioso. Desdobramentos eclesiais, sociais e políticos desastrosos são percebidos como fruto dessa conjuntura. A competição por fiéis, o desprezo pelo diferente, o apego a ritos e coisas do passado, os messianismos políticos, o devocionismo supersticioso, as pregações com apelo emocional proferidas sob uma perspectiva sombria do castigo divino, são apenas alguns desses frutos que levam à morte. Sob a roupagem de presente, de dom, esconde-se uma verdadeira *caixa de Pandora.*

Justificávamos ser necessariamente esse quadro o gatilho que nos impulsionou a buscar no Evangelho segundo Mateus e em seu ambiente vital, inspiração e luz para o discipulado atual, dado que os fundamentalismos religiosos não são fenômenos recentes. De fato, como se viu no primeiro capítulo desse trabalho, a Palestina judaica, de dois séculos a.C. até meados do segundo século d.C., foi marcada por uma ampla gama de acontecimentos políticos e religiosos que incidiram diretamente sobre a vida política e religiosa dos judeus e das comunidades cristãs nascentes. A opressão religiosa e o estrangulamento econômico impostos pelo domínio helenista e romano na região fizeram surgir inúmeras revoltas e grupos de resistência religiosa e política. Foi em repressão à revolta de um desses grupos, os zelotes, que, em 70 d.C., o Templo de Jerusalém e as instituições a ele ligadas conheceram seu ocaso sob o assalto das tropas de Tito.

Com a cessação do culto no Templo, do sinédrio, do sumo sacerdócio e de qualquer referencial religioso central, a religião judaica entrou em processo de esfacelamento, e inúmeros grupos de caráter faccioso e sectário passaram a competir pela hegemonia religiosa em Israel. O Judaísmo Formativo, centrado na observância escrupulosa da Lei, foi o principal deles. Esse movimento, Judaísmo Formativo, é identificado, de forma estereotipada, no Evangelho segundo Mateus, como escribas e fariseus. Com efeito, o arcabouço religioso do movimento farisaico constituiu um dos pilares fundamentais sobre os quais se desenvolveu o Judaísmo

Formativo que resultaria, séculos mais tarde, no Judaísmo Rabínico. A observância escrupulosa da Lei e dos costumes dos antepassados e o "culto" familiar à mesa constituíam uma formatação religiosa que dispensava o culto central no Templo, que já não existia.

Mateus, catequeta e evangelista profundamente inserido na vida e desafios de sua comunidade, entende que o modelo religioso do farisaísmo não corresponde à vontade de Deus. Para ele, as lideranças desses movimentos são falsos mestres, pois sua hermenêutica das Escrituras é equivocada. Para Mateus, apenas Jesus, vivo em sua comunidade de fé, é o agente autorizado por Deus e sua "nova" interpretação da Escritura é a única capaz de extrair dela o sentido pleno. O sentido jesuânico da Escritura não acentua a observância normativa e cultual, mas o zelo pela vida humana.

A partir desse quadro, concluiu-se, no primeiro capítulo, que os grupos sectários têm relevância à medida que questionam e forçam uma sociedade que já não responde adequadamente às necessidades e à vida das pessoas que fazem parte dela. É precisamente nesse sentido que o sectarismo e a facciosidade do tempo mateano não podem ser comparados aos sectarismos e à facciosidade dos grupos atuais. Aqueles surgiram, ou ao menos os mais significativos, como força reacionária a um contexto opressor de colonialismo cultural, religioso e econômico; e, embora seus métodos e ideias pudessem ser questionáveis em muitos aspectos, constituíram um movimento de síntese em uma realidade fragmentada. Os grupos sectários atuais, por sua vez, embora carreguem muitos aspectos dos de outrora, como a linguagem característica e outros, parecem muito mais permissivos e alinhados às forças opressoras sobre os marginalizados. Assim, seu sentido negativo reside no fato de que, muito frequentemente, sua prática resulta em atitudes fundamentalistas incapazes de produzir algo melhor do que aquilo que combatem.

O segundo capítulo foi construído a partir de Mt 2,1-12 e de Mt 27,45-56. O objetivo do capítulo foi demonstrar como Mateus insere em sua narrativa elementos que evidenciam que o projeto salvífico de Deus se estende, por meio de Jesus, a todas as nações. Nem os magos na primeira narrativa, nem os soldados romanos sob a chefia do centurião na segunda narrativa, interagem de forma direta com Jesus. Uns e outros chegam ao reconhecimento da identidade de Jesus por meio dos sinais providenciados por Deus. Uns e outros: magos e soldados desconhecem a Lei de Moisés; ainda assim, são alcançados por Deus, que os conduz ao seu Filho de maneira distinta daquela oferecida aos judeus.

Na primeira perícope (Mt 2,1-12), lida em conjunto com todo o *Evangelho de Infância*, foi possível perceber como a trama narrativa trabalha com duas linhas messiânicas entrelaçadas de forma mais ou menos harmoniosa. Filho de Davi e filho de Abraão remetem ao fato de que

Jesus é o Messias enviado a Israel e às nações. Destacaram-se dois pontos nessa perícope: a situação antitética entre o falso rei Herodes, junto com as lideranças de Jerusalém, e o rei Messias Jesus, junto com os magos que o adoram. Destaca-se, também, a centralidade do verbo adorar (προσκυνέω).

Na segunda perícope (Mt 27,45-56), a discussão se desenrolou em torno do título cristológico Filho de Deus, bem como dos sinais que acompanharam as últimas três horas da vida de Jesus e os que se sucederam à sua morte de Cruz. O rasgamento da cortina do Templo representa o livre acesso de todas as nações àquilo que, até então, estava velado e acessível apenas aos judeus, sobretudo aos seus mestres, que não aceitaram Jesus como enviado do Pai. O reconhecimento, em situação tão adversa, por parte dos soldados romanos, de que Jesus é o Filho de Deus confere peso diferenciado a essa declaração, quando equiparada à declaração dos discípulos em situação favorável.

O ponto de chegada do segundo capítulo foi a percepção de que o acesso à salvação não se dá pelo conhecimento da Lei, embora essa não seja desprezada, nem pela pertença ao povo de Israel, mas pela capacidade de reconhecer, acolher e adorar o Messias Jesus, Filho de Deus. A situação antitética, existente na primeira perícope, se repetirá ao longo do Evangelho e estará presente, também, na segunda: enquanto alguns, ao terem contato com Jesus não lhe reconhecem a autoridade e passam a agir como seus opositores querendo sua morte, outros, ao se aproximarem Dele, reconhecem-no como Filho de Deus e Messias enviado, sendo capazes de adorá-lo. Reconhecê-lo como Filho de Deus e adorá-lo, eis o primeiro passo para a pertença à comunidade dos discípulos do Reino, mas não o único.

Como o próprio Jesus adverte, *nem todo aquele que me diz "Senhor, Senhor" entrará no Reino dos Céus, mas sim aquele que pratica a vontade de meu Pai que está nos céus* (Mt 7,21); assim, o último capítulo se desenvolveu a partir do mandato missionário universal dado aos seus discípulos por Jesus e da pergunta: *o que deve ser anunciado?* Essa pergunta remeteu ao tema da misericórdia, evidenciado nos gestos e nas palavras de Jesus proferidas com a autoridade dada pelo Pai. A primeira perícope trabalhada no terceiro capítulo foi o relato conclusivo e clímax do Evangelho segundo Mateus, em que Jesus ressuscitado envia os discípulos a todas as nações (Mt 28,16-20). Essa passagem de caráter universalista retoma, de forma condensada, temas fundamentais da catequese mateana que sustentam a hipótese de que Mateus tinha preocupações universalizantes e as incorporou ao seu texto. A misericórdia divina, que cura a humanidade de suas feridas e é estendida a todas as nações, deve ser conteúdo do anúncio dos discípulos. Ora, essa misericórdia, que brota da verdade interior da pessoa e é dom divino a ser recebido e doado, desdobra-se em atitudes concretas, e não em sentimentalismo

estéril. Daí que a última perícope trate de como Jesus viveu seu messianismo sob a perspectiva da misericórdia em meio aos excluídos, indicando que esse é o *locus* de atuação dos discípulos.

Mt 9,10-13, cujo núcleo é *quero misericórdia e não sacrifício,* tem por objetivo demonstrar como a misericórdia, característica divina a partir da qual Jesus ensina a nova Lei e realiza seus sinais salvíficos, é apontada por Mateus como caminho para os discípulos de seu tempo, quiçá os de hoje, como possibilidade universal da salvação. Jesus, ao perdoar os pecados, chamar pecadores para segui-lo, fazer refeição com os últimos etc., acaba por demonstrar que seu messianismo não cabe na lógica da religião tradicional. Aquilo que anunciou no Sermão das Bem-aventuranças, agora o vive na prática. Esse messianismo de Jesus frustrou as expectativas messiânicas dos tradicionalismos do passado e agora frustra as do presente, porque não passa pela glória, mas pela cruz, porque não condena o outro, mas acolhe-o, porque não passa pela lógica da guerra, mas pela lógica da paz.

Nessa perspetiva, os discípulos são enviados ao mundo não para conquistá-lo, mas para gerar encontro libertador. As 6 obras de misericórdia elencadas em Mt 25,31-45 manifestam essa realidade de um messias que se identifica com os vulneráveis. A vulnerabilidade humana geradora de morte, fruto dos falsos messianismos do mundo e das práticas religiosas fanaticamente agarradas a ideologias de dominação, conquista, e ritualismos vazios, sempre existiu; ora, essa vulnerabilidade é universalmente reconhecível. Também, a misericórdia, como remédio presente nessas práticas, é universalmente praticável. Assim, o Evangelho segundo Mateus aponta para a misericórdia do Messias Jesus, o Filho de Deus, o caminho universal da salvação. Os soldados romanos reconheceram-no na cruz. Reconhecê-lo nos crucificados de hoje e tirá-lo (s) da cruz, eis o caminho da salvação universal.

REFERÊNCIAS

AGNER, D. A. Sol: ἀστήρ. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2, p. 2423-2426.

ALAND, B. et al. *Novum Testamentum graece*. 28.ed. Münster: Institut für Neutestamentliche Textforschung, Sociedade bíblica do Brasil, 2021.

ARMERDING, C. E. MISERICÓRDIA, MISERICORDIOSO. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 4, p. 296

BARBAGLIO, G.; FABRIS, R.; MAGGIONI, B. *Os Evangelhos I.* São Paulo: Loyola, 1990. (Bíblica Loyola, 1).

BAUER, D. A; GORDON, R. P. חסד. In: GEMEREN, W. A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Novo Testamento.* São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 209-216.

BAUER, D. R. *The structure of Matthew's Gospel:* A study in literary design. New York: Almond Press, 1989, (Bible and Literature Series, 15).

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Schwarcz (Zahar), 2021.

BETZ, O. Poder. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 1691-1701.

BIBLEWORKS: software for biblical exegesis & research. Versão 10. Norfolk, VA: BibleWorks, LLC, 2017.

BÍBLIA de Jerusalém, l7.ed. São Paulo: Paulus, 2022.

BÍBLIA do peregrino. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BIETENHARD, H. Estrangeiro, forasteiro, dispersão, estranho. In: COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1. p. 742-750.

BIETENHARD, H. Povo, Nação, Gentios, Multidão, Cidade. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 1731-1748.

BLOCK, D. J. Nação, nacionalidade. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 4. p. 947-953.

BORN, A. V. D. Estrela. In: BORN, A. V. D.; (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2.ed. Petrópolis: Vozes 1997, c. 499-503.

BROMILEY, G. W. ADORAÇÃO. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da Bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 1, p. 102-128.

BROWN, C. Μαγεία. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1. p. 1226-1235.

BROWN, R. E. *A morte do Messias:* Comentário das narrativas da Paixão nos quatro Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 2011. v. 2. (Coleção Bíblia e história, Série Maior).

BROWN, R. E. *O nascimento do Messias:* Comentário das narrativas da infância nos Evangelhos de Mateus e Lucas. São Paulo: Paulinas, 2005, (Coleção Bíblia e história. Serie maior).

CANTALAMESSA, R. *O Verbo se fez carne:* Reflexões sobre a Palavra de Deus – Anos A, B, C. 7.ed. São Paulo: Ave Maria, 2023, p. 821.

CARAGOUNUIS, C. C. בֹּו *bēn*. In: GEMEREN, W. A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.* São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1. p. 649-655.

CARTER, W. *O Evangelho de São Mateus:* Comentário sociopolítico e religiosos a partir das margens. São Paulo: Paulus, 2021.

CARVALHO, J. O. Origem e evolução do messianismo em Israel. In: *Didaskalia*, Lisboa, v. 30, n.1, p. 29-51, 2000.

CASULA, L. *Rostos, gestos e lugares:* A cristologia do Papa Francisco. 2.ed. Brasília: CNBB, 2018.

CAVALCANTE, E. P. *Fora da misericórdia não há salvação:* inspirações teológico-pastorais à luz do pontificado de Francisco. São Paulo: Pluralidades, 2023.

CIPOLLINI, P. Autoridade e poder. Disponível em: https://www.cnbb.org.br/autoridade-e-servico. Acesso em: 01 mai. 2026.

COLE, R. A. Filho de Deus. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 2. p. 824-831.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Gentium.* Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html#. Acesso em 01 mai. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. *Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja,* 1. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 01 maio 2026.

CRÜSEMANN, F. *A Torá:* Teologia e história social da Lei do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 2001.

DAVIES, W.D.; ALLISON, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*: Introduction and commentary on Matthew I-VII. New York: T&T Clark, 2004. v. 1.

DAVIES, W.D.; ALLISON, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*: Introduction and commentary on Matthew VIII-XVIII. New York: T&T Clark, 2004. v. 2.

DAVIES, W.D.; ALLISON, D.C. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*: Introduction and commentary on Matthew XIX-XXVIII. New York: T&T Clark, 2004. v. 3.

DOUGLAS, M. *Símbolos naturales:* Exploraciones en cosmología. Madrid: Alianza, 1988.

EDITORES da Bibliaon. A história do rei Herodes (o grande). In: *Bíblia Sagrada online:* Bibliaon. Disponível em https://www.bibliaon.com/herodes/. Acesso em: 02 fev. 2026.

EDITORES da Britannica. Felipe. In: *Enciclopédia Britânica*. Disponível em: https://www.britannica.com/biography/Philip-king-of-Judaea. Acesso em: 02 fev. 2026.

ELLACURIA, I. Dimensión política del mesianismo de Jesús. In: *Escritos teológicos II*. San Salvador: UCA Editores, 2000, p. 33-66.

ESSER, H. H. MISERICÓRDIA. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 1294-1302.

ESTRELA dos magos. In: MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. *Dicionário Bíblico Universal.* Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1996, p. 262.

ESTRELA. In: MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico.* São Paulo: Paulinas, 1983, p. 312-313.

FERREIRA, J. C. L. Jesus, Herodes e os magos: uma interpretação histórico literária de Mt 2,1-12. *Fides Reformata*, São Paulo, v. 09, n. 1, 2004. Disponível em: https://cpaj.mackenzie.br/fides-reformata/fides-reformatada-2004-2002/fides-reformata-09-n1. Acesso em 04 fev. 2026.

FOOD and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). *2026 Global Report on Food Crises:* Joint analysis for better decisions. Disponível em: https://openknowledge.fao.org/handle/20.500.14283/cd9424en. Acesso em: 10 maio 2026.

FOOD and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). *The state of food security and nutrition in the world:* Addressing food price inflation for food security and nutrition. Roma: FAO, 2025, p. XII. Disponível em: https://openknowledge.fao.org/items/4b1f7d26-267d-4a81-aed4-4f9de4d93f85. Acesso em: 08 maio 2026.

FRANCE, R. T. *The Gospel of Matthew.* The New International Commentary on the New Testament. Cambridge: Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 2007. E-book.

FRANCISCO, *Exortação apostólica Evangelii Gaudium.* Disponível em: https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_po.pdf. Acesso em 07 maio 2026.

FRANCISCO. *Não amemos com palavras, mas com obras:* Mensagem do Santo Pare Francisco para o I dia mundial dos pobres. § 5. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/poveri/documents/papa-francesco_20170613_messaggio-i-giornatamondiale-poveri-2017.html. Acesso em: 08 maio 2026.

FÜGLISTER, N. Adoração. In: BORN, A. V. D.; (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1971, c. 21.

GALLAZZI, S. *O Evangelho de Mateus:* Uma leitura a partir dos pequenininhos. São Paulo: Fonte e Editorial; Santuário, 2013.

GNILKA, J. *Das Matthäusevangelium.* 2.Aufl. Freiburg, Basel, Wien: Herder. 1992. v. 2.

GOLDSTEIN, J. A. *II Maccabees.* A new translation with introduction and commentary. New York: Anchor Doubleday, 1983. (The Anchor Bible v. 41a).

GOMES, J. B. *O judaísmo de Jesus:* o conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção FAJE).

GOMES, P. S.; OLIVETTI, O. *Novo Testamento Interlinear analítico grego-português:* Texto majoritário com aparato crítico. 2.ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GONZÁLEZ FAUS, J. I. G. "Locura y escándalo": Un Mesías crucificado y una historia marcada por la cruz. In: *Perspectiva teológica.* Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 585-606, set./dez. 2020.

GUNTHER, W.; LINK, H. G. ἀγαπάω. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1, p. 115.

HORSLEY, A. R.; HANSON, S. J. *Bandidos, Profetas e Messias:* Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSLEY, R. A. *Jesus e o império:* O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

IMSCHOOT, V. Magos. In: BORN, A. V. D.; (org.). *Dicionário Enciclopédico da Bíblia.* 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1971, c. 925.

JAYNE, D. B. MAGOS In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da bíblia.* São Paulo: Cultura Cristã, 2008. v. 4, p. 54-58.

KINGSBURY, J. D. *Matthew as Story.* 2.ed. Philadelphia: Fortress, 1988. E-book.

KNIGHT, J. O Calendário Ganha Forma na Mesopotâmia. In: *Encyclopedia.com.* Disponível em: https://www.encyclopedia.com/science/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/calendar-takes-shape-mesopotamia. Acesso em 24 fev. 2026.

KONKEL, A. H. גור. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 1. p. 811-813.

LEÃO XIV. *Audiência geral:* 25 de março de 2026. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/audiences/2026/documents/20260325-udienza-generale.html. Acesso em: 01 maio 2026.

LEONEL, J. *Mateus, o Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2013. E-book.

LIBANIO, J. B. *Eu creio nos cremos:* Tratado da fé. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004, (Theologica).

LOUW, J.; NIDA, E. ADORAR, render culto: *προσκυνέω*. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 481, nota 7 à "*προσκυνέω*".

LOUW, J.; NIDA, E. CORPOS celestes. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p.8-10.

LOUW, J.; NIDA, E. ἔθνος In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 118.

LOUW, J.; NIDA, E. PROSTAR-SE como um ato de reverência ou súplica: πίπτω; προσπίπτο. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 196.

LOUW, J.; NIDA, E. Μάγος. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024. p. 345.485.

LOUW, J.; NIDA, E. σῶμα ἐπουράνιον. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024. p. 8-9.

LOUW, J.; NIDA, E. τὰ ἔθνη. In: LOUW, J.; NIDA, E. *Léxico grego-português do Novo Testamento:* Baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2024, p. 116.

LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo I:* Mt 1–7. 2.ed. Salamanca: Sigueme, 1993. v. 1. (Biblioteca de Estudios Bíblicos).

LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo II:* Mt 8–17. Salamanca: Sigueme, 2001. v. 2. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 103).

LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo III*. Mt 18-25. Salamanca: Sígueme, 2003. v. 3.

LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo IV*. Mt 26-28. Salamanca: Sígueme, 2005. v. 4.

MISERICÓRDIA. In: MCKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico.* São Paulo: Paulinas, 1983, p. 615.

MAIER, J. *Entre os dois Testamentos:* história e religião na época do Segundo Templo. São Paulo: Loyola, 2005. (Bíblica Loyola, 46).

MARTINS, I. J. R. *A misericórdia como caminho da Salvação:* Uma análise exegético-teológica de Mt 25,31-46. São Paulo: Dialética, 2023.

MICHAEL, O. υἱὸς τοῦ θεοῦ "Filho de Deus". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 2371-2375.

NEL, P. J. !lm. In: GEMEREN, W. A. (org.). *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.* São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2. p. 955-963.

OLIVEIRA, J. F. (Padre Zezinho). Idolatrias. In: *Sereno e Forte.* São Paulo: Paulinas, Comep. 1992, CD A, faixa 3. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=siRZq6yAt4k. Acesso em: 10 maio 2026.

ONU. Insegurança alimentar cresce no mundo e pode se agravar. In: *ONU News:* Perspectiva Global Reportagens Humanas. Disponível em: https://news.un.org/pt/story/2026/04/1852953. Acesso em: 10 maio 2026.

OVERMAN, J. A. *Igreja e comunidade em crise:* O Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 1999.

OVERMAN, J. A. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo:* O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997. (Bíblica Loyola, 21).

PAGOLA, J. A. *O caminho aberto por Jesus:* Mateus. Petrópolis: Vozes, 2013.

PATTERSON, R. D. dg;s'. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 1460.

PIKAZA, X. *Hijo de Hombre:* Historia de Jesús Galileo. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.

PIKAZA, X; PAGOLA, J. A. *Entrañable Dios:* Las obras de misericordia: hacia una cultura de la compasión. Estella (navarra): Verbo Divino, 2005, E-book

PIXLEY, J. *O Deus libertador na Bíblia:* Teologia da libertação e filosofia processual. São Paulo: Paulus, 2011.

PY, F. A cristologia cristofacista de Jair Bolsonaro. In: *Carta Capital.* Coluna semanal, 11.jun. 2019, não paginado. Disponível em: https://www.cartacapital.com.br/opiniao/a-cristologia-cristofascista-de-jair-bolsonaro. Acesso em: 08 maio 2026.

RAHNER, K. *Teologia da liberdade*. Caxias do Sul: Paulinas, 1970.

RENGSTORF, K. F. Χριστός. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1. p. 1079-1088.

RIENER, F.; ROGERS, C. Αστήρ. In: RIENER, F.; ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento grego.* São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 2.

RIENER, F.; ROGERS, C. Ανατολή. In: RIENER, F.; ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento grego.* São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 2.

RIENER, F.; ROGERS, C. Μάγος. In: RIENER, F.; ROGERS, C. *Chave lingüística do Novo Testamento grego.* São Paulo: Vida Nova, 1995.

RIVAS, E; TAVARES, S. S. "Novos" messianismos: editorial. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 551-558, set./dez. 2020.

ROBERTS. A. *Marduk, deus babilônico:* visão geral e mitologia. In: study.com. Disponível em: https://study.com/learn/lesson/marduk-babylonian-god-overview-mythology.html. Acesso em: 20 fev. 2026.

ROCHA, D. "Faça-se na terra um pedaço do Céu": perspectivas messiânicas na participação dos pentecostais na política brasileira. In: *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 607-632, set./dez. 2020.

ROCHA, J. C. C. A crise atual do capitalismo e o antropoceno. In: *Liberta*. ed. 33, maio 2026, não paginado. Disponível em: https://revistaliberta.com.br/digital/crise-capitalismo-antropoceno-limites-planeta/ . Acesso em: 06 maio 2026.

SALDANI, A. J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus.* São Paulo: Paulinas, 2000.

SALDARINI, A. J. *Fariseus, escribas e saduceus na sociedade palestinense:* Uma abordagem sociológica. São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHOLZ, V. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português.* 2.ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

SCHÖNWEISS, H.; BROWN, C. Oração: Προσκυνέω. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2, p. 1455-1458.

SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica.* 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2022.

SLIVA, F. H. O. A misericórdia à luz dos Escritos Paulinos. *Estudos Bíblicos,* vol. 33, n. 130, p. 93-104, abr/jun 2016.

STURS, R. J. υἱὸς τοῦ θεοῦ "Filho de Deus". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 2. p. 2376-2388.

TERRIN, A. N. *Antropologia e Horizonte do Sagrado:* Culturas e Religiões. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMPSON, J. A; MARTENS, E. A. שוּב. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005. v. 4. p. 56-59.

TRILLING, W. *Il vero Israele:* Studi sulla teologia del vangelo di Matteo. Casale Monferrato: Piemme, 1992.

VASCONCELLOS, P. L.; SILVA, R. R. *Como Ler os Livros dos Macabeus:* Memórias da guerra: O livro das batalhas e o livro dos testemunhos. São Paulo: Paulus, 2004. (Como ler a Bíblia).

VELOSO, A. A relação do povo egípcio com o céu: ciência e cultura. In: *Espaço do conhecimento UFMG.* Disponível em: https://www.ufmg.br/espacodoconhecimento/blog-espaco/a-relacao-do-povo-egipcio-com-o-ceu-ciencia-e-cultura/. Acesso em: 24 fev. 2026.

VITÓRIO, J. *Lendo o Evangelho Segundo Mateus:* O caminho do discipulado do Reino. São Paulo: Paulus, 2019.

VITÓRIO, J. Uma nova humanidade: o horizonte messiânico de Jesus de Nazaré no Evangelho de Mateus. In: *Perspectiva Teológica.* Belo Horizonte, v. 52, n. 3, p. 559-583, set./dez. 2020.

YAMAUCHI, E. hw't'. In: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L. JR.; WALTKE, B. K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Vida Nova, 2005. p. 434-436.

YOFRE, H. S. (Org.) *Metodologia do Antigo Testamento.* São Paulo: Loyola, 2000.

WRIGHT, J. S. Magia. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.* 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2007. v. 1, p. 1226-1235.

ZANON, J. F. Emaús, caminhar nas pegadas do Mestre e sentar-se à mesa com Ele. In: BARROSO, A. S; TORQUATO, R. P. (org.) *No caminho com Jesus:* diálogos sobre o evangelho de Lucas. Belo Horizonte: Promove, 2024, p. 237-260.

ZUMSTEIN, J. *El Evangelio según Juan:* Jn 1 – 12. Salamanca: Sígueme, 2016. v. 1. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 152).