

A linguagem econômica do Evangelho de Mateus: pressupostos para se ler o Evangelho

The economic language of Matthew's Gospel: assumptions to read the Gospel

*Anderson de Oliveira Lima**

Resumo

Neste artigo estudaremos a linguagem econômica do Evangelho de Mateus, formatada especialmente a partir da tradição do Movimento de Jesus e do conflito que o grupo de Mateus enfrentava diante do seu rival após a guerra judaica contra Roma, o chamado Judaísmo-Formativo. Então, o Evangelho é lido como um programa de resistência, que dá ênfase ao aspecto econômico do conflito.

Palavras-Chave: Evangelho de Mateus; cristianismo primitivo; economia cristã.

Abstract

In this article, we will study the economic language of Matthew's Gospel, especially stemmed from the tradition received from Jesus Movement, and from the conflict that Matthew's group faced with its rival after the Jewish war against Rome, the so-called Formative Judaism. Thus, the Gospel is read as a program of resistance, which emphasizes the economic aspect of the conflict.

Keywords: Gospel of Matthew; primitive Christianity; Christian economy.

Introdução

O objetivo deste artigo é apresentar de maneira sucinta os resultados já alcançados anteriormente em uma pesquisa para dissertação de mestrado, concluída em 2010 na Universidade Metodista de São Paulo, cujo título foi "*Acumulai Tesouros no Céu: estudo da linguagem econômica do Evangelho de Mateus*". Pretendemos divulgar a todo leitor interessado as conclusões de então por meio deste texto sucinto, que traz apenas os argumentos mais importantes e apresenta o programa de sobrevivência econômica mateano. Assim, indicando também ao leitor que deseja aprofundar-se, não somente a dissertação completa, como também uma bibliografia que será de grande ajuda.

* O autor é doutorando e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, especialista em Bíblia (lato-sensu) pela mesma Universidade e bacharel em música erudita pela Universidade Cruzeiro do Sul. E-mail: <aol10@ibest.com.br>.

Para estudar o Evangelho de Mateus

Alguns pressupostos são imprescindíveis para compreender o conflito econômico que deu forma ao texto evangélico, e é por isso que vamos discuti-los brevemente aqui antes de apresentar nossa hipótese. O primeiro deles diz respeito à autoria do Evangelho, depois sua datação e localização geográfica.

Por muito tempo acreditou-se que o Evangelho de Mateus fora escrito por um discípulo do círculo mais próximo de Jesus, o coletor de impostos Levi/Mateus. Esta crença nasceu a partir do testemunho do bispo Pápias de Hierápolis, que viveu entre os anos 100 e 150 d.C., e cujo testemunho nos foi legado de maneira indireta através da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia (263-340 d.C.).¹ No entanto, o estudo do Evangelho de Mateus revelou que há evidências suficientes no próprio texto para se duvidar dessa antiga tradição. Atualmente, praticamente não se questiona que o Evangelho de Mateus tenha se originado principalmente a partir da *Fonte dos Ditos* de Jesus (Q) e do Evangelho de Marcos (Koester, 2005, p. 188), e em algum momento próximo aos dias do imperador romano Domiciano (81-96 d.C.). Mateus é, portanto, uma obra baseada em testemunhos literários mais antigos, e não relatos de uma testemunha ocular dos fatos.

A datação do Evangelho nas décadas de 80 e 90 baseia-se na aceitação de que Mateus é posterior ao Evangelho de Marcos, que deve ser datado durante ou pouco antes da revolta dos judeus contra os romanos de 66 a 70 d.C., e anterior a outros documentos cristãos não canônicos produzidos na primeira metade do século II já influenciados por Mateus. Em segundo lugar, essa datação é alcançada pela maneira como o evangelista aplica os dados coletados da tradição às circunstâncias próprias do seu grupo, quando diferentes movimentos judaicos confrontam-se em busca de alguma supremacia, nas décadas imediatamente após a guerra contra os romanos.²

Mais problemática que a superação da tradição eclesiástica e a datação do Evangelho é a discussão a respeito da localização geográfica de Mateus. Primeiro, julgamos que o Evangelho pertença a um ambiente citadino, e não rural como era o texto de Q. Em *História Social do Protocristianismo* os autores mencionam as várias passagens em que o autor de Mateus se refere às cidades e ao comércio como evidências de sua origem citadina (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 261-262). No entanto, o argumento mais convincente se dá através da análise que os

mesmos autores fazem dos personagens corriqueiros nesse Evangelho: Em Mateus estão em destaque coletores de impostos (Mt 5.46; 9.10; 10.3; 11.19; 18.17; 21-31s), militares (Mt 5.25), centuriões (Mt 8.5ss; 27.54), além de muitos escravos (Mt 10.24; 18.23ss; 21.34ss; 22.3ss; 24.45ss; 25.14ss) e prostitutas (Mt 5.31; 21.31), que são todas figuras que comumente se encontrava nas cidades e não dos campos (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 262).

Desta resposta nasce outra pergunta: se o Evangelho é cidadão, em que cidade exatamente teria nascido o Evangelho de Mateus? Grande número de pesquisadores atribuiu a origem do Evangelho à cidade de Antioquia na Síria, hipótese que também encontrou sustentação na tradição, a partir da suposição de que Inácio, da cidade de Antioquia no início do século II, tenha citado o Evangelho de Mateus em seus escritos.³ Porém, essas possíveis citações também são questionáveis, já que são indiretas e podem não se referir a Mateus; além disso, mesmo que Inácio tenha citado Mateus, isso não prova que o Evangelho não possa ter chegado à Síria vindo de outra parte qualquer após algumas décadas de sua composição.⁴

Outro argumento que é comumente usado para defender a Síria como local de origem do Evangelho é o fato de ele ter sido redigido no idioma grego e com qualidade. Este argumento ainda é aceito porque o grego era o idioma utilizado pelos judeus da diáspora em geral, o que se encaixa com a localização em Antioquia (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 257). Contudo, este é um argumento fraco, posto que hoje se reconhece a forte presença do grego em regiões da Baixa Galileia nos séculos I e II d.C. A Galileia foi grandemente afetada pela presença multicultural das cidades de administração herodiana e romana como Séforis e Tiberíades, e o conhecimento do idioma nos seus arredores não se constitui fato surpreendente.⁵

Como se pode notar, não é sem motivos que estudos recentes sobre o Evangelho de Mateus, em número cada vez maior, têm questionado a sua localização na Síria com base na falta de indícios seguros que a atestem.⁶ Além dos contra-argumentos apresentados, lembremos que, no Evangelho de Mateus, Jesus é descrito como habitante da Galileia e todo o seu ministério está ali centrado. O conflito evidente com as autoridades judaicas recorrente no Evangelho é o principal fator para que hoje vários estudiosos creiam que Mateus retrata a realidade da terra de Israel, e não da Síria. Assim, a certeza de que

tanto o judaísmo formativo como o seu sucessor, o judaísmo rabínico, são fenômenos essencialmente palestinos, é o principal argumento que leva J. Andrew Overman (1997, p. 156) a apostar na Galileia como o terreno mateano. É verdade que, para aqueles dias, praticamente não há referências à existência de fariseus na diáspora, e dificilmente os rivais das narrativas de Mateus, os *judeus*,⁷ autoridades de influência nas sinagogas locais (Mt 4.23; 9.35; 10.17; 12.9; 13.54), podem ser identificados com outro grupo que não este da Palestina.

Pois bem, voltando-se então para a Galileia urbana como local de origem, queremos estreitar este território em torno de uma ou mais cidades que possam ter dado origem ao Evangelho de Mateus. J. A. Overman levanta questões que nos conduzem às primeiras conclusões:

(...) essa cidade Galileia teria de conter um tribunal, por causa da polêmica contra este no Evangelho, e possuir tamanho suficiente para acomodar pelo menos as duas facções concorrentes do judaísmo formativo e da comunidade de Mateus. Tanto Séforis, cinco quilômetros a noroeste de Nazaré, como Tiberíades, na costa ocidental do mar da Galileia, foram, de acordo com Josefo, sedes do Sinédrio em épocas diferentes durante o século I. Havia apenas um Sinédrio ou tribunal na Galileia e ambas essas cidades eram suficientemente grandes (por volta de trinta e quarenta mil habitantes) e sofisticadas para produzir um Evangelho como esse. Postularíamos, portanto, uma cidade Galileia, quer Tiberíades ou Séforis, como a localização mais plausível para a comunidade de Mateus (Overman, 1997, p. 157).

Seguindo o raciocínio de Overman, o Evangelho de Mateus deve ter nascido numa cidade da parte norte da província romana da Palestina, e por isso outros ambientes urbanos menores que Séforis e Tiberíades em sua importância política, como Cafarnaum, por exemplo, são deixados de fora dessas suposições. De fato, só essas duas localidades da Galileia do século I podem ser realmente consideradas cidades (gr. *póleis*) (Stambaugh; Balch, 2009, p. 80-81).

A Galileia, mais especificamente Séforis ou Tiberíades, centros urbanos edificados para que a elite se apropriasse da produção agrícola das circunvizinhanças,⁸ parecem ser mesmo as possibilidades mais plausíveis para explicar a origem de Mateus; e é tendo em mente essas duas possibilidades que seguiremos com nossa exposição.

O conflito com o judaísmo-formativo e a pobreza

Até a destruição imposta a Jerusalém pelas legiões romanas em 70 d.C., o Templo ali situado era, ao lado da Torá, o grande referencial da religiosidade judaica (Neusner, 1983, p. 63).⁹ Alguns o estimavam, outros o criticavam, porém, a religiosidade do povo não podia deixar de posicionar-se diante dele. Quando o Templo foi transformado em ruínas, sua ausência provocou uma verdadeira crise de identidade que pôde ser sentida em diferentes intensidades por toda a Palestina. Cada movimento viu-se obrigado a se reposicionar de acordo com a nova circunstância, uns sonhando com sua reconstrução, outros usando os fatos para acusar os antigos líderes religiosos de Jerusalém, outros anunciando uma nova era para Israel (Garcia, 2001, p. 203-204). É aí que se inserem tanto o grupo judaico-cristão de Mateus como o judaísmo formativo.

Judaísmo formativo é o nome que se tem dado a uma coalizão de judeus que estava em formação nos dias de Mateus, e que posteriormente daria origem ao chamado judaísmo rabínico. Antes de 70 d.C., os judeus dessa coalizão faziam parte de grupos distintos, dentre os quais se destacam os fariseus (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 255). J. Andrew Overman (1997, p. 45) afirma que, em decorrência da estrutura organizacional já estabelecida entre os fariseus antes da revolta, cuja prática religiosa “foi sintetizada como a recriação do Templo em casa ou na comunhão à mesa (...)”, eles tornaram-se uma boa opção para muitos judeus no período pós-70, oferecendo uma alternativa cültica que independia da existência do Templo. Segundo escreveu Jacob Neusner (1983, p. 71), os fariseus haviam desenvolvido um meio particular de viver independentemente dos sacerdotes, acreditando que obedeciam às Leis divinas e que podiam substituir a presença do Templo. O cristianismo em geral, e o grupo mateano em especial, parece ter seguido um caminho próximo ao dos fariseus, e também apresentou um programa viável para a fé de um Israel sem Templo; ele não só assumia a responsabilidade de interpretar a Lei como também a de substituir os sacrifícios perdoando pecados.

Nenhum desses movimentos religiosos do judaísmo pós-70 via-se como uma nova religião, como um novo Israel que substituiria o antigo. Mateus entende seu grupo como um ajuntamento essencialmente judaico, que se distingue dos outros *judaísmos* basicamente pela maneira como atribuiu a Jesus a função de um novo Moisés messiânico, interpretando a Torá, a principal

instituição religiosa ainda existente, de maneira própria. Conforme disse Anthony J. Saldarini (2000, p. 9), “(...) Mateus ainda esperava triunfar e tornar seu programa normativo para toda a comunidade judaica”. As constantes controvérsias entre o grupo mateano e os escribas e fariseus não devem, portanto, ser interpretadas como conflitos entre religiões distintas; na verdade temos uma disputa intrajudaica, de grupos que antes eram como satélites girando em torno do Templo e que agora queriam ser aceitos como o judaísmo legítimo, o movimento escolhido por Deus para essa nova fase da história do povo de Deus (Garcia, 1996, p. 58).

Neste processo de reformulações, as diferenças motivaram o gradual distanciamento do grupo mateano em relação ao judaísmo formativo que era uma coalizão maior, mas este distanciamento não se deu de maneira espontânea e pacífica. Ao passo que este judaísmo formativo desenvolvia-se e institucionalizava-se, criava também mecanismos de exclusão dos grupos concorrentes mais frágeis (Overman, 1997, p. 57), fato que geralmente é levantado para explicar não somente os conflitos vistos nos textos de Mateus, mas também os do Evangelho de João, que diz: “(...) pois já haviam assentado os judeus que se alguém a ele declarasse Cristo, devia ser expulso da sinagoga” (Jo 9.22).

Paulo R. Garcia cita evidências textuais para afirmar que o judaísmo formativo realmente impunha limites cada vez mais excludentes aos seus rivais, e mostra que este conflito inicialmente religioso ganhava conotações cada vez mais amplas com o passar do tempo, e começou a influenciar significativamente as relações socioeconômicas daquela sociedade (Garcia, 2001, p. 40-42). Isso é o que diz também Klaus Wengst, que fala de um texto judaico do período chamado *birkat há-minim* (bênção aos hereges) dizendo:

En los lugares donde la birkat ha-minim era ya parte integrante de la oración de las dieciocho bendiciones y los judeocristianos estaban considerados como herejes, éstos no podían participar en el culto de la sinagoga [...] Tal estigmatización de los judeocristianos como herejes y la expulsión consiguiente de la comunión sinagoga no era simplemente una medida religiosa, sino un acto que alteraba sustancialmente todas las circunstancias de la vida [...] Se adoptaban, pues, medidas de boicot económico contra los herejes y se prohibía de hecho educar sus hijos, ya que el oficio manual ofrecía la única posibilidad de ejercicio profesional (Wengst, 1988, p. 62-64).

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

No se les vende (a los minim) ni se les compra, no se negocia con ellos, no se enseña a sus hijos ningún oficio ni se permite que curen a posesiones (esclavos y ganados) ni a personas [...] No hay que hacer negocios con los minim ni dejarse curar por ellos, ni siquiera para prolongar la vida una hora [...] A los paganos y a aquellos que apacientan o crían ganado menor no hay que favorecerlos, pero tampoco perseguirlos. A los minim y a los renegados y a los delatores no hay que favorecerlos y hay que perseguirlos (Wengst, 1988, p. 64-65).

Em suma, enquanto o judaísmo formativo ganhava espaço, grupos divergentes e minoritários como o de Mateus e o de João foram vítimas de limitações cada vez mais excludentes. Era uma forma de dificultar a adesão de pessoas aos grupos menores e de identificar e afastar definitivamente aqueles que já estavam “em cima do muro”. Embora seja prudente evitar generalizações, imaginamos para o caso de Mateus que empregadores, comerciantes ou juizes que porventura integrassem o grupo mateano, viram-se forçados a abandoná-lo ou a aceitar a marginalização como consequência de sua opção por Jesus.

Enfim, acredita-se que houve uma migração de judeus da Judeia para a Galileia após uma outra revolta, a de Bar Kokeba (132-135 d.C.) (Horsley, 2008, p. 166-167). Essa migração talvez tenha sido motivada pelas condições favoráveis já desenvolvidas nas cidades da Galileia pelos predecessores do judaísmo rabínico (favoráveis para o judaísmo formativo, mas desfavoráveis para Mateus). O que se sabe é que no final do século II e início do século III as cidades de Séforis e Tiberíades eram verdadeiros centros rabínicos (Horsley, 2008, p. 61), e se por um lado o rabinismo desenvolveu-se na Galileia, por outro, o judaísmo-cristão de Mateus não deixou mais rastros. É possível que tenham sobrevivido ali ou noutros lugares para o qual migraram, ou que tenham mesmo sido sufocados pelo crescimento do judaísmo rabínico, e não só na Galileia, mas em todo o mundo, esse tipo de cristianismo ainda mais próximo às origens judaicas que às influências gentílicas foi sendo sufocado.

O programa religioso e econômico de Mateus

A partir dos pressupostos defendidos acima, acreditamos que a linguagem econômica do Evangelho de Mateus está sempre condicionada por esse conflito intrajudaico e pela condição desfavorável do grupo mateano dentro dele. Qualquer pedido para que se abra mão de riquezas como lemos em Mateus 6.19-21, ou para que se doe tudo aos pobres como em Mateus 19.16-22, nasce de situações específicas que se explicam neste mesmo embate. Denis Duarte escreveu sobre isso da seguinte maneira:

(...) mais do que negar as posses ou bens materiais, a concepção do Evangelho de Mateus era opor o projeto de riqueza ao projeto do Reino dos Céus (...) Ambos os projetos – de riqueza e de Reino dos Céus – são opostos, pois tanto um quanto o outro ocupam todas as dimensões da vida e não se pode investir a vida em duas propostas distintas. Nesse confronto entre Deus e o dinheiro é impossível unir as duas coisas, pois ambas exigem prioridades não sendo possível conciliá-los (Duarte, 2009, p. 105).

Os oponentes do grupo mateano tomavam as rédeas da parcela judaica de sua sociedade cidadina, e afastavam para as margens aqueles que se opunham ao seu projeto de reforma da religião nacional. Já se vendo empobrecer, a comunidade de Mateus assume com orgulho a pobreza e a marginalidade impostas a boa parte do grupo inspirando-se na herança literária deixada pelos autores de Q, e fazem da pobreza uma opção de vida, e não somente uma desventura. Eles tinham em Jesus e nos profetas itinerantes exemplos estabelecidos de que esse modo de vida simples e aparentemente inseguro, antes tão temido, podia ser recebido como vontade de Deus (Mt 6.25-34). Era preciso e até urgente exortar o grupo a não desistir de Jesus por causa de tais empecilhos; era necessário convencê-los de que os bens materiais que porventura perdiam por sua opção por Jesus não tinham o valor que eventualmente lhes atribuíam.

Assim, a argumentação do evangelista gira em torno do fato de que a existência do grupo estava ameaçada pela possibilidade de seus membros se renderem aos tesouros da terra e com eles aos fariseus. É neste contexto que a pobreza é surpreendentemente exaltada, transformando-se mesmo em característica distintiva entre o grupo judeu-cristão e seu grande rival, o judaísmo formativo. Isso é surpreendente, pois como disse J. D. Crossan (2004, p. 361) falando das primeiras gerações de cristãos, nunca mais na história houve quem se vangloriasse da condição de indigência.

Contudo, seríamos imprudentes se pensássemos que temos por trás do Evangelho de Mateus um grupo tão homogêneo, que se tornou pobre e agora se alimenta de fé. Devido aos vários apelos à caridade para com o “pequenino” da comunidade, entende-se que nem todos os seguidores de Jesus ali reunidos tinham sido vitimados pelas sanções socioeconômicas impostas pelo judaísmo formativo. O diálogo de Jesus com o jovem rico é um exemplo importante, onde vemos que o caminho para a perfeição dos discípulos era doar suas posses aos pobres (da comunidade) e se tornar itinerante (Mt 19.16-22), é um exemplo importante. Na parábola de Mateus 20.1-16 há um grupo de discípulos simbolizados pelos trabalhadores da primeira hora que se sentem dignos de recompensas maiores; eles provavelmente investiram mais no grupo, e agora reclamam da distribuição igualitária, que dá também ao pobre que com nada contribuiu, o mesmo “denário”. O apelo à abdicção dos bens em favor dos mais fracos dá sentido também a passagens como Mateus 6.19-24, que repudia o dinheiro mas incentiva a caridade como meio de adquirir tesouros celestiais, e Mateus 6.25-34, que justifica tal exigência religiosamente, prometendo que Deus não os deixará carentes.

Assim, defendemos que no grupo mateano deve ter havido alguns que devido à sua posição na sociedade, independente social e economicamente do farisaísmo e de sua nova coalizão, não haviam sentido ainda qualquer prejuízo. Esses membros mais estabilizados assistiam à queda dos outros e provavelmente também já sofriam diante da perspectiva de falência para um futuro breve, especialmente enquanto estivessem associados aos pobres e perseguidos (Mt 5.3,10). Para estes, o Evangelho apresentou não somente as virtudes da pobreza com Jesus, mas principalmente um apelo à caridade (Mt 25.31-46) e à igualdade (Mt 20.1-16). Estava na hora de provarem que eram uma família, onde quem perdia tudo comia com quem ainda tinha, onde quem era rico abria mão da riqueza em favor daqueles que estavam na miséria.

Neste mesmo contexto, explica-se a abertura que se dá para a evangelização dos gentios (Mt 28.19-20). Além de já habitarem num ambiente urbano e tipicamente cosmopolita, a possível associação com gentios de posição social mais estável poderia ser uma alternativa de sobrevivência. Pessoas influentes, ainda que não de origem judaica, mas que estivessem dispostas a seguir Jesus com o grupo, seriam bem-vindas. Veja, por exemplo, a imagem positiva que o texto dá para o *chefe da casa (oikodespotes)*¹⁰ que é um

proprietário de terras típico das cidades greco-romanas, em Mateus 20.1-16, e também para o *homem rei* prestador de dinheiro da parábola de 18.23-35. Ambos os personagens são comuns à vida urbana do império e mantêm o status através das estruturas sociais greco-romanas, estranhas aos camponeses como os primeiros seguidores de Jesus; mesmo assim, em Mateus, eles são empregados positivamente para se ensinar a respeito do *Reino dos Céus*. Mas se lermos também Mateus 19.16-22, veremos que o evangelista vê negativamente ricos como o jovem judeu que dizia guardar todos os mandamentos, mas que não queria seguir Jesus, imagem que certamente o aproxima de um fariseu, mas o afasta do grupo mateano. A riqueza em si não é ruim no Evangelho, ela é negativa quando mantida no interior do grupo, que conta com pessoas carentes. É assim que explicamos no texto de Mateus sua aversão aos patricios do judaísmo formativo e sua simpatia para com os gentios, como também a maneira ambígua desse Evangelho de lidar com a riqueza.

Eis um resumo da missão de Mateus em aspectos econômicos: 1) convencer os pobres por causa da fé de que eles eram bem-aventurados (Mt 5.3), de que esta era a vontade de Deus, e impedi-los de abandonar a fé em Jesus para aderir ao judaísmo formativo em função de suas possibilidades socioeconômicas. Aqui, o itinerantismo radical podia até ser usado como um modo alternativo de vida que tinha como fundamento a tradição do primeiro cristianismo. 2) Convencer os nem tão pobres de que o acúmulo de riquezas neste contexto era algo contrário à Lei, que interpretava a partir do amor ao próximo. Tentando construir uma irmandade igualitária (Mt 19.29), a caridade era o que se esperava deles (Mt 25.31-46), para possibilitar a sobrevivência dos irmãos empobrecidos. 3) Procurar apoio em outros grupos e instituições, separados daqueles que estavam sob a influência dos líderes da coalizão do judaísmo formativo era uma necessidade, daí a abertura desse judaísmo-cristão para com os gentios.

Importante para nós é que um Evangelho foi produzido dentro deste conflito. Não havia como a tensão econômica não se impor ao autor, fazendo-o, conscientemente ou não, expressar suas opiniões em sua obra. Na linguagem mateana encontramos a promessa de que o futuro reservava tesouros celestiais aos que aceitassem a pobreza por Jesus (Mt 6.19-21), e aos que auxiliassem seus irmãos com tudo o que possuíam (Mt 19.21). Naquele contexto, onde abdicar do que é valioso é mandamento divino, essa promessa funcionava como um valioso

compensador (Stark; Bainbridge, 2008, p. 48). Vislumbrar os tesouros do céu em suas assembleias ou mesmo na imaginação dava-lhes a impressão de que nada era perdido, de que tudo o que lhes estava sobrevindo resultaria, no futuro, em recompensas ainda maiores.

Assim, ao final de nossa pesquisa, não vemos Mateus defendendo um ideal utópico de igualdade social por mero acaso. O que vemos é um líder escriba centrado na tradição judaica e cristã, envolvido e preocupado com todos os aspectos da vida de seus companheiros de fé, trabalhando incansavelmente e buscando argumentos para convencer as pessoas a aderirem a um programa de sobrevivência. A sua linguagem econômica está ligada a uma alternativa de vida que unia fé e mutualidade como um meio de resistir à crise que naquele momento os sufocava.

Conclusão

A discussão apresentada é demasiadamente ampla, e fica evidente ao final deste artigo que sua devida abordagem pede um número bem mais extenso de páginas. Por isso, o objetivo do artigo é modesto. Como anunciamos desde o início, pretendíamos oferecer ao leitor interessado no aspecto econômico do Evangelho de Mateus um resumo de pesquisas bem maiores que se têm feito para servir de pressuposto para sua própria leitura, mas indicando também uma bibliografia acessível sobre o tema para os pontos em que o leitor sente a necessidade de aprofundamento.

Em resumo, podemos dizer que a linguagem econômica de Mateus mescla a herança recebida da tradição cristã mais primitiva com as próprias necessidades da comunidade. Os temas da pobreza imposta pelo sistema imperial, do nascimento do Movimento de Jesus como resistência religiosa e em certa medida subversiva, e a proposta da pregação itinerante de um Reino de Deus igualitário, foram transmitidos à geração de Mateus através de documentos como a fonte Q, o Evangelho de Marcos, e talvez outros, mas ali foram também reformulados para que atendessem às exigências imediatas. A pobreza agora se devia não só à maneira romana de administrar suas províncias, mas também a um conflito intrajudaico que se dava entre diferentes vertentes do judaísmo pós-70. A itinerância ainda estava presente na identidade cristã-primitiva de Mateus, porém, o sedentarismo citadino era majoritário e impunha novas perspectivas de

sobrevivência. A ajuda caritativa já não era esperada de outros camponeses também empobrecidos como nos dias de Jesus nas aldeias da Galileia, a presença de “ricos” de diferentes etnias permitia que pensassem em divisão de bens entre irmãos, uma proposta típica do protocristianismo citadino e sedentário, a exemplo do que lemos em Atos dos Apóstolos.

Ainda há muito que se poderia dizer a respeito da linguagem econômica do Evangelho de Mateus, e muitos textos do Evangelho mereciam uma abordagem detalhada neste tipo de pesquisa, mas por hora, as informações oferecidas devem servir de pressupostos para que se leia Mateus a partir de um horizonte próprio.

Referências bibliográficas

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do cristianismo*, o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.

DUARTE, Denis. *Não podeis servir a Deus e às riquezas*, impactos econômicos no Evangelho de Mateus no contexto do judaísmo do século I. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

GARCIA, Paulo Roberto. Lei e justiça, um estudo no Evangelho de Mateus. *Estudos Bíblicos*, n. 51, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 58-66.

_____. *O Sábado do Senhor teu Deus*, o Evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do século I. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.

GOODMAN, Martin. *Rome and Jerusalem*, the clash of ancient civilizations. London: Penguin Books, 2008.

HORSLEY, Richard A. *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*, o contexto social de Jesus e dos Rabis. São Paulo: Paulus, 2000.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*, história e literatura do Cristianismo Primitivo. V. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

LIMA, Anderson de Oliveira. *Acumulai tesouros no céu*, estudo da linguagem econômica do Evangelho de Mateus. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010a.

_____. Roma e os camponeses da Galileia, os motivos que proporcionaram o nascimento do movimento de Jesus de Nazaré. *Revista Jesus Histórico*, vol. 1, n. 4, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010b. Disponível em: <www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br>. Acesso em 12/11/2010.

NEUSNER, Jacob. Formative judaism: religious, historical, and literary studies (II). *Brown Judaic Studies*, n. 41, California, Scholars Press Chic, 1983.

OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise*, o Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, o mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997.

RODRIGUES, Elisa. *Limites e fronteiras no Evangelho de Mateus*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

STAMBAUGH, John E.; BALCH, David L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. São Paulo: Paulus, 2008.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

STEGEMANN, Ekkehard; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*, os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.

WRITE, L. Michael. Paulo e o pater familias. In. SAMPLEY, J. Paul (org.). *Paulo no mundo greco-romano*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 403-428.

¹ Hist. Ecl. 3.39.

² Embora o tema da disputa por influência entre o grupo mateano e o judaísmo formativo, evidência que atesta a datação que adotamos, seja um tema que ainda abordaremos abaixo, vamos citar aqui algumas linhas de Anthony J. Saldarini que ilustram o momento que se vivia em Israel nos anos 80 d.C.: "(...) 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).

³ Este argumento para defender a localização na Síria é empregado, por exemplo, por Elisa Rodrigues em sua tese de doutorado *Limites e Fronteiras no Evangelho de Mateus*, p. 34-35. Infelizmente a autora não se ocupou com os argumentos que enfraquecem esta posição nem com a hipótese da Galileia como local de origem para o Evangelho de Mateus.

⁴ Para maiores detalhes sobre esta discussão, e sobre as também questionáveis possíveis referências ao Evangelho de Mateus na *Didaqué* e no livro de *Esdras*, indicamos: (Garcia, 2001, p. 25-26).

⁵ Cf. Richard A. Horsley (2000, p. 152): "(...) Até o início do século II, naturalmente, essas cidades eram mais plenamente helenísticas e romanizadas. Nelas, esperaríamos que uma porcentagem considerável dos residentes, e não apenas os estratos mais altos, inclusive a elite letrada como os rabis, falasse grego, com muitos sendo bilíngües".

⁶ Em sua tese de doutorado de 2001, Paulo Roberto Garcia (2001, p. 24) chega a dizer que a tradicional localização do Evangelho de Mateus na Síria é tão genérica e carente de indícios que pode, na verdade, servir como um meio de esconder a falta de opções mais conclusivas para a sua localização geográfica.

⁷ Anthony J. Saldarini (2000, p. 64-67) demonstra que a designação "judeus" é pejorativa no Evangelho de Mateus, e não se aplica a toda a população de Israel. Esta era a maneira como os gentios chamavam-nos, e Mateus aplica-a exclusivamente aos seus adversários, os líderes que se opunham ao programa judaico-cristão proposto pelo evangelista.

⁸ Temas importantes, como a utilização de cidades helenizadas na Palestina para o controle romano sobre a região, e o Movimento de Jesus em relação a esta presença imperial, foram trabalhados com mais detalhes em artigo publicado recentemente (Lima, 2010b). Por esse motivo, os pressupostos relacionados a tais temas são aqui abordados de maneira apenas passageira.

⁹ Foi exatamente esta importância do Templo tanto para aristocratas sacerdotais quanto para bandidos rebeldes, que fez dele um foco da resistência contra Roma no final da guerra, e também

um elemento essencial para a retomada do controle da nação por parte dos romanos (Goodman, 2008, p. 175-176).

¹⁰ Veja mais sobre o papel social do *oikodespotes* no mundo greco-romano no artigo de Michael L. Write (2009, p. 403-428) sobre o tema.

Recebido em 13/11/2010, revisado em 02/12/2010, aceito para publicação em 22/12/2010.