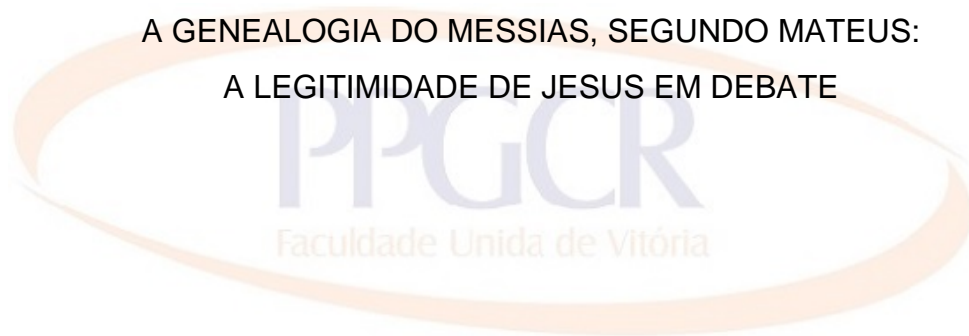


FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

SILVIO CEZAR JOSÉ PEREIRA GOMES

A GENEALOGIA DO MESSIAS, SEGUNDO MATEUS:
A LEGITIMIDADE DE JESUS EM DEBATE



SILVIO CEZAR JOSÉ PEREIRA GOMES

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade Unida de Vitória – 25/06/2020.

A GENEALOGIA DO MESSIAS, SEGUNDO MATEUS:
A LEGITIMIDADE DE JESUS EM DEBATE

Trabalho final de
Mestrado Profissional
Para obtenção de grau de
Mestre em Ciências das Religiões
Faculdade Unida de Vitória
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa: Religião e Espaço
Público

Orientador: Dr. José Adriano Filho

Vitória – ES
2020

Gomes, Silvio Cezar José Pereira

A genealogia do messias, segundo Mateus / A legitimidade de Jesus em debate / Silvio Cezar José Pereira Gomes. – Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

vii, f. 126; 31 cm.

Orientador: José Adriano Filho

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2020.

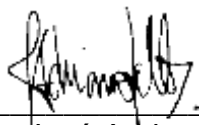
Referências bibliográficas: f. 123-126

1. Ciências das religiões. 2. Religião e espaço público. 3. Legitimidade.
4. Genealogista. 5. Mateus. 6. Jesus. - Tese. I. Silvio Cezar José Pereira Gomes. II. Faculdade Unida de Vitória, 2020. III. Título.

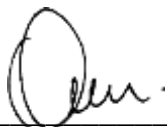
SILVIO CEZAR JOSÉ PEREIRA GOMES

A GENEALOGIA DO MESSIAS, SEGUNDO MATEUS: A LEGITIMIDADE DE JESUS
EM DEBATE

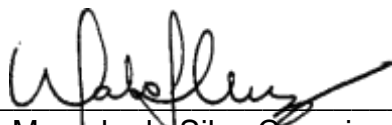
Dissertação para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões no Programa de Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória.



Doutor José Adriano Filho – UNIDA (presidente)



Doutor Osvaldo Luiz Ribeiro – UNIDA



Doutor Marcelo da Silva Carneiro – UMESP

AGRADECIMENTOS

Neste momento gostaria de pagar tributo àqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para que eu estivesse realizando mais essa conquista.

Obviamente, devo agradecer primeiramente aos meus pais Mário e Albanita (*in memorian*). Ambos não concluíram nem o antigo ginásio, de seu tempo, mas, com muito esforço, carinho, amor e dedicação, fizeram com que seus filhos chegassem, nos estudos, onde eles não puderam. Espero, um dia, conseguir alcançar o grau de humanidade e de exemplo que eles representam pra mim.

Minha esposa, companheira e melhor amiga, Raquel, a quem amo e tenho várias razões por ser grato: Incentivadora, mesmo ficando semanas afastados, a cada módulo, e, em casa, sempre disposta a entender e colaborar para que pudesse me dedicar a este trabalho. Em todo momento sendo, ouvinte, presente e mão pronta a ajudar. Tenho certeza que sua presença, seu ânimo, olhar e sorriso iluminaram essa caminhada.

À Alessandra Viegas, ao Marcelo Carneiro e ao Ricardo Lengruber. Meus professores de graduação que se tornaram amigos na vida. Prontos a ajudar, acreditar e apostar que eu conseguiria concluir esse trabalho e seguir com um sonho que eles ajudaram a despertar, nas aulas de graduação em Teologia.

Aos meus amigos e parceiros de curso Miguel, Samuel, Wanderson (com quem dividi moradia, risos, sustos, cansaço e amizade verdadeira, durante os módulos) e Verônica (minha amiga e parceira de escrita e debates), todos sempre prontos a incentivar, acreditar e tornar a caminhada divertida e prazerosa. A vocês, meu constante agradecimento e minha imensa saudade.

E, claro, ao professor José Adriano Filho que, desde a primeira aula até o último momento de orientação, sempre esteve pronto a incentivar, passar dicas, artigos e ser tão franco, aberto e pronto a ser orientador e parceiro. Muito obrigado, professor. Levo-o para a vida com muito carinho e admiração.

RESUMO

A pesquisa analisa a genealogia de Jesus Cristo, conforme descrita no Evangelho segundo São Mateus. Para esta análise, diversos autores foram explorados, mas há real destaque à Jane Schaberg e Raymond Brown. Isto porque, ambos, no século XX, realizaram amplo debate acadêmico em torno do tema aqui pesquisado: a ilegitimidade de Jesus. Schaberg defendia que analisando as narrativas da infância e as genealogias seria possível comprovar que Mateus e Lucas sabiam que Jesus era um bastardo e trataram desse assunto. Raymond Brown reconhece as acusações de ilegitimidade e chega a reconhecer que esse tema foi alvo da preocupação dos evangelistas. Considerando essas as pesquisas desses autores, quer Jesus seja, como diz Schaberg, um filho biológico de outra pessoa, fruto de adultério ou estupro, ou, como defende Brown, gerado pelo Espírito Santo, esta pesquisa se concentra no acordo que há no debate: as acusações judaicas contra Jesus e Maria. Onde ela é colocada como adúltera e Jesus como filho de um pai desconhecido. O Judaísmo formativo, adversário da comunidade manteana, fazia uso dessas acusações para desmoralizar a fé da comunidade. Foram analisados diversos autores que estudaram a genealogia Mateana e, com mais ênfase, às quatro primeiras mulheres citadas na genealogia: Tamar, Raab, Rute e Betsabéia. Posto que elas, com suas histórias narradas na Bíblia Hebraica e nas tradições rabínicas, se tornam, por assim dizer, símbolos de defesa à dignidade da quinta mulher listada, Maria, e à legitimidade de Jesus. A defesa realizada por Mateus não ocultou ou negou acusações. O autor encarou abertamente o assunto pela dignidade das quatro mulheres. Dessa forma, Maria, como violentada ou adúltera, assumida assim por Mateus, torna-se símbolo maior de acolhimento àquelas que vivem sob o peso da violência sexual, ou da acusação moralista de adultério. A chamada família sacra se revela como uma família que legitima pelo afeto, pelo acolhimento e pelo enfrentamento das pressões de uma sociedade de valores predominantemente patriarcais.

Palavras-chave: ilegitimidade, genealogia, Mateus

ABSTRACT

The research analyzes the genealogy of Jesus Christ, as described in the Gospel from Saint Matthew. For this analysis, several books and academic articles were explored, but there is a real emphasis in Jane Schaberg's and Raymond Brown's research. The reason why is because, both, in the twentieth century, held a wide academic debate around the theme researched: the illegitimacy of Jesus. Schaberg argued that analyzing the infancy narratives and genealogies is possible to prove that Matthew and Lucas knew that Jesus is a bastard. Raymond Brown acknowledges the accusations of illegitimacy and, at times, acknowledges that this topic has been the subject of concern for evangelists. Disregarding if the historical Jesus is, as Schaberg says, a biological son from an unknown man, the result of adultery or rape, or, as Brown argues, generated by the Holy Spirit, this research focuses on the agreement in the debate: Jewish accusations against Jesus and Mary. Where she is called adulterous, he is called son of an unknown father. The Judaism Formative was the opponent of the community from Matthew and, the accusation against Jesus and Mary had the demoralizing goal. This research analyzes several authors who studied the genealogy according to Matthew and the four women mentioned in the genealogy: Tamar, Raab, Ruth and Bathsheba. Their stories, registered in the Hebrew Bible and in rabbinic traditions, become symbols of defense to the dignity of the fifth listed woman, Mary, and to the legitimacy of Jesus. Matthew's defense did not hide or deny accusations. The author faced the matter openly and for the dignity of the four women. In this way, Maria, as violated or adulterous, assumed by Matthew in this way, becomes a greater symbol of welcoming those who live under the weight of sexual violence, or the moralistic accusation of adultery. The called sacred family reveals itself as a family that legitimizes by affection and acceptance and by facing the pressures of a society of predominantly patriarchal values.

Keywords: illegitimacy, genealogy, Matthew

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A ILEGITIMIDADE DE JESUS.....	16
1.1 O judeu ilegítimo	16
1.2 A acusação de ilegitimidade de Jesus como um dado da memória.....	22
1.3 A ilegitimidade de Jesus nos Evangelhos Canônicos	24
1.3.1 O Evangelho de Marcos: o filho de Maria	27
1.3.2 O Evangelho de Lucas: a humilhada	34
1.3.3 O Evangelho de João: o pai desconhecido.....	40
1.4 A Ilegitimidade de Jesus na tradição não-canônica	44
1.4.1 Os Escritos Judaicos e Celso: o filho de Pantera	44
1.4.2 O Evangelho de Ebion: o filho de José	47
2 JUDAÍSMO, GENEALOGIA E LEGITIMIDADE DE JESUS.....	50
2.1 O evangelho no contexto de duas comunidades judaicas em conflito.....	50
2.2 Ilegitimidade em Mateus: Maria, a ameaçada de repúdio.....	61
2.3 As genealogias bíblicas e as genealogias do Messias	66
2.3.1 O uso das genealogias	67
2.3.2 As genealogias no Primeiro Testamento	72
2.3.3 As genealogias do Messias	73
2.4 A genealogia do Messias, segundo Mateus.....	77
2.4.1 A primeira quebra do padrão: a citação das mulheres.....	81
2.4.2 A segunda quebra do padrão: o silêncio sobre o pai biológico	83
3 AS ANTEPASSADAS DO MESSIAS	85
3.1 As interpretações e um olhar a partir da tradição judaica	85
3.2 As antepassadas entre a imoralidade e a justiça	94
3.2.1 Tamar, adúltera e símbolo da bênção sobre o lar.....	94
3.2.2 Raab, prostituta exemplo de fé e mãe de profetas	97
3.2.3 Rute, a sedutora moabita que se tornou o melhor exemplo de mulher.....	100
3.2.4 Betsabéia, a vítima, esposa de Urias, que se tornou mãe de Salomão.....	104
3.3 Maria, a mãe de Jesus, filho de José.....	106
3.3.1 A difamada que deu à luz o Messias	106
3.4 Implicações na teologia pastoral	110
CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS.....	123

INTRODUÇÃO

A ilegitimidade de Jesus foi tema de debate acadêmico anos atrás, com Jane Schaberg e Raymond Brown, que acrescentaram em suas obras (*The Illegitimacy of Jesus* e *The Birth of the Messiah*, respectivamente) respostas às mútuas considerações sobre o trabalho do outro. Jane Schaberg, de um lado, defendendo a possibilidade histórica de Maria ter sido estuprada, ou cometido adultério, para a conseqüente concepção de Jesus e Brown, por outro, argumentando a favor da historicidade da concepção virginal – posição que recebeu diversas críticas, não só por parte de Schaberg.

O debate, apesar de limitar-se ao campo da concepção virginal, lançou luzes sobre o tema deste trabalho, que é a ilegitimidade de Jesus como Messias e, possivelmente, até, como judeu - aliás, Schaberg já falava sobre ilegitimidade de Jesus, porém do Jesus histórico, por assim dizer. Ambos os autores embasaram, consideravelmente, os dados que apontam para a presença dessas acusações sobre os cristãos primitivos, por parte dos judeus. Porém, como será demonstrado neste trabalho, essas acusações estão espalhadas em diversas obras dentro do cânon cristão e fora dele. Algumas claras, outras subentendidas e ainda outras que restam dúvidas. Dentre todas essas, chama a atenção o contexto histórico que motivou a defesa de Mateus. Essa resposta mateana, em particular, é a que este trabalho visa apresentar e estudar: Quais eram as dificuldades que a comunidade de Mateus vivia, após o fim da Revolta Judaica e a necessidade de estabelecer uma nova direção para o judaísmo pós Segundo Templo? Como era vivenciada a tensão entre a comunidade e o chamado Judaísmo formativo? Quais eram as mútuas acusações? Dentre elas, estava a de adultério de Maria e de ilegitimidade de Jesus? Se sim, como Mateus respondeu a essas acusações? Entendendo como parte essencial dessa defesa à Maria e, conseqüentemente, a Jesus, a genealogia que inicia o Evangelho, segundo Mateus.

Deve ficar claro, no entanto, que este trabalho não visa ser um estudo sobre o Jesus histórico ou a Maria histórica. Importa, apenas, o conflito entre as comunidades. O estudo apresentado é sobre as acusações de ilegitimidade contra Jesus e, como conseqüência, acusações contra a honra de Maria, por ter cometido adultério, ou ter sido estuprada. Embora se trabalhe que Mateus, em algum nível, deixa claro que essas duas possibilidades (adultério ou estupro) estavam, sim, na

memória dos cristãos, ele procura, com sua genealogia, defender a dignidade dela. Afirma que Jesus é, genuinamente, um herdeiro da casa de Davi, por meio da paternidade legal de José.

Mais do que apresentar um estudo histórico sobre os personagens, este estudo, de história, possuirá uma análise a partir das conquistas históricas sobre a comunidade de Mateus e a comunidade judaica adversária – o Judaísmo formativo. O foco, portanto, é como a comunidade de Mateus deve enxergar, no presente, Maria e Jesus. Ou, os acontecimentos passados, segundo a memória do povo:

História e memória são formas de entendimento do passado que nem sempre se confundem ou mesmo se complementam. A história não só carrega consigo algumas lacunas e incompreensões frente ao passado, como se comporta, muitas vezes, qual campo de embates, de desavenças e disputas. Por isso ela é, por definição, inconclusa. Já a memória traz invariavelmente para o centro da análise uma dimensão subjetiva ao traduzir o passado na primeira pessoa e a ele devotar uma determinada lembrança: daquele que a produz. Assim, ela recupera o 'presente do passado' e faz com que o passado vire também presente.¹

É, portanto, olhando para o passado, a partir da memória da própria comunidade judaica – aqui incluindo a comunidade mateana e a comunidade do Judaísmo formativo – sobre Jesus, que Mateus fará sua interpretação. O “campo de embate”, aqui, tem, como assunto, a legitimidade de Jesus como Messias e, como consequência, a dignidade de Maria. Os acessos de Mateus estão, justamente, olhando para o passado, segundo a memória, até, popular. Isso se mostra, inclusive, na sua abordagem comum às duas comunidades: uma genealogia régia de Davi, mas que chega até Abraão. Importa, para Mateus, usando a memória do povo, os acontecimentos que envolveram esses personagens, particularmente as quatro mulheres do Primeiro Testamento listadas na genealogia. Não os acontecimentos históricos, mas como a memória do povo judeu enxerga essas quatro mulheres e como a memória cristã deveria enxergar à Maria e ao próprio Cristo.

Sua defesa não é uma defesa a partir da história, pois, como se verá, no caso de Raab, há discordâncias nas histórias sobre sua linhagem. Sua defesa é pautada na memória popular sobre elas. No caso, aqui citado de exemplo, Raab, segundo os rabinos, se converteu ao Deus de Israel. Contudo, na memória do povo, dos rabinos aos escritos do Segundo Testamento, continua sendo a prostituta Raab.

¹ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 19-20.

O acesso ao texto de Mateus, que este trabalho fará, portanto, não é procurando a história de Maria e de Jesus por trás do texto. O objetivo é a memória da própria comunidade, produtora do texto, que observou ter necessidade de dar conta das diversas acusações que recebia, do Judaísmo formativo, dentre elas, a de que Jesus era um bastardo, indigno do título de Messias. A genealogia deixa clara a posição da comunidade: Jesus é o Cristo, é filho de Davi e filho de Abraão. Marcelo Carneiro observa como esse tipo de análise pode ser possível:

a memória não apenas reconstitui o passado, mas serve para reconstruí-lo a partir de novas vivências, reforçando a forma como a comunidade se compreende. Assim, construção da identidade está em direta relação com a reconstrução do passado. Para eles, a ausência da memória como categoria analítica nos evangelhos pode ser atribuída a diversos fatores, mas principalmente aos efeitos da CF [Crítica da Forma], posto que essa tende a se fixar apenas no texto escrito, que passa a ser definido como a tradição recebida, de forma cristalizada. (...) deve-se pensar que as comunidades estavam num processo dinâmico de compreensão do passado por meio da celebração, em contínua negociação com as vivências presentes. Tradição e memória estão, desse modo, em constante relação de mútua dependência, e não podem ser separadas.²

Portanto, não se considerará que Mateus está reconstituindo o passado, narrando, com suas palavras, o que realmente aconteceu. Está, na verdade, reconstruindo-o, a partir das vivências da comunidade e das experiências com seus adversários. Sendo assim, é provável, por exemplo, que Jesus seja filho biológico de José, em termos históricos, e as acusações contra Maria e Jesus sejam, apenas, meras fofocas, sem nenhum dado histórico concreto. Assim como pode ser que a memória da comunidade tenha algum dado histórico que dá espaço para acusações: Maria ter ido morar com seu esposo, José, já grávida – dado comum nas duas narrativas da infância de Mateus e Lucas. Neste trabalho, porém, o foco se dará não na história de Maria, mas nas memórias e tradições recebidas pela comunidade, tanto sobre Maria, como sobre as demais mulheres citadas na genealogia de Jesus.

Para alcançar esse objetivo, serão utilizadas as conquistas já realizadas pelo método histórico-crítico, no que diz respeito à datação e a crítica histórica sobre a obra mateana: quais seriam os eventos históricos que motivaram a escrita do evangelho e, particularmente, a genealogia tal qual informada nos melhores manuscritos? A crítica textual, aqui, será utilizada para observar as variantes da

² CARNEIRO, Marcelo. Nova abordagem para a crítica da redação: a memória social como referência em lugar da dependência textual. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 347, 2019.

genealogia que demonstram a preocupação com a ilegitimidade de Jesus e difamação de Maria, nas versões diferentes, conhecidas, da genealogia de Mateus. No que diz respeito ao método adotado, será a análise do conteúdo, a partir do método histórico crítico.

Segundo Uwe Wegner, para se fazer uma análise do conteúdo a partir dessa abordagem, se faz necessário identificar o eixo do texto e “a importância de interpretar os dados do texto a partir da realidade e contexto vigentes na época de Jesus”³. No caso deste trabalho, na época em que foi registrada a genealogia mateana como conhecida.

Também é importante reconhecer o assunto, ou assuntos principais, bem como se existem polêmicas e conflitos no texto. Na abordagem apresentada neste trabalho, o eixo central da genealogia mateana, como será percebido, trata-se de apresentar Jesus como Messias legítimo, descendente de Davi, em resposta aos conflitos e polêmicas sobre seu nascimento. Esses conflitos marcam as acusações contra Maria e contra Jesus, levantando a polêmica, bastante séria para o judaísmo da época, do judeu ilegítimo, ou bastardo.

Se terá como certo a comunidade do Judaísmo formativo e a comunidade do judaísmo mateano. Ambas derivaram de duas formas de judaísmos diferentes que tinham em comum a capacidade de viver sua fé e tradição sem a centralidade do Templo de Jerusalém - mesmo quando antes da sua queda. Essas comunidades conviviam em grande tensão e disputa, buscando dirigir os caminhos do judaísmo pós Revolta Judaica, iniciada em 66, de nossa Era, culminando com a derrubada do templo de Jerusalém. Essa tensão entre elas será explorada como uma das motivações da comunidade em compor o evangelho e, particularmente, a genealogia de Jesus Cristo.

Também serão utilizadas as observações da exegese feminista que analisam as interpretações correntes sobre a genealogia e sobre as quatro mulheres do Primeiro Testamento que são citadas. Segundo a visão feminista, tais abordagens são androcêntricas, pois julgam as personagens como pecadoras e estrangeiras, concluindo que por essas razões foram referenciadas na lista de antepassados. Olhando, assim, de forma negativa sobre as mulheres e positiva para homens tão pecadores quanto que estão na mesma genealogia. Essa interpretação

³ WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 320.

se apropria do texto com preconceitos e não se dispõe a abrir mão deles, ao analisá-lo.

Nesse ponto, seguindo a análise feminista do texto, a genealogia será interpretada como uma defesa do papel feminino na história de Israel, que chegou ao seu ponto máximo no nascimento do Messias. Gerado por uma mulher sob profundo ataque difamatório e que, com o passar do tempo, precisou ser casta para ser aceita como a mãe do Messias. Sendo, portanto, atacada por adversários e androcentricamente moralizada, pelos futuros seguidores.

Na primeira parte, se analisará o conceito do que seria o judeu ilegítimo ou bastardo (em hebraico, *manzer*). Bem como quais seriam as consequências sociais e quais as limitações que a cultura judaica traria sobre a vida de um judeu bastardo. Ainda nessa parte, se verificará a consistência das acusações sobre Jesus fazer parte desse grupo de ilegítimos. Para tanto, se buscará nas fontes canônicas, particularmente nos evangelhos, em Celso, nas obras rabínicas e na tradição conhecida dos ebionitas.

Se procurará identificar se as acusações tiveram peso nessas comunidades que representam grupos distintos de cristianismos e de épocas diferentes. Caso a presença dessas acusações seja confirmada, nessas comunidades separadas no tempo e no espaço, se poderá compreender quanto que, para o cristianismo nascente, as condições do nascimento de Jesus foram, constantemente, alvo de dúvida e desconfiança.

Aqui se pode voltar ao conceito de memória, firmada pela oralidade, acerca de Jesus. Dentro e fora da comunidade. É importante se enfatizar o que já foi dito, sobre a separação entre memória e história. Pois não se buscará fazer uma reconstrução histórica se Jesus, de fato, foi ou não concebido por meio de um estupro, adultério, da união sexual de Maria com José, ou do Espírito Santo. O interesse está nas tensões entre as comunidades por conta dessas acusações, como se verificará, historicamente documentadas.

Embora a genealogia de Mateus seja o texto central deste trabalho, nessa primeira parte, não se citará esta obra que, por conta de sua importância para a pesquisa, terá, no segundo capítulo, uma atenção mais detalhada do que as demais citadas e trabalhadas no primeiro.

Nessa segunda etapa, se buscará apresentar a importância que o Evangelho de Mateus teve na história do cristianismo, não apenas na comunidade

mateana, em si. O que o fez se tornar o evangelho mais estudado em toda a extensão da história eclesiástica. No que diz respeito ao autor em si, neste trabalho, por questões de facilidade, ao referir-se a ele, será tratado como Mateus. Mesmo, como será apresentado, desconhecendo o nome real desse autor ou, quem sabe, autores. Entretanto, na obra, algumas características importantes, sobre ele, podem ser notadas. Importantes porque validam o que se quer demonstrar neste trabalho: seu profundo conhecimento, respeito e aplicação da tradição judaica em seu texto. A comunidade autora do texto é uma comunidade judaica.

Ainda nesse segundo capítulo se falará do Judaísmo formativo e seu papel como grupo de judeus adversários da comunidade judaica de Mateus. Quando se fala em “comunidade judaica de Mateus”, neste ponto, se mostrará que a tensão entre os dois grupos se dá dentro dos assuntos, temas e tradições judaicas. Sendo duas comunidades judaicas em tensão e disputa. Nestas, se demonstrará que as acusações contra Maria e, conseqüentemente, contra a legitimidade de Jesus fazem parte do debate entre as duas propostas de judaísmo.

A partir deste ponto, o trabalho não sairá mais da obra mateana. Porém, concentrará seus esforços sobre o ponto chave, que é a genealogia que introduz o evangelho de Mateus. Que será estudada, no terceiro capítulo.

Um estudo prévio sobre as genealogias introduzirá a terceira parte. Serão levantadas as questões gerais, já erguidas e respondidas pela pesquisa bíblica, acerca do uso e das aplicações das genealogias na cultura judaica. Uma breve comparação entre as genealogias de Mateus e de Lucas justificará a opção que este trabalho faz por Mateus. Seguindo, após isso, uma análise sobre a estrutura e o padrão adotado pelo evangelho mateano para a genealogia de Jesus. Já, aqui, se demonstrará o ponto chave da defesa que a comunidade de Mateus fez: a citação de cinco mulheres antepassadas de Jesus. Essas mulheres, em ordem, Tamar, Raab, Rute, Betsabéia (curiosamente não tendo seu nome citado, mas feito apenas referência a ela) e Maria, a mãe de Jesus.

Como será visto, a citação dessas mulheres forma o eixo central da defesa contra as acusações. As quatro pertencentes ao ambiente do Primeiro Testamento defendem Maria. A inclusão de Maria faz com que todas defendam a legitimidade de Jesus, como judeu e, conseqüentemente, como Messias. Depois disto, o terceiro capítulo deste trabalho se concentrará em estudar essas cinco mulheres.

Inicialmente, obviamente, como se trata de uma defesa, também, da honra e da dignidade de Maria, as mulheres do Primeiro Testamento serão avaliadas como ferramentas que Mateus utiliza para defender a mãe de Jesus. Neste capítulo, se invocarão pontos já defendidos e abordados nos capítulos anteriores, para fundamentar a interpretação apresentada sobre a inclusão dessas mulheres. Tais como: o profundo conhecimento das tradições judaicas que o autor do evangelho possui; as tensões e as acusações contra Maria; conceito de ilegitimidade. Pontos que serão cruciais na interpretação que se fará sobre a defesa que Mateus realiza.

No que diz respeito às tradições judaicas, se procurará encontrar como essas mulheres foram interpretadas dentro da tradição rabínica e, quando citadas, dentro do Segundo Testamento. Portanto, se terá em mente que Mateus, quando cita tais mulheres, não está fazendo uma invocação à memória delas de forma aleatória. Antes, está querendo trazer a memória e o papel que elas tiveram, segundo o que os rabinos, reverenciados tanto pelo Judaísmo formativo, quanto pela comunidade de Mateus, interpretaram acerca delas.

As acusações contra Maria serão utilizadas como espelho para as acusações feitas e as que poderiam ser feitas contra essas mulheres. Portanto, se tais mulheres são, como se provará, reverenciadas pelas tradições rabínicas, mesmo diante das acusações possíveis e reais que tiveram, Maria pode, muito bem, fazer parte deste mesmo grupo de heroínas da fé.

Nesse ponto, se exaltar a interpretação feminista que rejeita a citação dessas mulheres como pecadoras, ou de forma negativa. Tanto no que diz respeito à sexualidade, normalmente, como será visto, invocada contra elas, quanto que suas ações “condenáveis” foram resultado da ação direta de Javé. Rejeitando, o que se notará como interpretação androcêntrica, a justificativa da citação dessas mulheres pelo lado negativo. Ao passo que ignora as ações negativas dos personagens masculinos invocados na genealogia.

O conceito de ilegitimidade será desafiado, diante dos descendentes gerados a partir da união dessas mulheres com seus parceiros. Pois se mostrará que a divindade tem autonomia sobre a tradição para transformar ilegítimos em legítimos de forma incontestável. Portanto, serão apresentados, por conta da geração das quatro mulheres anteriores, o argumento que relativiza a aplicação do *mamzer*, contra uma pessoa. Para isso, bastando que o fato gerador, que faria a criança ser considerada bastarda, ter sido realizado por determinação de Javé, em benefício, ou

correção do seu povo. Tal qual Mateus apresenta ser a vida, ministério, morte e ressurreição de Jesus: o Deus Conosco.

O trabalho finalizará fazendo uma aplicação da pesquisa à Teologia Pastoral. Posto que ao estudar um tema tão caro à piedade cristã popular, torna-se imperativo que se dê conta dos efeitos das conclusões para a devoção. Em um contexto cristão onde Maria é exaltada, também, por sua virgindade, ao se estudar a memória da comunidade judaica que aponta para acusações de adultério, ou histórias de estupro, há de se demonstrar que nenhuma dessas possibilidades atentam contra Maria. Assim como não atentaram contra as demais mulheres citadas por Mateus. Dessa forma, se deverá refletir os efeitos desse “novo olhar” para as comunidades cristãs atuais.



1 A ILEGITIMIDADE DE JESUS

Para que se possa chegar no alvo deste trabalho, que é identificar as acusações sobre a legitimidade de Jesus como membro do corpo judeu, descendente da herança judaica e, dentro disso, sua dignidade como Messias, se faz necessário, antes de tudo, conceituar o que se quer dizer com ilegitimidade, ou legitimidade. Do mesmo modo, é preciso identificar se, de fato, os escritores do Segundo Testamento⁴ se ocuparam com esse tema. Se houve preocupação de, nos inícios do cristianismo primitivo, lidar com acusações dessa natureza contra Jesus. Este capítulo inicial tem como objetivo trabalhar essas questões.

Para começar a abordar o tema, será tratado o conceito de ilegitimidade. Como ele aparece e como foi entendido nos primeiros séculos da era comum. Depois será analisado se Jesus, ou melhor, se as comunidades cristãs primitivas tiveram que conviver com a acusação de que Jesus era um judeu ilegítimo. Por fim, se passará pelas acusações para além dos livros canônicos do Segundo Testamento, onde serão observadas as acusações na tradição rabínica e fora do contexto judaico-cristão

1.1 O judeu ilegítimo

Quando, na literatura, se encontram as palavras legitimidade e ilegitimidade, dentro do campo que objetiva este trabalho, assume-se a ideia de judeu legítimo, ou judeu ilegítimo. Fala-se sobre os filhos que nasceram como fruto de uniões não proibidas e proibidas pela Torá, respectivamente. Na Bíblia Hebraica, o termo utilizado é מַמְזֵר (*mamzer*), que pode ser encontrado nos textos de Dt 23,3 e Zc 9,6, onde, em ambos os casos, aparece traduzido como “bastardo”, na Bíblia de Jerusalém.

Segundo esta mesma versão, o que diz o Deuteronômio é bastante significativo para essa abordagem: ‘Nenhum bastardo [*mamzer*] entrará na assembleia

⁴ Em atitude ecumênica com os judeus, esta pesquisa estará utilizando os conceitos de Primeiro Testamento e Segundo Testamento. Ambos se referindo aos dois mandamentos que compõem a Bíblia Cristã. Primeiro Testamento refere-se ao conjunto de livros que compreende do Gênesis ao livro do profeta Malaquias. Por sua vez, Segundo Testamento fará referência ao conjunto compreendido entre o Evangelho de Mateus ao livro do Apocalipse de João. Também se trabalhará com as expressões “Antes da Era Comum” (AEC) e “Era Comum” EC, para se referir aos períodos antes e depois do calendário gregoriano.

de lahweh; e seus descendentes também não poderão entrar na assembleia de lahweh até à décima geração⁵ (colchetes próprios). O *mamzer*, bastardo, ou ilegítimo, seria visto como alguém que não poderia participar da religião e do convívio com a comunidade judaica. Há outras implicações sociais que ainda serão expostas e avaliadas. Entretanto, o termo, no Deuteronômio, não define o que é um *mamzer*. Apenas relata o destino dele: fora da assembleia de lahweh. De acordo com Shaye J. D. Cohen, em seu artigo, o *mamzer* pode ser definido da seguinte forma:

Um mamzer é um homem ou mulher judia (a forma feminina do substantivo é *mamzeret*) que, por conta das circunstâncias do nascimento dele ou dela, não pode se casar com um judeu nativo. Se ele ou ela o fizer, os filhos serão *mamzerim*. (tradução própria)⁶

Joaquim Jeremias, com sua clássica obra, faz relevante contribuição para o assunto, ao procurar desvendar o sentido do termo *mamzer* no judaísmo do século I⁷. O autor demonstra que havia três opiniões diferentes sobre o que tornava uma pessoa bastarda. A primeira opinião era do Rabino Aqiba, que, segundo Jeremias:

Declara bastardos todos os descendentes de uma união proibida pela Torá (incesto, adultério etc.), e exclui apenas os descendentes da união proibida (proibida por Lv 21,14) entre o sumo sacerdote e uma viúva, exceção ao qual o próprio texto de Lv 21,15 o conduziu.⁸

A segunda definição, de acordo Jeremias, encontrada no século I sobre o que seria um *mamzer*, trata apenas os que nasceram de uma união proibida pela Torá que tenha como punição a morte, ou o extermínio; e a terceira, ainda conforme o mesmo autor, vê o mamzer como fruto apenas daquelas uniões que tem como pena a morte legal⁹ - A diferença entre a segunda e terceira opinião está no fato de que a aquela inclui os que eram exterminados do povo, por conta da união sexual praticada. O texto de Lv 20, 17-21 lista as uniões que possuem essa punição.

⁵ DEUTERONÔMIO. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 256.

⁶ O texto original em inglês diz *A mamzer is a male or female Jew (the feminine form of the noun is mamzeret) who, because of the circumstances of his or her birth, may not marry a native-born Jew; if he or she does, the children are mamzerim* - COHEN, Shave J. D. The origins of the matrilineal principle in rabbinic law. Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies. *AJS Review*, Spring, v. 10, n. 1, p. 19-53, 1985.

⁷ JEREMIAS, Joaquim, *Jerusalém nos tempos de Jesus*: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017. p. 447-454.

⁸ JEREMIAS, 2017, p. 447.

⁹ JEREMIAS, 2017, p. 448.

Por fim, Jeremias registra que em Jerusalém era tratado como *mamzer* a criança nascida de um adultério. O autor também informa qual era a situação dos bastardos¹⁰: não poderiam casar com um judeu ou judia completos e nem exercer o casamento levirático nas famílias de sacerdotes, levitas, israelitas e filhos ilegítimos de sacerdotes; só poderiam casar entre os prosélitos, libertos, ou israelitas gravemente manchados. Também não poderiam acessar às dignidades públicas e não tinham voto no Sinédrio:

Se pensarmos no fato de que a mácula do bastardo marcava todos os descendentes do sexo masculino para sempre e de modo indelével, e que se chegava mesmo a debater o ardor para saber se as famílias de bastardos participariam da libertação final de Israel, compreendemos que a palavra bastardo tenha constituído uma das piores injúrias; aquele que a empregava era condenado ao castigo de 39 chibatadas.¹¹

A polêmica sobre esses filhos ilegítimos aparece no livro do Neemias 13,23-30. Onde os descendentes considerados como bastardos foram expulsos da comunidade. Embora o termo *mamzer* não apareça no livro, começa-se a desenhar o que definiria uma geração ilegítima:

Naqueles dias também, encontrei judeus que se tinham casado com mulheres azotitas, amonitas ou moabitas. Quanto a seus filhos, a metade falava a língua de Azoto ou a língua deste ou daquele povo, mas não mais sabia falar a língua dos judeus. Admoestei-os e amaldiçoei-os e bati em diversos, arranquei-lhes os cabelos e ordenei-lhes, em nome de Deus: 'Não deveis dar vossas filhas aos filhos deles, nem tomar como esposas, para vossos filhos ou para vós mesmos, alguma das filhas deles! Não foi esse o pecado de Salomão, rei de Israel? Entre tantas nações, não houve rei que se igualasse a ele; era amado por seu Deus; Deus o tinha feito rei de todo o Israel. Até mesmo a ele as mulheres estrangeiras fizeram pecar! E quereis que se diga de vós que cometeis também este grande crime de trair nosso Deus desposando mulheres estrangeiras?' Um dos filhos de Joiada, filho de Eliasib, o sumo sacerdote, tornara-se genro de Sanabalat, o horonita. Expulsei-o para longe de mim. Lembra-te, contra esta gente, ó meu Deus, desse aviltamento causado ao sacerdócio e à aliança dos sacerdotes e levitas. Portanto, purifiquei-os de todo elemento estrangeiro. Estabeleci, para os sacerdotes e os levitas, os regulamentos que delimitavam para cada um a sua tarefa. Restabeleci igualmente as normas para o fornecimento da madeira em épocas determinadas, e para as primícias. Lembra-te de mim, ó meu Deus, para o meu bem!¹²

Essa explicação de Cohen pode ser percebida neste texto que demonstra que torna-se ilegítima a criança que for gerada de um casamento misto entre um

¹⁰ JEREMIAS, 2017, p. 451-452.

¹¹ JEREMIAS, 2017, p. 452-453.

¹² NEEMIAS. In: A BÍBLIA de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2006. p. 660.

judeu e uma estrangeira, ou de uma judia e um estrangeiro, no texto de Neemias. O que se pode perceber pela fala “Não deveis dar vossas filhas aos filhos deles, nem tomar como esposas, para vossos filhos ou para vós mesmos, alguma das filhas deles!”.

O professor Lawrence Schiffman encontra sinais de que no judaísmo do segundo templo já se praticava a ideia de que para ser judeu completo, ou seja, livrar-se da condenação do *mamzer*, bastava nascer de um ventre materno¹³. Essa ideia é a base que ampara o chamado Princípio Matrilinear. Segundo Cohen, “Antropólogos e sociólogos usam o termo matrilinear para descrever as sociedades em que o parentesco é determinado por meio das fêmeas e não pelo macho”¹⁴ (tradução própria). Cohen se baseia em passagens como a da Mishná Kiddushin 3,12 que, ao estabelecer casos em que o casamento é permitido, diz:

[...], o filho é um *mamzer*. E o que é isso? É aquele que tem relações sexuais com qualquer uma das relações sexuais proibidas [mencionadas] na Torá. Qualquer [mulher] a quem o noivado é proibido para qualquer um, a criança é como ela. Que é isso? É o filho de uma serva [não judia] ou de uma mulher não judia. (tradução própria)¹⁵

E a Mishnah Sotah 7,8 que narra a seguinte história:

A porção lida pelo rei: como assim? No final do primeiro dia do festival (Sucot) no oitavo [ano], no final do sétimo ano, eles fizeram uma plataforma de madeira na quadra do Templo, e ele sentou sobre ela, como dito, ‘No final de sete anos, no tempo definido etc.’ (Deuteronômio 31,10). O sacristão pega um rolo de Torá e o passa para o chefe da sinagoga, o chefe da sinagoga passa para o delegado, que o passa para o sumo sacerdote, e o sumo sacerdote passa para o rei e o rei fica de pé e recebe mas lê sentado. O rei Agripa levantou-se e recebeu-o e leu em pé, e os sábios o elogiaram. Quando ele alcançou: ‘Você não colocará um estrangeiro sobre você’ (ibid 17:15) seus olhos correram com lágrimas. Eles disseram-lhe: ‘Não temas, Agripa, tu és nosso irmão, tu és nosso irmão, tu és nosso irmão!’. (tradução própria)¹⁶

¹³ SCHIFFMAN, Lawrence. *Who Was a Jew?: Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*. Hoboken: KTAV Publishing House, 1985. p. 9-19.

¹⁴ O Texto original, em inglês, diz *Anthropologists and sociologists use the term matrilinear to describe societies in which kinship is determined through the females and not the males* – COHEN, 1985, p. 20.

¹⁵ O texto em inglês diz: *[...] the child is a mamzer. Which is this? This is one who has sexual intercourse with any one of the forbidden sexual relations [mentioned] in the Torah. Any [woman] for whom there is no betrothal either to him or to others, the child is like her. Which is this? This is the child of a [non-Jewish] maidservant or a non-Jewish woman.* - MISHNAH KIDDUSHIN, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Mishnah_Kiddushin.3.12?lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso em: 20 out. 2019

¹⁶ O texto em inglês diz: *The portion read by the king: How so? At the conclusion of the first day of the festival (Sukkot) in the eighth [year], at the end of the seventh year, they made a wooden platform in*

Cohen também relembra¹⁷ o texto da Tosefta Kiddushin 4,12 que é mais explícita que a Mishná Kiddushin:

Um gentio ou escravo que fizer sexo com uma filha de Israel e ela deu à luz um filho - a criança é uma bastarda (*mamzer*). O Rabino Shimon ben Elazar diz: Não há bastardo, exceto se for de uma mulher que é proibida para se ter um relacionamento sexual e pela qual eles o fazem sofrer castigo. (tradução própria)¹⁸

A justificativa da presença do princípio matrilinear, nessas passagens, está no fato de que a criança receberá o *status* da mãe: se um judeu casa-se com uma mulher que está na lista das uniões proibidas, a criança será um *mamzer*, aquele proibido de fazer parte da comunidade judaica, segundo o texto do Deuteronômio. Como a mulher é proibida para a união, ele é um proibido para a comunidade. O texto Tosefta Kiddushin, porém, é bem mais claro.

Schiffman aceita o texto da Mishná Kiddushin como um material, no máximo, até 125 EC¹⁹. Já a passagem da Tosefta Kiddushin, segundo o autor, vem de uma tradição que remota ao período de Yavneh Sanhedrin, que ele informa ser entre 80 e 125 EC²⁰.

Na Mishnah Sotah, a história contada narra que o rei Agripa é consolado pelos judeus, por julgar-se um judeu incompleto. Afinal, segundo a informação do Deuteronômio, que ele recebeu do sumo sacerdote, não se poderia colocar um não judeu como rei (“um estrangeiro sobre você”). Schiffman explica que o Agripa da passagem trata-se do Agripa II e, pela sua árvore genealógica, a partir do conceito

the Temple court, and he sits upon it, as it is said, “At the end of seven years, in the set time” etc (Deuteronomy 31:10). The sexton takes a Torah scroll and passes it to the head of the synagogue, the head of the synagogue passes it to the deputy, who passes it to the high priest, and the high priest passes it to the king and the king stands and receives it, but reads it while sitting. King Agrippa stood and received it and read standing, and the sages praised him. When he reached, ‘You shall not place a foreigner over you’ (ibid 17:15) his eyes ran with tears. They said to him, ‘Fear not, Agrippas, you are our brother, you are our brother, you are our brother!’ - MISHNAH SOTAH, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Mishnah_Sotah.7.8?lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso em: 20 out. 2019

¹⁷ No artigo, o autor cita 4,16. Porém, na versão do site Sefaria, o que o autor cita está no versículo 12, de mesmos livro e capítulo - COHEN, 1985, p. 32.

¹⁸ O texto em inglês diz: *A Gentile or slave that had sex with a daughter of Israel and she bore a son—the child is a bastard (mamzer). Rabbi Shimon ben Elazar: There is no bastard except for from a woman that is forbidden by a forbidden sexual relationship and for which they make him suffer karet. - TOSEFTA KIDDUSHIN, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Tosefta_Kiddushin.4.12?lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso em: 20 out. 2019.*

¹⁹ SCHIFFMAN, 1985, p. 10.

²⁰ SCHIFFMAN, 1985, p. 10.

de matrilinearidade, seria um judeu completo, o que justificaria ser chamado pelos sábios judeus de “nosso irmão”:

Agripa II era filho de Agripa I. Sua mãe era Cipros II, filha do irmão de Herodes, Phasael e Salampsio. Já Salampsio era a filha de Herodes e Mariane, a princesa hasmoneia. Isso significa que Agripa II era totalmente judeu de acordo com a definição legal, e só pode ser para ele que a Mishná teria imaginado os sábios como tendo respondido: ‘Você é nosso irmão!’ (tradução própria)²¹

Shaye J. D. Cohen traçou um caminho da matrilinearidade a partir do período pré-exílico ao judaísmo do segundo templo. Em seu artigo, concluiu que o princípio matrilinear somente pode ser atestado, com segurança, na Mishnah. Que ele data os textos referentes como do II século. Ao analisar textos do período do Segundo Templo, entende que a situação sobre esse assunto é ambígua. Ainda assim, buscando encontrar uma origem nos tempos bíblicos, diz que poderia ser suposto que ela estaria no episódio de Esdras 10,3 – o mesmo narrado no texto de Neemias que iniciou esse tópico. Então, o princípio deve sua origem ao clã de Elão que, na versão de Esdras, conclama o povo ao arrependimento pelo casamento misto²².

Há, em seu artigo, inclusive, uma breve análise do texto de Atos 16,1-3, onde, segundo ele, alguns autores compreendem como um sinal de que um descendente de pai gentio e mãe judia foi considerado judeu. Mas aqui ele enxerga, mais uma vez, uma ambiguidade²³. O texto diz:

Alcançou em seguida Derbe, depois Listra. Ora, havia lá um discípulo chamado Timóteo, filho de uma mulher judia, que abraçara a fé, e de pai grego. Dele davam bom testemunho os irmãos de Listra e de Icônio. Querendo Paulo que ele partisse consigo, realizou a sua circuncisão, por causa dos judeus que havia naqueles lugares. É que todos sabiam que seu pai era grego.²⁴

²¹ O texto em inglês diz *Agrippa I, since his mother, Berenice, was not of Jewish descent according to the halakkah. On the other hand, Agrippa II was a son of Agrippa I. His mother was Cypros II, daughter of Herod's brother, Phasael, and Salampsio. Now Salampsio was the daughter of Herod and Mariamne, the Hasmonean princess. This means Agripa II was fully Jewish according to the legal definition, and it can only be to him that Mishnah would have pictured the sages as having replied: 'You are our brother!'* - SCHIFFMAN, 1985, p. 14.

²² COHEN, 1985, p. 40.

²³ COHEN, 1985, p. 27-28.

²⁴ ATOS dos apóstolos. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1931.

Cohen argumenta que esse texto pode significar que Paulo circuncidou um judeu legítimo, que, quando criança, não havia realizado a circuncisão. Ou, um homem gentio convertido ao judaísmo. Para ele, alguns autores antigos que não tinham familiaridade com o princípio matrilinear, entendiam Timóteo como um gentio.

Se assumisse a posição de Schiffman, e a matrilinearidade fosse considerada como prática no I século, tal situação seria suficiente para se argumentar que Jesus seria um judeu completo. Já que é bastante atestado de que ele nasceu de uma mulher judia, Maria. Contudo, em alguns casos, o simples nascer de um ventre judeu não bastaria.

É neste ponto que entra a acusação contra Jesus. Não haveria problema para ser considerado judeu completo, por conta de ter nascido de um ventre judeu. Porém, as acusações de ilegitimidade de Jesus não passam pelo fato de ele ter sido filho de um não judeu – apesar de existirem, como serão vistas, algumas acusações de que tenha sido filho de um soldado romano. Para seu caso, a desconfiança de ilegitimidade passa pelo fato de que sua mãe o concebeu fora do casamento. Seria, portanto, oriundo de um adultério. Não se tratava de ser filho de um gentio, ainda que isso também fosse dito, mas de ser filho de uma mulher casada com outro homem, judeu, ou gentio, conhecido ou não.

Por outro lado, mesmo que fosse filho de um não-judeu, por conta do estupro, sua legitimidade, como judeu, estaria garantida. Mas não como descendente de Davi. Logo, não haveria a legitimidade messiânica, apenas a judaica.

1.2 A acusação de ilegitimidade de Jesus como um dado da memória

É importante salientar que as acusações de ilegitimidade contra Jesus fazem parte da memória do cristianismo primitivo. As alegações de que ele era filho ilegítimo de Maria e, portanto, incapaz de possuir uma dignidade messiânica, são encontradas em textos cristãos, rabínicos e em Celso – que serão estudados ainda neste capítulo. Vale lembrar que a historicidade buscada, neste tópico, é a da presença das acusações, principalmente judaicas, contra a legitimidade de Jesus, o Messias dos judeus-cristãos pós 70. Não se busca descobrir se essas acusações

eram realidades para o Jesus histórico. A datação das acusações explícitas é bem atestada por volta do segundo século²⁵.

Como trata-se de um período que ultrapassa os limites temporais dos Evangelhos, e de parte das obras do Segundo Testamento, resta uma dúvida: essas acusações, encontradas de forma clara no segundo século, são originadas, ou apenas escritas nesse período? Jane Schaberg levantou a tese de que elas faziam parte já da tradição recebida por Mateus e Lucas – os evangelistas que narram o nascimento de Jesus. Para ela:

No estágio pré-evangélico, essa concepção ilegítima já havia sido entendida teologicamente como devida de algum modo inexplicável ao poder do Espírito Santo. Ambos os evangelistas trabalharam ainda mais com esse material potencialmente prejudicial e potencialmente libertador, cada um desenvolvendo sua própria apresentação brilhante e cautelosa. (tradução própria)²⁶

Raymond Brown, inclusive, argumenta que as narrativas da infância resolviam positivamente a disputa entre cristãos e judeus acerca desse assunto. Para ele “a concepção virginal oferecia uma explicação que levava em conta uma irregularidade no nascimento, ao mesmo tempo que defendia a pureza da mãe e a santidade do menino”²⁷. Sendo assim, indiretamente, apesar de inúmeras “contradições” com Schaberg, Brown entende que essas acusações podem ter sido encaradas, pelo menos, nas narrativas da infância.

Esse caminho é um pouco espinhoso e sua importância se dá não no fato de que ser um *mamzer* tornaria Jesus um pecador. A questão vai um pouco além. Ser um bastardo, inclusive, frustraria as expectativas messiânicas sobre ele. A observação de Brown explica bem esse ponto:

a ilegitimidade destruiria as imagens de santidade e pureza com as quais Mateus e Lucas cercam as origens de Jesus e negaria a teologia de acordo com a qual Jesus se originou dos piedosos *anawim* de Israel [...]. Para

²⁵ BROWN, Raymond E.. *O nascimento do Messias: Comentário das narrativas da infância dos evangelhos de Mateus e Lucas*, São Paulo: Paulinas, 2005. p. 637.

²⁶ O texto em inglês diz *At the pre-gospel stage, this illegitimate conception had already been understood theologically as due in some unexplained way to the power of the Holy Spirit. Both evangelists worked further with this potentially damaging and potentially liberating material, each developing his own brilliant and cautious presentation* – SCHABERG, Jane. *The Illegitimacy of Jesus: A feminist theological interpretation of the infancy Narratives*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. p. 17.

²⁷ BROWN, 2005, p. 37.

muitos fiéis menos sofisticados, a ilegitimidade seria uma ofensa e contestaria a plausibilidade do mistério cristão.²⁸

As controvérsias entre Brown e Schaberg, sobre as tradições dessas acusações, estarão expostas a seguir. Ambos contribuíram de forma significativa para esse assunto, proporcionando um verdadeiro debate sobre a ilegitimidade de Jesus registrada nos textos do Segundo Testamento. Particularmente nos evangelhos canônicos.

1.3 A ilegitimidade de Jesus nos Evangelhos Canônicos

Há material explícito sobre uma desconfiança ou acusação difamatória entre os adversários de Jesus e do cristianismo sobre sua legitimidade e, portanto, sua dignidade messiânica. Ou, como se pode dizer, sobre ele ser um mamzer. Tal situação se tornou uma preocupação dos autores dos Evangelhos, que precisaram defender Jesus e Maria dessa posição? Ou é um assunto apenas do segundo século? Nas posições de Jane Schaberg e Raymond Brown, sobre esse assunto, em suas obras sobre as narrativas do nascimento de Jesus, excetuando o tópico em que interagem acerca da concepção virginal, ambos concordam – Brown com certa cautela e discordando em outros pontos de Schaberg – que a acusação de bastardo está em uma das preocupações de alguns autores do cristianismo primitivo.

Algumas dessas acusações se pautam na informação tradicional de que Jesus nascera prematuramente. A expressão “prematuramente” é utilizada por Raymond Brown que ensina que o casamento judaico consistia em duas etapas e que a concepção de Maria ocorreu na primeira²⁹: inicialmente ocorria a troca formal de testemunhas, depois vinha o ato de levar a esposa para casa da família do marido. Brown pontua que:

Embora seja às vezes usada para designar o segundo passo, a palavra casamento aplica-se mais apropriadamente ao primeiro passo, no que concerne às consequências legais. O consentimento (*ἔρῦσιν*, *esponais*), em geral celebrado quando a menina tinha doze a treze anos, constituía um casamento legalmente ratificado em nossos termos, pois dava ao jovem direito sobre a menina. Ela era doravante esposa [...]. Contudo, a esposa continuava morando na casa da família, em geral durante um ano.³⁰

²⁸ BROWN, 2005, p. 634.

²⁹ BROWN, 2005, p. 146-147.

³⁰ BROWN, 2005, p. 146.

Jane Schaberg também pontua esse processo de dois estágios para o casamento. Ela, ainda assim, chama de noivado, o primeiro estágio, e conclusão do casamento, o segundo. Contudo, não ignora e pontua que, no primeiro momento, como Brown ensina, o casal já estava casado. Ela era sua esposa e ele seu esposo³¹.

Pode-se entender como “prematuramente” a ideia de que, na Galileia, não poderia haver relação sexual entre o casal, enquanto, ainda, no primeiro estágio do casamento. Schaberg explicita isso, lembrando que, na Judeia, essa relação sexual era permitida:

Era normalmente assumido que a menina era virgem no momento do noivado, e, pelo menos na Galileia, também no momento em que completava seu casamento. De acordo com a Mishnah, na Judeia, ao marido era permitido ficar a sós com sua esposa, no período entre o noivado e o casamento, portanto, intercursos sexuais eram permitidos. Porém, isso não era o costume na Galileia. Portanto, na Galileia, o marido poderia levar a acusação de adultério contra sua esposa, no tribunal, se ele suspeitasse que ela não estava virgem no momento do casamento deles e, certamente, também, se foi encontrada grávida no ínterim entre o noivado e o casamento. (tradução própria)³²

Brown também lembra essa diferença de costumes, entre a Judeia e a Galileia³³. Maria e José, no momento da concepção de Jesus, estavam no primeiro estágio. Fato apresentado nos dois Evangelhos canônicos que possuem as narrativas da infância. Eram casados, porém, ainda não moravam juntos. Assim, concluem Brown³⁴ e Schaberg³⁵.

Sobre o termo $\mu\eta\eta\sigma\tau\epsilon\upsilon\acute{\omega}$ (*mnēsteuō*), utilizado por Lucas (1,27) e Mateus (1,18), traduzido por Schaberg como noivado³⁶ (*betrothal*, em inglês) e, por Brown, como “prometida em casamento”³⁷, é explicado por este da seguinte forma:

³¹ SCHABERG, 2006, p. 49-50.

³² O texto original, em inglês, diz *It was normally assumed that the girl was a virgin at the time of her betrothal, and, at least in Galilee, also at the time of her completed marriage. According to the Mishnah, in Judea the husband was allowed to be alone with his wife in the period between betrothal and marriage, so interim sexual relations were permitted. But this was not custom in Galilee. Therefore in Galilee the husband could bring a charge of adultery against his wife in court soon after the marriage if he suspected that she had not been a virgin at the time of their marriage, and certainly also if she was found pregnant in the interim between betrothal and marriage* - SCHABERG, 2006, p. 50.

³³ BROWN, 2005, p. 147.

³⁴ BROWN, 2005, p. 147.

³⁵ SCHABERG, 2006, p. 50.

³⁶ SCHABERG, 2006, p. 50.

³⁷ BROWN, 2005, p. 146.

Talvez fosse difícil para eles quanto é para nós encontrar, nas línguas ocidentais, a palavra que abranja a etapa apropriada do procedimento matrimonial judaico. Esse procedimento, implícito em algumas passagens bíblicas, está explicado nos documentos rabínicos mais tardios.³⁸

Vale, contudo, lembrar de que não se procurará uma acusação de ilegitimidade sobre o Jesus histórico. Este trabalho visa compreender as lutas, acusações e defesas que a comunidade judaico-cristã primitiva passou – nisto, inclusive, com foco na comunidade mateana. Logo, as acusações são levantadas como que tentando deslegitimar um movimento dentro judaísmo. Se há fundo histórico nessas acusações, ou trata-se apenas de maledicência, ou invenções de adversários, tais aspectos fogem ao escopo deste trabalho.

Partindo desse pressuposto, as leituras apresentadas dos Evangelhos serão consideradas como que produção das comunidades e não como que buscando encontrar alguma memória sobre as acusações vivenciadas pelo próprio Jesus e que foram herdadas pelas comunidades. São memórias da comunidade, experiências que ela viveu e vive.

Será desconsiderado, para fins de análise, qualquer aspecto biográfico, ainda que se considere que ele possa estar presente, de alguma forma, misturado com várias tradições acerca de Jesus e intenções próprias das comunidades. Na leitura e nas interpretações apresentadas, os evangelhos serão considerados como um gênero literário desassociado de biografias. Como ensina Brown que lista as peculiaridades dos evangelhos, na diferenciação com as biografias greco-romanas, pontuando “especificamente no anonimato destes [evangelhos], na ênfase claramente teológica e na intenção missionária, na eclesiologia antecipada, na composição com base na tradição da comunidade e na leitura durante a liturgia comunitária”³⁹. Também Kümmel considera esse último dado, mas amplia o tom didático no que se quer dizer com o gênero literário Evangelho e expõe como os escritos serão tratados aqui:

Os evangelhos não foram escritos para recordar Jesus ou pra glorificar aos seus milagres, constituindo estes últimos apenas uma parte de seu conteúdo, que contém bem outras coisas; o interesse dominante neles é suscitar a fé e fortalecê-la. As palavras e as ações de Jesus foram recolhidas à parte e repetidas na forma de simples narrativas destinadas a

³⁸ BROWN, 2005, p. 146.

³⁹ BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2012. p. 176.

mostrar às primeiras assembleias cristãs o fundamento de sua fé e proporcionar aos missionários um sólido substrato para a pregação, a catequese e também para a argumentação contra os adversários. [...] É uma forma de 'literatura popular' (*Kleinliteratur*), não de 'literatura erudita' (*Hochliteratur*).⁴⁰

Interessa, para esta análise, com mais atenção, o objetivo de ajudar na “argumentação contra os adversários” que, como se poderá notar, desqualificavam a fé dos judeus-cristãos e gentios-cristãos, ao acusar de que seguiam um Cristo ilegítimo. Seguiam um *mamzer*. Daqui em diante, serão analisadas essas acusações espalhadas em textos antigos, cristãos e não-cristãos.

1.3.1 **O Evangelho de Marcos: o filho de Maria**

É amplamente aceito entre os exegetas que o Evangelho de Marcos foi escrito antes dos demais evangelhos canônicos. Antonio Carmona vai dizer que Marcos serviu como base para Mateus e, posteriormente, para Lucas⁴¹. Outros exegetas seguem essa mesma linha, ainda hoje. O que interessa para esta pesquisa, porém, é o fato de Marcos ser considerada a fonte canônica evangélica mais antiga. Aliás, Carmona mesmo informa que o autor do Evangelho de Marcos é, na verdade, o criador do gênero literário “Evangelho”⁴² que possui os objetivos e características assinaladas no tópico anterior.

Há bastante consenso, com variações pequenas, na pesquisa bíblica, acerca da datação do texto de Marcos. Kümmel vai propor uma data posterior a 60 e inferior a 70 EC⁴³, mesma posição de Raymond Brown⁴⁴. Benito Marcocini⁴⁵ segue a mesma posição que Carmona⁴⁶. Ambos situam por volta de 70 EC. Helmut Koester é que vai datar um pouco mais tarde. Para ele, não seria antes de 70 e nem depois de 80 EC⁴⁷.

⁴⁰ KUMMEL. *Introdução ao novo testamento*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 36.

⁴¹ CARMONA, Antonio Rodriguez. Origem e natureza dos sinóticos. In: MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodriguez. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012. p. 95.

⁴² CARMONA, 2012, p. 115.

⁴³ KUMMEL, 2009, p. 117.

⁴⁴ BROWN, 2012, p. 252.

⁴⁵ MARCONCINI, Benito. *Os evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia*. São Paulo: Paulinas, 2007.

⁴⁶ MONASTERIO; CARMONA, 2012, p. 70.

⁴⁷ HELMUNT, Koester. *Introdução ao Novo Testamento*, v. 2. São Paulo: Paulus, 2005. p. 182.

Os argumentos de Brown fazem situar antes da destruição do Templo de Jerusalém, que ocorreu no ano 70⁴⁸. Segundo seu ponto de vista, observando as obras de Flávio Josefo e os apocalipses judaicos, dificilmente cristãos de origem judaica não mencionariam a queda do Templo de Jerusalém, realizada pelos romanos no ano 70. Portanto, como Marcos parece desconhecer a destruição do Templo, presume-se que tenha escrito antes dela.

Sobre a localização, todos os citados, com exceção de Brown, concordam que a Síria parece ser o lugar ideal. Para ele, os indícios internos demonstram mais a característica da comunidade do que sua localização geográfica:

A aceitação de que não podemos conhecer exatamente o lugar ao qual Marcos se dirige, deixa-nos livres para concentrar-nos naquilo que pode ser descoberto a respeito dos destinatários com base em uma leitura cuidadosa de Marcos, não importa onde eles tenham vivido.⁴⁹

O que se pode saber sobre a comunidade, segundo as dicas do Evangelho que foram apontadas por Carmona, é o seguinte: a comunidade está sendo perseguida; desconhece e, por isso, precisa de explicações sobre ritos judaicos (7,3-4; 14,12; 15,42); necessita que palavras escritas em aramaico sejam traduzidas (3,17; 5,41; 7,11; 10,46; 11,34; 14,36; 15,32-34); para compreender valores, ocorre a equivalência de moedas judaicas com romanas (12,42)⁵⁰. Esses dados, unidos ao latinismo de algumas palavras, fizeram com que alguns pensassem em Roma. Contudo, os pesquisadores atuais ficam entre Roma⁵¹, a Síria⁵² e a impossibilidade de determinar um lugar⁵³.

É impossível, então, até o momento, assumir uma localização inequívoca, da comunidade. Mas, também, pode-se reconhecer que, nela, há um grupo considerável de gentios. Sem descartar, obviamente, a presença de judeus.

Vale a pena apontar que, segundo Marconcini, a comunidade está sendo “sacudida em sua própria fé sobre a messianidade e o poder de Jesus”⁵⁴. Apesar de ele não informar se uma das razões está na origem de Jesus, e concentre mais na

⁴⁸ BROWN, 2012, p. 250.

⁴⁹ BROWN, 2012, p. 251-252.

⁵⁰ CARMONA, 2012, p. 162.

⁵¹ CARMONA, 2012, p. 163.

⁵² BROWN, 2012, p. 2016.

⁵³ KÜMMEL, 2009, p. 116.

⁵⁴ MARCONCINI, 2007, p. 94.

fragilidade por conta da perseguição, não é fácil descartar a inclusão de tal situação entre os cristãos de Marcos, como será visto.

Embora a origem de Jesus tenha sido, possivelmente, uma das causas que colocavam em dúvida sua messianidade e sua dignidade como judeu legítimo, é preciso observar que Marcos não se ocupa em narrar o nascimento de Jesus ou de apresentar uma genealogia. O que, em princípio, se faria rejeitar que, na obra, haja uma preocupação sobre a legitimidade de suas origens. Todavia, há uma informação neste Evangelho que merece certa consideração sobre a genealogia de Jesus de Nazaré e Schaberg chama a atenção para isto⁵⁵: Em 6,3, se lê “Não é este o carpinteiro, o filho de Maria, irmão de Tiago, Joset, Judas e Simão? E as suas irmãs não estão aqui entre nós? E estavam chocados por sua causa”⁵⁶.

A expressão “o filho de Maria” (*ὁ υἱὸς Μαρίας*) identifica de qual Jesus se está falando. Trata-se de uma fórmula de identidade. O comum, para a cultura judaica, conforme bem pontuado por Schaberg, era ligar o nome da pessoa ao seu pai⁵⁷. No caso de Jesus, deveria ser “Jesus, filho de José” e não “Jesus, filho de Maria”. Entretanto, José em momento algum é citado por Marcos em toda a extensão do seu evangelho, nem mesmo para identificar de que Jesus se está falando. Se não fossem as outras tradições evangélicas (canônicas e não canônicas), por Marcos, sequer se saberia o nome do marido de Maria.

Seria, Jesus, filho de um pai desconhecido? Ou melhor, não havia, na época de Marcos, nenhuma tradição sobre o nome do pai de Jesus? Marcos não conhecia nada sobre José? Não sabia nem seu nome? Ou propositadamente ocultou sua existência em todo o Evangelho?

A explicação mais comum, e que tem vigorado, é a de que José já estaria morto quando Jesus iniciou seu ministério, e, por isso, entre seus vizinhos ele seria conhecido como “filho de Maria”. Nessa interpretação se baseiam Barbaglio e Brown. Barbaglio já, de prontidão, sem justificar sua opção, afirma que “Por falta de testemunhos, devemos refugiar-nos em hipóteses; a mais plausível é que tivesse [José] já morrido”⁵⁸. Embora ele reconheça que há os que argumentam sobre a

⁵⁵ SCHABERG, 2006, p. 141.

⁵⁶ EVANGELHO segundo São Marcos. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1767.

⁵⁷ SCHABERG, 2006, p. 142.

⁵⁸ BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 128.

ilegitimidade de Jesus a partir desse texto, sustenta que tais acusações são de tempos bem posteriores.

Brown, por sua vez, seguindo o caminho oposto de Barbaglio, se detém no texto de Marcos para realizar uma análise⁵⁹. Ele justifica tal atenção dispensada sobre o texto por conta de ser “o único caso no NT [Segundo Testamento] no qual Jesus é identificado pela relação com sua mãe”⁶⁰ (colchetes próprios).

Em sua análise, a forma “mais fácil”⁶¹ de interpretar esse texto é compreendendo Maria como ainda viva, conhecida no povoado e já viúva. Segundo ele, José não é uma figura atuante em nenhum dos relatos do ministério de Jesus. O que alimenta a possibilidade de ele já estar morto antes desse período. Entende que há os que veem aí uma afirmação teológica e não genealógica. Ele discorda dos dois apontamentos, pois entende tratar-se de uma referência contextual. Contra quem supõe que Marcos estaria fazendo uma breve confissão sobre a concepção virginal que estaria nos lábios das pessoas do povoado, Brown faz referência ao versículo 4 onde Jesus alega não ter honra em sua terra⁶². Logo, ser honrado pelos vizinhos com a confissão de concepção virginal não teria harmonia com a afirmação de que os seus lhe desonram.

No judaísmo tardio, diz Schaberg, havia o princípio de que um homem era ilegítimo quando chamado pelo nome de sua mãe⁶³. Pois seria um bastardo. Não teria um pai conhecido. Entretanto, a autora observa que não se pode garantir se isso era um costume no tempo em que Marcos escreveu seu evangelho. Mas, sobre isso, ela faz uma importante consideração:

Contudo, é significativo que, no uso samaritano e mandeísta, a designação de filho de Maria tenha um senso pejorativo da ilegitimidade de Jesus. Na Crônica Samaritana II, por exemplo, é dito que Jesus é ilegítimo porque José teve relações sexuais com Maria antes do noivado, um ato considerado (estranhamente) como adultério (vv2, 16). Ele é chamado de ‘filho de Maria’ (vv 58,. 92). (tradução própria)⁶⁴

⁵⁹ BROWN, 2005, p. 645.

⁶⁰ BROWN, 2005, p. 644.

⁶¹ BROWN, 2005, p. 645.

⁶² BROWN, 2005, p. 621.

⁶³ SCHABERG, 2006, p. 143.

⁶⁴ O texto original, em inglês, diz *But it is significant that In Samaritan and Mandaean usage the designation son of Mary did have the pejorative sense, of Jesus' illegitimacy. In Samaritan Chronicle II, for example, Jesus is said to be illegitimate because Joseph had sexual relations whit Mary before the betrothal, an act regarded (strangely) as adultery (vv2, 16) He is called "the son of Mary" (vv 58, 92).* - SCHABERG, 2006, p. 143.

Vale a observação de que não sendo possível afirmar se esse costume era contemporâneo de Marcos, torna-se impossível, também, negar. Certo é que essa tradição existia e tem seu registro no judaísmo mais tardio.

Ainda assim, porém, essa expressão não foi confortável para os outros evangelistas, como Brown⁶⁵ e Schaberg⁶⁶ pontuam. Na sua versão da história, Mateus diz: “Não é ele o filho do carpinteiro?”⁶⁷ (13,55); Já Lucas⁶⁸, identifica seu pai pelo nome ao dizer: “Não é este o filho de José?”⁶⁹ (4,22); E para finalizar, João utiliza o padrão, identificando-o com o nome do pai, e oculta o nome de Maria: “Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe nós conhecemos?”⁷⁰ (6,42). É bastante possível considerar que essas mudanças realizadas pelos evangelistas representam algum nível de inquietação causada pela expressão de Marcos. Os especialistas divergem quanto à razão das mudanças, mas concordam que elas nascem de algum desconforto.

Crossan sustenta a tese de que as mudanças dos evangelistas se deram por considerarem o ofício de carpinteiro como inadequado a Jesus⁷¹. O mesmo Brown, que defende o argumento da morte de José como motivação do texto de Marcos, rejeita, contudo, essa ideia de Crossan. Para ele o repúdio a Jesus como um trabalhador braçal pode ser datado do II e III séculos⁷². Portanto, não causaria problemas para Mateus, Lucas ou João identificá-lo com esse ofício.

A favor de que a menção de um homem identificado por sua mãe não é sinal de ilegitimidade, Brown relembra a citação de I Cr 2,16, onde os sobrinhos de Davi são identificados como filhos de sua irmã Sárvia⁷³. Indo mais a fundo nessa questão, argumenta que a menção dos irmãos e irmãs de Jesus “[...] atrapalha essa

⁶⁵ BROWN, 2005, p. 641-645.

⁶⁶ SCHABERG, 2006, p. 142.

⁶⁷ EVANGELHO segundo São Mateus. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1729.

⁶⁸ Raymond Brown considera que Lucas não está modificando Marcos. Para ele, no caso de Lucas, há outra tradição sobre o dito e nessa tradição, a versão de Lucas está fielmente representada. Há, portanto, segundo Brown, “duas tradições do dito básico” – BROWN, 2005, p. 643.

⁶⁹ EVANGELHO segundo São Lucas. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1795.

⁷⁰ EVANGELHO segundo São João. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1858.

⁷¹ CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L.. *Em busca de Jesus: Debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 86.

⁷² Para ele, nestes séculos foi considerado uma ofensa aos apologistas judeus o fato de afirmarem Jesus como Deus e, também, como um trabalhador braçal. Contudo, na exegese da palavra *tektōn* Brown parece assumir que Jesus seria um tipo de artesãos mestre. BROWN, 2005, p. 643-644.

⁷³ BROWN, 2005, p. 828.

conotação. Dificilmente podemos considerar todos eles ilegítimos, e Jesus é colocado com eles a fim de enfatizar que ele é como todo mundo”⁷⁴.

O que, contudo, justificaria o fato do cronista identificar os sobrinhos de Davi com sua mãe, estaria no desejo de ele demonstrar a relação parental deles com Davi. Que é diferente do caso de Marcos, onde os que estavam com Jesus desejavam fazer uma identificação por meio da expressão *ὁ υἱὸς Μαρίας*, somado aos nomes dos irmãos dele. Entretanto, ao notar em toda a Escritura que somente ocorreu a identificação em I Crônicas, atesta que fazer tal associação não é usual. É bom informar, também, que esse trecho não deve ser encarado como biográfico, como Brown mesmo alertou⁷⁵. Portanto, não se busca, nele, a fala histórica dos vizinhos de Jesus e não se compreende o evangelho de Marcos como biografia – como pontuado anteriormente – mas como teologia.

Não havia, portanto, nenhuma dificuldade do Evangelho de Marcos fazer o que Lucas e Mateus fizeram, e chamar Jesus de filho de José, ou do carpinteiro. Há, muito provavelmente, alguma tradição na qual Jesus era apontado como “o filho de Maria”. Jane Schaberg crê que a razão está na acusação de ilegitimidade, que Marcos não ocultou: “é provável que a frase marcana seja um insulto à paternidade de Jesus, seu pai está sem nome porque há dúvidas sobre quem é seu pai, essa designação é tão abusiva e chocante que apenas Marcos teve a coragem de repeti-la”⁷⁶ (tradução própria).

Provavelmente, Marcos usou isso como uma forma de demonstrar a rejeição que Jesus teve e a rejeição que vinha tendo pelos contemporâneos da comunidade. Colocando, assim, esses judeus como aqueles vizinhos que não lhe deram honra.

Contudo, realmente, não se pode garantir que há nesse texto uma ofensa ou uma atestação da acusação de que Jesus era filho de um pai ilegítimo, como Jane Schaberg afirma com maior segurança. Todavia, não se pode com clareza dizer o contrário.

Brown, por exemplo, e como já dito, vê a menção aos nomes dos irmãos de Jesus como um problema para encarar o texto como uma herança das acusações

⁷⁴ BROWN, 2005, p. 645.

⁷⁵ BROWN, 2005, p. 645.

⁷⁶ O texto em inglês diz *It is probable that the Marcan phrase is a slur on Jesus' parentage. His father unnamed because there is doubt about who his father is. This designation is so abusive and shocking that only Mark has had the courage to repeat it* – SCHABERG, 2006, p. 142.

de ilegitimidade. Ele diz que “Difícilmente podemos considerar todos eles ilegítimos, e Jesus é colocado com eles a fim de enfatizar que ele é como todo mundo”⁷⁷. Schaberg rebate essa colocação alegando que:

O texto de Marcos, entretanto, chama apenas Jesus de ‘o filho de Maria’. Se ele for ilegítimo, e seus irmãos e irmãs forem filhos de Maria e de José, eles podem apenas ser meio-irmãos e irmãs, e a frase ‘filho de Maria’ pode marcar essa distinção. Além disso, há pelo menos alguma questão sobre se aqueles falados como seus irmãos e irmãs devem ser identificados como seus irmãos e irmãs de sangue. (tradução própria)⁷⁸

Para Schaberg não se pode rejeitar facilmente, assim, a possível menção sobre a ilegitimidade de Jesus em Marcos. Retorna, porém o ponto já levantado aqui. Brown e Schaberg estão focados em abordar dados históricos do nascimento do Jesus Histórico - mesmo ambos considerando que os evangelhos não são biográficos. Para esta pesquisa, considerando o objetivo do autor, parece estranho que Marcos separe Jesus de seus irmãos, apontando somente ele como filho de Maria.

Na continuação do texto do capítulo 6, Jesus fala de sua desonra também entre seus “parentes”. No texto de 3,21, sua família o considera “fora de si”, um louco. E na continuidade do capítulo, quando algumas pessoas lhe avisam que sua mãe e seus irmãos estavam à sua procura, Jesus se distancia mais ainda de seus familiares, ao anunciar a família escatológica do Reino de Deus⁷⁹. Schaberg, ao avaliar isso e notar que apenas Marcos fala do profeta sem honra em sua casa, afirma que:

Nesta família que realmente importa, assim como na família biológica de Jesus em Marcos, não há pai terreno (cf. Marcos 10:30). A ausência do pai humano da ilegitimidade torna-se, neste contexto, quase um sinal do pai escatológico ausente daqueles cujo pai real está implícito, que é Deus (cf. Mt 23: 9). O discipulado de iguais substitui os laços da família patriarcal. (tradução própria)⁸⁰

⁷⁷ BROWN, 2005, p. 645.

⁷⁸ O texto em inglês diz *The Marcan text, however, calls only Jesus the son of Mary. If he were illegitimate, and the brothers and sisters were the children of Mary and Joseph, they would be only his half brothers and sisters, and the phrase ‘son of Mary’ could mark this distinction. Furthermore, there is at least some question whether those spoken of as his brothers and sisters are to be identified as his blood brothers and sisters* - SCHABERG, 2006, p. 142.

⁷⁹ SCHABERG, 2006, p. 144.

⁸⁰ O texto original, em inglês, diz *The human “fatherlessness” of illegitimacy becomes in this context almost a sign of the father eschatological fatherlessness of those whose real father, it is implied, is God (cf. Matt 23:9). The discipleship of equals replaces the ties of the patriarchal Family* - SCHABERG, 2006, p. 144.

Desse modo, ainda, em Marcos, há um distanciamento maior de Jesus e sua família. Para o olhar da comunidade, esse distanciamento seria entre Jesus e seus irmãos judeus. A comunidade é a família de Jesus. A comunidade é a mãe e a irmã do Messias. Schaberg ainda interpreta a apresentação de Maria como uma imagem negativa⁸¹. Demonstrando que esse interesse de Marcos, apesar de não histórico, se liga com a intenção do autor de distanciar Jesus de sua família biológica.

Assim sendo, para Marcos, as acusações de ilegitimidade vêm de uma inveja dos vizinhos de Jesus que não o reconhecem como profeta de Deus. Tal como os vizinhos contemporâneos da comunidade do evangelista, que desejam manchar sua imagem por inveja. A mesma inveja que levou os chefes dos sacerdotes a entregá-lo (15,10) – segundo o autor marcano.

Não se pode finalizar esse assunto aqui e nem ir mais adiante, por conta dos limites e dos objetivos deste trabalho. O que é possível intuir, acerca da ilegitimidade dentro do evangelho de Marcos, é que, talvez, de fato, a tensão entre Jesus e sua família – corroborada no Evangelho de João, mas limitada a seus irmãos – pode não vir da tradição de sua origem ilegítima. Ao juntar-se, contudo, a desconfiança sobre o dito “ὁ υἱὸς Μαρίας”, a mudança desta expressão – ocasionada nos outros evangelhos –, a desonra de Jesus entre seus parentes, a acusação de loucura e a criação da nova família de Jesus Cristo, pode-se, sim, ver a acusação judaica da origem ilegítima de Jesus, como possível pano de fundo para o desenho de Marcos. No mínimo, a suspeita permanece.

1.3.2 *O Evangelho de Lucas: a humilhada*

A obra lucana é o outro evangelho canônico que, junto de Mateus, narra as origens de Jesus. Portanto, para encontrar a tradição da ilegitimidade de Jesus, traz mais informações do que o texto de Marcos⁸².

O Evangelho de Lucas é um livro que precisa ser estudado junto com Atos. Como diz Carmona, o evangelho é *protos logos* de Atos dos Apóstolos e a

⁸¹ SCHABERG, 2006, p. 144.

⁸² Ao optar por “pular” de Marcos para Lucas, em um “salto” que desrespeita a ordem cronológica segundo os especialistas utilizados nessa pesquisa, se compreende que Mateus receberá a maior atenção desse trabalho. Sendo assim, ele terá um capítulo dedicado a analisar mais a fundo sua obra, comunidade, datação e sua relação com as acusações de ilegitimidade. Lucas, portanto, é o evangelho analisado neste tópico.

proeminência de Paulo, no segundo livro, serve como argumento para o autor afirmar tratar-se de uma comunidade paulina⁸³. O lugar, entretanto, é de difícil definição.

Kümmel vai falar nas opções de “Cesareia, Acaia, a Decápole, a Ásia Menor, e, acima de tudo, Roma”⁸⁴. Mas conclui que a única certeza é de que sua origem está fora da Palestina. Mesma posição de Carmona, que chama a atenção para o fato de que o autor do Evangelho parece desconhecer a geografia palestinese⁸⁵.

Brown apoia esse ponto, mas amplia a discussão de forma que se permite ter uma visão melhor da comunidade. Ele percebe que Lucas, tendo Marcos como fonte, omite as expressões aramaicas e o que mais fosse capaz de dificultar o entendimento de gentios, como as referências e cultura locais. Colocando, no lugar, o que poderia facilitar a compreensão dos destinatários⁸⁶.

Brown também percebe que, em Atos dos apóstolos, os gentios parecem ser aqueles a quem foi confiado o futuro do Evangelho, o que não seria interessante em uma audiência judia. Há contornos helenísticos na apresentação de Jesus. Como a narrativa da infância que o aproxima das biografias do ambiente helênico, a diminuição do sofrimento de Jesus, na Paixão, e o fato de apresentar Jesus, no banquete, como “um sábio no simpósio”⁸⁷. Indo em uma direção mais abrangente da análise, Brown defende que Lucas não escreve para uma igreja helênica, mas para igrejas helênicas. Compreendendo, assim, não um endereço apenas, mas em “cristãos com mesmo pano de fundo, espalhados por uma imensa região”⁸⁸.

Quanto à datação, Kümmel demonstra que o autor conhece os eventos ocorridos em 70 EC e usa Marcos como uma de suas fontes⁸⁹. Além de, pelo prólogo, dar a entender que já existiam outros evangelhos escritos. Tendo em mente o limite máximo que é o exposto para o livro de Atos, ele defende a datação depois de 70 e antes de 90. Carmona dá outros indícios que sustentam essa mesma datação⁹⁰: os problemas da comunidade giram em torno da mesma temática que as cartas pastorais, pertencentes à segunda geração; a imagem idealizada de Paulo difere das apresentadas no *Corpus Paulinum*, o que demonstra já ter passado um

⁸³ MONASTERIO; CARMONA, 2012, p. 115.

⁸⁴ KUMMEL, 2009, p. 188.

⁸⁵ BROWN, 2012, p. 380-382.

⁸⁶ BROWN, 2012, p. 381-382.

⁸⁷ BROWN, 2012, p. 382.

⁸⁸ BROWN, 2012, p. 381-382.

⁸⁹ KUMMEL, 2009, p. 187.

⁹⁰ MONASTERIO; CARMONA, 2012, p. 334.

período entre sua morte e o momento que ele é evocado; a atitude positiva de Roma, que não se enquadra nas situações de Nero (64) e nem de Domiciano (95); E, também, a visão de que o judeu-cristão parece um grupo que perdeu influência sobre a igreja, demonstrando que a tensão existente entre cristãos-gentios e judeu-cristãos estava superada. Brown, por outro lado, em fidelidade à tradição de que Lucas foi companheiro de Paulo, coloca sua datação em 85. Assumindo, porém, que poderia estar, no máximo, entre 75 e 95⁹¹. Para este trabalho, a posição de Kümmel e Carmona é assumida.

Quando a ilegitimidade em Marcos foi estudada, mencionou-se a alteração que Lucas faz do dito “o filho de Maria” para “Não é este o filho de José?” (4,22). Embora, como dito antes, Brown considere que aqui haja uma referência a outra tradição, não mudaria o fato de que Lucas, tendo Marcos como fonte, não registrou a tradição “filho de Maria”, preferindo a expressão menos escandalosa. Afinal, mesmo encarando a posição de Brown sobre Lucas não alterar, mas apresentar outra tradição, tanto em uma, quanto na outra, são as pessoas próximas a Jesus que fazem menção a ele como filho de Maria ou filho de José – como visto na seção que discutiu a ilegitimidade no Evangelho de Marcos. Tal incômodo já permite estudar a acusação de ilegitimidade como uma “sombra” que Lucas evitou tratar. Contudo, com as conclusões de Schaberg, será possível perceber que não se pode ignorar alguns dados.

O debate sobre a ilegitimidade dentro do Evangelho de Lucas foi bastante intenso, entre Schaberg e Brown. O que parece dar crédito à posição dela é o fato de Jesus ter nascido de forma prematura – como visto antes, até mesmo Brown reconhece essa evidência. Esse dado, Lucas não ocultou, ou não pôde negar. Diferente do texto de Mateus, onde há a ameaça de repúdio, Lucas silencia sobre esse assunto e nem, sequer, dá a José qualquer participação⁹².

O silêncio de José poderia deixar implícito que ele é o pai biológico do menino? Afinal, não há registro algum de uma conversa entre José e Maria, ou de uma reação de surpresa dele, como há a decisão pelo repúdio, em Mateus. Se caso essa tenha sido a intenção de Lucas, então, sua defesa sobre as acusações seria afirmando que José é pai biológico de Jesus. Contudo, essa intenção pode ser apenas inferida ao lado de tantas outras possibilidades. Pois Lucas, na verdade,

⁹¹ BROWN, 2012, p. 385-386.

⁹² SCHABERG, 2006, p. 79.

deixa isso em suspenso. Teria Lucas a intenção de deixar subentendido que José havia escutado de Maria a história da anunciação, narrada por ele? Se ouviu e creu, o autor do Evangelho silencia, também, acerca desse assunto. O que não faz com Isabel, que parece receber a revelação do ocorrido. Lucas opta pelo silêncio e por uma atitude natural de Isabel e José, o que permitiu e permite várias interpretações:

O que dá possibilidade a essa afirmação é o fato de Lucas não declarar explicitamente, como faz Mt 1,25, que Maria não teve relações sexuais com José, depois do anúncio. Teoricamente, se Maria e José tiveram relações sexuais e o filho foi concebido de modo natural, Lucas ainda assim poderia considerar a concepção obra do Espírito Santo, porque um anjo a prenunciou e o menino desempenharia um papel singular como Filho de Deus.⁹³

Jane Schaberg percebe isso e apresenta uma argumentação a favor da ilegitimidade que não pode ser ignorada. Segundo a autora⁹⁴, há mais um indício em 1,39 quando diz “dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá”⁹⁵. O termo utilizado é *μετὰ σπουδῆς*. Segundo Schaberg, o uso do termo na LXX⁹⁶ tem um sentido mais profundo do que simplesmente “pressa”, ou “apressada”. A aplicação poderia ser de algum “terror”, “alarmada”, “angustiada”. Isto, de fato, possui coerência a partir dos exemplos que encontrados e citados pela autora: Em Ex 12,11 (LXX), os israelitas devem comer “apressadamente”, “com urgência”, com o sentido de que estavam “fugindo”, “correndo” para sair do Egito; Em Salmos 77,33 (LXX), os anos dos pecadores são consumidos na “angústia”. A autora ainda cita Marcos 6,25; Lucas 7,4; Jó 23,16; Jr 8,15⁹⁷.

Com essa interpretação, para Schaberg, Maria vai até Isabel angustiada precisando de ajuda pois ficara grávida de forma obscura (estuprada, ou após cometer adultério, ou ainda grávida “prematuramente” de José) e estava em perigo de difamação. Vale a recordação, aqui, do *status* matrimonial de Maria e José. Ambos eram casados, mas, sem ainda habitarem a mesma casa.

⁹³ BROWN, 2005, p. 356.

⁹⁴ SCHABERG, 2006, p. 86.

⁹⁵ EVANGELHO segundo São Lucas. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000. p. 1787.

⁹⁶ LXX se refere ao cânon grego da Bíblia. Trata-se de uma tradução do texto hebraico para o grego com alguns acréscimos em alguns livros e, também, outros livros adicionados. A Bíblia Católica segue esse cânon.

⁹⁷ SCHABERG, 2006, p. 86-87.

Para falar de estupro ou adultério, Schaberg diz que em 1,27, Lucas faz alusão a Dt 22,23-27⁹⁸, na LXX. Por meio da expressão *παρθένον μεμνηστευμένην ἀνδρὶ* (Lc 1,27) – “uma virgem desposada com um varão”⁹⁹ -, a alusão estaria no trecho onde diz *παῖς παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρὶ* (Dt, 22,23) – “virgem prometida a um varão”¹⁰⁰. Embora Lucas não fale nada claramente sobre adultério ou estupro, para Schaberg, estaria subentendido ao utilizar a mesma expressão que evocaria à memória do texto deuteronomico. E chama a atenção, também, para o *Magnificat*, onde Maria fala de uma humilhação que foi convertida em “bem-aventurança”.

Brown discorda veementemente dessa interpretação. Embora concorde que Lucas “com frequência assimila a fraseologia da LXX”¹⁰¹, informa que isso não quer dizer que sempre faça alusão ao mesmo contexto. Brown discorda mantendo, porém a sombra da suspeita. E quanto à perturbação de Maria, entende que tenha sido pelas palavras que ouviu do Anjo e que possui a mesma relação da “pressa” que conduziu os pastores até a “Cidade de Davi”, para encontrar o menino¹⁰².

Na tradução da Bíblia de Jerusalém, após a despedida do Anjo, Maria se dirige à casa de Isabel depois da expressão usada por Lucas que denota uma passagem de tempo: “naqueles dias” (1,39) – *ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις*. Essa expressão aparece em algumas passagens do Evangelho de Lucas: 6,12 compreende um período indeterminado de dias, assim como no texto de Maria; 24,18 alude o período de dias da festa da páscoa, ou, talvez, até mais, indo do início do ministério de Jesus até sua morte; e Atos 1,15, que trata de um período de dias onde os discípulos permaneciam em oração, após a assunção de Cristo. Schaberg considera que esse intervalo de tempo entre a anunciação e a visita a Isabel é curto¹⁰³. O que é lógico, considerando que Isabel já estava grávida de seis meses, quando o Anjo visitou Maria, e que Maria permanece com ela três meses, retornando antes de João Batista nascer.

O que se pode concluir é que a narrativa é construída de forma a ocultar o que aconteceu nesse período. Para Schaberg, e ela pensa historicamente, foi um estupro ou adultério, por conta da “pressa e angústia” de Maria. Para este trabalho,

⁹⁸ SCHABERG, 2006, p. 86.

⁹⁹ EVANGELHO segundo São Lucas. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000. p. 1787.

¹⁰⁰ DEUTERONÔMIO. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000. p. 285.

¹⁰¹ BROWN, 2005, p. 756.

¹⁰² BROWN, 2005, p. 764.

¹⁰³ SCHABERG, 2006, p. 86.

que não está vinculado a historicidade sobre Maria e José, ocorreu um silêncio que faz eco às acusações. Mas que Lucas vence por antecipação, quando coloca o Anjo anunciando a criança como filha de Deus, antes mesmo de ela ser concebida. Portanto, Lucas apresenta sua defesa não fazendo a substituição da família e vendo a rejeição judaica como fruto de inveja dos vizinhos, como Marcos aparenta fazer. Ele arma a comunidade com argumento de que Jesus foi previsto, antes mesmo de Maria conceber. O nascimento foi preanunciado por Deus¹⁰⁴.

Há as argumentações de que o modelo lucano se inspira em nascimentos de heróis gregos, ou até mesmo nas narrativas do nascimento de César Augusto¹⁰⁵. Tal posição viria de encontro ao que está sendo exposto aqui. Para Brown, a tradição lucana é essencialmente judaica:

É evidente que Maria deve ter recebido alguma revelação de origem divina. Meu argumento é que, se houve tal revelação, o modo como podia ser retratado e relatado foi fornecido a Lucas por narrativas veterotestamentárias de nascimento.¹⁰⁶

A preocupação de Schaberg e Brown, contudo, está voltada não apenas para a tradição da ilegitimidade, mas para a forma da concepção de Jesus. Importa, nesta pesquisa, contudo, ver que a tradição da ilegitimidade pode estar implícita na necessidade de Lucas dar conta do porquê Jesus ter nascido prematuramente. E aí, sua versão da concepção responde apresentando o nascimento de Cristo como algo vindo da parte de Deus.

Lucas não rejeita a versão de um nascimento sob suspeita, porém, defende a fé da acusação de ilegitimidade, mostrando que o que é considerado suspeito, na verdade, é divino¹⁰⁷. Neste caso, ele estaria mais do que combatendo ou defendendo Jesus do nascimento prematuro.

Portanto, dentro do Evangelho de Lucas repousa uma suspeita da acusação de ilegitimidade. Um pouco mais clara do que no texto de Marcos. Provavelmente porque, existindo ou não em Marcos, se está diante de um período onde os argumentos adversários dos cristãos já estão bem formados e bem difundidos. Posto que a experiência de 70, segundo J. Andrew Overman, havia deixado fariseus, de um lado, e judeus-cristãos, de outro, disputando sobre que vertente

¹⁰⁴ SCHABERG, 2006, p. 114-117.

¹⁰⁵ CROSSAN, 2007, p. 148-151.

¹⁰⁶ BROWN, 2005, p. 355.

¹⁰⁷ SCHABERG, 2006, p. 127.

judaica – a cristã ou a da sinagoga – lideraria a comunidade judaica, após a destruição do templo¹⁰⁸. Nessa disputa, as mútuas acusações poderiam já ter gerado a desconfiança de ilegitimidade de Jesus por conta do nascimento prematuro, em um período anterior a Lucas, como será visto ao se estudar o evangelho de Mateus.

1.3.3 *O Evangelho de João: o pai desconhecido*

O Evangelho de João é o ponto onde Schaberg e Brown mais se aproximam. Neste tópico serão analisados alguns indícios que apontam para uma acusação por parte da comunidade judaica que rivaliza com a comunidade joanina. Esse texto é importante porque, como será visto, é o evangelho canônico mais próximo, cronologicamente, das fontes explícitas sobre as acusações contra Jesus. Portanto, em um período mais maduro dessas disputas onde, ainda assim, o assunto não estava resolvido.

A datação do Evangelho de João é um dos pontos mais seguros entre as autoridades no assunto que foram listadas. Kümmel, em uma análise simples¹⁰⁹, diz que João conhecia “muito provavelmente”¹¹⁰ o texto de Lucas e, portanto, deveria estar localizado depois de 80-90 e afirma que o papiro 52 é um fragmento de um manuscrito de João – a data deste manuscrito é do começo do século II, que seria o *terminus ad quem* do evangelho joanino. Portanto, sua conclusão é de que o texto de João é da última década do século I. Koester, utilizando-se do mesmo argumento, o situa “antes do fim do século I”¹¹¹.

Raymond Brown faz uma divisão entre fases da concepção à escrita do Evangelho¹¹². A primeira fase estaria entre os anos 70 e 80, e se trataria de um período que “modela”¹¹³ o pensamento do Evangelho. A segunda fase ocorreu a composição do que ele chama de “texto básico”¹¹⁴, que “foi escrito por uma testemunha do ministério de Jesus (...) alguém que era mais helenizado do que o

¹⁰⁸ OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e Comunidade em Crise: o evangelho segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 22.

¹⁰⁹ KUMMEL, 2009, p. 314-315.

¹¹⁰ KUMMEL, 2009, p. 314.

¹¹¹ KOESTER, 2005, p. 203.

¹¹² BROWN, 2012, p. 507-510.

¹¹³ BROWN, 2012, p. 508.

¹¹⁴ BROWN, 2012, p. 509.

Discípulo Amado e/ou viveu na Diáspora”¹¹⁵. A terceira fase ocorreu por volta do ano 100. Nesse momento, aconteceu uma divisão na comunidade: uns seguiram a visão do autor das duas primeiras cartas de João que “complementava o evangelho realçando a humanidade de Jesus (vindo na carne) e seu comportamento ético (guardando os mandamentos)”¹¹⁶; o outro grupo seguiu a linha que valorizava a divindade de Jesus de forma que sua humanidade tinha pouca importância. A última fase, por volta de 100 e 110, um autor teria acrescentado o capítulo 21 de João. Seria o tempo contemporâneo de escrita da terceira carta de João. Portanto, para Brown, o evangelho foi composto entre 70 e 110.

Quanto à localização, Brown e Kümmel conhecem as posições que apoiam e que discordam. Para Brown, Éfeso parece ser a melhor localização, mas informa que há quem prefira a Síria¹¹⁷. Kümmel inverte, entende as indicações a Éfeso, mas:

A forma linguística de Jo também faz pensar em um autor de língua grega num ambiente semita. Além disso, o universo conceptual mostra relação com os grupos gnósticos próximos ao judaísmo. Portanto, a suposição de que teve origem na Síria é, provavelmente, a melhor conjectura.¹¹⁸

Como em Mateus e provavelmente em Lucas, João registra alteração no dito “filho de Maria” para “filho de José” e ainda acrescenta “cujo pai e mãe conhecemos” (6,42)¹¹⁹. João não só o identifica como filho de José, como garante que todos conheciam pai e mãe de Jesus. Logo, a acusação de “pai desconhecido” não se justificaria. João, portanto, a rejeita, ou esconde. Contudo, traz as acusações para um outro nível, onde, na verdade, os judeus que acusam Jesus que são ilegítimos¹²⁰. Trabalha, assim, o conceito de uma ilegitimidade espiritual/religiosa. Já existente em Paulo, na imagem do “verdadeiro judeu” e “verdadeiro israelita” (Rm 2,25-29; 9,6) e já testemunhado, no início do Evangelho, onde Natanael é um exemplo (1,47).

Em João 8, porém, há um debate entre Jesus e outros judeus sobre o tema da legitimidade. Ele a trata no sentido espiritual e os judeus demoram para compreender, criando um clima de acusação e escárnio sobre a origem de Jesus. O

¹¹⁵ BROWN, 2012, p. 509.

¹¹⁶ BROWN, 2012, p. 510.

¹¹⁷ BROWN, 2012, p. 461.

¹¹⁸ KUMMEL, 2009, p. 315.

¹¹⁹ SCHABERG, 2006, p. 142.

¹²⁰ SCHABERG, 2006, p. 139-140.

Messias de João argumenta que os judeus presentes no debate não são filhos de Abraão, mas sim do diabo. Porque suas atitudes parecem mais vindas deste do que daquele. E a resposta dos judeus é “Não nascemos de prostituição; Temos um só pai: Deus”¹²¹. Schaberg concorda que aqui há uma acusação sobre Jesus¹²². Certa ironia, onde, pela afirmação “nós não nascemos de prostituição”, está, implicitamente entendida que “não somos como você, filho de prostituição”:

Os judeus enfrentam a provocação de Jesus sobre as legitimidades religiosa ou espiritual deles, com a provocação sobre a legitimidade física dele. A sugestão da ilegitimidade de Jesus aqui é sutil e é extraída da tradição pré-evangélica. O amplo contexto do Evangelho sustenta essa leitura do versículo, em vez da leitura que significa simplesmente que Jesus não é um verdadeiro filho de Abraão ou de Deus. (tradução própria)¹²³

A pergunta do versículo 19, também pode ser lida como uma acusação irônica¹²⁴, segundo Brown. Nela, se quer afirmar que não se sabe quem é o pai de Jesus – em contradição com 6,42, onde, claramente pai e mãe são conhecidos. Brown considera que aqui há uma possibilidade maior do que em Marcos, por conta do conhecimento do “caráter alusivo do discurso joanino”¹²⁵. Entretanto, ainda assim, orienta certa prudência acerca desse assunto. Para ele, as acusações de ilegitimidade podem ter surgido a partir das próprias narrativas da infância, por conta do nascimento prematuro de Jesus. Entretanto, como já dito antes, Brown, aqui, entra em uma aparente contradição, pois, na sua análise do Evangelho de Mateus, considera a narrativa da infância como uma possível e eficiente resposta de Mateus contra as acusações de ilegitimidade¹²⁶.

O que se pode compreender de João é que o autor do quarto evangelho, mesmo mencionando Jesus como filho de José (1,45 e 6,42), mantém a acusação por parte dos judeus de que Jesus é um filho de pai desconhecido. O contexto do

¹²¹ EVANGELHO segundo São João. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2000. p. 1865.

¹²² SCHABERG, 2006, p. 139.

¹²³ O texto em inglês diz *The Jews meet Jesus' challenge to their religious or spiritual legitimacy by challenge to his physical legitimacy. The suggestion of Jesus' illegitimacy here is subtle and is drawn from pre-gospel tradition.5 The broad Gospel context supports this reading of the verse, rather than the reading that means simply that Jesus is not a true son of Abraham or of God.* - SCHABERG, 2006, p. 140.

¹²⁴ BROWN, 2005, p. 646.

¹²⁵ BROWN, 2005, p. 645.

¹²⁶ BROWN, 2005, p. 169-170.

capítulo 8 gira em torno de legitimidade. E isso Brown também pontua como a favor de encontrar aqui uma referência à acusação de ilegitimidade de Jesus¹²⁷.

A filiação a Abraão era a garantia da legitimidade de judeus. Jesus reconhece que eles são descendentes de Abraão (8,37), contudo, ser filho de Abrão, logo, ser um judeu legítimo, implica em praticar as obras de Abraão (8,39). A legitimidade carnal é posta em dúvida pelas atitudes que os desfiliariam de Abraão e os tornariam filhos do diabo (8,44). Logo, espiritualmente, eram ilegítimos. Enquanto que Jesus defende sua legitimidade como originado de Deus, como filho de Deus, a quem ele honra (8,49) e como alguém superior ao próprio Abraão (8,58)¹²⁸.

Para João, Jesus não é alguém que deve a Abraão, mas alguém que vem antes do próprio patriarca. Na argumentação contra a acusação de ilegitimidade de Jesus, João não busca um argumento genealógico – já o havia feito, ao dizer que os pais de Jesus eram conhecidos. Sua argumentação é profundamente teológica pois, para ele, ser um judeu legítimo é algo superior à herança biológica. Trata-se de uma herança divina¹²⁹.

O Evangelho, do início ao fim, demonstra que o pai desconhecido é o próprio Deus. E é desconhecido porque os judeus que acusam Jesus, inclusive de bastardo, são, na verdade, bastardos, diante da filiação divina, por isso não o conhecem. E o pai deles é bem conhecido: o próprio diabo. Nada demonstra mais isso do que o fato de procurarem matar Jesus, aquele que é vindo de Deus. Outro dado interessante que não pode ser descartado, é o fato de que, no início do Evangelho (1), João faz um contraste entre o nascimento físico (carnal) e o nascimento divino (espiritual). Essa oposição entre os dois nascimentos é exposta neste texto, também. Onde a legitimidade de Jesus é garantida não por sua ascendência davídica – ele é tratado como originado da Galileia, portanto, não seria de Belém, de onde viria o Messias (7,42) – mas por ser o filho de Deus encarnando. Por ter vindo de Deus diretamente. A defesa de João passa pela teologia da encarnação:

O autor do Quarto Evangelho encontra a implicação de que Jesus ‘nasceu da fornicção’ indiretamente. Isso é deixado de lado pela afirmação feita através deste Evangelho de que o nascimento físico e espiritual são duas realidades distintas (a primeira não tem nenhuma relação com a segunda), e pelo tema joanino da encarnação do Filho preexistente, uma afirmação da qual culmina o conflito em 8, 58-49. A teologia joanina não descarta a

¹²⁷ BROWN, 2005, p. 645-646.

¹²⁸ SCHABERG, 2006, p. 140.

¹²⁹ SCHABERG, 2006, p. 140.

crença de normal e humana concepção e nascimento de Jesus; de fato, o paradoxo cristológico deste evangelho parece exigir isso. Mas nenhum interesse real é mostrado na maneira de sua concepção, que é irrelevante para sua filiação divina. (tradução própria)¹³⁰

O texto de João é importante porque coloca para dentro do período do Segundo Testamento a acusação contra a legitimidade de Jesus de forma um pouco mais evidente. Como dito, é o ponto onde Schaberg e Brown quase concordam: ela sendo enfática, afirmando que se está mesmo fazendo menção à acusação de ilegitimidade, e ele dizendo que é possível que se esteja fazendo alusão a ela.

1.4 A Ilegitimidade de Jesus na tradição não-canônica

Fora dos textos canônicos há bastante material explícito e implícito sobre a ilegitimidade de Jesus. Não será feito um estudo profundo sobre isso pois, como foi dito, o interesse maior é entender como a comunidade cristã de Mateus tratou esse assunto. Porém, é preciso perceber se essas acusações já faziam parte da época de composição dos textos canônicos. O que, por aqui, ao que foi visto, pode ser confirmado, ou, no mínimo, suposto com alguma evidência. Entretanto, uma caminhada entre as acusações não canônicas será realizada, neste tópico.

1.4.1 *Os Escritos Judaicos e Celso: o filho de Pantera*

Textos do Talmud possuem grande parte da tradição direta e indireta sobre a acusação de Jesus ser um *mamzer*. Há considerável número de referências. Fora dos escritos rabínicos, Orígenes, por volta de 248 de nossa era, publicou seu trabalho “Contra Celso”. É por esse livro que se é possível encontrar uma das grandes acusações explícitas de ilegitimidade de Jesus. Celso era um filósofo que escreveu sua obra “O Discurso Verdadeiro” por volta do ano 178. Criticando a Jesus, escreve:

¹³⁰ O texto original, em inglês, diz *The author of the Fourth Gospel meets the implication that Jesus was "born of fornication" indirectly. It is swept aside by the claim made throughout this Gospel that physical and spiritual birth are two separate realities (the first having no bearing at all on the second), and by the Johannine theme of the incarnation of the preexistent Son, a statement of which climaxes the conflict in 8:58.49 Johannine theology does not rule out belief in a normal, human conception and birth of Jesus; in fact, the christological paradox of this Gospel seems to demand it. But no real interest is shown in the manner of his conception, which is irrelevant to his divine Sonship.* - SCHABERG, 2006, p. 140.

Começaste por fabricar uma filiação fabulosa, pretendendo que devias o teu nascimento a uma virgem. Em realidade, és originário de um lugarejo da Judeia, filho de uma pobre campônia que vivia do seu trabalho. Esta, culpada de adultério com um soldado, Pantero, foi expulsa por seu marido, carpinteiro de profissão. Expulsa assim e errando aqui e além ignominiosamente, ela deu-o à luz em segredo. Mais tarde, constringido pela miséria a expatriar-se, foste para o Egíto, aí alugaste os braços por salário, e, tendo aprendido alguns desses poderes mágicos de que os Egípcios se gabam, voltaste ao teu país, e, inchado com os efeitos maravilhosos que sabias provocar, proclamaste-te Deus.¹³¹

John P. Meier defende que a base dessa acusação de Celso está no evangelho de Mateus e não em uma tradição anterior ou independente:

[..]o fato de a história ser primeiro atestada entre os judeus da Diáspora, e não da Palestina, e só em meados do século II, evoca a possibilidade de ela ser uma polemica paródia judaica do relato cristão da concepção virginal [...]. Não é nada surpreendente que a versão de Mateus seja o alvo principal da paródia. Mateus – o suposto ‘Evangelho Judaico’ – é muito mais claro do que Lucas na sua afirmação da concepção virginal e, em meados do século II, tornava-se rapidamente o Evangelho mais popular na corrente dominante do cristianismo.¹³²

Outros escritos judaicos, segundo Brown¹³³, mais tardios, também chamam Jesus de “Ben Pantera” (filho de Pantera): Sabbath 104b; Sanhedrin 67a; Peshita Rabbathi 100b; Tosefta Hullin 2,24. Na Mishná¹³⁴, há ainda a lembrança “Eu encontrei um pergaminho genealógico em Jerusalém e [o seguinte] foi escrito nele: Fulano é um Mamzer [como o produto de uma união proibida com] uma mulher casada”¹³⁵. O nome “Fulano”, foi colocado para evitar fazer referência direta a Jesus, por medo da perseguição cristã¹³⁶. Sendo assim, o “Fulano” substituiria o nome de Jesus. Aqui é bastante interessante pois a acusação claramente o coloca como um *mamzer* e diz que é uma alusão ao fato de que Maria estava casada e traiu seu esposo, vindo a conceber Jesus. Aqui se explica o porquê de o princípio matrilinear

¹³¹ CELSO. *Contra os cristãos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991. p. 19.

¹³² MEIER, John P.. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 224.

¹³³ BROWN, 2005, p. 640.

¹³⁴ MISHNAH YEVAMOT, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Mishnah_Yevamot.4.13?lang=bi> Acesso em: 20 out. 2019

¹³⁵ O texto de Yevamot 4,13, em inglês, diz *I found a genealogical scroll in Jerusalem and [the following] was written in it: So-and-so is a Mamzer [as the product of a forbidden union with] a married woman.*

¹³⁶ BROWN, 2005, p. 638.

não ser aplicado ao filho de Maria, na relação judia com um gentio: ele é fruto de um adultério.

Enfim, a acusação que Orígenes faz parecer originada em Celso, percorreu todo o círculo judaico. Houve quem defendesse a ideia de que “Pantera”, na verdade, seria uma deturpação de *παρθένος* (virgem, em grego). Como Rochus Zuurmond, que considera esse argumento ainda válido¹³⁷, todavia, pontua que “Deformar, de propósito, o nome do inimigo era (e é) um uso bastante comum”¹³⁸. No caso, o “filho da Parthenos” (filho da virgem) seria, na verdade, para os adversários judeus, o “filho de Panthera”. Todavia, Brown argumenta que a expressão “Pantera” não se trata de um nome próprio, mas sim de um apelido comum entre os soldados romanos¹³⁹.

Não se pode ignorar que estupros eram comumente utilizados como forma de dominação. Não é impensável que uma camponesa na Palestina tenha sido estuprada por um soldado Romano, vindo a engravidar como fruto desse abuso. O que faz com que as acusações contra a legitimidade de Jesus pudessem ser consideradas verossímeis.

É importante considerar, também, que naquela época, não havia possibilidade de dar garantias sobre a filiação paterna de alguma criança. Por conta disto, a própria Mishnah, na Bava Batra 8,6, entende que apenas um pai pode dizer que o filho é dele: “Se ele diz ‘esse é meu filho’, deve ser acreditado”¹⁴⁰ (tradução própria). Daí, abre-se a possibilidade de um homem assumir um filho que não é seu? Isso calaria os rumores de um bastardo na família? Brown entende que é possível que sim e, no caso de Jesus, pela posição que José assume, no texto de Mateus, o autor o defende da acusação dos adversários:

Ao pôr o nome do menino, José o reconheceu como filho. A posição judaica a respeito disso é lúcida e ditada pelo fato de, às vezes, ser difícil determinar o pai biológico da criança. Como em geral, um homem não reconhece e sustenta uma criança, a não ser que seja seu filho, a lei prefere basear a paternidade no reconhecimento por parte do homem. [...] Ao exercer o direito de dar o nome da criança (cf. Lc 1.60-63). José reconheceu Jesus e, assim, tornou-se pai legal do menino.¹⁴¹

¹³⁷ ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus Histórico?*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 77.

¹³⁸ ZUURMOND, 1998, p. 77.

¹³⁹ BROWN, 2005, p. 640.

¹⁴⁰ O texto inglês diz *One who says “this is my son” is believed.* - MISHNAH BAVA BATRA, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Mishnah_Bava_Batra.8.6?lang=bi&with=all&lang2=en> Acesso em: 20 out. 2019.

¹⁴¹ BROWN, 2005, p. 165-166.

Deve-se, obviamente, entender que a expressão “pai legal” necessariamente precisa ser compreendida como o pai de fato, ou o chamado pai natural. Jamais como pai adotivo. Isso é complicado para a mentalidade ocidental, como bem pontua Brown. Contudo, como dito por ele, e já informado aqui, não é sempre seguro afirmar a paternidade de uma criança. Assim, naquele tempo, o pai natural era o chamado pai legal, pois somente o testemunho do pai poderia dar crédito se a criança era ou não sua filha. Dessa forma, sim, o “pai legal” é aquele que assume a criança como sua, ainda que esta seja uma bastarda, a quem, dificilmente, alguém assumiria a paternidade.

1.4.2 ***O Evangelho de Ebion: o filho de José***

Houve grande diversidade de comunidades cristãs, na história. Algumas foram consideradas legítimas, outras, contudo, foram condenadas como heréticas¹⁴², pelo círculo cristão dominante. Uma que se encontra no segundo grupo é a comunidade dos ebionitas. Para eles, a clara defesa da acusação de ilegitimidade seria o reconhecimento da relação de parentesco biológico entre José e Jesus. Brown afirma que “No século II encontramos circulando entre os cristãos judaicos, a explicação (que os cristãos gentios acabaram por considerar herética) de que Jesus era filho natural de José”¹⁴³.

Como citado anteriormente, John P. Meier aponta que as acusações de ilegitimidade do II século, encontradas em Celso, viriam de uma “polêmica paródia judaica do relato cristão da concepção virginal”¹⁴⁴. Portanto, é bastante provável que os judeus que professavam a fé em Jesus como Messias tenham sofrido com essas acusações – tanto as de Celso quanto as registradas nos escritos rabínicos. Bart D Erhamn diz que, para alguns estudiosos:

¹⁴² O termo “heresia” e suas variantes não estão sendo utilizadas, neste trabalho, lançando juízo de valor sobre esta ou aquela doutrina, como se fosse errada, ou sem valor. O uso se justifica, unicamente, pelo fato que os autores citados nesta pesquisa fazem uso do termo. Procura-se, assim, manter fidelidade às expressões que os autores utilizam em seus respectivos trabalhos. Esta pesquisa considera a legitimidade e dignidade de toda e qualquer expressão religiosa. Rejeitando, assim, qualquer valor de superioridade desta ou daquela doutrina religiosa.

¹⁴³ BROWN, 2005, p. 170.

¹⁴⁴ MEIER, 1993, p. 224.

Os ebionitas poderiam traçar sua linhagem teológica até os seguidores primitivos de Jesus, os crentes judeus que se congregaram em Jerusalém nos anos seguintes à morte de Jesus, em torno da liderança de seu irmão Tiago.¹⁴⁵

Ele mesmo entende que os ebionitas “parecem ter adotado a perspectiva dos primeiros cristãos”¹⁴⁶. Epifânio de Salamina, descrevendo o Evangelho dos ebionitas, afirma que “Em primeiro lugar, ele [Ebion] disse que Cristo foi concebido de uma relação sexual e é a semente de um homem, José”¹⁴⁷ (tradução própria). Em outra parte de sua obra, pouco depois de informar isso, ele volta a tocar no assunto ao endossar “como eu disse, Ebion declarou que Cristo é a prole de um homem, isto é, de José”¹⁴⁸ (tradução própria).

Segundo os ebionitas, tanto judeus quanto gentios convertidos a Cristo, tinham que seguir a Torá de Moisés. Quando se fala em heresias, nos círculos cristãos, os ebionitas são citados pelo fato de entenderem Jesus como um homem comum e não aceitarem a concepção virginal. É necessário que se observe a existência de certo preconceito quanto a essas, ditas, “heresias”. Percebe-se que os ebionitas fazem parte de um grupo legítimo e sincero de cristãos. Gerd Theissen entende o evangelho deles como uma releitura do evangelho de Mateus, mas que possui partes de Marcos e de Lucas¹⁴⁹. Ele também enumera alguns pontos de sua crença a partir da obra de Epifânio: rejeição do nascimento virginal, Vegetarianismo e Hostilidade ao culto do templo.

O que chama a atenção, todavia, é que, mesmo considerando Jesus um homem que nasceu de uma relação sexual entre Maria e José, tal crença não os impediu de reconhecer Jesus como Messias, apesar de se ter poucas informações sobre eles. Como lamenta Bart D Erhamn, é triste não se ter uma maior produção sobre a crença dos ebionitas¹⁵⁰. A maioria das informações existentes são da ala opositora a eles. Não se pode ouvir o que diziam de si mesmo. A observação de

¹⁴⁵ EHRMAN, Bart D.. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: Leya, 2014. p. 389.

¹⁴⁶ EHRMAN, 2014, p. 389.

¹⁴⁷ O texto em inglês diz *In the first place, he said that Christ was conceived by sexual intercourse and the seed of a man, Joseph* – EPIPHANIUS. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1-46)*, Leiden: Brill, 2009. p. 132.

¹⁴⁸ O texto em inglês diz [...] *as I said, Ebion declared that Christ is the offspring of a man, that is, of Joseph* - EPIPHANIUS, 2009, p. 133.

¹⁴⁹ THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette, *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 72-73.

¹⁵⁰ EHRMAN, 2014, p. 388.

Erhamn, sobre o distanciamento cada vez maior entre cristianismo e judaísmo, vale ser reproduzida:

Se Jesus era o messias judeu enviado pelo Deus judaico ao povo judeu no cumprimento da lei judaica, fazia sentido que ele abraçasse uma religião judaica e que, para ser sua seguidora, uma pessoa precisasse ser judia. Porém, à medida que a cristandade se tornava cada vez mais gentia (não judaica), também fazia sentido que no fim se separasse de suas raízes judaicas e passasse a se opor a aspectos essenciais do judaísmo.¹⁵¹

É preciso considerar a crença dos cristãos ebionitas. Não que se pretenda supor sua doutrina como correta, ou ainda, fiel ao seguimento inicial de Jesus, ou errada, como o cristianismo dominante, posterior, considerou. O que interessa é perceber que houve uma corrente cristã, dentro do judaísmo, que é reconhecida temporalmente no período de maior coleção das acusações judaicas contra a legitimidade de Jesus. Este grupo não apenas tinha como defender-se dessa acusação como, de fato, utilizou o próprio texto mateano para isso. E sua solução era bem simples e estava pautada no que foi dito, no final do tópico anterior: não existe ilegitimidade, Jesus é filho de José.

Assim, notam-se clarezas e possibilidades nos escritos mais antigos e mais recentes das religiões cristãs e judaicas, sobre acusações de ilegitimidade de Jesus. Este trabalho se manterá nas acusações defendidas por Mateus, que serão vistas mais à frente. Este capítulo, porém, procurou demonstrar que não se trata de uma acusação exclusiva da época mateana. Porém, possivelmente, anterior a ela e, certamente, posterior.

No próximo capítulo, será explorado o texto de Mateus, livro que possui o objetivo central deste trabalho.

¹⁵¹ EHRMAN, 2014, p. 388.

2 JUDAÍSMO, GENEALOGIA E LEGITIMIDADE DE JESUS

Este capítulo se concentrará no evangelho de Mateus. Que é o livro que possui o objeto de estudo deste trabalho: a genealogia de Jesus que possui as cinco mulheres citadas como suas ancestrais.

Os dados que serão explorados são a datação, lugar e autoria. Contudo, apenas para poder orientar naquilo que se objetiva, que é apresentar a situação da comunidade mateana quando o evangelho foi escrito. Assim, será possível compreender como foi tratada a acusação de ilegitimidade, pela comunidade deste evangelho. Com isto, esse capítulo ainda tratará da tensão entre a comunidade de Mateus e a comunidade do chamado Judaísmo formativo¹⁵².

Também, aqui, serão tratados os registros do Segundo Testamento que possuem a genealogia de Jesus. No caso, o próprio Evangelho de Mateus e o Evangelho de Lucas. Essa análise justificará a escolha pelo texto mateano, e, por fim, repousará exclusivamente na genealogia escrita nesta obra.

Para um respeito real ao método adotado, importa ocorrer certa familiaridade com o mundo geográfico, social, cultural, político e religioso do texto¹⁵³. Daí a importância de, nesse capítulo, entender os ambientes que influenciaram a produção da obra mateana e, inclusive, a genealogia – objetivo maior deste trabalho.

Como diversos autores são utilizados, para explorar as acusações e possíveis acusações contra Jesus e Maria, importa ver a visão que cada um deles tem sobre o evangelho mateano.

2.1 O evangelho no contexto de duas comunidades judaicas em conflito

Existe uma contradição em relação à teoria tradicional sobre a localização da obra. Kümmel segue a linha de que a obra foi escrita para cristãos de fala grega

¹⁵² “Judaísmo formativo” é um conceito cunhado por Jacob Neusner. Ele se refere à comunidade judaica que “toma forma nos séculos I e II, com certeza fortemente sobre a herança do milênio antecedente, começando com a própria Escritura. Em seu período de formação, documentado em particular pela Mishná” (o texto em inglês diz “*takes shape in the first and second centuries, to be sure drawing heavily upon the heritage of the antecedent millennium, beginning with Scripture itself. In its formative period, documented in particular by the Mishnah*”) – NEUSNER, Jacob, *The Description of Formative Judaism: The Social Perspective of the Mishnah's System of Civil Law and Government*, *AJS Review*, v. 5, p. 63-79, 1980.

¹⁵³ WEGNER, 1998, p. 322.

sendo “a maioria dos quais de origem judaica”¹⁵⁴. Faz, ainda, uma afirmação categórica de que “A composição na Palestina é, portanto, dificilmente admissível”¹⁵⁵. Por isso, opta pela Síria, seguindo, como ele mesmo menciona, a maioria dos estudiosos da época¹⁵⁶. No que diz respeito à data, o autor considera, pela dependência de Marcos, um tempo depois de 70. Não se poderia pensar em além de 100, pois Inácio a cita. Portanto, Kümmel aponta para entre 80 e 100.

Para Overman, a formação do evangelho está na mesma data de Kümmel. A justificativa para a opção por esta data está no período de formação do judaísmo formativo, que a comunidade tinha como movimento judaico adversário – que será visto mais à frente, ainda nesse capítulo. Como as duas comunidades entram em confronto, há de se supor que o texto seja contemporâneo a esse clima de tensão.

Na comunidade, segundo Overman, “Nota-se muito pouca evidência de pagãos (não-judeus) na comunidade”¹⁵⁷. Diferente de Kümmel, Overman não aceita ser taxativo quanto à origem geográfica da comunidade. Porém, como ele entende a comunidade de Mateus como antagônica ao judaísmo formativo, e como “tanto o judaísmo formativo como seu sucessor, o judaísmo rabínico, eram palestinos em origem”¹⁵⁸, Overman arrisca que a comunidade seja originada da Palestina e, dentro dela, opta pela Galileia. Os indícios galileus seriam:

(...) a concentração inusitada de Mateus na Galiléia. Parece conhece-la muito bem e, essencialmente, limita a atividade do movimento de Jesus à Galiléia, e a Cafarnaum em particular. (...) Os fariseus que Mateus apresenta regularmente como interlocutores de Jesus em debates, são essencialmente apresentados na Galiléia. Esses líderes judaicos em Mateus, apresentados como fariseus, são de fato seus oponentes e não simplesmente um recurso literário. Os fariseus galileus representam os próprios concorrentes da comunidade de Mateus.¹⁵⁹

Overman ainda imagina uma cidade, pelo linguajar urbano de Mateus, com tamanho suficiente para acomodar um tribunal. Tomando como fonte Josefo, para encontrar uma cidade com essa característica, para o autor, a comunidade mateana se encontra em Séforis ou Tiberíades. Isso é importante, pois traz, para fora do texto, os indícios da tensão entre as duas comunidades judaicas. Daí, o peso judaico

¹⁵⁴ KÜMMEL, 2009, p. 145.

¹⁵⁵ KÜMMEL, 2009, p. 145.

¹⁵⁶ Kümmel escreve sua obra “Introdução ao Novo Testamento” em 1973.

¹⁵⁷ OVERMAN, 1997, p. 155.

¹⁵⁸ OVERMAN, 1997, p. 156.

¹⁵⁹ OVERMAN, 1997, p. 157.

da acusação contra Jesus e Maria e, com isso, é colocada em dúvida a dignidade da comunidade de judeus-cristãos para apontar o caminho do judaísmo - tema visto mais à frente.

Raymond Brown opta por datar entre 80 e 90, podendo subtrair ou somar mais dez anos¹⁶⁰. Mas faz o mesmo caminho de Kümmel, retirando o evangelho da Palestina e direcionando para Síria. Para ele, trata-se de uma comunidade mista “com convertidos de ascendência judaica e também gentia”¹⁶¹. Considera possível que o autor seja um escriba fariseu, de fala grega e conhecedor do hebraico, que passou a acreditar em Jesus.

A obra bem conhecida de Carmona e Monasterio não muda muito, diante do já visto até aqui. Segundo a obra, a comunidade é formada por judeus helênicos convertidos. Mas aceita a presença de cristãos pagãos¹⁶² e data o evangelho como “pouco depois do ano 80”¹⁶³, sem acrescentar novos pontos para isso. Como a maioria dos autores, aceita Antioquia, segundo as mesmas dicas já apresentadas aqui.

No Brasil, encontra-se a posição de Paulo Roberto Garcia, que aceita a datação entre 80 e 90, mas segue o caminho de Overman, rejeitando a Síria como lugar para o surgimento do evangelho e acatando a Galileia – neste ponto, seguindo os argumentos de Overman. Garcia, para rejeitar Antioquia, alega¹⁶⁴: as citações que Inácio faz de Mateus são indiretas e considera que não há consenso que se refiram a Mateus, de fato; a impossibilidade de calcular o tempo de circulação de um texto, naquele período, não garante que, ainda que as citações sejam de Mateus, que isso se refira à sua origem.

A posição de Isidoro Mazzarolo é de ter sido escrito entre 70 e 80¹⁶⁵. Sobre o local, o autor faz uma ponte interessante com a visão de Overman e os demais autores que apontam para a Síria. Este lugar é, também, a opção de Mazzarolo,

¹⁶⁰ BROWN, 2012, p. 262.

¹⁶¹ BROWN, 2005, p. 55.

¹⁶² Assim como o termo “heresia”, explicado no primeiro capítulo, também o termo “pagão”, com suas variações, não está sendo utilizado, neste trabalho, lançando juízo de valor sobre esta ou aquela cultura, ou etnia. O uso se justifica, unicamente, pelo fato que os autores citados nesta pesquisa fazem uso do termo. Procura-se, assim, manter fidelidade às expressões que os autores utilizam em seus respectivos trabalhos. Esta pesquisa considera a legitimidade e dignidade de toda e qualquer cultura em qualquer tempo.

¹⁶³ MONASTERIO; CARMONA, 2012, p. 257.

¹⁶⁴ GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 28-29.

¹⁶⁵ MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de Mateus: ouvistes o que foi dito...? Eu, porém, vos digo...! Coisas velhas e coisas novas*. Porto Alegre: Mazzarolo, 2016.

contudo, ele menciona que “os ouvintes são cristãos de tradição judaica e não necessitam de maiores explicações sobre os conteúdos polêmicos, em sua maioria, provavelmente, de origem galilaica”¹⁶⁶. Como visto, embora o autor siga a corrente mais dominante, que aponta a Síria como local de origem para o evangelho, compreende a possibilidade de origem galilaica, para os descendentes judeus.

Marcelo Carneiro mantém uma posição menos taxativa, como Monasterio, e assume uma datação após os anos 80¹⁶⁷. Sobre a localização, Carneiro cita tanto Overman quanto Garcia, seguindo, portanto, a posição que entende a Galileia como possível lugar de composição. Entretanto, ele aponta uma argumentação interessante para esse lugar: “Há um indício muito forte no Evangelho, que é o de Jesus voltar à Galiléia após a ressurreição, indicando a centralidade do espaço”¹⁶⁸. Sobre a opção mais comum, Antioquia, ele diz:

A presença do Evangelho em Antioquia no início do séc. 2 d.C., utilizado como argumento para a volta à Lei, pode ser compreendida como uma dissidência de parte da comunidade que levou consigo uma cópia do texto, para tentar convencer outra comunidade, ou o que é mais viável, pode ser a real comunicação das comunidades, porque os judaizantes de Antioquia se serviram do Evangelho composto pela comunidade de Mateus e usaram para questionar as lideranças não judaizantes, em especial o bispo Inácio.¹⁶⁹

Para fechar essa parte da apresentação dos argumentos acerca da data e localização, segundo os autores consultados por este trabalho, será apresentada a posição de Wim J. Weren. Ele encontra três fases¹⁷⁰ para o desenvolvimento do evangelho de Mateus. A primeira seria anterior a 70. Trata-se do produto de judeus ainda ligados ao judaísmo. Sem uma concepção de dissidência da comunidade judaica. A segunda fase é localizada entre 70 e 80, onde no conflito com os fariseus, buscando apresentar uma base que unificaria as diversas expressões judaicas, a comunidade se torna a menor parte entre os judeus. Na terceira fase, situada entre 80 e 90, a comunidade entra em contato com judeu-cristãos da diáspora e grupos de pagãos convertidos. Foi neste ponto que o evangelho assumiu sua forma redacional final.

¹⁶⁶ MAZZAROLO, 2016, p. 6.

¹⁶⁷ CARNEIRO, Marcelo. *Os evangelhos sinóticos: origens, memória e identidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

¹⁶⁸ CARNEIRO, 2016, p. 274.

¹⁶⁹ CARNEIRO, 2016, p. 274.

¹⁷⁰ WEREN, Wim J.C. *Studies in Matthew's Gospel: Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*. Leiden: Brill, 2014.

Essas fases apresentam uma proposta interessante. Pois, com suas localizações distintas, trazem uma explicação para a dificuldade de encontrar um acordo entre os estudiosos apresentados. Na primeira fase, por exemplo, Weren argumenta que existem evidências nos textos:

Os judeus cristãos consideravam Jerusalém a cidade santa (4:5), pagavam o imposto do templo (17:24–27) e participavam sem críticas nos ritos do templo e em outras reuniões religiosas (5: 23–24). A Torá, para eles, era normativa (5:17-19) e, portanto, eles permaneciam - embora não sem discussão - por provisões concernentes à purificação e ao sábado. Ao diferenciar entre regras mais rígidas e menos rígidas (23:23; 5:18-19), elas poderiam enfatizar certas partes da Torá sem ter que rejeitar completamente outros elementos. Eles viveram vidas piedosas, caracterizadas em 6:1-18 pelas três obras cardiais da vida religiosa: dar esmolas, orar e jejuar. (tradução própria)¹⁷¹

Nessa fase, portanto, o Evangelho testemunharia uma comunidade localizada em torno da Baixa e Alta Galileia. Considerando aparentar um ambiente urbano, ele opta por Cafarnaum, Corazim, ou Betesda.

Já na segunda fase, onde os primeiros conflitos com os fariseus surgem, a comunidade, ao que parece, perdeu a disputa, tornando-se o menor grupo judeu existente. Weren aponta evidências em grande parte do texto mateano. Esses textos representam as disputas constantes entre as comunidades. Como esse assunto será tratado mais a frente, para ilustrar, cita-se como uma parte da posição do autor:

Os fariseus são mencionados um total de 29 vezes. Um retrato muito negativo é pintado desse grupo: eles são maus (12.34.35.39.45), cegos (15:14; 23: 16.17.19.24.26) e hipócritas (15:7; 23:13.15.23.25.27.29); eles não foram plantados por Deus (15:13), mas são como ervas daninhas semeadas pelo diabo que serão queimadas no final dos tempos (13:40); o reino de Deus será tirado deles por causa de sua falta de produtividade (21:43). O discurso contra os escribas e fariseus culmina em 23:13-39, uma passagem que é em tom feroz fora do comum. (tradução própria)¹⁷²

¹⁷¹ O texto original inglês diz: *The Christian Jews considered Jerusalem as the holy city (4:5), they paid temple tax (17:24–27), and participated without criticism in temple rites and other religious meetings (5:23–24). The Torah, to them, was normative (5:17–19) and therefore they abided—although not without discussion—by provisions concerning purification and the Sabbath. By differentiating between weightier rules and less weighty ones (23:23; 5:18–19), they could emphasize certain parts of the Torah without having to fully reject other elements. They lived pious lives, characterized in 6:1–18 by the three cardinal works of religious life: giving alms, praying, and fasting—* WEREN, 2014, p. 254.

¹⁷² O texto em inglês diz: *The Pharisees are mentioned a total of 29 times. A very negative portrait is painted of this group: they are evil (12:34.35.39.45), blind (15:14; 23:16.17.19.24.26), and hypocritical (15:7; 23:13.15.23.25.27.29); they were not planted by God (15:13), but are like weeds sown by the devil that will be burned at the end of the age (13:40); the kingdom of God will be taken away from them because of their lack of productivity (21:43). The tirade against the scribes and Pharisees culminates in 23:13–39, a passage that is uncommonly fierce in tone—* WEREN, 2014, p. 257.

Nesse período, a localização da comunidade foi marcada por um êxodo da Baixa Galileia, onde a influência farisaica era considerável. Povoaram a Cesareia de Filipe, a parte Sul da Síria. Lá, tiveram contato com judeus da diáspora e com pagãos.

Por conta do que ocorreu na primeira fase, ao entrarem na terceira, o grupo se distanciou da comunidade judaica passando a fazer parte de grupos maiores de cristãos. Que Weren chama de “rede multicultural de comunidades cristãs” (tradução própria)¹⁷³. Weren faz um jogo de palavras onde argumenta que esse grupo, ao manter contato com diversas comunidades cristãs (judeus helênicos e pagãos), passou de “Judeus Cristãos” para “Cristãos Judeus” (tradução própria)¹⁷⁴. Nessa proposta, Weren justifica tanto a presença da comunidade na Galileia, como Overman supõe, sendo seguido por Garcia e Carneiro, como, também, apresenta uma justificativa para o evangelho na Síria.

Para este trabalho, além de apontar os indícios de uma comunidade da Galileia, é interessante dar ênfase ao caráter judaico da obra. Acerca desse assunto, João Batista Gomes apresenta alguns indicativos que demonstram o porquê de Mateus ter sido considerado o evangelho mais judaico ou, nas palavras de Marcelo Carneiro, “aquele que mais se identifica com uma identidade judaica”¹⁷⁵:

A estrutura e a composição do evangelho de Mateus, impregnado de literatura judaica, testemunham a favor de seu caráter judaico-cristão. Sua linguagem fortemente influenciada pela Bíblia grega (LXX), atesta constantemente afinidades com o judaísmo rabínico contemporâneo. Muitas de suas expressões favoritas são condicionadas pelo uso judaico, próprio do pensamento rabínico emergente do final do século I, ambiente em que se encontra Mateus. A sua atitude conservadora quanto à Lei (Mt 5,17-19), por exemplo, aponta para a influência das ideias judaicas que o rodeiam.¹⁷⁶

Gomes ainda menciona os debates entre Jesus e a liderança farisaica¹⁷⁷. Usando como argumento o fato de isso demonstrar um intenso debate sobre quem tem a interpretação correta da Lei. Ele chama a obra mateana de uma “contraparte e

¹⁷³ WEREN, 2014, p. 260.

¹⁷⁴ WEREN, 2014, p. 260.

¹⁷⁵ CARNEIRO, Marcelo. *Os evangelhos sinóticos: origens, memória e identidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 275.

¹⁷⁶ GOMES, João Batista. *O judaísmo de Jesus: o conflito igreja-sinagoga no evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 76.

¹⁷⁷ GOMES, 2009, p. 78.

a resposta judaico-cristã¹⁷⁸ à atividade rabínica emergente. Embora conduza esse debate para Antioquia, na Síria.

Monasterio, por sua vez, informa que o evangelho de Mateus respondia a uma preocupação importante dentro da comunidade cristã, que era sua relação com o Primeiro Testamento:

Qual a atitude adotada por Jesus diante da Lei do Antigo Testamento? E diante da Bíblia judaica? Essa problemática – que pode ser estranha para a maioria dos leitores de hoje – era crucial nos primeiros tempos e está evidentemente presente em Mateus, que como veremos é uma obra judaico-cristã. É preciso acrescentar que Mateus representa – e não somente na questão das relações com o judaísmo – uma visão teológica de síntese e de mediação entre as posturas cristãs mais polarizadas, o que também contribuiu para sua difusão e a estima da grande Igreja.¹⁷⁹

Alguns outros autores, como Kümmel¹⁸⁰ e Overman¹⁸¹, compreendem a comunidade como uma comunidade judaica. Trata-se de um grupo de judeus, dentro da comunidade judaica, seguidores de Jesus – a quem consideram ser o Messias de Deus. Um estudo realizado por Herbert W. Basser procurou avaliar a presença de material judaico em todos os capítulos do evangelho. Em seu prefácio, ele diz:

Talvez a questão seja a de que o Evangelho de Mateus aparenta ser muito recente para conter qualquer evidência das formas e conteúdos ‘rabínicos’ que eu afirmo que ele contém. Não obstante, afirmo que, se tentássemos construir um precursor da tradição oral rabínica em forma literária, não poderíamos ter feito muito melhor do que em um texto como o Evangelho de Mateus. Os arranjos legais e as formas de argumentação em Mateus estão bem dentro do alcance do pleno direito do ‘rabinismo’ (...). Os sermões em Mateus são da mesma forma compostos de interpretações correntes da literatura rabínica de seu tempo; eles estão centrados nos mesmos versos bíblicos e compartilham o mesmo idioma interpretativo. (tradução própria).¹⁸²

¹⁷⁸ GOMES, 2009, p. 78.

¹⁷⁹ MONASTERIO; CARMONA, 2012, p. 211.

¹⁸⁰ KÜMMEL, 2009, p. 148.

¹⁸¹ OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

¹⁸² O texto em inglês diz: *Perhaps the point might be made that the Gospel of Matthew seems to be too early for it to contain any evidence of the “rabbinic” forms and contents that I argue it does. Nonetheless, I contend that were we to try to construct a precursor to rabbinic oral tradition in literary form, we could not have done much better than a text like the Gospel of Matthew. The legal arrangements and forms of argumentation in Matthew are well within the range of full-fledged “rabbinism,” as I have shown elsewhere. The sermons in Matthew are likewise composed of interpretations current in the rabbinic literature of his time period; they are centered on the very same biblical verses and share the same interpretive idiom* – BASSER, Herbert, W., *The gospel of Matthew and Judaic traditions: a relevance-based commentary*, Leiden: Koninklijke Brill nv, 2015, p. 6.

Sobre os gentios, chama a atenção a interpretação que Gomes faz da passagem do centurião (Mt 8,5-13) e da mulher cananeia (Mt 15,21-28). Segundo ele, esses textos confirmam que a comunidade de Mateus está aberta aos gentios¹⁸³. Nas palavras de Gerd Theissen, trata-se de um “judaísmo universalizado”¹⁸⁴:

Essas duas histórias têm algumas semelhanças de estrutura e ambiente e transmitem o mesmo entendimento dos gentios. Tanto o centurião quanto a mulher cananeia dirigem-se a Jesus como ‘Senhor’ (Mt 8,6; 15,22), termo pronunciado, em Mateus, somente por quem confia em Jesus, ou pelos discípulos, ou por quem lhe pede ‘ajuda’. Em ambas as passagens é ressaltada por Jesus a intensidade da fé (Mt 8,10; 15,28), qualidade básica para a pertença à comunidade de cristã (Mt 21,20-22; cf 16. 16,24-28) e critério para alcançar a salvação (Mt 14,30-31) e não ser rejeitado no banquete escatológico (M 8,11).¹⁸⁵

Aceitando a época entre 80 e 90, pode-se avaliar que, com a derrubada do templo de Jerusalém (em 70), a comunidade judaica, como um todo, se vê atingida em sua própria cultura. O templo representava uma unidade política, social e religiosa para o povo. A tragédia tocava na alma dos judeus.

Nesse momento difícil, tanto os grupos de judeus seguidores de Jesus, quanto os grupos de judeus fariseus, passam a apresentar seus argumentos para um judaísmo ideal. Lutam para assumir a liderança da comunidade judaica e para propor uma forma de organização sem o templo. Surge a necessidade de reorganizar uma sociedade fragmentada e ferida. Os judeus fariseus e os judeus cristãos, vítimas dessa mesma dor, lutam para liderar essa organização:

O evangelho de Mateus concorre, em seu tempo, com a reorganização do judaísmo que teve início depois da catástrofe do ano 70 d.C. na escola de Jâmnia. Também, ali, considerava-se que a perda do Templo não era o fim da adoração a Deus. O grande mestre Johanan Zakkai consolava seus contemporâneos judeus com Os 6,6. Ali, dissera o próprio Deus, que ele prefere a misericórdia aos sacrifícios. Portanto, as obras de amor podem substituir o culto sacrificial do Templo. Não pode ser mero acaso que o evangelho de Mateus cita, por duas vezes, esse dito preferido de Johanan bem Zakkai – cada vez num acréscimo redacional ao modelo marcano, em Mt 9,13 e 12,7. O evangelho de Mateus disputa com o movimento rabínico contemporâneo a fim de tornar realidade a ‘justiça melhor’, fundamentos da Torá comum.¹⁸⁶

¹⁸³ GOMES, 2009, p. 156-163.

¹⁸⁴ THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 247.

¹⁸⁵ GOMES, 2009, p. 161.

¹⁸⁶ THEISSEN, 2009, p. 247.

O conceito de “justiça melhor”, segundo Theissen, se refere ao que está, para ele, sendo apresentado nas exigências do Sermão da Montanha. Há, também, um aviso direto “Se a vossa justiça não ultrapassar a dos escribas e dos fariseus, não entrareis no reino dos Céus” (Mt 5,20). Para o autor, a comunidade mateana não se preocupa em fazer o bom, mas em buscar o melhor e, claro, se apresentar como a melhor opção para a comunidade judaica:

Essa práxis liga-se melhor com o esforço pela ‘perfeição’. Por duas vezes Mateus conecta esse predicado a um comportamento concreto. Uma vez com o amor ao inimigo. Àquele que ama seus inimigos, promete-se: ‘Sereis perfeitos como vosso Pai celeste é perfeito’ (5,48). O mesmo vale para a renúncia radical aos bens no seguimento. Ao jovem rico que deseja seguir Jesus, diz-se: ‘Se queres ser perfeito, vai vende o que possuis e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus’.

Destarte, Mateus defende um etos aristocrático. A busca pelo bom não o satisfaz, mas sim, o esforço pelo ‘melhor’, sim, pelo ‘perfeito’.¹⁸⁷

O conflito se dá porque os fariseus também possuem uma proposta para a comunidade judaica. A partir dos mesmos textos e tendo a mesma cultura e herança dos judeus-cristãos. Havia concórdia em alguns pontos, não tinha como ser diferente. Miranda e Malca contribuem bem, resumindo o contexto:

A comunidade originária do Evangelho de Mateus é uma comunidade judaica e afirma seguir em Jesus Cristo o messias. Ela descobre suas diferenças com o judaísmo dominante na época, também em processo de reconstrução, graças ao farisaísmo. Tudo ocorre simultaneamente, numa sociedade fragmentada e dividida, depois das convulsões sociais da ocupação romana, tendo como destaque a destruição do Templo de Jerusalém. Comunidades judaicas cristãs e comunidades judaicas de fariseus compartilhavam fundamentos idênticos, uma história semelhante, o mesmo ambiente cultural e um contexto social análogo.¹⁸⁸

Contudo, nessas mesmas similaridades, as duas comunidades apresentavam divergências substanciais. Ambas, também, traziam uma proposta judaica que conseguia manter a cultura e a religião independente do templo – o que, considerando sua destruição, era essencial para a sobrevivência da identidade judaica. Essa vantagem do farisaísmo, na visão de Koester, fazia com que o

¹⁸⁷ THEISSEN, 2009, p. 245.

¹⁸⁸ MIRANDA, Evaristo Eduardo de; MALCA, José Manuel Schorr. *Sábios Fariseus: reparar uma injustiça*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 73.

indivíduo pudesse dizer que cumpria a lei, mesmo sem seguir os ritos do templo¹⁸⁹. Sobre isso, diz Overman:

Os fariseus desenvolveram um sistema centrado na aplicação das leis de 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 da 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.¹⁹⁰

Nesse ambiente de disputa, a Torá ganhou uma centralidade superior ao templo. A interpretação passou a ser o campo de batalha das duas comunidades. Para Mateus, Jesus seria o “intérprete preciso e verdadeiro da Lei”¹⁹¹.

Como tratam-se de duas comunidades judaicas, nada mais justo do que diferenciá-las afirmando sua similaridade. São cristão-judeus de um lado e fariseus-judeus de outro. Nesse conflito, não basta apenas, para Mateus, dizer que Jesus tinha a interpretação correta da Torá. Há a necessidade de desacreditar a interpretação farisaica. Assim também para os fariseus. Eles precisam desacreditar os seguidores de Jesus que estão no pós 70.

As acusações voltadas para os fariseus são diversas e conhecidas, no texto de Mateus. Na história narrada pelo evangelista, Jesus e os discípulos representam a comunidade de judeu-cristãos que milita contra o farisaísmo. Os oponentes de Jesus são, na verdade, os opositores da comunidade mateana:

A rivalidade e a hostilidade entre os fariseus, consolidados como a linha religiosa dominante em Israel, e a seita recém-nascida dos judeus cristãos nazarenos é transportada nos relatos dos evangelistas aos tempos de Jesus, num dos muitos anacronismos tão comuns e tão presentes em todo o texto bíblico. Aplica-se e projeta-se no passado o tempo presente, até como forma de sustentar os novos posicionamentos que o momento exigia.¹⁹²

No que diz respeito ao tempo de vida do judaísmo formativo e da comunidade mateana, Overman sustenta que tanto ele quanto a comunidade de

¹⁸⁹ HELMUNT, Koester. *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1. São Paulo: Paulus, 2005. p. 242.

¹⁹⁰ OVERMAN, 1997, p. 45-46.

¹⁹¹ OVERMAN, 1997, p. 85.

¹⁹² MIRANDA; MALCA, 2001, p. 81.

Mateus eram movimentos novos, buscando a consolidação. Apesar de Miranda relatar que os fariseus já eram um grupo consolidado, é preciso compreender que, neste momento, a passagem do farisaísmo para o judaísmo formativo cria algo novo. Tão novo quanto a comunidade de Mateus.

Tanto o judaísmo formativo como a comunidade de Mateus estavam preocupados em legitimar suas crenças e comportamento. Eles também tinham de apresentar seus respectivos movimentos como tradicionais e aceitáveis e legítimos. (...) o judaísmo formativo e a comunidade de Mateus procuraram tradicionalizar seus novos movimentos, a fim de legitimar as convicções e ações de suas comunidades.¹⁹³

Em Mateus, os fariseus são oponentes por excelência de Jesus. Como diz Overman, ele herdou essa tradição de Marcos, contudo, “Mateus a expandiu consideravelmente”. O fato de se ter encontrado relatos em que o mesmo pensamento, ou doutrina, foi encontrado nos fariseus¹⁹⁴, segundo Overman¹⁹⁵, se justifica pelo fato de que o judaísmo rabínico, que foi quem prevaleceu na Palestina, assumiu vários elementos de diversas expressões da fé judaica. Portanto, bem mais adaptável do que o judaísmo mateano. A comunidade de Mateus se entende como judaica e, assim como o Judaísmo formativo, apresenta sua comunidade como uma proposta de reforma: “(...) seu evangelho é a reinvidicação de sua comunidade de ser a única forma de judaísmo autêntica e válida, por se julgar o Israel fiel, observante da Lei”¹⁹⁶.

Dessa forma, o conflito, certamente, estava mais do que arranjado. Pois na afirmação que cada um fazia de sua visão judaica como verdadeira, automaticamente, rejeitava a visão do outro. Não se trata, portanto, de um debate harmonioso onde duas comunidades estão buscando salvar o judaísmo. Trata-se de ver, cada um, ao outro, como adversário, e a si como verdadeiro herdeiro da fé judaica. Carter chega a listar algumas mudanças consideráveis que Mateus faz das suas fontes, para ampliar seu ataque, ou entrar no conflito de forma bem severa.

A primeira se refere ao fato do evangelista, diferente de Marcos, dar ênfase a uma separação, inclusive, de culto. Pois “Mateus usa a frase ‘sinagoga deles’

¹⁹³ OVERMAN, 1997, p. 71.

¹⁹⁴ OVERMAN, 1997, p. 86.

¹⁹⁵ OVERMAN, J. Andrew. *Igreja e comunidade em crise: o evangelho de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.

¹⁹⁶ GOMES, João Batista. *O Judaísmo de Jesus: o conflito igreja-sinagoga no evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 76.

cinco vezes (4,23; 9,21; 10,9; 13,54) e ‘vossa sinagoga’ uma vez (23,34)¹⁹⁷. A hostilidade entre os dois grupos chega ao ponto de testemunhar julgamento de membros da comunidade, na sinagoga: “Guardai-vos dos homens: eles vos entregarão aos sinédrios e vos flagelarão em suas sinagogas” (10,17).

O ataque aos líderes religiosos aparece como a segunda mudança, segundo Carter. A lista apresentada pelo autor trata de ênfase maior que Mateus dá na participação dos líderes na oposição e morte de Jesus e, em algumas observações que faz no capítulo 23, já listado acima. Onde Jesus os chama de hipócritas, o que Marcos chamou de escriba, ele chama de fariseus nas censuras e os classifica como “guias cegos”.

O termo “rabi” tão caro ao judaísmo formativo, é apresentado como negativo. Onde Marcos apresentava Pedro chamando Jesus de “rabi”, ele troca para “Senhor” (Mc 11,21 e Mt 21,20), ou omite (Mc 9,25 e Mt 17,4). Judas o chama de “rabi” tanto em Marcos como em Mateus, intensificando que é o título oriundo de um discípulo falso, ou traidor.

Esses são alguns exemplos que demonstram como o clima era de forte tensão entre as duas comunidades judaicas. As acusações eram fortes e mútuas. Como visto, o evangelista teve que lidar com essas acusações. Uma em especial, contudo, é objeto deste estudo e assunto do próximo tópico.

2.2 Ilegitimidade em Mateus: Maria, a ameaçada de repúdio

Todas as acusações são tratadas seriamente pelo autor do evangelho. Como retratado no capítulo anterior, o objetivo deste trabalho é identificar como Mateus lidou com uma acusação em particular: Jesus como *mamzer*, como um bastardo.

Faz-se necessário, para que se faça justiça ao tema, investigar como a comunidade acadêmica, atualmente, está lidando com a possibilidade dessa acusação. Em uma rápida retrospectiva, se pode citar Jane Schaberg como, segundo Frank Reilly em um artigo de 2005¹⁹⁸, “a referência necessária para todos

¹⁹⁷ CARTER, 2002, p. 56-57.

¹⁹⁸ REILLY, Frank. Jane Schaberg, Raymond E. Brown, and the problem of the illegitimacy of Jesus. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 21, n. 1, p. 57-80, 2005.

que viriam a estudar o problema da concepção virginal”¹⁹⁹ (tradução própria). Em seu livro, Schaberg argumenta, como dito no capítulo anterior, que as acusações de ilegitimidade já estão presentes no Segundo Testamento.

A verdade é que na narrativa de Mateus, colocando Maria como grávida e, obviamente, de um filho que, em princípio, não é reconhecido por José – afinal, segundo o evangelista, ele decide repudiá-la – sendo invenção do autor, ou uma herança que ele carrega, a situação de Maria, perante a comunidade, é bastante delicada. Conseqüentemente, a de Jesus também. Schaberg observa que José precisa encarar o fato como estupro ou adultério²⁰⁰. Para ele, não havia outra opção. A comunidade de Mateus precisou encontrar uma resposta para as acusações de um nascimento fora do tempo ou, pior ainda, uma concepção fora do casamento. Nos dois casos anteriores (estupro ou adultério), a situação de Jesus não é nada favorável. Como visto, no capítulo anterior: ele seria um *mamzer*.

A sombra do adultério, como bem diz Brown, não pôde ser facilmente rejeitada por Mateus²⁰¹. Lembrando o que já foi dito, tanto em Lucas quanto no evangelho mateano, a situação matrimonial de Maria e José é retratada como a primeira etapa do casamento judeu. Já eram casados, portanto, a concepção é fora do casamento, segundo Mateus. Schaberg conclui o seguinte, sobre a decisão de José de repudiar Maria e, posteriormente, decidir ficar com sua esposa e adotar a criança, lhe colocando seu nome - Jesus, filho de José:

(...) para Mateus, a presença da tradição da geração divina, no contexto da situação legal que exploramos (do dilema de José e do aliciamento de Maria), assume a forma de uma revelação. Essa revelação parece ser quase que uma lição de interpretação da Torá, feita por Deus. Mateus inicia aqui um dos grandes temas do seu Evangelho: a Torá é válida quando interpretada validamente. Ela dá testemunho e se cumpre em Jesus, e deve ser interpretada com referência àquele que Mateus alegará ter autoridade para priorizar e radicalizar seus mandamentos, revigorá-los com novas ideias. Aqui na Narrativa da Infância de Mateus, a concepção de Jesus é um problema de interpretação da Torá. O problema é ‘resolvido’ pela revelação angelical de que a criança é gerada pelo Espírito Santo e, com sua mãe, deve ser aceita por José. Essa é uma solução de dentro da Torá em sua legislação mais justa e misericordiosa e sua interpretação mais contemporânea. A narrativa se move para além das legalidades, quando implica, para além do anônimo pai biológico, para além de José, o pai legal, Deus é o pai do Messias ilegítimo. (tradução própria).²⁰²

¹⁹⁹ O texto original, em inglês, diz: *the necessary reference for all who would study the problem of the virginal conception* – REILLY, 2005, p. 79.

²⁰⁰ SCHABERG, 2005, p. 51.

²⁰¹ BROWN, 2005, p. 629-630.

²⁰² O texto original, em inglês, diz: *for Matthew the presence of this tradition of divine begetting, in the*

Para a autora, a narrativa da infância foi contada com o objetivo de responder ao fato de que Jesus foi concebido antes do casamento e que José havia se decidido por repudiar sua esposa. Mateus, de alguma forma, não se sente confortável em rejeitar a acusação ao ponto de afirmar que José não quis, de fato, se separar de Maria. Se essa ideia fazia parte da acusação contra Jesus e sua mãe, que é a posição de Schaberg, Mateus não consegue, simplesmente, dizer que tal fato não se deu. Contudo, Mateus transforma a história em uma instrução baseada na Torá. Quando Schaberg diz que o ensinamento conduz à legislação mais justa e misericordiosa, ela tem em mente Dt 22,26:

nada farás à jovem, porque ela não tem um pecado que mereça a morte. Com efeito, este caso é semelhante ao do homem que ataca seu próximo e lhe tira a vida: ele a encontrou no campo, e a jovem prometida pode ter gritado, sem que houvesse quem a salvasse²⁰³.

Brown, apesar de na maioria das vezes evitar ser categórico sobre as acusações de ilegitimidade de Jesus, chega a dizer:

(...) o relato mateano, como está agora, significa que Jesus vai necessariamente nascer logo depois que os pais passaram a conviver – cedo demais para deixar de ser notado e comentado. Mas se supusermos que a situação conjugal e a gravidez descrita são históricos em vez de produto da imaginação, entenderemos por que a acusação de ilegitimidade surgiu entre os adversários de Jesus, acusação pronunciada em Mt 1,18-19. Ao responder essa acusação, Mateus não estava livre para mudar o fato de Jesus ter nascido visivelmente cedo, mas podia identificar a interpretação judaica desse fato como calúnia e oferecer uma (ou a) explicação cristã.²⁰⁴

Alguns autores interpretam de forma diferente das visões de Brown e Schaberg. É o caso de John Dominic Crossan. Para ele, Mateus cria toda a história

context of the legal situation we have explored (of Joseph's dilemma and Mary's entrapment) takes the form of a revelation. This revelation seems to be almost a lesson in God's own interpretation of Torah. Matthew initiates here one of the great themes of his Gospel: Torah is valid when interpreted validly. It bears witness to and is fulfilled in Jesus, and is to be interpreted with reference to him who Matthew will claim has the authority to prioritize and radicalize its commandments, invigorate them with new insight. Here in Matthew's Infancy Narrative, Jesus' conception poses a problem of interpretation of Torah. The problem is "solved" by the angelic revelation that the child is begotten through the Holy Spirit and, with his mother, should be accepted by Joseph. This solution is one within the area of the Torah's own most just and merciful legislation and its contemporary interpretation. The narrative moves beyond legalities when it implies that more profoundly than the unnamed biological father, more profoundly than Joseph the legal father, God parents the illegitimate Messiah - SCHABERG, 2006, p. 69

²⁰³ DEUTERONÔMIO. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 285.

²⁰⁴ BROWN, 2005, p. 170.

sobre o nascimento de Jesus²⁰⁵. Embora haja acordo com Brown, sobre Mateus ter se inspirado nas lendas acerca do nascimento de Moisés, que Flavio Josefo registra, para Crossan, tudo que está escrito, desde a concepção até a possibilidade de adultério, foi criado por Mateus²⁰⁶. Ele chega a considerar a possibilidade das acusações de ilegitimidade contra Jesus. Contudo, segundo seu ponto de vista, são acusações decorrentes da narrativa de Mateus. Logo, Mateus teria escrito não em resposta às acusações. Mas sua história colaborou suficiente para a criação delas.

Em uma obra organizada por Scot McKnight e Joseph B. Modica, os colaboradores procuram investigar as acusações que o Jesus histórico sofreu. Tais acusações, como há de se esperar, implicam diretamente nas comunidades. Cita-se o próprio Scot McKnight em oposição à posição de Crossan. Segundo ele, a comunidade não inventa, ou elabora nada que possa criar a fama de Jesus como ilegítimo. Para ele, e essa é a posição deste trabalho:

Pode-se inferir que os cristãos primitivos não inventaram tal status social para Jesus e nós podemos ver sua tensão já na própria genealogia de Mateus. Aqui encontramos uma série de nomes, pontuados por mulheres com uma reputação (Mateus 1,1-17: Tamar no verso 3, Rabab e Rute no verso 5, a esposa de Urias no verso 6) que são então usadas para preparar o palco para Maria. (tradução própria).²⁰⁷

Giuseppe Barbaglio evita pormenores do assunto. Considera, sem entrar em maiores detalhes, as acusações de ilegitimidade como tardias. Para ele, as narrativas da infância, para o interesse desse trabalho, têm como objetivo “ênfaticamente a concepção virginal de Jesus”²⁰⁸. Portanto, não há o que falar de acusações contra Jesus. É Mateus quem escreve com um objetivo claro de ensinar sobre Jesus e sua origem miraculosa.

²⁰⁵ CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas. 2007.

²⁰⁶ Crossan relembra o relato de Josefo onde o pai de Moisés discorda da decisão dos anciãos de que nenhum homem deveria ter relações sexuais com sua esposa, depois da decisão do Faraó de matar os recém-nascidos. Para Crossan, esse relato de “divórcio forçado” entre os israelitas e a decisão do pai de Moisés de não acatar ao divórcio são usados como “espelho” para Mateus compor a história do divórcio e retorno do casamento entre Maria e José - CROSSAN, 2007, p. 91.

²⁰⁷ O texto original, em inglês, diz: *One can infer that early Christians did not invent such a social status for Jesus and we can see their straining already in Matthew's own genealogy. Here we find a series of names, punctuated by women with a reputation (Mt. 1.1-17: Tamar in v. 3, Rabab and Ruth in v. 5, the wife of Uriah in v. 6) who are then used to set the stage for Mary. (1.16, commenled oo in 1.18-25) - MCKIGHT, Scot; MODICA, Joseph B., Who do my opponents say that i am?: an investigation of the accusations against the historical Jesus, New York: T&T Clark International, 2008, p. 134.*

²⁰⁸ BARBAGLIO, 2011, p. 129.

Luise Schotroff, apesar de pagar tributo a Jane Schaberg e considerar que seu livro é “fundamental”²⁰⁹ para exegese feminista, discorda que nos textos dos evangelhos haja alguma sombra de acusação de ilegitimidade. Para a autora, nas tradições patriarcais, há um engrandecimento da participação masculina na concepção²¹⁰. Uma concepção milagrosa, sem a participação de um homem, atacaria a tradição patriarcal: “Não questiono, em princípio, a possibilidade da Maria *histórica* ter experimentado violência sexual, mas percebo nessas *lendas mariológicas* o intento de narrar um acontecimento milagroso, a saber, uma gravidez sem fecundação”²¹¹.

Weren concorda com a posição de Brown e de Schaberg. Salientando, contudo, que Mateus está lidando com ataques que a comunidade está recebendo: “Mateus se posiciona contra ataques ao cristianismo primitivo baseados na suspeita de que Jesus foi gerado não por José, mas por outro homem”²¹² (tradução própria). Assim como os acusadores, José acredita que sua esposa o traiu e, por isso, resolve se divorciar dela. Contudo, é convencido pelo anjo de que a criança veio de Deus e, por isso, por fim, decide assumir a ambos. Legitimando, dessa forma, a ascendência davídica de Jesus. A defesa que Mateus assume é, inicialmente, reconhecer que José, realmente, não gerou Jesus. Contudo, diferente do que os acusadores dizem “(...) sua gravidez não foi causada por um homem, nem por José, nem por outro homem”²¹³ (tradução própria).

Para este trabalho, importa observar a genealogia de Jesus como, segundo o já citado Brown, uma resposta, ou a resposta da comunidade mateana para as acusações de ilegitimidade. O foco nesse primeiro relato de Mateus se justifica pela presença das mulheres listadas como antepassadas de Jesus: Tamar, Raabe, Rute, Betsabéia – que não é nomeada, sendo referida apenas como “que foi mulher de Urias”²¹⁴ – e Maria. Neste ponto, é preciso considerar que alguns autores – que

²⁰⁹ SCHOTROFF, Luise. A caminho para uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTROFF, Luise; SCHORER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: Aste, 2008. p. 197.

²¹⁰ SCHOTROFF, 2008, p. 198.

²¹¹ SCHOTROFF, 2008, p. 198.

²¹² O texto original, em inglês, diz: *Matthew takes a stand against attacks on early Christianity based on the suspicion that Jesus had been begotten not by Joseph but by another man*. - WEREN, 2014, p. 109

²¹³ O texto original, em inglês, diz: (...) *her pregnancy was not caused by a man, not by Joseph, nor by another man*. - WEREN, 2014, p. 114.

²¹⁴ EVANGELHO segundo São Mateus. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1703

serão vistos nos parágrafos seguintes – não costumam citar “cinco mulheres”. Compreendem as quatro primeiras como que separadas de Maria.

Isidoro Mazzarolo vai chamar um tópico de sua obra como “As quatro mulheres na genealogia de Jesus” e, ali, dará ênfase no que ele considera como “quatro mulheres cujo comportamento moral é, até certo ponto, comprometedor”²¹⁵.

Mesmo Scot McKnight, como citado acima, concorda que Mateus está, já na genealogia, lidando com as acusações contra Maria. O autor, porém, em relação às quatro mulheres, não se sente confortável em uni-las a Maria. Compreende as mulheres como pecadoras e de reputação ruim. Comparar com Maria seria equivocado. Para ele, quando se refere às quatro mulheres, “Evidentemente, devemos entender Maria como uma mulher semelhante, embora ela seja inocente, já que a concepção, no caso dela, era virginal”²¹⁶ (tradução própria).

A própria Jane Schaberg fala de quatro mulheres²¹⁷. Todavia, para a autora, há uma grande conexão entre essas e Maria. Portanto, sua preferência por usar “quatro” no lugar de “cinco” não está justificada pela falta de ligação entre Maria e as demais. Pelo contrário, o uso do termo é apenas didático. Segundo ela, a história das quatro mulheres preparam o leitor para a história de Maria.

2.3 As genealogias bíblicas e as genealogias do Messias

Neste tópico será analisada a genealogia de Jesus, conforme as narrativas do evangelista Mateus. Antes, contudo, se fará necessário compreender a função da genealogia na tradição bíblica. Como “tradição bíblica”, refere-se tanto no que diz respeito à Bíblia Hebraica quanto ao Segundo Testamento Cristão. Neste último, inclusive, há dois registros da genealogia de Jesus. Um realizado por Mateus e o outro por Lucas que serão comparados. Caberá, aqui, também, justificar o porquê da escolha pela versão mateana.

²¹⁵ MAZZAROLO, 2016, p. 16.

²¹⁶ O texto original, em inglês, diz *Evidently, we are to understand Mary as such a woman, though she is guiltless since the conception in her case was virginal* - MODICA, SCOT, 2008, p. 134.

²¹⁷ SCHABERG, 2005, p. 32-43.

2.3.1 O uso das genealogias

A devoção ao texto bíblico não supera uma das grandes dificuldades que o leitor tem, que é a leitura de uma lista enorme de nomes seguidos. A chamada genealogia. James T. Sparks, em sua análise sobre as genealogias de I Crônicas, compreende e relata essa dificuldade:

Para muitos leitores, essas listas de nomes parecem desnecessárias e irrelevantes. Não há significado aparente ou propósito por trás delas ou de suas presenças no texto. Não há ensinamentos ou doutrinas aparentes para encorajar ou desafiar o leitor que aborda o texto a partir de uma posição de fé. Nas comunidades de fé, raramente as genealogias são objeto de sermões, e raramente são objeto de estudo e reflexão devocionais, e estão totalmente ausentes do lecionário. (tradução própria)²¹⁸

Mesmo o leitor ativo em sua devoção ao texto bíblico possui alguma dificuldade em compreender as razões que motivaram a escrita de textos genealógicos. Muito mais frequentes no Primeiro Testamento, esses textos possuem objetivos e interesses não muito claros ao primeiro contato. Mas essa dificuldade foi encarada por pesquisadores que servirão de guia na análise da importância e do uso das genealogias no texto bíblico.

Por conta de sua frequência no Primeiro Testamento, alguns, talvez, não conseguiram perceber que, mesmo no Segundo Testamento, as genealogias possuem importância e não estão ali, simplesmente, para registrar as origens de alguém como uma certidão de nascimento. Como Sparks lembra, é bom considerar que o Segundo Testamento começa exatamente com uma genealogia²¹⁹ que, cita-se, é a alvo deste trabalho. Sem contar que Lucas também se importa em listar uma genealogia. Contudo, a preocupação com a origem, ou com as raízes genealógicas de uma pessoa, não se limitam, no Segundo Testamento, às listas de antepassados registradas em Mateus e em Lucas.

Apesar de não serem listas, a cultura que valoriza a genealogia está presente em outros escritores cristãos. O que pode ser percebido em alguns textos:

²¹⁸ O texto original, em inglês, diz: *To many readers, these lists of names seem unnecessary and irrelevant. There is no apparent meaning or purpose behind them or their presence within the text. There is no apparent teaching or doctrine to encourage or challenge the reader who approaches the text from a position of faith. Within faith communities, rarely are the genealogies the subject of sermons,4 and more rarely are they the subject of devotional study and reflection,5 and are totally absent from the lectionary.* - SPARKS, James T. *The chronicler's genealogies: towards an understanding of 1 Chronicles 1-9*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. p. 2.

²¹⁹ SPARKS, 2008, p. 3.

Mt 3,9, que questiona a visão de que ser descendente de Abraão é suficiente; At 13,22-23 que reafirma Jesus como descendente de Davi; Rm 1,3, que conta que Jesus é “nascido da estirpe de Davi segundo a carne”; em Rm 9,6-7 se exalta uma linhagem de Abraão – a de Isaac – e não todo e qualquer filho ou descendente dele; no registro de 2 Cor 11,22, Paulo reivindica para si a ascendência abraâmica; Já em Gl 3,29, Paulo inclui os seguidores de Cristo como membros da árvore genealógica de Abraão; Em 2 Tm 2,8, o autor é categórico sobre a origem davídica de Jesus.

Enfim, ser descendente, fazer parte de uma árvore genealógica, é valorizado na cultura judaica tanto do Primeiro, quanto do Segundo Testamento. Portanto, há de se considerar e buscar as razões que justificam a escrita e a utilidade das genealogias. Somente a partir dessa consideração se poderá realizar uma interpretação e, inclusive, dar e perceber o valor que as genealogias possuem, dentro do cânon.

Para isto, Sparks considera que o leitor atual precisa tentar descobrir o olhar do leitor antigo sobre os textos genealógicos. Em suas palavras, “apreciar as genealogias em seus próprios termos”²²⁰ (tradução própria). O que poderia tornar tal leitura, no mínimo, próximo dessa possibilidade, seria tentar descobrir o papel que estas genealogias realizaram, ao longo da história e do contexto em que foram escritas.

Apesar das genealogias possuírem um padrão, é preciso analisar com atenção à genealogia escolhida, a partir de outras. Alguns pormenores, em sua estrutura, podem ajudar a descobrir seus objetivos e suas características. Pois assim como há objetivos diferentes nas genealogias diversas, há estruturas e utilidades diferentes entre as genealogias. Em outras palavras, podem até ser semelhantes, mas não são iguais e não servem ao mesmo assunto.

No Comentário Bíblico Africano há algumas observações sobre o caráter e as estruturas dos diversos registros genealógicos. O comentarista também procura enfatizar o caráter histórico e teológico das genealogias. Entretanto, chama a atenção, para o objetivo desta abordagem, algumas colocações que contribuem para a leitura das genealogias. Principalmente para os leitores menos familiarizados, ou mesmo que possuem algum tipo de resistência a este tipo de registro:

(...) os termos ‘pai’ e ‘filho’ não indicam necessariamente descendência direta. Um filho, um neto ou um bisneto – na verdade, qualquer membro do

²²⁰ O texto original, em inglês, diz *appreciate the genealogies on their own terms* – SPARKS, 2008, p. 4

sexo masculino de determinado clã – podem ser designados como ‘filhos’ de um ancestral comum (...). As genealogias também possuem dimensão geográfica. Nomes de povos são frequentemente associados a nomes de lugares.²²¹

Essa observação demonstra a posição de algumas genealogias em não serem somente, ou mesmo prioritariamente, fiéis à história, nos termos atuais. Há objetivos que, em determinados momentos, se tornam mais significantes do que, simplesmente, montar uma árvore genealógica com fidelidade histórica impecável.

Robert R. Wilson destaca, que a tradição judaica registra as genealogias em outros escritos de sua devoção²²². Isso se torna positivo porque demonstra como essa sociedade considera importante que se registre a origem de determinados personagens. Wilson diz que:

Preocupações genealógicas podem ser vistas nos apócrifos e pseudepígrafos (Tob 1: 1-2; Jdt 8: 1; cf. 9: 2; Jub 4: 1-33), no NT (Mateus 1: 1-17; Lucas 3: 23-38) e, finalmente, nas reflexões rabínicas sobre as genealogias dos períodos bíblico e pós-bíblico (b. Pesaim 62b; b. Kiddushin 71a, b; Gênesis Rabá 71: 9; 98:11). (tradução própria)²²³

Wilson foi o pesquisador que se debruçou sobre as genealogias. No que diz respeito às suas características estruturais, ele vai dividi-las em segmentadas ou lineares. Segundo sua percepção, existem esses dois tipos de genealogia que operam dentro de uma função ou objetivo que justifica sua estrutura. Essas características, porém, não excluem a liberdade que os autores têm de criar uma propriedade peculiar a esta ou aquela genealogia. Que, por ser peculiar, não aparecerá em outro registro. Daí a dificuldade de classificar todas as ramificações que essas estruturas podem ter.

As chamadas genealogias segmentadas são as que expressam “mais de uma linha de descendência de um determinado ancestral, ela exhibe segmentação ou ramificação”²²⁴ (tradução própria). Já as genealogias lineares expressam “apenas uma linha da descendência de um determinado ancestral”²²⁵ (tradução própria).

²²¹ ADEYEMO, Tokunboh (Org.). *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016, p. 1266.

²²² WILSON, Robert R. The Old Testament Genealogies. *Journal of Biblical Literature*, v. 94, n. 2, p. 169-189, 1975.

²²³ O texto original, em inglês, diz: *Genealogical concerns can be seen in the apocrypha and pseudepigrapha (Tob 1:1-2; Jdt 8:1; cf. 9:2; Jub 4:1-33), in the NT (Matt 1:1-17; Luke 3:23-38), and finally in rabbinic reflections on the genealogies of the biblical and postbiblical periods (b. Pesahim 62b; b. Kiddushin 71a, b; Genesis Rabbah 71:9; 98:11)* - WILSON, 1975, p. 169.

²²⁴ O texto original em inglês diz: *expresses more than one line of descent from a given ancestor, then*

Essas segmentações operam dentro de três esferas, segundo Wilson. Tais esferas servem como motivação para a construção das genealogias e, de acordo com o objetivo, serão segmentadas ou lineares – em alguns momentos uma esfera pode ora se servir de uma genealogia segmentada, ora de uma linear. As esferas são²²⁶: a doméstica; a político-jurídica; a religiosa. Cada uma dessas possui uma funcionalidade diferente para a genealogia. E é aqui que se poderá encontrar o objetivo de um registro genealógico particular.

Na esfera doméstica, Wilson afirma:

Assim, quando as genealogias funcionam na esfera doméstica, elas relacionam indivíduos a outros indivíduos e grupos dentro da sociedade, e definem direitos e obrigações sociais. Genealogias que são usadas desta maneira são, geralmente, segmentadas e sua forma deve mudar constantemente para espelhar a forma mutável da estrutura social doméstica. (tradução própria)²²⁷

Sobre a esfera político-jurídica:

Nesse caso, as genealogias podem ser segmentadas ou lineares. Se uma sociedade não tem uma forma monárquica de governo, ela pode ser organizada politicamente ao longo de linhas de parentesco reais ou fictícias. Quando as sociedades são estruturadas dessa maneira, as relações políticas e jurídicas, entre os grupos, são frequentemente expressas em termos genealógicos, com o resultado de que uma genealogia segmentada se torna uma expressão da estrutura política. A forma de tais genealogias deve mudar à medida que a estrutura política muda, ou elas se tornarão inúteis para fins políticos. Por outro lado, se uma sociedade tem uma forma monárquica de governo, o sistema político provavelmente não será organizado ao longo de linhas de parentesco. E, por essa razão, genealogias segmentadas em tais sociedades geralmente não têm funções políticas. No entanto, as monarquias frequentemente empregam genealogias lineares para apoiar as reivindicações políticas dos titulares de cargos individuais e para controlar o acesso aos escritórios hereditários. Quando a fluidez aparece nessas genealogias lineares, geralmente é devido ao fato de que os nomes envolvidos perderam sua função ou que as genealogias variantes estão sendo usadas polemicamente para promover reivindicações de status ou poder. (tradução própria)²²⁸

it exhibits segmentation or branching. This type of genealogy may be called a "segmented genealogy" - WILSON, 1975, p. 179.

²²⁵ O texto original em inglês diz *expresses only one line of descent from a given ancestor, then it exhibits no segmentation* - WILSON, 1975, p. 179.

²²⁶ WILSON, 1975, p. 10-12.

²²⁷ O texto original, em inglês, diz: *Thus when genealogies function in the domestic sphere, they relate individuals to other individuals and groups within the society and define social rights and obligations. Genealogies which are used in this way are usually segmented, and their form must change constantly to mirror the changing shape of the domestic social structure.* - WILSON, 1975, p. 181.

²²⁸ O texto original em inglês diz: *In this case the genealogies may be either segmented or linear. If a society does not have a monarchical form of government, it may be organized politically along real or fictitious kinship lines. When societies are structured in this way, the political and legal relationships between groups are frequently stated in genealogical terms, with the result that a segmented*

E, finalmente, a esfera religiosa, onde Wilson pontua que:

Nesse caso, as genealogias podem ser segmentadas ou lineares e, particularmente no caso de genealogias segmentadas, devem ser fluidas a fim de refletir mudanças religiosas significativas na estrutura social. (tradução própria)²²⁹

Mesmo cada esfera possuindo suas funções específicas, é natural que em uma sociedade existam genealogias que operam em todas elas. Quando tratam-se de dois registros genealógicos para o mesmo personagem central, se ambas se diferenciarem em estrutura, ou em esfera, poderá ocorrer um conflito de informações. Onde o mesmo personagem terá antepassados diferentes, ou ainda, algum antepassado poderá ser suprimido, nesta, ou naquela genealogia – isso ocorre com Jesus e explica as diferenças entre os registros de sua genealogia.

Deve-se ter o cuidado, apesar dessas observações, de não se esgotar plenamente o caráter histórico das genealogias. Embora elas não sejam criadas com o intuito de registrar dados históricos e possuir algum artifício em sua criação, há algum nível de consistência histórica. Do contrário, a genealogia não se firmaria e não teria reconhecimento da sociedade. Assim, pelo menos, observa Sparks:

Mesmo as genealogias tendenciosamente criadas devem conter um núcleo de informações historicamente precisas. Caso contrário, a sociedade na qual elas foram criadas teria rejeitado suas alegações de serem reflexos precisos da política doméstica, ou estruturas religiosas, e elas teriam deixado de ser usadas ou mantidas. (tradução própria).²³⁰

genealogy becomes an expression of the political structure. The form of such genealogies must change as the political structure changes, or they will become useless for political purposes.³⁶ On the other hand, if a society has a monarchical form of government, the political system is not likely to be organized along kinship lines, and for this reason segmented genealogies in such societies do not usually have political functions. However, monarchies frequently employ linear genealogies to support the political claims of individual office-holders and to control access to hereditary offices. When fluidity appears in these linear genealogies, it is usually due to the fact that the names involved have lost their function or that variant genealogies are being used polemically to advance claims to status or power – WILSON, 1975, p. 181

²²⁹ O texto original em inglês diz *In this case the genealogies may be either segmented or linear and, particularly in the case of segmented genealogies, must be fluid in order to mirror religiously significant changes in the social structure.* - WILSON, 1975, p. 179.

²³⁰ O texto original, em inglês, diz *Even tendentiously created genealogies must contain a kernel of historically accurate information, otherwise the society in which they were created would have rejected their claims to be accurate reflections of the domestic, political or religious structures, and they would have ceased to be used or retained – SPARKS, 2008, p. 11.*

Sparks observa, ainda, que mesmo as partes artificiais ou não-históricas das genealogias fornecem informações úteis para a compreensão do contexto em que foram criadas. Com o contexto, é possível conseguir encontrar algumas prováveis motivações para a escrita do registro genealógico.

2.3.2 *As genealogias no Primeiro Testamento*

Os textos do Primeiro Testamento são os que mais possuem genealogias registradas, em comparação com o Segundo. Não há espaço para estudar cada um desses registros. O objetivo, portanto, é demonstrar as possíveis motivações por trás desses escritos e, no item seguinte, comparar se os autores do Segundo Testamento, particularmente Mateus, foram influenciados, de alguma forma, por essas motivações. Para isto, Wilson será o guia necessário para a análise. Seguindo o pensamento de Wilson, se listarão os exemplos e os usos das genealogias.

Na esfera doméstica, pode-se citar a genealogia de 1 Cr 1. Trata-se de uma lista longa de personagens. Nesse registro, se conhece os filhos dos filhos de alguns antepassados da humanidade. Não se trata, portanto, de uma lista linear. Há segmentos. Cada um dos filhos de Noé criou sua própria descendência. Alguns recebem nomes de cidade, dando a entender quais povos foram gerados a partir de Noé. Ênfase maior é dada a Sem, pois é apresentado como o antepassado dos israelitas.

Na esfera político-jurídica, como um exemplo de genealogia linear, se tem o caso da genealogia de Davi, escrita em Rt 4,18-22. A pequena lista de antepassados de Davi o relaciona com Rute. Recompensando-a por sua fidelidade a Noemi, fazendo com que a moabita “tome assento na galeria das mães de Israel”²³¹. Concedendo-lhe destacado direito na comunidade judaica, contudo, também, demonstrando a origem moabita de um herói incontestável, na tradição do povo. Tal genealogia questiona as posições nacionalistas da lei, que, inclusive, condenava a união dos judeus com os descendentes de Moabe (Dt 23,4).

Como um exemplo de genealogia linear, que opera na esfera político-jurídica, se tem o caso de 1 Cr 3,1-24. Onde a dignidade real é garantida para os descendentes de Davi. Justificando, assim, a liderança de Zorobabel, como

²³¹ ZENGER, Erich. O livro de Rute. In: ZENGER, Erich (Org.). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003. p. 191.

governador de Judá, que passa a se tornar inquestionável, e de seus descendentes, que passam a ter uma posição de destaque na sociedade judaica. Em Neemias, Zorobabel é incluído entre os chefes dos pais de Israel, em 4,3. Apesar de enumerar diversos filhos de Davi e os filhos de diversos reis, o interesse da genealogia é seguir a lista dos personagens que chega até Zorobabel e seus descendentes.

Na esfera religiosa, a descendência de Levi, registrada em 1 Cr 6 é segmentada e justifica o sacerdócio dos descendentes de Arão. Sparks explica bem o porquê dessa genealogia ser considerada de uso religioso:

Genealogias usadas na esfera religiosa também podem indicar o sucessor legítimo de um ofício. Este poderia ser o de um oficial de culto, ou mesmo de um rei divinamente designado que deve justificar, através de sua genealogia, seu direito de governar. (tradução própria).²³²

Obviamente, no texto bíblico, por se tratar de um texto religioso, em si, suas genealogias podem atuar em mais de uma esfera ao mesmo tempo. Pode-se, ainda, existir alguma tensão na definição sobre qual esfera ela se concentra.

2.3.3 *As genealogias do Messias*

Como já mencionado, o texto do Segundo Testamento começa com uma genealogia. Dentro dos estudos de Wilson, se pode classificar as genealogias de Jesus em Mateus 1, 1-16 e em Lucas 3, 23-38 como lineares – há, porém, a menção de mais de um filho de alguns antepassados de Jesus, como Judá, por exemplo. Contudo, a listagem não segue para os dois filhos. Ela se mantém a partir de Farés. Entretanto, Mateus guarda uma quebra no padrão não encontrada em textos do Primeiro Testamento e não reproduzida por Lucas – que será estudada mais à frente.

Classificá-las como religiosas se torna evidente pelo fato de que ambas demonstram a justificativa de Jesus como Messias. Contudo, poderia a genealogia de Mateus também ser considerada político-jurídica, já que coloca Jesus como descendente da linhagem régia de Davi? Cabe, aqui, talvez, a compreensão de que

²³² O texto original, em inglês, diz *Genealogies used in the religious sphere may also indicate the legitimate successor to an office. This could be that of a cultic official, or even of a divinely appointed king who must justify, through his genealogy, his right to rule* – SPARKS, 2008, p. 11.

não há tanta separação entre política e religião, como Crossan pontua²³³? Se sim, como foi dito, uma genealogia pode operar em mais de uma esfera.

No caso de Mateus, ela é linear com inclusão das mulheres e uma quebra no versículo 16. No lugar do costumeiro “Fulano gerou Beltrano”, Mateus diz “José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus chamado Cristo”²³⁴. Sua genealogia vai de Abraão a Jesus. Há também uma divisão numérica na genealogia, onde o número catorze se torna o guia. O objetivo geral, dentro das análises das esferas e funcionalidades da genealogia, segundo Raymond Brown, foi de introduzir:

(...) na história de Jesus um extenso arco da história israelita, envolvendo os patriarcas (os primeiros catorze nomes), os reis (os catorze seguintes) e até os desconhecidos (últimos catorze). Dessa maneira, Mateus dramatizou os motivos de Abraão e Davi encontrados alhures no NT.²³⁵

Mateus, assim, coloca Jesus dentro da história israelita. Apresentando-o como um judeu de fato. Os detalhes dessa divisão, da citação das mulheres e da mudança do final do nome, serão observados mais à frente.

Diferente de Mateus, Lucas desenha sua genealogia de José a Deus. Segundo Brown, “a fim de preparar o caminho para toda a humanidade, ultrapassando a descendência física de Israel”²³⁶. Faz-se necessário enfatizar que entre as duas genealogias há diferenças consideráveis. Dentre essas diferenças, encontram-se nomes diferentes de antepassados. O que se torna problemático, já que a linha tem que ir até José e, em ambos os casos, trata-se de uma árvore patriarcal. Uma dessas diferenças faz Brown se perguntar sobre “Quem foi o avô de Jesus?”²³⁷. Antes de ver isso mais de perto, é interessante que se cite o que Wilson pensa de genealogias conflitantes, para um mesmo personagem:

Em qualquer sociedade, as genealogias podem funcionar em mais de uma das três esferas mencionadas acima. Portanto, seria possível em uma sociedade ter um número de genealogias aparentemente conflitantes, cada uma das quais poderia ser considerada precisa em termos de sua função. A estrutura da sociedade para fins políticos pode muito bem ser diferente da estrutura da sociedade para fins domésticos ou religiosos, e, por essa razão, as genealogias que funcionam politicamente podem ser diferentes das genealogias que funcionam em outras esferas. Seria um erro perguntar

²³³ CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L.. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 218.

²³⁴ EVANGELHO segundo São Mateus. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1704.

²³⁵ BROWN, 2012, p. 265.

²³⁶ BROWN, 2012, p. 340.

²³⁷ Brown dedica um tópico a esse assunto na obra “O nascimento do Messias” (2005, p. 102).

qual das genealogias conflitantes é historicamente precisa. Todas são precisas, quando suas diferentes funções são levadas em consideração. (tradução própria).²³⁸

A partir dessa ideia, torna-se desnecessário que se procure saber qual genealogia é a historicamente confiável. Como Brown tentou realizar, aliás. Basta, na verdade, buscar encontrar as razões de cada evangelista e compreender o porquê dessa ou daquela aparência da genealogia. Tendo como ponto de partida sua funcionalidade ou seu interesse.

A pergunta de Brown, sobre quem seria o avô de Jesus, se justifica pela divergência acerca do pai de José. Em Lucas, ele se chama Eli. Já na versão de Mateus, seu nome é Jacó. Porém, não há apenas esse conflito. Há outros, por exemplo, segundo Mateus, Jesus descende de Salomão, sua linhagem é diretamente ligada ao trono. Já para Lucas, seu antepassado é Natã, o irmão de Salomão. A lista de Lucas tem 36 antepassados a mais do que a lista de Mateus. Esta última questão, se justifica pela divisão do número catorze, que Mateus utilizou para guiar a genealogia – o que alguns autores, como será visto, discordam. Há, também, em Mateus, uma lista de catorze nomes desconhecidos.

Agora, quais são as teorias para justificar essas divergências entre as duas genealogias do mesmo personagem, Jesus, principalmente no que diz respeito aos antepassados pós-exílicos? Segundo Brown, há três principais teorias²³⁹: Invenção de Mateus, cópia de uma lista régia davídica e cópia do registro da família de José. De todas essas teorias, para o autor, a mais aceita é a lista régia dos descendentes de Davi: “Podemos distinguir dois tipos de indícios corroborantes: o primeiro relativo a indivíduos que alegam ser de ascendência davídica e o segundo relativo a sobrevivência de uma linhagem régia pós-exílica”²⁴⁰.

Ele lembra que Hilel é considerado descendente de Davi pelo lado materno e que Eusébio narra perseguições contra judeus descendentes de Davi. Perseguições realizadas por Vespasiano, Domiciano e Trajano – embora duvide da historicidade dessas perseguições, considera que a narrativa basta “para aumentar a possibilidade de Mateus ter tido acesso a uma lista que corroborava a ascendência davídica (histórica ou fictícia)”²⁴¹.

²³⁸ WILSON, 1975, p. 182.

²³⁹ BROWN, 2005, p. 102.

²⁴⁰ BROWN, 2005, p. 103.

²⁴¹ BROWN, 2005, p. 103-104.

Quanto ao outro indício, Brown lembra que no judaísmo pós-exílico os descendentes de Davi ainda formavam a “família leiga mais importante, pelo menos até o período dos Macabeus”²⁴². O autor argumenta que, por conta da esperança messiânica voltada para a descendência davídica, ocorreram algumas tentativas de registro dos descendentes régios de Davi. Tal situação pode, muito bem, para ele, ter gerado uma fonte que Mateus tomou como base.

John Dominic Crossan realizou um trabalho diferenciando as duas genealogias²⁴³. Ao exaltar as diferenças, ele cita: Localização, Direção, Forma, Número e Discrepância.

Na primeira, Crossan se refere ao lugar dentro da obra. Mateus abre seu evangelho com a genealogia. Lucas, por outro lado, relata a lista de antepassados de Jesus após o registro do batismo.

Já com “Direção” se refere ao fato de que Mateus enumera do mais velho ao mais novo, ou seja, de Abraão a Jesus. Lucas faz o inverso, do mais novo ao mais velho, de Jesus a Adão (ou Deus). Sobre essa questão, Crossan não encontra uma razão especial. Para ele, “Trata-se apenas das duas opções óbvias”²⁴⁴.

Com “Forma”, o autor repara que Mateus segue o padrão “fulano gerou beltrano”. Já a obra lucana usa “fulano filho de beltrano”. A diferença por “Número” fala da já mencionada divisão de três períodos de catorze gerações. O Evangelho de Lucas, ao registrar a genealogia de Jesus, por outro lado, “não tem discrepâncias numéricas, uma vez que simplesmente apresenta 77, mas em momento algum oferece uma contagem de indivíduos ou gerações em sua lista”²⁴⁵.

Essas diferenças são inconciliáveis. É preciso, portanto, ter em mente as palavras já citadas de Wilson e considerar que cada autor escreveu segundo seus objetivos. Buscar os objetivos de Lucas não fazem parte deste trabalho. Já as intenções que moveram Mateus a escrever a lista de antepassados de Jesus, da forma que fez, será investigado no tópico seguinte.

²⁴² BROWN, 2005, p. 104.

²⁴³ CROSSAN, John Dominic; BORG, Marcus J., *O Primeiro natal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 102-108.

²⁴⁴ CROSSAN, 2008, p. 103.

²⁴⁵ CROSSAN, 2008, p. 104.

2.4 A genealogia do Messias, segundo Mateus

Mateus começa sua obra com a genealogia de Jesus. Ele diz “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão.”²⁴⁶. Pela tradução da Bíblia escolhida, se supõe que não é a obra toda que trata da origem de Jesus Cristo. Mas sim aquilo que vem após os dois pontos (:). No caso, a lista dos antepassados de Jesus. Brown também opta por esse sentido. Entende que se trata do título da genealogia e não do livro todo²⁴⁷.

A palavra traduzida como “origem” é *γενέσεως* (*genéseōs*) que vem *γένεσις* (*génesis*). A forma, como utilizada por Mateus, no genitivo singular, aparece mais duas vezes no Segundo Testamento, apenas na carta de Tiago. Em 1,23, a opção foi pela tradução “natural”, onde se refere ao “rosto natural”. Já, na mesma carta, em 3,6, a opção foi por “criação”. Onde se fala do “ciclo da criação”.

Na LXX, essa palavra, com esse formato, aparece 18 vezes. Com o sentido apresentado em Mateus, aparece em Gn 2,4 e Gn 5,1. Mas há ainda o sentido de “terra”, “parentela”, principalmente nos textos de Gênesis, posteriores a esses (31,13; 32,10; 40, 20). Brown vai preferir pela tradução “antepassados”, traduzindo *Βίβλος γενέσεως* (*Bíblōs genéseōs*) como “Livro dos antepassados”. Carlo Rusconi segue a mesma linha e apresenta, para o texto de Mateus, as traduções “genealogia” ou “ascendência”²⁴⁸.

Assumindo a proposta de Brown e de Rusconi, se poderia traduzir o primeiro versículo como: “Livro dos antepassados (da ascendência) de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão”.

Com esse título, Mateus já faz três afirmações que a genealogia terá que dar conta: Jesus é o Cristo, o Messias de Israel; Sendo o Cristo, ele é “filho”, descendente, de Davi; Por sua vez, como descendente de Davi, é “filho”, descendente, de Abraão: um judeu legítimo. Mateus não hesita ao afirmar categoricamente que Jesus é o Messias esperado e que, mesmo diante de todas as acusações, ele é descendente de Davi, portanto, filho de fato de José. E, sendo assim, não se trata de um bastardo. Mas de um genuíno filho de Abraão. Difícil, porém, parece ser, sustentar isso com a genealogia que apresenta. Ou, talvez, não.

²⁴⁶ EVANGELHO segundo São Mateus. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1703.

²⁴⁷ BROWN, 2005, p. 71.

²⁴⁸ RUSCONI, Carlo. *Dicionário Grego do Novo Testamento*, São Paulo: Paulus, 2003.

Trata-se de uma genealogia linear que, como já dito antes, agora com maior atenção, se divide em três partes de catorze gerações. O próprio texto evangélico diz isso, em 1,17: “Portanto, o total das gerações é: de Abraão até Davi, quatorze gerações; de Davi até o exílio na Babilônia, quatorze gerações; e do exílio da Babilônia até Cristo, catorze gerações”²⁴⁹. Mais, qual seria a razão do número quatorze?

Brown vai chamar de “número mágico”²⁵⁰. Antes de identificar o porquê dessa mágica, Brown orienta que é preciso encarar que Mateus compõe propositadamente essa quantidade de gerações perfeitamente estabelecida:

Os períodos abrangentes pelas três seções da genealogia são muito grandes para conter apenas quatorze gerações cada, pois cerca de 750 anos separavam Abraão de Davi, cerca de quatrocentos anos separavam Davi do exílio da Babilônia e cerca de seiscentos anos separavam o exílio na Babilônia do nascimento de Jesus.²⁵¹

A artificialidade dessas gerações fica ainda mais notória, quando se percebe que Mateus não contou correto. Ao ponto de Brown perguntar, ironicamente, se ele sabia contar²⁵². Crossan, observando isso, comenta que:

Se você fizer a verificação em termos das gerações, contando os ‘x foi pai de y’, chegará a $13 + 14 + 13$, ou 40 gerações. E se puser o foco nos indivíduos, contando todos os x e y, mas apenas uma vez cada um, chegará a $14 + 14 + 13$, ou 41 indivíduos.²⁵³

Para que se pudesse enumerar exatamente quatorze gerações, separando cada período histórico relatado por Mateus, ele precisaria ocultar muitas gerações, algumas, inclusive, conhecidas. Tomando esse ponto de partida, a pergunta sobre a divisão oferecida por ele se torna mais intrigante ainda.

Brown estudou essas omissões conhecidas que Mateus realizou. Segundo o autor²⁵⁴, Mateus ocultou: 1. Entre os reis Jorão e Ozias, no versículo 8, o autor ignorou sessenta anos e três gerações; 2. Diz que “Josias gerou a Joaquim e seus irmãos”, que seriam o Joacaz II e Sedecias, no versículo 11. Quando, na verdade, Josias gerou a Joaquim e Joaquim gerou Jeconias.

²⁴⁹ EVANGELHO segundo São Mateus. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 1703.

²⁵⁰ BROWN, 2005, p. 94.

²⁵¹ BROWN, 2005, p. 94.

²⁵² BROWN, 2005, p. 96.

²⁵³ CROSSAN, 2008, p. 104.

²⁵⁴ BROWN, 2005, p. 98-100.

No primeiro caso, Brown enumera algumas possibilidades apresentadas na história da interpretação da genealogia, ao mesmo tempo em que as descarta:

Há quem sugira que esses três reis foram omitidos da lista dos antepassados do messias porque foram ímpios (mas Manassés foi ainda mais ímpio e está incluído na lista) ou porque foram assassinados (mas Amon também foi e está incluído). Essa teoria também afirma que os três reis omitidos eram amaldiçoados.²⁵⁵

O escritor aceita o argumento de que essas omissões dos reis ocorreram por equívoco de Mateus, que foi provocado:

pela semelhança entre as formas gregas dos nomes de Ozias (Azarias) e Ocozias, de modo que 'Jorão gerou Ozias' é um erro (seria 'Jorão gerou Ocozias'). Há com certeza outros casos de confusão na lista monárquica, como a troca de Asaf pelo Rei Asa e de Amós por rei Amon. Se há alguma verdade na teoria que afirma ter Mateus encontrado a base para seu padrão de quatorze gerações nas listas genealógicas que lhe serviram de fontes, tais listas já estavam em grego e já continha os erros.²⁵⁶

A confusão segue, para Brown, também na parte em que cita "Josias gerou Jeconias e seus irmãos". Onde o equívoco estaria no fato de que:

Joaquim e Joiaquim possuem irmãos com o mesmo nome, Sedecias. Como aponta Brown, isso já provocava confusão na antiguidade, como vemos em 2Cr 36,10, que identifica erroneamente o rei Sedecias como irmão de Joiaquim²⁵⁷.

Warren Carter considera que essas omissões ocorrem "para alcançar quatorze gerações"²⁵⁸. E, aqui, surge, novamente, mais um autor que nota a preocupação com o número quatorze. Carter considera que não houve equívoco, mas intenção real em chegar ao número de quatorze gerações. Mesmo que, para isso, o evangelista tenha que ocultar antepassados.

Antes de verificar o número, convém, ainda, a opinião de Brown que considera um erro julgar que Mateus tenha forçado as omissões para chegar a esse número. Ele considera que não faria sentido Mateus criar um padrão de quatorze gerações e depois dar ênfase a isso para o leitor, como se fosse uma providência divina e não uma artificialidade sua. Mas Brown não ignora a mística por trás do

²⁵⁵ BROWN, 2005, p. 98.

²⁵⁶ BROWN, 2005, p. 98.

²⁵⁷ BROWN, 2005, p. 99.

²⁵⁸ CARTER, 2002, p. 83.

número e oferece uma possível referência à gematria. Essa também é a posição de Mazzarolo²⁵⁹ e de Carter²⁶⁰. Como Mazzarolo é mais didático, nesse ponto, cita-se sua posição:

O número quatorze é um acróstico do nome de Davi: *Dwd* (d = 4; w = 6; d = 4, assim 4+6+4=14). Toda a expectativa em torno do Messias, da descendência davídica (Is 11,1), estaria plenificada em Jesus, o verdadeiro Messias e o legítimo filho de Davi.²⁶¹

Jane Schaberg, porém discorda dessa posição e tem uma tese que traz um olhar voltado para o debate sobre a ilegitimidade do Messias. Ela acredita que há um erro proposital na contagem. Mas não se prende à mística do número quatorze. Para ela, na primeira parte há quatorze homens citados, mas há apenas treze gerações. Na segunda seção, há sim quatorze gerações. Porém, na terceira, que seria após o exílio babilônico, ela conta apenas treze gerações. Considera que Jeconias não pode ser citado porque “a geração dele foi contada como a última da seção anterior”²⁶² (tradução própria). Esse problema, para a autora, foi encarado por estudiosos e algumas sugestões foram dadas, as que poderiam ser consideradas como possíveis, pela autora, são²⁶³: Maria ser contada como parte da geração, já que é o parente biológico de Jesus; Deus pode ser contado como o gerador de Jesus. Sua proposta porém vai em outra direção, como já mencionado anteriormente:

Minha teoria é que um nome, o décimo terceiro, é visivelmente e conscientemente omitido da genealogia. José é contado por Mateus como pai de Jesus, embora ele não seja considerado ou mencionado como seu gerador. Antecipada pelo padrão quebrado de v 16, a narrativa nos versículos 18-25 esclarecerá que José aceita a criança como sua, completando seu casamento com a grávida Maria. É essa paternidade legal que torna ter sentido começar este Evangelho com uma genealogia davídica, a genealogia de José até a v 16a. Mas José não é o pai biológico de Jesus, como Mateus tenta deixar claro ao evitar a declaração estética esperada: ‘José gerou Jesus’. No lugar do décimo terceiro nome, do pai biológico de Jesus, e do verbo ativo ‘Gerou’, existe o passivo, ‘foi gerado’. Isso não deve ser lido como um passivo teológico. O verbo é misterioso, ‘carregado de pano de fundo’, imediatamente levantando a questão, ‘gerado por quem?’. Para o estrondoso ‘silêncio sugestivo’ e suspense criados pelo fim da genealogia, a narrativa responde nos versos seguintes, mas não para

²⁵⁹ MAZZAROLO, 2016, p. 15.

²⁶⁰ CARTER, 2002, p. 97.

²⁶¹ MAZZAROLO, 2016, p. 15.

²⁶² O texto original, em inglês, diz *Jeconias, cannot be counted because his generation has already been counted as the last of the previous section* – SCHABERG, 2006, p. 45.

²⁶³ SCHABERG, 2006, 45-46.

nossa completa satisfação. O pai biológico nunca é explicitamente mencionado por Mateus, ele nunca é nomeado, seja porque Mateus e suas fontes não sabiam o nome, ou porque foi suprimido. Ele é apagado, mas não completamente, ausente mas não completamente. A genealogia de Jesus, então, envolve dois tipos de paternidade humanas: legal (José) e física (o pai biológico). (tradução própria)²⁶⁴

Para Schaberg, Mateus não está à vontade para incluir José como aquele que gerou Jesus. Há uma acusação, como já demonstrado, de que Jesus é filho de outro homem. O evangelista não possui condições de afirmar o contrário, ao escrever a genealogia do Messias. A partir daqui, começa-se a desenhar o eixo central desse texto. Afinal, o silêncio sobre o pai que gerou Jesus encara, de frente, as acusações polêmicas contra Maria e contra seu filho. A menção às demais mulheres aponta diretamente para Maria. Portanto, é chegado o momento de desdobrar o eixo central do texto e propor uma interpretação para cada parte importante para a sua compreensão.

2.4.1 **A primeira quebra do padrão: a citação das mulheres**

Mateus segue o padrão “fulano gerou beltrano”. Contudo, ao se aproximar das gerações dos filhos dessas mulheres, o evangelista introduz seus nomes. Abalando assim o ritmo esperado de uma lista patriarcal de antepassados.

É preciso relembrar um pouco os papéis dessas mulheres, na história bíblica. Elas são Tamar, Raab, Rute, Betsabéia e Maria. Os resumos apresentados aqui servirão de introdução para o capítulo seguinte. Onde se dará um tópico para cada mulher e o exame das razões que justificam essa primeira quebra do padrão.

²⁶⁴ O texto original, em inglês, diz *My own theory is that a name, the thirteenth, is conspicuously and consciously omitted from the genealogy. Joseph is counted by Matthew as a father of Jesus, though he is not thought or said to beget him. Anticipated by the broken pattern of v 16, the narrative in vv 18-25 will clarify that Joseph accepts the child as his own, by completing his marriage to the pregnant Mary. It is this legal fatherhood that makes sense of beginning this Gospel with a Davidic genealogy, Joseph's genealogy up to v 16a. But Joseph is not Jesus' biological father, as Matthew tries to make plain by his avoidance of the expected formulaic statement, "Joseph begot Jesus." In place of the thirteenth name, of the biological father of Jesus, and of the active verb "begot," there is the passive, "was begotten." This should not be read as a theological passive. The verb is mysterious, "fraught with background," immediately raising the question, "begotten by whom?" To the loud "suggestive silence" and "suspense" created by the ending of the genealogy, the narrative responds in the following verses, but not to our complete satisfaction. The biological father is never explicitly mentioned by Matthew. He is never named, either because Matthew and his sources did not know the name, or because it was suppressed. He is erased, but not completely; absent but not completely. Jesus' genealogy, then, does involve two kinds of human fatherhood; legal (Joseph's) and physical (the biological father) - SCHABERG, 2006, p. 46-47.*

A história de Tamar está registrada em Gn 38. Conta-se que ela, disfarçada de prostituta, por conta de Judá demorar a lhe dar seu filho como esposo, para cumprir a lei do levirato, se deita com o sogro e, dele, tem filhos gêmeos. Sendo, um deles, Farés, que faz parte da lista dos antepassados de Jesus. Esse ancestral não seria considerado um judeu legítimo. Afinal, seria filho de uma união proibida pela Torá (Lv 18,15), que é o critério que nem o matrilinear consegue vencer, conforme visto no primeiro capítulo. Farés, até a décima geração, estaria expulso da assembleia de Javé. O que quer dizer que até Salomão, segundo a lista de Mateus.

Raab trata-se de uma prostituta de Jericó. Tendo, além de um ofício moralmente condenado, uma origem gentílica. Logo, se fosse aplicado a ela o princípio matrilinear, Booz, seu filho e antepassado de Jesus, não seria judeu. Booz, junto com seus filhos até a décima geração, conforme o texto de Deuteronômio citado no primeiro capítulo deste trabalho, estaria, também, expulso da assembleia de Javé. O que, segundo a lista de Mateus, levaria até o rei Ozias.

Rute era de Moabe. Segundo Gn 19, povo originado a partir de uma relação incestuosa entre Ló e suas filhas. Os moabitas possuíam uma maldição que faria com que seus descendentes fossem impuros até a décima geração, para sempre – Dt 23,4. Soma-se a isso, o fato de Rute ser o exemplo da mulher sedutora. Condenada em Provérbios 7. Ela teria tudo o que era necessário para não ser bem vista: Moabita e sedutora. Além dessa má fama, seu filho, Jobed, não seria judeu, de acordo com a exigência da Torá. Que condena a presença dos filhos de Moabe entre o povo. Foi contra o casamento com as mulheres de Moabe que Neemias e Esdras se levantaram. Nessa situação, de Jobed a Jotão, toda a descendência deveria estar fora da assembleia de Javé.

Betsabéia é, claramente, pelo próprio texto, listada como adúltera. A quem a Torá condenaria à morte, junto com o rei Davi, o adúltero.

Com essas questões levantadas, fica evidente que não dá para ignorar a referência a essas cinco mulheres. Mateus quebra o padrão patriarcal da sua genealogia e o faz incluindo mulheres específicas. Pensar no acolhimento ao excluído, na inclusão dos gentios, no protesto contra uma pureza ancestral permite criar problemas – que como se verá, fazem parte das interpretações mais comuns para a citação delas. Faz mais sentido encarar cada uma dessas mulheres como um símbolo de acusações que poderiam vir contra Maria e seu descendente, Jesus.

Cada uma delas será estudada no próximo capítulo. Permitindo compreender como, talvez, Mateus entendia essas mulheres. E como esse entendimento tornou necessária a inclusão delas na lista de antepassados do Messias.

2.4.2 ***A segunda quebra do padrão: o silêncio sobre o pai biológico***

Mateus não coloca “José gerou Jesus”, mas, diz “José, o esposo de Maria, da qual nasceu Jesus”, no versículo 16. Por este texto, o autor acaba por concordar com as acusações: de fato, Jesus não é filho de José; José não gerou Jesus. Brown deixa isso claro, em sua posição. Afirma que “a própria mudança de padrão significa que Mateus não queria dizer que José era o pai biológico de Jesus”²⁶⁵. Carter vai observar aqui já uma menção ao Espírito Santo como gerador de Jesus²⁶⁶.

Algumas comunidades, porém, não se sentiram, mais tarde, a vontade com a forma com que Mateus escreveu esse versículo. E não foram todas que compreenderam da forma com que Carter propõe. Há algumas variantes²⁶⁷ para esse texto, encontradas em outros papiros.

A primeira diz “Jacó gerou a José, de quem sendo noiva a virgem Maria deu à luz Jesus, que se chama Cristo”. Nessa versão se procura acentuar a virgindade de Maria. Protegendo-a, assim, das acusações de adultério. Procurando deixar claro que ela era virgem. Exalta-se a concepção virginal. Outra variante menciona “Jacó gerou José, José, de quem Maria, a virgem, era noiva, gerou Jesus, que é chamado de Cristo”. Nesta versão, preserva-se tanto a inocência de Maria, quanto se nega as acusações de adultério, quando se coloca José como gerador de Jesus. Nesta versão, Jesus é filho biológico de José com Maria, que era virgem quando se relacionou com José.

Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, os ebionitas eram cristãos de origem judaica que criam que Jesus era filho biológico de José. Apesar de essa citação não ser de sua obra, quer por erro do copista, quer por interpretação das

²⁶⁵ BROW, 2005, p. 74.

²⁶⁶ Essa teoria se pauta no fato de que o verbo γεννάω (*gennáō*), neste versículo, estar na forma passiva. Onde alguns autores, como Carter, argumentam que normalmente este uso faz referência à atuação do Espírito Santo.

²⁶⁷ OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 2-3.

palavras de Mateus, se preservou, de alguma forma, intencionalmente, ou não, uma imagem dessa crença.

O que se percebe, em todas as versões é a preocupação em inocentar Maria. Deram ênfase à sua situação de virgem, em oposição às acusações de adultério. Essa virgindade é inexistente, no texto de Mateus²⁶⁸. Esse silêncio não foi confortável para as comunidades que preferiram interpretar a genealogia à luz da concepção virginal. Quer concordando, quer discordando dela. Em qualquer das posições, a comunidade considerou, com isso, reforçar a defesa em favor de legitimidade de Jesus.

Questiona-se, nesse ponto, as intenções de Mateus. Que ele não ficou à vontade para afirmar que Jesus foi gerado por José, o que seria uma defesa natural, isso está claro no texto e confirmado pelos autores já mencionados. Então, em que consiste sua defesa? Se Maria de fato cometeu adultério, então, como visto, Jesus é, de fato um *manzer*. O mesmo ocorre se ela foi estuprada. Como que afirmando que o pai biológico de Jesus não é José, Mateus conseguiria garantir sua filiação a Davi, afirmada no início da genealogia?

Ao que parece, Mateus dá voz às acusações contra Jesus e Maria. Contudo, essa afirmação não se sustenta quando se percebe a quebra do padrão patriarcal da genealogia. Mateus faz isso por cinco vezes, ao citar as cinco mulheres antepassadas de Jesus. Todas geraram filhos que poderiam ser vistos como *manzer* – e aqui, possivelmente, se inclui Jesus. Pior ainda, em três dos casos, nem mesmo Davi poderia ser considerado um judeu legítimo. As histórias, papéis, fama e tradições sobre essas mulheres, contudo, merecem uma análise mais minuciosa.

²⁶⁸ Apesar desse ponto extrapolar os limites desse trabalho, essa afirmação necessita de explicação. Há, no primeiro capítulo de Mateus, uma menção ao texto de Isaías 7.14, a partir da versão da LXX, onde a “jovem” do Hebraico (*alma*) é traduzida como “virgem” (*parthenos*). Alguns observam aí uma aplicação direta à Maria, onde Mateus estaria dizendo que ela era virgem. Schaberg, porém, considera a aplicação a Jesus e não à Maria – SCHABERG, 2005, p. 69-73. Ela considera que Mateus não deixa claro, em momento algum, a virgindade de Maria. Tal interpretação merece atenção e análise, contudo, foge ao escopo desta pesquisa.

3 AS ANTEPASSADAS DO MESSIAS

Finalmente, neste capítulo, serão investigadas as razões específicas que levaram o autor de Mateus a quebrar o padrão genealógico adotado e inserir as antepassadas do Messias. Obviamente, investigar o porquê de usar estas mulheres, em especial.

Como dito anteriormente, há algumas interpretações que foram de pronto descartadas. Aqui, se refere ao fato de alguns autores, já citados, considerarem que os pecados dessas mulheres motivaram Mateus. Embora não se possa descartar, de forma alguma, que os episódios considerados imorais, que elas vivenciaram, estejam nas razões de Mateus, é preciso olhar com mais atenção essas interpretações, pois, comumente, separam Maria do grupo e acabam fazendo uma abordagem que se distancia do judaísmo mateano. O que se quer dizer é que seus pecados, ou atitudes imorais, estão, sim, nas razões de Mateus, porém, não para lembrá-las como pecadoras, mas como santas e justas.

Mateus, como se tem deixado claro neste trabalho, está bastante ligado às tradições judaicas de seu tempo e escreve como um judeu. Portanto, não é na tradição popular cristã posterior que se deve procurar suas motivações. Antes, deve-se investigar as razões e os pensamentos judaicos, do primeiro século, sobre essas mulheres. Este capítulo se dedica a isso. Pois, somente a partir do conhecimento de como o ambiente social e religioso, do tempo da composição do evangelho, interpretava essas mulheres, se poderá compreender o porquê de elas estarem na lista.

Ao tocar, no entanto, em um assunto tão caro à piedade cristã, é preciso que se ofereça uma reflexão e direção para as consequências da proposta para a pastoral. Este capítulo, por conta disso, após a análise das razões que levaram Mateus a citar Maria, oferecerá uma aplicação dessa análise das Ciências das Religiões à Teologia.

3.1 As interpretações e um olhar a partir da tradição judaica

Neste tópico serão tratados os caminhos comuns na interpretação das mulheres listadas na genealogia de Jesus. Também, aqui, se lançarão as bases

para uma outra interpretação possível, baseada na visão de autores que fundamentarão a proposta.

O objetivo é demonstrar a discrepância entre as visões e as questões abertas dos caminhos comuns. Essas questões que são, muitas vezes, motivadas por uma interpretação que procura amenizar a moralidade dessas mulheres, ou intensificá-las, sem explorar o dado motivador mateano e seu eixo central: a legitimidade de Jesus²⁶⁹.

O que já foi dito, anteriormente, acerca dessas mulheres, aqui, terá uma atenção maior. Como se enfatizou, as quatro primeiras mulheres costumam ser separadas de Maria, por conta de suas práticas sexuais condenáveis. Essa atitude tem, por pano de fundo, a concepção virginal de Jesus. Usa-se, portanto, um dogma cristão posterior para interpretar um texto que não o pressupõe – esse dado será analisado, com citações, no tópico destinado à Maria. A nível de exemplo se resgata Scot McKnight, já citado no primeiro capítulo, que considera que Maria não pode ser incluída com estas mulheres. O que Mateus faz, alguns estudiosos, quase dois milênios depois, desfazem. A presença dessas mulheres, na genealogia de Jesus, ainda hoje, gera desconforto. Mazzarolo compreende bem o problema que a presença delas causa. Segundo sua observação, elas geraram:

Embaraços para muitos teólogos. Alguns quiserem ver, logo de início, a dimensão redentora do messianismo cristão. Outros, no entanto, preferiram considerar a origem dessas mulheres e ver nelas aspecto fundamental da messianidade jesuânica: todas eram estrangeiras.²⁷⁰

Essas interpretações, motivadas por esses “embaraços”, para manter as palavras de Mazzarolo, são consideradas por Weren como:

Exemplo de uma exegese androcêntrica que associa mulheres à sexualidade, conecta sexualidade com pecado e fecha os olhos para a conduta longe do irrepreensível de muitos homens na genealogia. (tradução própria)²⁷¹

Como visto anteriormente, é comum os autores falarem em quatro mulheres e não observarem Maria como parte do grupo. Ou, quando o fazem, procuram

²⁶⁹ SCHABERG, 2006, p. 32-33.

²⁷⁰ MAZZAROLO, 2016, p. 19.

²⁷¹ O texto original, em inglês, diz: *example of an androcentric exegesis which associates women with sexuality, connects sexuality with sin, and shuts eyes to the far from irreproachable conduct of many men in the genealogy* - WEREN, 2014, p. 107.

separar Maria das quatro, no que diz respeito à má fama que todas têm. Contudo, nenhum deles cita os reis pecadores, por exemplo. A interpretação segue uma linha androcêntrica que deveria gerar embaraços, quando apresentada diante de uma reflexão feminista: Por que se justifica a presença dessas mulheres por conta de seus pecados, ou serem estrangeiras e, para os reis pecadores que são citados, não há nada de misericórdia, na interpretação? Por que eles dignificam a genealogia, dando a Jesus sua parte na lista régia dos reis da casa de Davi, a despeito de serem reis pecadores e infiéis à tradição judaica, enquanto elas diminuem o *status* da genealogia, dando a imagem de um Deus bondoso, por permitir que pecadoras participem da história do messias?

Mazzarolo acata a interpretação da pureza judaica vinda por parte das mulheres, no princípio matrilinear. Ele entende a citação dessas mulheres, que “cujo comportamento moral é, até certo ponto, comprometedor”²⁷², como uma forma de Mateus romper a estrutura androcêntrica da genealogia de Jesus. Mazzarolo compreende as mulheres da seguinte forma: “Tamar é sedutora; Raab é prostituta; Rute é sedutora; Betsabéia seria uma adúltera (ainda que tenha sido forçada por Davi), e Maria se casa grávida”²⁷³.

Carter, depois de fazer uma investigação sobre a história da interpretação acerca da inclusão dessas mulheres, conclui que as visões válidas são, em primeiro lugar, a que encontra no comportamento sexual imoral das personagens algo em comum²⁷⁴. Ele entende que essas ações imorais tinham razões de ser. Tamar o faz por sobrevivência. Raab e Rute o fazem por razões econômicas. Betsabéia o faz por segurança política. Para ele “O foco em parte recai na iniciativa e fé das mulheres em empregar meios incomuns para proteger seus próprios interesses e superar os obstáculos criados pelos homens”²⁷⁵. Carter ainda inclui outra compreensão que considera como válida. Para ele, as mulheres podem ser vistas, também, como um acolhimento ao marginal, ao excluído.

Com respeito à primeira opção de Carter, apresentada aqui, é interessante que não se cita qual atitude incomum a Maria teria empregado para proteger seus interesses. Logo, trata-se de uma forma de enxergar, ainda, as quatro mulheres desassociadas de Maria. Também, em sua visão, Betsabéia é ativa no episódio de

²⁷² MAZZAROLO, 2016, p. 16.

²⁷³ MAZZAROLO, 2016, p. 17.

²⁷⁴ CARTER, 2002, p. 90-92.

²⁷⁵ CARTER, 2002, p. 91.

adultério. Interpretação que, como será visto, não está em acordo com alguns autores. A esposa de Urias, aos olhos destes autores, é vítima, não protagonista ativa, na relação com Davi. Houve abuso, por parte do rei.

Brown acata parte de uma visão que compreende que essas mulheres não eram judias, ou tinham um relacionamento com gentios. Para ele, nesse ponto, a relação delas com Maria é inexistente. Na verdade, elas prenunciavam o papel do Messias, “que ia trazer o plano divino de salvação para os gentios”²⁷⁶.

Mas Brown também aceita outra posição que é bastante interessante para a visão deste trabalho. Ele compreende o comportamento escandaloso das mulheres. Neste ponto, agora, prenunciam não o Messias, mas Maria, que teve uma gravidez antes de morar com o marido, portanto, um tanto quanto escandalosa. Entretanto, um dado importante mencionado por Brown trata-se daquilo que será identificado mais à frente. Ele diz:

Essas mulheres eram consideradas exemplos de como Deus usa o inesperado para triunfar sobre obstáculos humanos e intervir a favor de seu planejado Messias. É a combinação da união escandalosa ou irregular com a intervenção divina por intermédio da mulher que melhor explica a escolha mateana na genealogia.²⁷⁷

Crossan não inova, nessa questão. Reproduz os mesmos argumentos de Brown. Inclusive se baseia neles, na sua obra. Já Schaberg considera que as uniões irregulares dessas mulheres preparam para a narrativa sobre a concepção misteriosa de Maria²⁷⁸. Ela enfatiza as uniões de Tamar, que não era casada com Judá, seu sogro, e de Betsabéia, que Schaberg acredita que Mateus trata como adúltera, por chama-la de “daquela que foi mulher de Urias”.

É preciso considerar um ponto: Tamar não possui nenhuma acusação contra ela. Até que descubrem sua gravidez. Caso não tivesse concebido, Judá jamais saberia que a prostituta com quem se deitou era, na verdade, sua nora. O mesmo ocorre com Maria. Se não tivesse engravidado, não haveria suspeitas contra ela.

Raab é apontada como prostituta. Como visto, em João, pairava a acusação de que Jesus é filho de prostituição. Embora o texto de Mateus seja bem mais velho do que o de João, é possível que se compreenda que “prostituição”, aqui, tem mais ligação com uma acusação de adultério de Maria.

²⁷⁶ BROWN, 2005, p. 89.

²⁷⁷ BROWN, 2005, p. 88-89.

²⁷⁸ SCHABERG, 2006, p. 32-33.

Rute é vista como aquela que seduz Booz. Que faz o homem realizar sua vontade, por meio da sedução. Seria José um Booz? Alguém que, se relacionando com uma adúltera, caiu em seus encantos e assumiu um filho que não era seu? Seria Maria uma mulher que usou seus dotes sedutores para persuadir José a encobrir seu mal? Ou seria José um tipo de Booz e age como o resgatador de sua esposa e de seu filho?

Betsabéia é a adúltera que passou a ter um filho seu como herdeiro do trono. Também o filho de Maria passou a herdar o “trono de Davi”. Como um espelho inverso, Betsabéia traiu com um descendente de Abraão. Enquanto esposa de Urias, o heteu, geraria filhos fora dessa árvore genealógica. Com Davi, seu filho passa a estar incluído. Por outro lado, Maria, devido ao adultério, teria um filho para fora da linhagem de Davi. Seria um bastardo – ainda que seu pai biológico fosse um judeu, a situação dela era de alguém proibida para relacionamentos, segundo a Torá, pois era casada. Nada diferente, no caso de estupro. Entretanto, seu filho passa a fazer parte da linhagem davídica, de forma legal. Pois foi adotado por seu esposo, José.

Apesar dessas comparações serem interessantes, é preciso compreender que Mateus não tem em vista o olhar negativo sobre essas mulheres. Ele tem um olhar rabínico sobre elas – relembando o que já foi dito neste trabalho, que é a visão de Kümmel, que considera Mateus como um judeu com formação rabínica.

Portanto, é preciso observar que essas mulheres, dentro do judaísmo do primeiro século, não possuem essa visão negativa como pecadoras. Apesar de, em algum momento, serem assim consideradas, estas ações não foram suficientemente graves para diminuir a compressão de que foram inspiradas ou direcionadas por Deus - quando observadas as consequências dessas ações. Isso quer dizer que a contribuição dessas mulheres foi maior do que as ações imorais que geraram a contribuição.

Há, mesmo dentro do cânon hebraico e do cânon cristão, elogios a algumas desse grupo. Portanto, existe uma dimensão positiva das personagens que precisa ser encontrada. Mesmo porque, embora se considere falar muito das personagens do Primeiro Testamento, Maria, como já dito, está na mesma lista de antepassados. Sendo assim, se Mateus procura defender Maria das acusações que são feitas a ela e, conseqüentemente, a Jesus, certamente o lado positivo dessas mulheres, de alguma forma, também está sendo referenciado.

A observação de Weren precisa ser enfatizada, por este trabalho. Trata-se de sua visão de que os que consideram a inclusão dessas mulheres pelo papel negativo que desempenharam. Essa interpretação desconsidera as ações de Judá, Davi, Salomão, Roboão e Manassés. Ela não os lista como “os pecadores da genealogia de Jesus”.

Essa interpretação, que Weren chama de androcêntrica, inclusive, impede de notar que algumas das ações sexuais praticadas não deveriam ser atenuadas. Como faz com Rute, a exemplo, Leonardo Agostini Fernandes, que evita considerar a sedução dessa antepassada, transformando sua atitude em símbolo de submissão espiritual e sapiencial²⁷⁹.

Os embaraços, que a presença dessas mulheres causa, acabam por dificultar a compreensão de que Maria está sendo listada da mesma forma. Alguns autores, simplesmente, só conseguem perceber que as quatro mulheres têm algo negativo, ou escandaloso, mas isentam Maria desse olhar. Atitude que, como visto, no capítulo anterior, Schaberg, Brown, Weren e outros autores que serão citados rejeitam²⁸⁰.

Portanto, é possível considerar dois olhares. Um olhar negativo e um olhar positivo, sobre todas elas. Seguramente, tendo em vista acusações sobre Maria, Mateus deseja usar os dois olhares sobre cada uma, com o intuito de apresentar sua defesa. Esses dois olhares, apesar de serem opostos – negativo e positivo – são, na verdade, complementares. Servem como argumentação de que nenhuma atitude imoral, por mais escandalosa e polêmica que seja, foi capaz de gerar filhos ilegítimos ou de manter uma péssima imagem sobre essas mulheres e seus descendentes.

Uma outra interpretação citada anteriormente, gerada por esses embaraços, compreende essas mulheres como estrangeiras. Essa posição peca ao, como nos outros casos, não considerar Maria. Os pontos que ligam a mãe de Jesus às outras, já estudados neste trabalho, são bem fortes para serem descartados com uma interpretação que a separa das outras.

Sem contar que Mateus procura demonstrar o Jesus filho de Davi e filho de Abraão. Importa sua legitimidade como judeu da casa de Davi, é ela que está em

²⁷⁹ FERNANDES, Leonardo Agostini. *Rute*. São Paulo: Paulinas, 2012. p. 53.

²⁸⁰ Lembrando que Schaberg cita as quatro mulheres, mas como introdução à Maria. Apesar de na contagem não falar de “cinco mulheres”, sua interpretação pressupõe a ideia das cinco unidas.

jogo. As estrangeiras podem ser citadas pelo fato de desafiarem a pureza do sangue judeu. Contudo, seria necessário fechar os olhos para as similaridades de suas situações pessoais diante da Torá, bem como para as acusações que pesam sobre Maria. Acusações que Mateus não rejeitou estarem presentes mesmo na pessoa de José, seu esposo, que decide repudiá-la. Algumas dessas mulheres, como Rute e Raab, certamente, possuem acentuação em sua naturalidade. Contudo, isso parece de pouca importância para Tamar e Betsebéia. Além de, claramente, inexistir em Maria.

Para confirmar Jesus como descendente de Davi, Lucas, por exemplo, demonstra total desnecessidade de incluir Maria. O mesmo caminho poderia ter sido adotado por Mateus, que monta, como visto, uma genealogia androcêntrica. Porém, ele a cita. Cita Maria e cita as outras quatro. Faz isso porque há razões. O passado dessas mulheres ilumina essas razões e aponta para Maria.

Tratam-se, portanto de cinco mulheres, não de quatro. A questão que surge, a partir deste ponto é: “quais seriam as razões das escolhas?”. Causaria menos embaraço se Mateus citasse Sarah, Rebeca, ou Lia. Mas ele escolhe essas quatro e a razão é a quinta mulher, Maria. É por conta dela e das acusações que sofre que as outras surgem. Maria, assim, está sendo colocada no mesmo patamar que elas. Pelo olhar negativo, por meio das acusações. E pelo olhar positivo, por meio da defesa de Mateus que invoca essas mulheres.

Para fortalecer o que foi dito antes, se torna necessário pesquisar como o judaísmo rabínico e os judeus do primeiro século compreendiam essas mulheres. Somente assim, o eixo central desse texto se tornará compreensível. O que se tem aceitado, até aqui, é que a comunidade de Mateus se entende como uma comunidade judaica. O movimento do judaísmo que segue a Jesus procura se apresentar como aquele que tem a verdadeira interpretação da Torá. Portanto, o olhar que deve ser considerado, aqui, sobre essas mulheres, trata-se do olhar judeu. Ao dizer isso, porém, não se trata do olhar judaico sobre a mulher. Mas o da tradição da Torá, dos Profetas, dos Escritos e da tradição rabínica sobre essas mulheres específicas.

Neste ponto, obviamente, separa-se Maria de todas elas, por conta de Maria ser um personagem exclusivamente do Segundo Testamento. Contudo, não se deve confundir essa separação com o olhar exclusivo sobre essas mulheres, como se a mãe de Jesus não fizesse parte do grupo. O que ocorre é que se tem mais

informações sobre elas do que sobre Maria. Inclusive essa era a situação dos leitores de Mateus. Portanto, ao mesmo tempo que Maria se torna o ponto de partida de Mateus para a referência a essas antepassadas do Primeiro Testamento, elas se tornam, também, um recurso didático para compreender o sentido que Mateus dá à Maria. Nisto, a estrutura de Mateus, que possui a direção do mais velho ao mais novo, torna Maria uma personagem explicada a partir das mulheres já citadas.

Como já relatado anteriormente, as vidas delas são apresentadas com características bastante negativas para a piedade judaica do tempo de seus relatos. A partir da leitura sob o ponto de vista negativo, como será vista na abordagem de diversos autores, Tamar pode ser vista como sedutora, adúltera, prostituta e praticante do incesto. Raabe, já no texto bíblico, recebe o título de prostituta. Rute se enquadra no perfil da estrangeira sedutora. Betsabéia está para adúltera e sequer seu nome é mencionado, com isso, a ênfase recai sobre o fato de ter sido esposa de Urias. Sobre Maria, pesa a acusação já explorada nos capítulos anteriores. Se as ações de Maria, verdadeiras ou não, porém possíveis o suficiente para não serem explicitamente negadas, são usadas como pretexto, pelos acusadores, para negar a legitimidade de Jesus, então, as ações das outras mulheres deveriam fazer o mesmo com as descendências delas.

Com isto, Mateus não quer dizer “elas fizeram também”. Mateus quer negar a pretensa pureza, tão exaltada pelo judaísmo formativo, na história santa do sangue judeus. O Messias não precisa ser sangue puro para ser o Messias e nem precisa passar longe de situações tão complicadas como uma relação incestuosa nas origens da família. Basta ser descendente de Davi. No caso, ser filho legal, filho segundo a Lei. Lembrando das palavras da Bava Batra 8.6, “Se ele diz ‘esse é meu filho’, deve ser acreditado”²⁸¹ (tradução própria) – independente da condição biológica, dificilmente verificável, na época.

Quando se apela à tradição judaica, tem-se em mente as posições que essas mulheres assumiram na tradição, antes mesmo da escrita da genealogia de Mateus, ou mesmo depois. É curioso, para início de análise, que Tamar seja chamada de mais justa que Judá (Gn 38,26). Como, a partir dessa classificação, considerar que ela seja citada com acentuação em sua imoralidade? Em Hebreus

²⁸¹ O texto inglês diz *One who says “this is my son” is believed.* - MISHNAH BAVA BATRA, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Mishnah_Bava_Batra.8.6?lang=bi&with=all&lang2=en> Acesso em: 19 abr. 2020.

11,31, Raab está na lista dos heróis da fé, lado a lado de personagens importantes como Abraão. Como achar que ela está sendo citada como alvo da misericórdia de Deus, e não por conta de ser uma heroína na tradição? Pontos como esses serão analisados no tópico posterior.

As ações que causam “embaraços” nos teólogos não foram fortes o suficiente para sobrepor à boa fama que essas mulheres possuem, nas tradições das Escrituras. Contudo, nem por isso, essas ações inexistem ou são descartadas. Como se pôde notar na menção de Betsabéia. Se citasse apenas seu nome, não se poderia garantir que havia a intenção de lembrar o adultério. Da forma feita – lembrando ao leitor que ela era esposa de Urias -, lembrar a esse episódio é inescapável. Portanto, Betsabéia serve de guia para o olhar negativo sobre essas mulheres. Sem ela, ao olhar para a tradição judaica, seria improvável considerar seus pecados. Posto que a tradição as coloca em destaque positivo. Destaque esse que Mateus ousa afirmar que Maria, assim como elas, é digna de ocupar.

O olhar positivo sobre elas, por outro lado, já está mais do que alicerçado na própria tradição judaica, como será visto no próximo tópico, individualmente. Mas, aqui, vale citar essa mesma observação realizada por Aldina da Silva, ao mencionar que:

todas essas mulheres concebem descendentes de Judá de um modo no mínimo surpreendente, e assim prefiguram Maria, a qual, de maneira mais excepcional, concebe um verdadeiro filho de Davi. Ora, apesar desse aspecto insólito da vida dessas mulheres, as tradições bíblicas insistem na intervenção de Deus manifestando-se através da ‘marginalidade’ delas. Deus está agindo e modificando o curso normal das coisas; as tradições judaicas consideram essas mulheres ‘modelos de crentes’ posto que são dóceis ao Espírito.²⁸²

Portanto, o recurso de Mateus, realizado sobre Betsabéia, ao mencionar que se tratava da esposa de outra pessoa, trazendo à luz o adultério, é essencial para demonstrar a necessidade de se olhar negativamente para elas, sem perder de vista o que de positivo se eternizou sobre essas personagens.

²⁸² SILVA, Aldina da, *Rute: um evangelho para a mulher de hoje*, São Paulo, Paulinas: 2002, p. 95

3.2 As antepassadas entre a imoralidade e a justiça

Obviamente, a questão sexual está bastante ligada às antepassadas de Jesus. Porém, é preciso olhar mais de perto essas questões sexuais e compreender que elas importam pouco, para a história de algumas, e muito para a história de outras. O que realmente é salientado, para a tradição judaica, é a justiça que se fez por meio delas, ou que elas construíram ou contribuíram na construção. São, portanto, heroínas da fé, da tradição e consideradas orgulhosamente como antepassadas do Messias, para o autor da obra mateana.

Nos subtópicos seguintes, cada uma das quatro mulheres do Primeiro Testamento, respeitando a ordem desenhada por Mateus, será observada no aspecto negativo e positivo de suas histórias. Sendo, portanto, observado como a tradição dos rabinos encara ou encarou a conduta e a consequência da conduta delas.

Maria, a mãe de Jesus e razão das outras citadas, terá um outro tópico dedicado exclusivamente a ela.

3.2.1 *Tamar, adúltera e símbolo da bênção sobre o lar*

Segundo Gn 38, Tamar se casa com um dos filhos de Judá, Her. Morrendo Her, Judá lhe deu Onã como esposo, para compensar a viuvez sem filho. Onã teria filhos com Tamar, mas, segundo a lei do levirato, seriam considerados filhos do morto. Não gostando de saber que seus filhos não seriam seus, Onã ejaculava no chão, com a finalidade de não fecundar sua cunhada. Tal atitude foi considerada como injusta, por Javé, que o mata. Selá, o filho mais novo de Judá, ainda não tinha idade para se casar e, portanto, não foi dado como esposo para Tamar, que ainda estava sem filhos. Com a promessa de que, ao chegar à idade adulta, seria dado como esposo a Tamar, ela descansou sobre o assunto.

Contudo, o tempo passou e a promessa não foi cumprida. Tamar, querendo dar uma lição no sogro e, ao mesmo tempo, conseguir os filhos que tinha por direito e fugir do que era considerado opróbrio das mulheres, se disfarça de prostituta, tem relações com Judá e concebe. Segundo Clélia Peretti e Angela Natel, em um artigo

de 2014²⁸³, assim que o povoado descobre a gravidez de Tamar, a atitude logo é interpretada como um crime:

Mesmo que Tamar não estivesse vivendo sob o mesmo teto que Judá, ele tinha o direito de determinar quem tinha acesso sexual a ela. Sua gravidez indicava que ela havia sido insubordinada. Como viúva, ela não poderia ter sexo com ninguém. Como estava grávida, tornara-se uma prostituta. O castigo comum era o apedrejamento²⁸⁴.

Se há alguma acusação contra Maria sobre ter traído seu esposo, existe, no entanto, na genealogia judaica, Tamar, a prostituta, a adúltera e que tem filhos vindos do incesto. Se Maria, caso tenha cometido adultério, faz o Messias se tornar um ilegítimo, grande parte da descendência judaica estaria sob a mesma condição. Contudo, antes mesmo de analisar como a tradição judaica interpretou esse episódio, vale observar as declarações da Torá e dos Escritos acerca de Tamar.

Enquanto se disfarçava de prostituta, Tamar pediu um penhor a Judá, com garantia do pagamento pela relação sexual: o selo, o cordão e o cajado. Ao ser descoberta sua gravidez, Judá e os demais membros do povoado não sabiam que ela havia concebido de seu sogro. Dizem “Tua nora Tamar prostituiu-se e está grávida por causa de sua má conduta”²⁸⁵ (Gn 38,24). Tamar passa a ser vista como uma prostituta. Judá decreta o castigo, no mesmo versículo: “Tirai-a fora e seja queimada viva!”²⁸⁶. Assim que Tamar revela ao sogro que tinha engravidado dele, lhe mostrando o penhor que havia deixado com ela, quando se fez de prostituta, ele faz a declaração que surpreende (Gn 38,26): “Ela é mais justa do que eu, porquanto não lhe dei meu filho Sela.”²⁸⁷. A Torá declara que Tamar é justa. Mais justa do que o próprio patriarca que dá nome à tribo dos judeus.

Portanto, independente de ela ter se prostituído, ter gerado filhos a partir de uma relação incestuosa, a Torá a chama de justa. Um título fortemente ligado àquela pessoa que cumpre os mandamentos da Lei. Aliás, mesmo título que Mateus dá a José. Não bastando isso, o livro de Rute, um Escrito que registra costumes antigos do povo, faz referência à Tamar. Ela se torna parte de uma fórmula de bênção sobre a união matrimonial entre duas pessoas. Assim que Booz finaliza o trato para redimir

²⁸³ PERETTI, Clélia; NATEL, Angela. As mulheres da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus. *Estudos Teológicos*, v. 54, p. 335-349, 2014.

²⁸⁴ PERETTI; NATEL, 2014, p. 338.

²⁸⁵ GÊNESIS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 85.

²⁸⁶ GÊNESIS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 85.

²⁸⁷ GÊNESIS. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 85.

Noemi e Rute, casando-se com a moabita, recebe a seguinte bênção por parte dos anciãos e de todo o povo que testemunhou o acordo com o remidor que desistiu de praticar a lei do levirato (Rt 4,11-12):

Nós somos testemunhas! Que lahweh torne essa mulher que entra em tua casa semelhante a Raquel e a Lia, que formaram a casa de Israel. Torna-te poderoso em Éfrata adquire renome em Belém. E que, graças à posteridade que lahweh te vai dar desta jovem, tua casa seja semelhante à de Farés, que Tamar deu à luz para Judá.²⁸⁸

Farés, filho de Tamar com seu sogro, um fruto de uma relação incestuosa, é invocado, lado a lado da mãe, a prostituta e adúltera, como bênção para a nova família que surge. Weren destaca que “Ninguém, exceto Tamar, se esforça ativamente para garantir que o objetivo da lei seja cumprido, afinal”²⁸⁹ (tradução própria). De fato, não se registra ações nem de Judá e nem dos demais membros do povoado para que Selá lhe fosse dado como esposo, e a lei se cumprisse. Contudo, após descobrirem sua gravidez, todos se apressam em fazer cumprir a lei que a condenaria à morte. Nesse sentido, Tamar é a mais interessada e empenhada no cumprimento da lei.

Na similaridade com Maria, tanto Tamar quanto a mãe de Jesus são apontadas como adúlteras. Não se pode dizer que Maria de fato cometeu o adultério do qual era acusada. Tamar, entretanto, era culpada e nem isso foi suficiente para que ela fosse apontada como adúltera ao ponto de ser condenada. Pelo contrário, como ressalta Werern, é Tamar quem garante a continuidade da história da tribo de Judá. Seu pecado abriu a oportunidade para a continuidade da descendência judaica.

Não há, portanto, dentro da tradição bíblica, um registro que coloque Tamar de forma negativa. Nem mesmo na narrativa de sua própria história e nem tempos depois, quando sua história já era conhecida. É recordado que “Judeus da época de Mateus a consideravam uma santa e um modelo para os prosélitos”²⁹⁰ (tradução própria), segundo Nora Macabasag.

²⁸⁸ RUTE. In: A BÍBLIA de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2006. p. 388-389.

²⁸⁹ O texto original, em inglês, diz: *Nobody except Tamar actively exerts himself or herself to ensure the law's purpose will be fulfilled after all.* - WEREN, 2014, p. 116.

²⁹⁰ O texto original, em inglês, diz: *Jews at the time of Matthew regarded her as a saint and a model for the proselytes* - MACABASAG, Nora, “What’s in a name?” A study on the matthean genealogy (Mt 1,1-17) Part One, *Revista Bíblica*, v. 80, p. 155, 2018.

Elayne M. Wainwright relembra que, em diversas fontes judaicas, a menção a Tamar são positivas²⁹¹. No Targum de Jonatas (Gn 38, 26), uma voz do céu diz que o que aconteceu entre ela e Judá vinha de Deus. Que tanto Judá quanto Tamar eram inocentes. Tudo ocorreu, antes de tudo, por determinação divina.

Nós encontramos, portanto, na tradição judaica, uma história de uma mulher, em uma sociedade patriarcal, cujas ações e história funcionavam tanto para apoiar os valores dessa sociedade, mas também para desafiá-la ou criticá-la, especialmente sua estrutura familiar. Sua ação, realizada sozinha e fora dos limites sociais estabelecidos para as mulheres, é mais tarde entendida como um dos pontos em que Deus estava envolvido na história de Israel.²⁹²

Mateus, então, relembra aos seus ouvintes que aquilo que era condenado pela lei, um homem se deitar com sua nora, que era considerado abominação, foi, segundo a voz que vinha do céu, o caminho que Javé havia escolhido. Tamar e Judá eram inocentes, Javé havia planejado aquela relação sexual e aquela gravidez. Teria o suposto pecado de Maria tido consequência similar? Teria o pecado de Maria trazido o Messias ao mundo, fazendo com que sua atitude fosse dirigida pelo próprio Deus? Será esse o sentido das palavras do anjo a José, ao falar que o que nela está vem do Espírito Santo?

3.2.2 *Raab, prostituta exemplo de fé e mãe de profetas*

Raab tem sua história contada no livro de Josué. Os espias de Israel foram enviados para a terra de Jericó e encontraram, em uma natural da cidade, a prostituta Raab, o refúgio necessário para sobreviverem. Em troca, Raab os faz prometer que nada acontecerá de mal com sua família, quando os israelitas conquistassem Jericó. Os espias prometem e cumprem a palavra. Raab passa, então, a viver na comunidade dos israelitas.

Embora seu relato, já no Primeiro Testamento, seja positivo, e no Segundo, como já falado, em Hb 11,31, esteja listada entre os chamados Heróis da Fé e Tiago

²⁹¹ WAINWRIGHT, Elaine M. *Towards a feminist critical Reading of the gospel according to Matthew*. Berlin; New York: de Gruyter, 1991. p. 163.

²⁹² O texto original, em inglês, diz: *We find, therefore, in Jewish tradition, a story of a woman within a patriarchal society whose actions and story functioned both to support the values of that society but also to challenge or critique it, especially its familial structure. Her action, undertaken alone and outside the established societal boundaries for women, is later understood as one of the points where God was involved in Israel's history* - WAINWRIGHT, 1991, p. 163.

a exalte como alguém justificada pela mesma fé que Abraão (Tg 2,25), mesmo nesses casos, se salienta sua posição como meretriz. Essa, pelo menos, é a tradução que a Bíblia de Jerusalém faz da palavra *πόρνη* (*pornē*), a palavra usada nesses textos para Raab. Peretti e Natel observaram a continuidade do termo “prostituta” nesses textos.

Segundo elas “De forma intrigante, porém, o epíteto ‘prostituta’ persiste com aparentemente nenhuma compulsão da parte dos autores nem de Hebreus nem de Tiago para justificar isso ou mencionar seu arrependimento”²⁹³. Os autores do Segundo Testamento, porém, seguem a mesma linha dos rabinos que, também, ao se referirem à Raab, a designam como prostituta.

Para estes dois autores cristãos judeus, Raab é exemplar por causa de sua fé em algo que ela sabia que seria cumprido no tempo designado por Deus (cf. Josué 2,9-14). Essa evidência da fé de Raab mostra a alta consideração dos judeus por ela, no primeiro século. (tradução própria)²⁹⁴

Contudo, ainda assim, mesmo que sua história bíblica possua um tom positivo, na memória do povo, conforme enfatizado pelo autor de Hebreus, está o fato de que se está falando de uma prostituta. Sua citação por Mateus, procura demonstrar, além de sua posição como estrangeira, seu ofício condenado pela moral judaica.

A situação de Raab foi tão desconcertante para a teologia que, mesmo diante da narrativa positiva de sua história, alguns exegetas procuraram tirar dela o título de prostituta no sentido real do termo. Athalya Brenner lembra bem essa atitude diante da personagem:

Alguns comentaristas, inclusive Rash, explicam que ela era uma vendedora de comidas (do hebraico *māzôn* = ‘comida’), não uma meretriz. Alguns comentaristas modernos substanciam essa versão referindo-se à raiz acadiana *zanānu*, que significa ‘comida’, ‘cuidar das necessidades de alguém’. Entretanto, não há vestígio de uso nominal ou verbal similar em hebraico. A raiz hebraica comum que indica ‘alimentar’ (*zwn*) é formulada de maneira ligeiramente diferente da acadiana. Portanto, nenhuma base em dados linguísticos pode ser encontrada para uma interpretação ‘positiva’ da ocupação de Raab.²⁹⁵

²⁹³ PERETTI; NATEL, 2014, p. 340.

²⁹⁴ O texto original, em inglês, diz: *For these two Jewish Christian authors Rahab is exemplary because of her faith in something that she knew would be fulfilled in God’s appointed time (cf. Josh 2,9-14). This evidence of Rahab’s faith shows the Jew’s high regard of her in the first century –* MACABASAG, 2018, p. 156.

²⁹⁵ BRENNER, Athalya. *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 116-117.

A autora chama a atenção para o fato de que essa atitude busca resolver uma dificuldade “literária e psicológica”²⁹⁶. Representadas pela dificuldade de alguém tão perspicaz e inteligente ser uma prostituta. Ou mesmo pelo fato de se possuir uma narrativa tão positiva a uma pessoa de profissão tão imoral. Raab, parece, precisa deixar de ser prostituta para ser aceita no cristianismo posterior. Para o judaísmo de Hebreus, Tiago e dos rabinos, não.

Como estudado no capítulo anterior, alguns personagens podem ter mais de uma genealogia e com contradições entre elas. É o caso de Raab. Segundo as tradições rabínicas, ela se casou com Josué. Um registro dessa versão se encontra no livro Lenda dos Judeus 4,10-9. O que não seria possível torná-la ancestral de Jesus. A fonte que liga Raab à árvore genealógica de Jesus não tem sido fácil de encontrar. Uma opção foi dada por Marshall D. Johnson onde, de acordo com sua referência, uma tradição rabínica aponta Raab como uma prosélita da tribo de Judá²⁹⁷. O autor, porém, aponta que não dá para saber se essa fonte foi realmente utilizada por Mateus e se ela fazia Raab mãe de Booz. Contudo, uma maior importância pode ser dada a Raab por, apesar de ser de Jericó e, considerando a moral judaica, ser uma prostituta, tornou-se antepassada de diversos profetas. Assim relata a tradição:

O Rabino Eina, o Velho, levantou uma objeção sobre uma baraita, aos ensinamentos do Rabino Naḥman. A baraita indica que Huldah era de fato uma descendente de Raab, e aparentemente não de Josué: oito profetas, que também eram sacerdotes, eram descendentes de Raab, a prostituta, e eles são: Neriah; seu filho Baruch; Seraiah; Mahseiah; Jeremias; seu pai, Hilquias; Hanamel, primo de Jeremias; e o pai de Hanamel, Shallum. O Rabino Yehuda disse: Assim também, Hulda, a profetisa, era uma descendente de Raabe, a prostituta. (tradução própria)²⁹⁸

Nesta lista com vários profetas famosos e bem consagrados na tradição, Mateus inclui Jesus. A prostituta, que colaborou com os israelitas para a conquista da terra, também gerou profetas que ajudaram na caminhada do povo, durante sua

²⁹⁶ BRENNER, 2001, p. 157.

²⁹⁷ JOHNSON, Marshall D. *The purpose of the biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*. London: Cambridge, 1969. p. 164-165.

²⁹⁸ O texto original, em inglês, diz: *Rav Eina the Elder raised an objection from a baraita to Rav Naḥman's teaching. The baraita indicates that Huldah was in fact a descendant of Rahab, and seemingly not of Joshua: Eight prophets, who were also priests, descended from Rahab the prostitute, and they are: Neriah; his son Baruch; Seraiah; Mahseiah; Jeremiah; his father, Hilquias; Jeremiah's cousin Hanamel; and Hanamel's father, Shallum. Rabbi Yehuda said: So too, Huldah the prophetess was a descendant of Rahab the prostitute...* (Megillah 14b.12)

vivência na terra e mesmo no exílio. Neste ponto, os judeus confessariam, por meio de outra tradição, profetas e sacerdotes, todos de origem mestiça, por conta de Raab. E todos, também, tendo como antepassada uma prostituta.

Se Tamar foi chamada de prostituta e Raab é conhecida como tal, consegue-se perceber a possibilidade de essa ser uma acusação contra Maria, no caso dela, por conta do suposto adultério cometido. Ao que tudo indica, Mateus demonstra que ser prostituta não impede de ser um instrumento do Deus judeu, tanto pontualmente, quanto por toda a sua descendência. Para defender Maria e Jesus, aqui, também, Mateus invoca a memória do povo sobre sua própria história.

Não rejeita, portanto, a acusação contra Maria. Simplesmente, faz, dessa acusação, um nada, diante do que ela fez: gerou o Messias. Tal qual Tamar e, agora, Raab, que agiram de forma negativa, com consequências positivamente marcantes, na memória do povo. Ao ponto de as consequências revelarem que Deus estava por trás de suas ações.

3.2.3 ***Rute, a sedutora moabita que se tornou o melhor exemplo de mulher***

Rute é moabita e, segundo o Deuteronômio 23,4, estaria excluída definitivamente da assembleia de Javé. Além da proibição de união com ela, jamais faria parte do povo de Israel. As histórias narradas em Neemias e Esdras relembram bem essa situação.

Sobre sua história, em particular, pouco poderia ser acrescentado a favor. O que se pode enfatizar aqui é o fato de ela, facilmente, ser listada entre aquelas que usam de sua sensualidade e sexualidade para conseguir seus interesses. Assim concorda Athaya Brenner, ao mencionar, lembrando também de Tamar, que ambas “indubitavelmente estão de acordo com um estereótipo básico: a Sedutora que engana homens proeminentes, mas ingênuos, subordinando-os aos seus desejos”²⁹⁹.

Rute, uma viúva moabita de um homem de israelita, seduz Booz e o faz honrar um compromisso, salvando tanto ela quanto sua sogra da miséria. Além de moabita, trata-se de uma sedutora que engana Booz. É curioso o fato de que Noemi e Rute escolham Booz como remidor, posto que, segundo o próprio Booz, havia

²⁹⁹ BRENNER, 2001, p. 157.

outro à sua frente. Um parente mais chegado que teria a prioridade na remissão (3,12).

Logo, esse parente, que, de início, estava disposto a remir Noemi, rejeita praticar o levirato, assim como Onã, no caso de Tamar, e pelo mesmo motivo. Portanto, as personagens escolhem exatamente aquele remidor mais fácil de ser convencido, ou seduzido por Rute que, antes de fazê-lo, se preparou para a sedução, seguindo o conselho de sua sogra (3,3-4): “Lava-te, pois, e perfuma-te, põe teu manto”³⁰⁰. Conforme Leonardo Agostini Fernandes compreende:

É possível pensar que estas três ações simbolizassem a preparação nupcial, antes que a noiva fosse conduzida à tenda do seu futuro marido. Com essas três ações, Noemi levou Rute a uma ação reveladora: deixar o luto por Maalon para seduzir um homem digno de ser seu marido.³⁰¹

Apesar dessa observação, Leonardo Agostini Fernandes descarta o tom sexual do encontro entre Booz e Rute³⁰². O que não é tão seguro para outras autoras, a quem esse trabalho segue a interpretação. Como por exemplo, Peretti e Natel, já citadas anteriormente, que observam: “A aproximação de Rute é como um enigma: em hebraico ‘pés’ (*regel*, cf. Rt 3.4,7-8) é, algumas vezes, usado como um eufemismo para os órgãos sexuais”³⁰³. Também Jane Schaberg possui uma interpretação que segue esse sentido. Ela pontua que materiais rabínicos, targuns e traduções se preocupavam em afastar o tom sexual dessa passagem. Para ela, “Podemos concluir que tais esforços árduos, para remover qualquer indício de indelicadeza, reconhecem, implicitamente, que uma leitura diferente era possível, persistente e até popular”³⁰⁴ (tradução própria).

Vale ressaltar que uma das razões que justificavam a proibição da união entre israelitas e moabitas estava, justamente, na origem incestuosa de Moabe. Mateus traz à memória que a descendência de Judá não está afastada desta mesma mancha. Inclusive no galho que guia à ascendência davídica.

Portanto, Rute segue como a figura da estrangeira sedutora, a quem a sabedoria judaica condenava se aproximar, como já citado, além de trazer em si a

³⁰⁰ RUTE. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006. p. 387.

³⁰¹ FERNANDES, 2012, p. 53.

³⁰² FERNANDES, 2012, p. 54.

³⁰³ PERETTI; NATEL, 2014, p. 342.

³⁰⁴ O texto original, em inglês, diz: *We can conclude that such strenuous efforts to remove any hint of indelicacy implicitly acknowledge that a different Reading was possible and persistente even popular* - SCHABERG, 2006, p. 38.

marca impura de Moabe. Mais uma vez, Mateus toca no ponto do sangue não puro, com a presença de uma estrangeira e, particularmente, moabita. Soma-se a isso, caso tenha sido Maria quem seduziu José, ou o suposto pai biológico desconhecido de Jesus, Rute, a bisavó de Davi, também o fez.

A genealogia judaica, particularmente do rei Davi, encontra-se manchada. Sendo Jesus o Messias, ou não, a ascendência messiânica, por conta de todas essas mulheres, faladas até agora, encontra-se manchada. Mateus ataca o sentido de pureza erguido e cobrado sobre a origem do Messias, demonstrando que ela não existe desde os primórdios dos judeus. Desde seu patriarca, Judá.

Embora isso seja notado, ao contrário do que parece, não é visto de forma negativa para a tradição judaica do Talmude, em Yoma 22b. O que é curioso porque, quando a situação de naturalidade de Rute é acentuada, toma-se a interpretação negativa, o que, no olhar judaico, não é real:

Rav Yehuda disse que Shmuel disse: Por que o reinado da casa de Saul não continuou nas gerações seguintes? Porque não havia falha em sua ascendência; ele era de linhagem impecável. Como o rabino Yoḥanan disse, em nome do rabino Shimon ben Yehotzadak: Só se nomeia um líder sobre a comunidade se ele tiver uma caixa cheia de animais rastejantes pendurados atrás dele, ou seja, ele tem algo inadequado em seus ancestrais que o precedeu. Por que? É para que, se ele demonstrar uma atitude altiva em relação à comunidade, alguém possa dizer a ele: Vire-se e olhe para trás e sê lembrado de suas raízes humildes. É por isso que o reino de Davi durou enquanto o de Saul não durou, pois Davi descendia de uma família com ascendência problemática, a saber, Tamar (ver Gênesis, capítulo 38) e Rute, a moabita (ver Rute 4: 18–22). (tradução própria).³⁰⁵

É interessante como que no pensamento judaico, aquilo que é listado como negativo serve como justificativa para o fortalecimento de um reinado. Com Tamar e com Rute, o reino de Davi é justificado. Considerando que Mateus tem em mente apontar Jesus como “Filho de Davi”, ou seja, herdeiro do trono messiânico, também

³⁰⁵ O texto original, em inglês, diz: *Rav Yehuda said that Shmuel said: Why did the kingship of the house of Saul not continue on to succeeding generations? It is because there was no flaw in his ancestry; he was of impeccable lineage. As Rabbi Yoḥanan said in the name of Rabbi Shimon ben Yehotzadak: One appoints a leader over the community only if he has a box full of creeping animals hanging behind him, i.e., he has something inappropriate in his ancestry that preceded him. Why is that? It is so that if he exhibits a haughty attitude toward the community, one can say to him: Turn and look behind you and be reminded of your humble roots. This is why David's kingdom lasted while Saul's did not, as David descended from a family with problematic ancestry, namely Tamar (see Genesis, chapter 38) and Ruth the Moabite (see Ruth 4:18–22).* - YOMA , Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Yoma.22b.19?ven=William_Davidson_Edition_-_English&lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso em: 13 abr. 2020.

sua ascendência é manchada. Consertando a expressão usada até aqui, a moabita Rute é, na verdade, confirmação do reinado de Davi, não uma mancha.

Entretanto, não é apenas por sua origem que Rute é mencionada, na tradição judaica. Assim diz o Midrash Mishlei 31:

'Muitas mulheres fizeram bem, mas você supera todas elas' - esta é Rute, a moabita, que veio sob as asas da presença divina. 'A graça é falsa, a beleza é ilusória' - quando ela deixou sua mãe, seus antepassados e suas riquezas, veio com sua sogra e aceitou todos os mandamentos: o domínio do Shabat - 'para onde você andar, Eu caminharei' (Rute 1:16); a proibição de isolamento com um homem - 'e naquilo que você colocar, eu colocarei'; os seiscentos e treze mandamentos - 'seu povo é meu povo'; idolatria - 'seu Deus é meu Deus'; as quatro penas de morte do tribunal - 'e naquilo que você morrer, eu morrerei'; 'e ali serei eu enterrado' - estes são os dois cemitérios arranjados para a corte, um para os apedrejados e queimados, e outro para os mortos e estrangulados. Portanto, ela mereceu e Davi, que veio dela, dava prazer com cânticos e louvores ao Santo, bendito seja Ele. Portanto, é afirmado: 'Dê o fruto da sua mão e deixe que a sua obra a louve nos portões'. Seja forte em comportamento ético, guarde a Torá e seja resgatado da inclinação do mal. (tradução própria)³⁰⁶

Rute é, então, o símbolo da melhor mulher. Mateus, portanto, ao citar Rute, demonstra que mesmo a maldição sobre Moabe, que excluía definitivamente os moabitas da congregação de Israel, foi suplantada pela mulher Rute. Ela não apenas se tornou a exceção definitiva – há até um livro em seu nome – como é dado a ela dignidade de, inclusive, ter sido aquela por quem veio Davi. Rute, portanto, citada como moabita e sedutora, se revela como a melhor mulher, a que deu Davi e, portanto, a que deu o Messias.

Maria, como filha legítima de Abraão, não estaria mais manchada do que Rute. E se Rute deu Davi, aquele que dava prazer a Javé, com suas canções, Maria deu Jesus, o Messias, o Filho de Deus. Aquele que a voz do céu diz que lhe agrada, segundo Mateus 3,17.

³⁰⁶ O texto original, em inglês, diz: "Many women have done well, but you surpass them all" - this is Ruth the Moabite, who came under the wings of the Divine presence. "Grace is false, beauty is illusory" - as she left her mother and her forefathers and her wealth, and came with her mother-in-law and accepted all of the commandments: the domain of Shabbat - "to where you will walk, I will walk" (Ruth 1:16); the prohibition of isolation with a man - "and in that which you will lay, I will lay"; the six hundred and thirteen commandments - "your people is my people"; idolatry - "your God is my God"; the four death penalties of the court - "and in that which you will die, I will die"; "and there will I be buried" - these are the two graveyards arranged for the court, one for the stoned and the burned, and one for the killed and the strangled. Therefore, she merited and David came from her, who gave pleasure with songs and praises to the Holy One, blessed be He. Therefore it is stated, "Give of the fruit of her hand and let her works praise her in the gates." Be strong in ethical behavior, keep the Torah, and be rescued from the evil inclination - MIDRASH_MISHLEI, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <https://www.sefaria.org/Midrash_Mishlei.31.5?ven=Sefaria_Community_Translation&lang=bi&with=all&lang2=en>. Acesso em: 25 abr. 2020.

3.2.4 *Betsabéia, a vítima, esposa de Urias, que se tornou mãe de Salomão*

Betsabéia, aos olhares que conhecem a história do rei Davi, não necessita de maiores explicações. A própria apresentação que Mateus faz dispensa qualquer possibilidade de defesa. Por meio de Betsabéia confirma-se a ênfase negativa sobre essas mulheres. Isto porque o autor sabe que Salomão não é fruto do adultério de Betsabéia com Davi e ele que é citado como antepassado do Messias. Aquele que seria o irmão mais velho de Salomão, fruto da relação pecaminosa de seu pai com sua mãe, morreu ainda criança (2 Sm 12,18-24). Não se trata de mais uma mancha, como se houvesse um filho ilegítimo, mas de lembrar quem era a mãe de Salomão e em que condições ele veio a nascer.

Mateus faz questão de lembrar quem era Betsabéia. Não cita seu nome, pois, isso não garantiria más recordações, aos leitores. Para seu objetivo, Mateus precisou explicitar “Davi gerou Salomão, daquela que foi mulher de Urias”³⁰⁷ (1,6). O autor quer dizer, sem falar, que trata-se da adúltera Betsabéia, ou, talvez ainda, do pecado de Davi.

Betsabéia dificilmente poderia ser acusada de adultério, na verdade, se houvesse justiça, na análise da história dela com o rei Davi. Como bem pontuam Peretti e Natel, a relação sexual entre Davi e Betsabéia é “sem diálogos, sem indicação de afeto, parece ter sido uma relação unilateral da parte do rei, abusando de seu poder e de sua autoridade a fim de satisfazer os próprios desejos”³⁰⁸. De fato, dificilmente uma mulher na posição de Betsabéia poderia negar ao rei. Davi age com egoísmo e com abuso de poder.

Natã, em sua parábola, transforma Betsabéia em uma ovelha e Davi no único responsável³⁰⁹ por seu “sequestro”. Aliás, Macabasag, inclusive, lembra que a expressão usada por Mateus é a mesma que Natã utiliza, em suas palavras, “como Natã, que nunca a mencionou pelo nome, mas como ‘a esposa de Urias’”³¹⁰ (tradução própria).

³⁰⁷ EVANGELHO segundo São Mateus. In: A BÍBLIA de Jerusalém, São Paulo: Paulus, 2006. p. 1703.

³⁰⁸ PERETTI; NATEL, 2014, p. 344.

³⁰⁹ MACABASAG, 2018, p. 157.

³¹⁰ O texto original, em inglês, diz: *Like Nathan who never mentioned her by name but as “the wifw of Uriah”* - MACABASAG, 2018, p. 157.

Betsabéia, diferente das outras mulheres citadas até agora, é vítima. Não é protagonista de sua libertação e tão pouco alguém que assume uma postura de luta contra uma cultura patriarcal. Ela é, exatamente, uma das vítimas desse patriarcado, no caso, do abuso do poder de um rei. Nas palavras de Schaberg:

Ela é apresentada sem opções, sem recurso, sem uma história pessoal de significado. Ela não age, mas é posta em prática, e então ela mal reage. Sua submissão sem palavras lhe confere uma coisa passada de homem para homem. Ela personifica a passividade trágica, ao contrário de Tamar, Rahab e Ruth, que se levantaram contra os destinos oferecidos pela sociedade, tomaram o assunto com suas próprias mãos e melhoraram suas posições no interior da estrutura patriarcal. Bate-Seba que sobrevive como rainha nunca surge como pessoa. (tradução própria)³¹¹

Deve-se, por isso, olhar na sua inclusão de que ela é mãe de Salomão e que o pecado ali registrado é o de Davi. Betsabéia é vítima e citada como vítima que se tornou a mãe de Salomão. Essa exaltação é lembrada por Elaine M. Wainwright:

Se nos voltarmos para as tradições judaicas mais contemporâneas com o surgimento do cristianismo primitivo, encontraremos algumas respostas para nossas dificuldades. O pecado de Davi, embora não seja esquecido, certamente foi exonerado e Bate-Seba é vista mais positivamente como a mãe de Salomão. Josefo relata a saga de Davi enfatizando a justiça de Davi, apesar de seu pecado, já que seu resultado final é o nascimento de Salomão. (tradução própria)³¹²

A lembrança positiva dela, como mãe de Salomão, não apaga a lembrança do pecado de Davi. Assim se pode compreender a citação de Mateus. Betsabéia é vista como aquela por quem Deus atuou na história, segundo a mesma autora³¹³.

Betsabéia é vítima e, aqui, aparece como que ligada à Maria que, também, pode, muito bem, ter sido vítima de um estupro – lembrando as únicas possibilidades que José tem em mente, conforme citação já realizada do pensamento de Schaberg. Dessa forma, a genealogia cobre todas as acusações e

³¹¹ O texto original, em inglês, diz: *She is presented without options, without recourse, without a personal history of significance. She does not act but is acted upon, and then she barely reacts. Her wordless submission renders her a thing passed from man to man, She personifies tragic passivity, unlike Tamar, Rahab, and Ruth who stood up against the fates offered them by society, took matters into their own hands, and bettered their positions within the patriarchal framework. Bathsheba who survives as a queen never emerges as a person.* - SCHABERG, 2006, p. 40-41.

³¹² O texto original, em inglês, diz: *If we turn to the Jewish traditions more contemporaneous with the emergence of early Christianity, we find some answers to our difficulties. The sin of David, while not being overlooked, has certainly been exonerated and Bathsheba is seen more positively as the mother of Solomon. Josephus recounts the David saga stressing the righteousness of David despite his sin, since its final outcome is the birth of Solomon.* – WAINWRIGHT, 1991, p. 168.

³¹³ WAINWRIGHT, 1991, p. 169.

demonstra que nenhuma delas, no passado, foi problema para qualquer uma dessas mulheres entrarem na lista de heroínas e santas, para Israel.

Maria, se vítima, tal qual Betabéia, e as outras que eram protagonistas na luta contra o mundo dominado por interesses de homens, precisam de um aparo masculino – por conta do mundo patriarcal. José é esse amparo, para Maria. Como Betsabéia, Maria é apresentada como vítima. Como Betsabéia também é citada como a mãe do grande rei Salomão, a vítima, mãe de Jesus, é a mãe do Messias de Deus, descendente de Davi e filho de José.

3.3 Maria, a mãe de Jesus, filho de José

Neste tópico se alcança a mulher que é a razão das citações das demais, Maria. Como já dito em outro capítulo, existe o silêncio sobre quem seria o pai biológico de Jesus. Portanto, uma confirmação de que não se trata de José e um certo apoio às acusações contra Maria. Não no apoio da concordância, mas, tanto defesa quanto acusação, partem do mesmo princípio: há um problema na concepção de Jesus. Este assunto será abordado neste tópico.

Há aqui, também, o espaço para refletir sobre as implicâncias desse trabalho para a pastoral. Essa aplicação das Ciências das Religiões sobre a Teologia Pastoral se faz necessária, por conta dos conflitos que cercam esse tema, para a devoção.

3.3.1 *A difamada que deu à luz o Messias*

Ao se estudar Maria, dentro do objetivo desse trabalho, deve-se, obviamente, ter bastante cuidado e respeito pela imagem que ela representa dentro do cristianismo católico e mesmo no protestante. Nessas duas vertentes do cristianismo, a concepção virginal está bastante ligada não apenas como objeto de valorização de Jesus, mas, também, da própria Maria.

Aqui, porém, há outra proposta de interpretação sobre um período anterior a este debate. No texto da genealogia, Maria é apenas citada como esposa de José que deu à luz ao Messias. A citação, porém, oculta o termo “gerou”, para José, tão comum, mesmo quando outras mulheres foram citadas. Esse silêncio sobre o pai biológico, como também foi apresentado, gerou algumas interpretações e

inquietações que produziram outras versões para a genealogia de Mateus. Uma que, inclusive, coloca José como esse pai biológico não citado.

A continuidade do capítulo primeiro do evangelho, porém, desmente essa interpretação, pois José deseja repudiar Maria. José, em princípio, assim como a genealogia, não se reconhece pai do menino. Maria foi estuprada, ou Maria cometeu adultério.

As interpretações que enxergam aí a citação do Espírito Santo não podem, porém, sustentar tal colocação. Ademais, como diz Brown, ser gerado pelo Espírito Santo não garante que ocorreu uma concepção sem a participação de um homem. O Espírito Santo não está fazendo o papel de um homem:

Nem em Mateus nem em Lucas, há sugestão de que o Espírito Santo é o elemento masculino em união com Maria, suprimindo o papel do marido na procriação. Além de o Espírito Santo não ser masculino (feminino em hebraico; neutro em grego), também a maneira de gerar é implicitamente criadora, em vez de sexual (...). O fato de muitos comentaristas vislumbrar isso colocando o artigo definido antes do 'Espírito Santo' não deve levar o leitor cristão a supor que Mateus ou Lucas desenvolveram uma teologia do Espírito como pessoa, muito menos a terceira pessoa da Santíssima Trindade.³¹⁴

Portanto, ensinar na genealogia uma ação subentendida do Espírito Santo não está nas intenções de Mateus. Apenas nos textos que falam como se deu o nascimento de Jesus que ele apela para a atuação do Espírito Santo, nisto, porém, ainda assim, sem uma substituição do agente humano, do agente macho. Em outras palavras, Mateus não está dizendo que não houve atuação humana, ao dizer que houve atuação de Deus³¹⁵.

O que há, então, na genealogia? Um silêncio que é uma afirmação, confirmada nos relatos seguintes: José não é pai biológico de Jesus. Essa afirmação, ao que tudo indica, fornece informações de que, sendo assim, ele não pode, de fato, ser considerado o Messias. Não faz parte da linhagem de Davi, pois o texto deixa claro que quem faz parte é José. Porém, não é surpresa que aqui se invoque o que já foi dito sobre José ter assumido a criança e, portanto, se tornado o pai legal de Jesus. É pela atitude de José que Jesus se torna descendente legítimo de Davi.

³¹⁴ BROWN, 2005, p. 148.

³¹⁵ BROWN, 2005, p. 168-169.

O rabino Nilton Bonder registra um costume judaico antigo, para os filhos de pais desconhecidos. Essa seria a situação de Jesus, caso José não o assumisse como filho:

Há, porém, um detalhe intrigante. O nome de Barrabás, ou *Bar ha-aba*, de origem aramaica, traduz-se literalmente como 'o filho do pai'. É importante ressaltar que, na tradição judaica, as pessoas não possuíam sobrenomes e se tratavam por 'fulano filho de ciclano'. Os indivíduos que não tivessem paternidade definida poderiam se chamar 'filho do pai' de forma simbólica – uma paternidade divina – ou até mesmo de forma irônica. Essa denominação, que está no centro das tensões messiânicas de redenção dos filhos sem pai que ameaçam a continuidade dos judeus, é muito significativa.³¹⁶

José, então, livra, até certo ponto, de Jesus ser chamado de Jesus Barrabás. Aliás, uma tradição dos escritos de Mateus segue a linha de que, originalmente, o nome de Barrabás era, de fato, Jesus³¹⁷, justificando, na versão mateana, a dúvida de Pilatos sobre quem o povo desejaria que fosse solto, já que havia dois prisioneiros com o nome de Jesus - OMANSON, 2010, p. 49-50. Mateus deixa claro que Jesus Barrabás (ironicamente, pejorativamente, "sem pai") não se tratava do Jesus seguido pelos judeus de sua comunidade. Este era o Jesus, o Cristo.

Não se quer, aqui, indicar que naquele trecho Mateus tem o interesse de, no julgamento de Jesus, ensinar sobre a existência, de fato, de um Jesus que era bastardo, em oposição ao que não era, mesmo sendo acusado de ser. A citação ao trecho, demonstra o tratamento pejorativo que essas pessoas tinham, na comunidade judaica antiga, ainda que, de certa forma, como disse Bonder, havia a afirmação da paternidade divina, para elas. José, porém, deu outro destino à criança. Concedendo fazer parte da linhagem régia de Davi e, com isso, lhe dando a dignidade necessária para ser chamado de Messias, pela comunidade.

O meio judeu de onde normalmente provêm as Narrativas da Infância traçava a linha genealógica através do pai, independentemente se este era ou não o verdadeiro 'pai' biológico, que é bem diferente da nossa forma de encarar a paternidade. Hoje em dia, considera-se o pai biológico, e não o adotivo, como o verdadeiro pai; aos olhos do Antigo Testamento, o pai legal é real, tenha ou não gerado fisicamente o filho. Portanto, a linhagem de José é que determina a de Jesus – um ponto ressaltado não apenas nas

³¹⁶ BONDER, Nilton. *A alma imoral: traição e tradição através dos tempos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 102.

³¹⁷ OMANSON, 2010, p. 49-50.

Narrativas da Infância em geral, mas principalmente nas passagens que incutem a ideia da concepção virginal de Maria.³¹⁸

Por que Mateus, no lugar de citar todas as outras mulheres, não simplesmente manteve a afirmação da adoção de José? Mateus dignifica não apenas Jesus, mas Maria. Sua forma de desenhar a genealogia dá a ela o mesmo lugar de Tamar, Raab, Rute e Betsabéia. Maria não é uma mulher digna das ofensas que lhe são dirigidas. Algumas dessas, inclusive, feitas clara e literalmente em textos rabínicos já listados neste trabalho. Maria merece o lugar ao lado daquelas que foram usadas por Deus para continuar a história da linhagem de Judá e, particularmente, da linhagem messiânica, tendo, inclusive, dignidade maior que as outras, pois gerou o Messias.

Nesse ponto de continuidade da linhagem de Judá, Maria pode ser comparada à Tamar de forma bastante eficiente. Ao realizar essa comparação, Nora Macabag afirma:

Tamar e Maria foram ambas achadas com filho fora do casamento e poderiam ter sido punidas com a morte, se Tamar não tivesse tomado a iniciativa e José não tivesse decidido se divorciar de Maria silenciosamente, a fim de ela pudesse viver legalmente com quem a engravidou. A diferença gritante entre seus parceiros masculinos - um queria exigir justiça, o outro demonstrava uma paixão amorosa - demonstra como o destino das mulheres no mundo antigo depende muito de seus parceiros masculinos. (tradução própria)³¹⁹

Tamar é exaltada como aquela que deu continuidade à geração e aqui mora certa semelhança com ela. Para Mateus, a distinção, porém, deve ser feita. E nessa distinção, uma exaltação maior à Maria que “levou ao pleno cumprimento a linhagem do Messias, em vez de apenas dar a ela continuidade”³²⁰.

Maria, nesse ponto, está em situação tão frágil quanto Betsabéia. Ambas não foram ativas e não tomaram posição, desafiando o patriarcado. A Maria, segundo a narrativa de Mateus, carece de socorro. José é esse que socorre Maria.

³¹⁸ MEIER, 1993, p. 217.

³¹⁹ O texto original, em inglês, diz: *Tamar and Mary were both found with child out of wedlock and could have been punished with death, had Tamar not taken the initiative and had Joseph not decided to divorce Mary silently in order to live legally with the one who impregnated her. The glaring difference between their male partners -one wanted to exact justice, the other showed loving compassion- demonstrates how women's destiny in the ancient world depended heavily on their male partners.* – MACABASAG, 2018. p. 159.

³²⁰ BROWN, 2005, p. 171.

No lugar de deixar que ela fique com quem a engravidou – no caso de adultério -, ele resolve assumir sua esposa e o filho como seu.

Tamar garantiu a linhagem de Judá e se tornou fórmula de bênção, exaltada ao título de Justa. Raab manteve o título de prostituta e, mesmo assim, não teve sua fé posta em dúvida, tornando-se profetisa e matriarca de profetas. Rute garantiu a chegada de Davi e Betsabéia é exaltada como mãe de Salomão. Maria segue os passos de todas, sendo mãe do Messias e aquela que deu continuidade à linhagem messiânica, se tornando a última mulher a ser usada de forma controversa pela divindade³²¹, até a chegada do Messias.

Mateus, portanto, não nega, com sua genealogia, que Jesus teve um nascimento fora do casamento entre Maria e José. Isso não está rejeitado. O que está confirmado é sua linhagem judaica e davídica por meio de José e que, assim como ocorreu com as outras mulheres, ocorreu com Maria: Deus estava atuando, ninguém é culpado. Tamar é inocente do pecado que cometeu e mais justa que Judá, foi Deus quem fez a coisa ocorrer como ocorreu e preparou a linhagem “manchada” para a permanência do reinado de Davi; Raab é mulher de fé e profetiza o que Deus fará; Rute é a que fez cumprir a lei e, graças a ela, veio Davi. Foi usada por Deus para trazer o que faltava para o reinado de Davi ser digno: o sangue proibido de Moabe; Betsabéia é a vítima que se tornou mãe de Salomão, usada por Deus para que ele se sentasse no trono.

Mateus inclui Maria entre essas heroínas. Assim como elas, a justificação de Maria vem após a consequência de suas ações imorais, ou da violência que sofreu. É o filho de Maria, assumido por José, que exalta Maria e justifica qualquer culpa que ela possa ter. Maria é a mãe do legítimo Messias de Israel: o que tem linhagem manchada e que veio segundo e conforme a vontade divina, contrariando o desejo e os caminhos humanos.

3.4 Implicações na teologia pastoral

É preciso repetir e enfatizar a informação de que este trabalho não se debruça em negar ou apoiar o dogma a respeito da concepção virginal. Este tema é discussão para outro momento do cristianismo. O cientista das religiões, como

³²¹ BRENNER, 2001, p. 146.

qualquer outro cientista, precisa trabalhar com aquilo que se pode verificar. Já dizia Rubem Alves:

Mas o que caracteriza este jogo a que damos o nome de ciência é um acordo tácito entre todos os cientistas de que nele só se pode falar sobre experiências abertas à verificação intersubjetiva. Na verdade, é esta verificação que garante a objetividade do conhecimento. Assim, se trabalhando sob tais e tais condições de laboratório, obtenho o efeito A, qualquer cientista, em qualquer parte do mundo, trabalhando sob condições idênticas, deve obter o mesmo resultado. Se um fato não puder ser enunciado, não poderá ser testado. E se não pode ser testado, não pertence ao jogo da ciência.³²²

Neste ponto, porém, obviamente, a ciência não conhece outra forma de reprodução humana diferente do envolvimento entre um espermatozoide e um óvulo. Por isso, ela, certamente, não afirmará um nascimento milagroso. Por outro lado, pouco importa, para as Ciências das Religiões, combater com as demais ciências sobre uma concepção virginal, sem envolvimento do gameta masculino. Ou se realmente o mundo foi criado em seis dias. Tais debates cabem apenas à teologia fundamentalista, que “parte do princípio de que a Bíblia, sendo Palavra de Deus inspirada e isenta de erro, deve ser lida e interpretada literalmente em todos os seus detalhes”³²³. Portanto, é papel da teologia explorar o dogma de forma que o confirme de modo fundamentalista, liberal, ou questione, em suas formas de leitura. Não é este o objetivo, aqui.

Quando se trata de história antiga, o historiador ou exegeta pode tentar discernir se uma afirmação de que algum milagre ocorreu remonta à figura que supostamente o realizou (ou presenciou), se a afirmação foi acrescentada depois à tradição oral, ou se é invenção de um autor posterior. Uma questão desse tipo provoca a aplicação da crítica das fontes, da forma e da redação. Se, como resultado do estudo crítico, a afirmação parece remontar ao realizador (ou ao objeto) do milagre, novas questões podem ser levantadas, como a integridade, a sinceridade, a estabilidade mental, a mensagem e a prática religiosa da pessoa, assim como a disposição do seu público. O historiador pode então tentar chegar a alguma conclusão quanto a se algo realmente aconteceu, e se foi de algum modo surpreendente, extraordinário ou inexplicável. O que o historiador e exegeta não deve esperar da pesquisa histórica é que ela decida quais são realmente as questões filosóficas (por exemplo, se de fato existem milagres) ou teológicas (por exemplo, se Deus agiu mesmo num ‘milagre’ em particular, despertando assim a fé das pessoas). Estas questões, apesar de

³²² ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 155.

³²³ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 7.ed. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 82.

importantes, simplesmente estão além do âmbito da história propriamente dita.³²⁴

Vale mencionar, porém, que, mesmo dentro da teologia, é possível realizar debates sobre a crença ou não nessa concepção virginal. Não, há, portanto, nem entre os teólogos, uma garantia de que o dogma cristão está firmado em uma experiência histórica vivida por Maria. De um lado, por exemplo, poderia estar a tão citada Schaberg que compreende da seguinte forma:

Mateus está transmitindo a tradição da concepção ilegítima de Jesus, de sua criação divina e da aceitação de José pelo filho messiânico e a mãe dele. A crença de Mateus é que essa criança é verdadeiramente o Filho transcendente de Deus, e que nele, Deus está conosco (1:23). Argumentei que esse Deus é demonstrado pela história como alguém que defende a mulher e a criança marginalizadas e ameaçadas. Deus 'age' de uma maneira radicalmente nova, fora da norma patriarcal, mas dentro do evento natural de uma concepção humana. (tradução própria)³²⁵

Do outro lado, cita-se o próprio Raymond Brown, que aceita, como já visto, a existência das acusações, mas defende que elas são falsas. Segundo ele, para Mateus, Maria gerou Jesus sem a participação humana. Afirma isso algumas vezes mas, aqui, será resgatada sua citação direta, em oposição a Schaberg:

A meu ver, a afirmação de Schaberg de que o verdadeiro pai de Jesus foi um estuprador destrói a identidade teológica de Jesus que o evangelista pretendeu transmitir em Mt 1,18-25. Jesus não é filho de um pai desconhecido. Ele é verdadeiramente Filho de Deus por geração criativa do Espírito Santo de Deus no seio de Maria.³²⁶

Apesar do intenso debate e das críticas que ambos tiveram sobre suas posições (relatadas nos apêndices de suas obras já citadas), Brown admite que, mesmo dentro da Igreja Católica, não há a exigência da crença na concepção virginal³²⁷. O dogma é importante, mas, ao que parece, não é fundamental para a afirmação ou revogação do caráter messiânico de Jesus.

³²⁴ MEIER, 1993, p. 220.

³²⁵ O texto original, em inglês, diz: *Matthew is handing down the tradition of the illegitimate conception of Jesus, of his divine begetting, and of Joseph's acceptance of the messianic child and his mother. Matthew's belief is that this child is truly God's transcendent Son, and that in him, God is with us (1:23). This God, I have argued, is shown by the story to be one who sides with the outcast, endangered woman and child. God "acts" in a radically new way, outside the patriarchal norm but within the natural event of a human conception.* - SCHABERG, 2006, p. 74.

³²⁶ BROWN, 2005, p. 714.

³²⁷ BROWN, 2005, p. 829.

Ainda assim, manteve sua posição sobre a historicidade da concepção virginal, mesmo com os dados apresentados por ele mesmo. Como os citados no decorrer deste trabalho. Essa atitude de Brown não o deixou livre de críticas. Frank Reilly, ao analisar o intenso debate entre Schaberg e Brown, faz uma observação que contribui bastante com o sentido deste trabalho, mas que vai completamente de encontro a Brown, no que diz respeito às conclusões que ele chega. Conclusões que parecem destoar bastante do caminho que suas análises inicialmente seguem:

O resultado do debate entre Schaberg e Brown é claro. Ela estabeleceu a alta probabilidade - acho muito maior do que ela afirma - de que Mateus e Lucas estavam escrevendo sobre a sedução ou, mais provavelmente, o estupro de Maria. Ao fazê-lo, ela minou severamente a probabilidade do argumento de Brown, de que eles estavam escrevendo sobre uma concepção virginal. Ela o fez com conhecimento e experiência exegética, mas acima de tudo com determinação feroz, irrestrita pela lealdade eclesiástica, para entrar no texto. Brown, enquanto isso, enfraqueceu-se ficando fora do texto. Kevin Duffy observou que, como Brown estava convencido de que nenhuma afirmação bíblica poderia contradizer os ensinamentos da igreja, ele respondeu a Schaberg já convencido de que ela devia estar errada e procurou evidências exegéticas para apoiar seu julgamento. Duffy está certo. A evidência é dolorosamente óbvia nas razões que Brown deu, e naquelas que ele não deu, por discordar de Schaberg, em todos os pontos principais. Mas, retrospectivamente, parece igualmente óbvio que, desde o início, Brown se comprometeu a defender a leitura da concepção virginal contra quaisquer perguntas que surgissem - mesmo através de seu próprio estudo. Então, ele se recusou a seguir evidências textuais sólidas que levavam aonde ele não iria, e ele não conseguiu lidar com isso quando Schaberg foi para lá. (tradução própria)³²⁸

Aqui se seguirá a compreensão de Schaberg e assumida, também, por Reilly. Que seria a maior probabilidade de que Maria, provavelmente, cometeu adultério ou foi estupro. Assim, pelo menos, para eles, é o que Mateus acredita.

Ainda assim, porém, este trabalho não busca ofender, ou atacar o dogma que defende que Maria concebeu diretamente do Espírito Santo. A proposta é refletir

³²⁸ O texto original, em inglês, diz: *The outcome of the debate between Schaberg and Brown is clear. She established the high probability-much higher, I think, than she claims-that Matthew and Luke were writing about the seduction or, more likely, rape of Mary. In doing so she severely undermined the probability of Brown's argument that they were writing about a virginal conception. She did so with knowledge and exegetical expertise, but most of all with fierce determination, unrestrained by ecclesiastical loyalty, to get inside the text. Brown, meanwhile, undermined himself by staying outside the text. Kevin Duffy has observed that because Brown was convinced that no biblical assertion could contradict the teaching of the church, he replied to Schaberg already convinced that she must be wrong and looked for exegetical evidence to support his judgment.42 Duffy is right. The evidence is painfully obvious in the reasons Brown gave, and in those he did not give, for disagreeing with Schaberg on every major point. But in retrospect it seems equally obvious that from the beginning Brown was committed to defending the virginal conception reading against whatever questions arose-even through his own study. So he refused to follow solid textual evidence that led where he would not go, and he could not handle it when Schaberg went there. - REILLY, 2005, p. 79.*

sobre a tensão que havia entre as duas comunidades judaicas: a de Mateus e do Judaísmo formativo. O dogma é um dado bem posterior e envolve, inclusive, o texto de Lucas, até o término da obra de Mateus, desconhecido.

As Ciências das Religiões, porém, não podem fugir ao fato de que, compreender as acusações contra Maria, como um dado que preocupou aos evangelista, necessita de uma aplicabilidade na pastoral. Afinal, quais as consequências se, em Mateus, Jesus é fruto de um adultério ou de um estupro? Como fica Maria e como fica o messianismo? Como Brown mesmo disse, e aqui já citado, tal situação destruiria as imagens de homem puro e santo³²⁹. Haveria, inclusive, aqueles que tratariam tais considerações como ofensa. Portanto, o que implicaria, para a teologia pastoral, a imagem de uma Maria estuprada ou adúltera? E um Jesus que não seria filho biológico do Espírito Santo, mas fruto de um estupro, ou de um ato que fere o Decálogo, um adultério?

É preciso, antes de responder, observar o que foi feito de Maria, após a interpretação que a conduziu como mãe virgem de Jesus. Pois, apesar da coroação como Mãe de Deus e virgem, ligando sua natureza à pureza, não houve boas consequências para sua memória e nem para a postura do cristianismo, e da sociedade cristã, diante da mulher. Peretti e Natel falam da sua visão sobre isso:

Importante é assinalar agora a transformação que ocorreu na tradição religiosa cristã, quando se proclamou Maria de Nazaré como a mãe de Deus. Em lugar de Maria de Nazaré surge uma rainha, uma supermulher, uma santa, que, embora responda a certas necessidades do povo, serve também à manipulação dos poderosos de todos os tipos. Houve uma espécie de iconização/estigmatização de Maria, de forma que sua história real passou a interessar muito pouco. Tal entidade, expressão de certos desejos e sonhos de grande parte dos fiéis/crentes, pode levar a um reencontro da humanidade consigo mesma, mas pode, por outro lado, conduzir a uma alienação de consequências nefastas, tanto individuais como sociais.³³⁰

Ao considerar a possibilidade de alienação ou de reencontro da humanidade, as duas autoras percebem que a visão sobre Maria fez, dela, um exemplo de Mãe a ser seguido por todas as demais. Tal situação, onde Maria é ideologizada como a que cumpriu perfeitamente seu papel de mãe, gera frustração e

³²⁹ BROWN, 2005, p. 634.

³³⁰ PERETTI; NATEL, 2014, p. 346-347.

reforça a “manutenção das desigualdades nas relações de gênero”³³¹. Maria se torna um exemplo de pureza e perfeição inalcançáveis.

Schottroff também observa essa exaltação à figura da Maria santa e imaculada como um prejuízo à mulher, de um modo geral. Inclusive, compreende Maria como uma personagem antagônica à Eva, a pecadora. Chega a rejeitar que essa visão possa ser validada nos textos de Mateus e Lucas:

É correto que a história da teologia é dominada pelo nascimento virginal, respectivamente pela virgem Maria como uma contra-imagem da Eva pecadora – a incorporação mítica de todas as mulheres -, mas isso não vale para a apresentação de Maria nas protonarrativas dos evangelhos segundo Mateus e Lucas.³³²

A autora defende que há nesses textos a apresentação das mulheres como meio de libertação e realização da vontade divina, em contraste com outros textos que alimentam a força de seu cativeiro. Investigar, porém, se há razões históricas no dogma e se a interpretação da concepção virginal fazia parte das intenções de Mateus, está fora dos objetivos desse trabalho. Ainda que já se tenha assumida a posição de que Mateus não está afirmando um nascimento virginal ou uma ação substitutiva do Espírito Santo, onde a participação do macho é trocada pela manifestação espiritual de Deus. Para uma análise mais profunda, se precisaria ir além da genealogia, mais do que eventualmente se fez, e estudar profundamente a narrativa que vem após ela.

A investigação realizada, por outro lado, se limita à genealogia, que forma uma unidade independente (não plenamente) da narrativa seguinte³³³. Por ela, portanto, Jesus é filho de Abraão, filho de Davi por meio de José, que não é o pai que o gerou. Já negadas as considerações de que aí há uma referência ao Espírito Santo, resta, sem dúvida, a presença de um estupro, ou adultério, que, assim como ocorreu com Tamar, segundo a tradição rabínica, se deu segundo a vontade divina. Maria não é culpada de adultério. Maria, como Tamar, é justa ou, como Betsabéia, é a vítima que se torna mãe do filho que agrada a Deus.

Neste sentido, Maria e Jesus, como personagens que sofrem a violência, ou o peso das acusações de pecado, se identificam com as mulheres e crianças marginalizadas pelas mesmas situações. Mesmo nos casos de estupro:

³³¹ PERETTI; NATEL, 2014, p. 347.

³³² SCHOTROFF, 2008, p. 197.

³³³ BROWN, 2005, p. 61.

Em muitos países, as mulheres sabem que são mais propensas a serem culpadas do que consideradas vítimas quando denunciam a violência sexual e precisam lidar com o sentimento injustificado de vergonha.³³⁴

Por isso mesmo, a família do Messias, sendo testemunha fiel da marginalização e do perigo com que as mulheres correm, se torna um exemplo de ser, exatamente, o lugar onde elas deveriam ser acolhidas. Essa é, também, a interpretação que David T. Landry faz, ao ler as considerações de Schaberg:

Sua simpatia está com os milhões de mulheres ao longo da história que conceberam fora do casamento e para as crianças que compartilharam com suas mães o estigma associado às circunstâncias de sua concepção. Se ela puder localizar a ideia de que Jesus pode ser ilegítimo e ainda ser o Filho de Deus no texto - na intenção de um evangelista cujo evangelho tem toda a autoridade da canonicidade -, então sua própria campanha em nome de mães e filhos estigmatizados da mesma forma receberia um tremendo impulso. (tradução própria)³³⁵

Ainda que em caso de adultério, ou estupro, como é interpretado por José, segundo Mateus, sua decisão pelo repúdio em segredo:

significava que ele não exigiria um julgamento para determinar a causa da gravidez (talvez um julgamento fosse exigido quando havia dinheiro a devolver) e, assim, ofereceria ao pai do filho de Maria a oportunidade de desposá-la.³³⁶

Sua segunda decisão, de assumir sua esposa e o filho dela, se torna ainda mais digna. Sendo assim, se observa que é na família que essas mulheres merecem e devem encontrar refúgio, compreensão e aceitação, por parte de seus esposos e demais familiares. A atuação de José não apenas legitima a criança, fazendo dela, legalmente, parte da família de Davi, como resgata Maria. Sua ação, nesse ponto, relembra a de Booz. José se torna o resgatador de Jesus, que acabaria se tornando um Jesus Barrabás, e de Maria, que, sendo estuprada ou adúltera, sofreria o preconceito que a sociedade patriarcal, ainda hoje, imputa a mulheres que, como ela, concebem de um estupro, ou de um adultério.

³³⁴ MLAMBO-NGCUKA, Phumzile. Nova York: Onu Mulheres, 2019. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/estupro-um-custo-intoleravel-a-sociedade/>>. Acesso em: 19 abr. 2020.

³³⁵ LANDRY, David T. Illegitimacy reconsidered. In: SCHABERG, Jane. *The Illegitimacy of Jesus: A feminist theological interpretation of the infancy Narratives*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006. p. 298.

³³⁶ BROWN, 2005, p. 718.

Ao apresentar Maria como adúltera ou estuprada, se propõe que exista um olhar mais digno, mais afetuoso e libertador, para mulheres na mesma situação. Isto porque foram condições sexualmente imorais, e até abusivas, que o judaísmo de Mateus afirma terem sido as possíveis escolhas divinas para o nascimento de Farés e seu irmão, o nascimento de Booz, que resgata Rute, que, por sua vez, contribuiu para a chegada e permanência do reinado de Davi (sendo sua antepassada moabita). Também foi dessa forma que se abriu a oportunidade para o surgimento do rei Salomão e se coroou com a chegada do Messias. Tanto essas mulheres, como os filhos que carregam no ventre, merecem dignidade e acolhimento.

Há, certamente, uma preocupação que precisa ser registrada. Tal posicionamento e estudo não podem ser usados como ferramental contra a descriminalização do aborto. Foi justamente uma posição similar à de hoje, do Estado e dos homens definirem os rumos dos corpos das mulheres, que fez com que surgissem as heroínas Tamar, Raab e Rute – mulheres que tem o que enfrentar de opressão, preconceito e escárnio. E é essa falta de autonomia que faz com que existam vítimas, como Betsabéia e, possivelmente, Maria – caso não tenha cometido adultério.

Portanto, ao afirmar que mesmo sendo estuprada, Maria, ainda assim, teve amparo de seu esposo, quer se dizer que é preciso que as famílias saibam amparar suas mulheres vítimas de violência, ou engravidadas por motivos alheios à sua real vontade. Nisto, não está o tirar delas a autonomia de seus corpos, antes, apoiar para que haja espaço para que tal autonomia se realize e elas possam, como Tamar e Maria, serem justificadas.

Sobre o alvo deste trabalho, a ilegitimidade de Jesus, portanto, para Mateus, é uma acusação falsa. Ele é legítimo, ainda que não seja filho biológico de José - conceito empobrecido, diante da paternidade legal. Assim como legítimos são os filhos de Tamar, Raab e Rute. Tal como Davi é considerado, nas leituras rabínicas, como que tendo um passado de sangue manchado e por isso se torna digno de um trono estável, Jesus se torna digno de um reinado sem fim.

José garante a legitimidade de Jesus e a dignidade de Maria. Dessa forma, pode-se observar, como Schaberg, que a leitura de Mateus é androcêntrica³³⁷. José é erguido como o herói. Mesmo na genealogia, onde invoca a memória de mulheres

³³⁷ SCHABERG, 2006, p. 174.

como protagonistas (Tamar, Raab e Rute) e como vítima (Betsabéia) de um contexto patriarcal. Se vítima ou protagonista, Maria, todavia, é colocada junto a elas, ao gerar o Messias.

Portanto, para a pastoral, tanto Maria quanto Jesus dignificam as vítimas de gênero, em uma sociedade ainda com direitos e deveres limitados a esse fator. Maria e Jesus, amparados por José, denunciam, hoje, ainda, a necessidade das mulheres terem autonomia e não terem suas reputações marcadas pelos critérios androcêntricos, quer a seu falso favor (santa, imaculada e virgem), quer a seu prejuízo, com acusações que atentam contra sua dignidade.



CONCLUSÃO

Este trabalho procurou investigar se as acusações contra Maria estão, de fato, presentes nas linhas do Segundo Testamento, como uma das preocupações dos autores dos evangelhos. Como memória da comunidade judaica, quer adversária, quer seguidora dos ensinamentos de Jesus. O que foi possível afirmar, com segurança, é que essas acusações estão presentes nos Evangelhos. Porém, de forma mais acentuada nos textos de Mateus, Lucas e João. Que são textos que procuraram, de fato, em algum ponto, quer pelas genealogias, quer pelos debates de Jesus com os judeus (no caso de João) tratar sobre as origens de Jesus.

Essa busca se fez necessária para justificar a relevância do tema. Posto que, sendo suficientemente importante para que as comunidades de tempos diferentes debatam acerca do assunto, automaticamente, torna-se relevante para a pesquisa descobrir até que ponto essas acusações influenciaram os escritos canônicos.

Tendo isto em vista, este trabalho procurou fixar-se no evangelho de Mateus. Mais especificamente, porém não exclusivamente, na genealogia de Jesus descrita por ele. Buscando fazer uma análise do conteúdo do texto genealógico, no capítulo 2 este trabalho reuniu as informações mais seguras a respeito do contexto social, político e religioso da comunidade mateana. Este dado é importante para que se consiga se aproximar do texto e descobrir as razões dos elementos presentes nele. Em atenção a isto, no mesmo capítulo, se traçou, a partir das informações de diversos autores, o caráter judaico do autor e da comunidade. O que, por sua vez, obriga a uma aproximação do texto por meio do pensamento judaico do primeiro século. Mateus escreve como judeu, para judeu, em uma tensão com o Judaísmo formativo. Seu objetivo, dentre outros, é manter o judaísmo-cristão como uma opção melhor para a liderança do judaísmo pós eventos de 70.

Tomando posse das informações acerca do ambiente produtor do texto, o capítulo 3 passou a fazer a análise propriamente dita do conteúdo da genealogia. Não observando versículo por versículo, mas recuperando os elementos mais relevantes para o texto: a citação das mulheres, quebrando o padrão totalmente androcêntrico da genealogia e o silêncio sobre o pai biológico de Jesus. Elementos que expõem as polêmicas e tensões que a comunidade teve que lidar. Cada uma das mulheres, incluindo Maria, foi estudada e interpretada através dos elementos

judaicos acessíveis: Bíblia Hebraica, textos rabínicos e carta aos Hebreus e Tiago, no Segundo Testamento. Essa aproximação, mais judaica do primeiro século do que cristã pós dogma da concepção virginal, permitiu analisar e compreender melhor a proposta e as intenções de Mateus: defender a dignidade de Maria, como uma das heroínas da história de Israel, e confirmar a legitimidade de Jesus como filho de José, filho de Davi e filho de Abraão.

Não foi possível e nem se procurou provar se a Maria histórica, de fato, cometeu adultério ou sofreu violência sexual. O que se procurou fazer é saber se essas acusações, baseadas em dados verídicos ou não, faziam parte das ferramentas utilizadas pelos Judaísmo formativo, no tempo da comunidade do Evangelho de Mateus, para desacreditar o movimento das comunidades dos judeus-cristãos. O que se viu, pelas citações das mulheres do Primeiro Testamento, que tais acusações estão implicitamente seguras, pela memória acerca das mulheres da genealogia. Exalta-se, também, o silêncio que Mateus faz sobre quem seria o pai biológico de Jesus, ao mesmo tempo que se rejeita qualquer interpretação que queira dar ao Espírito Santo um papel substitutivo na provisão de um gameta masculino, para a concepção de Jesus. Maria deu à luz a uma criança de forma natural, segundo a narrativa de Mateus. Mateus não tem em mente uma concepção virginal e não a justificou em sua genealogia, ou nos textos seguintes. A única segurança que se tem é que José não é o pai biológico da criança, segundo o evangelho da comunidade mateana.

Nesse sentido, a único desdobramento possível é adultério ou estupro. Porém, somente o pai legal, em qualquer situação, pode garantir a legitimidade de um recém-nascido. Fato que se deu quando José assumiu a criança. E é exatamente isso que Mateus pretende dizer ao colocar Jesus na genealogia de José. As acusações de ilegitimidade contra Jesus não podem receber crédito da comunidade, pois José assumiu a criança como sua filha e lhe deu seu nome. Permitindo que Jesus faça parte da linhagem de Judá, da Casa de Davi.

Portanto, as acusações, para a comunidade mateana, são infundadas. Ela não se desviou do fato de Jesus não ser filho biológico de José. Mas reafirmou a convicção de que José é o pai, segundo a lei, de Jesus. Da mesma forma, a comunidade exalta Maria e a coloca como uma das heroínas da tradição de Israel. Particularmente, na tradição de Judá. Maria é Tamar, é Raab, é Rute e é Betsabéia.

Mulheres vítimas e desafiadores do patriarcado. Guiadas, nas suas ações, pelo próprio Javé. Maria, inclusive, está acima delas: Ela gerou o Messias.

Não se pode furtar, porém, a responsabilidade ética de aplicar esse estudo à Teologia Pastoral. Pelo fato de que, certamente, toca-se em um ponto sensível para a comunidade cristã, no mundo.

Neste ponto, este trabalho procurou deixar claro que não se deve, de forma alguma, usar as conclusões aqui apresentadas como justificativas para a não descriminalização do aborto. Observar que Maria, sendo estuprada, não abortou e deu à luz o Messias, é jogar, para cima de todas as outras mulheres, mais uma responsabilidade a partir da “Maria exemplar”. Maria não pode se converter na estuprada que não aborta, ou na adúltera que esconde sua gravidez, no lugar do aborto. Tal aplicação fere o centro do que realmente se quis dizer: Maria é vítima de um mundo patriarcal.

Quer como estuprada, quer como adúltera, Maria está à mercê dos interesses de homens. É José quem a salva, pois somente José poderia salvá-la. Maria não tem autonomia e seu sofrimento e sua alegria ficam sob a tutela do patriarcado. Tal tutela é desafiada por Tamar e ignorada por Raab. Porém, ambas, de alguma forma, ainda assim, ficam sob a decisão de homens, para sua salvação. Rute precisa de um homem para resgatá-la. Somente o rei, que abusou de seu poder, poderia livrar Betsabéia de uma condenação pública.

Portanto, essa falta de autonomia das mulheres e essa necessidade de ficarem sob o controle dos interesses dos homens são denunciadas, jamais legitimadas por este trabalho. É preciso que as marias de hoje possam ser livres e encontrem amparo familiar. O amparo familiar não está em determinar como elas devem se comportar, diante da gravidez indesejada, por conta de uma relação sexual consensual, ou de uma violência sexual. O amparo familiar, representado nas atitudes de José, deve ser realizado buscando a dignidade da mulher. Salvar sua dignidade e isso, em nossos dias, certamente, está profundamente ligado à autonomia que elas têm e lhes foi tirada. De Tamar à Maria, do protagonismo, ao enfrentar o patriarcado, ao tornar-se vítima dele, este trabalho apoia, ligado à tradição e memória das Escrituras cristãs e judaicas, profundamente, a autonomia e a liberdade das mulheres sob seus corpos.

Para um futuro trabalho, fica em aberto uma análise mais profunda acerca da narrativa da concepção. Embora já se tenha lançado luzes, a partir de autores

aqui citados, talvez seja possível ligar a narrativa da concepção às mulheres citadas na genealogia: qual o sentido de “o que nela foi gerado, vem do Espírito Santo”? Por que a preocupação do anjo em escolher o nome de Jesus? Qual o sentido da aplicação do texto de Isaías? Em que ponto se ligam genealogia e narrativa? Estas perguntas ficam em aberto, para um novo e possível trabalho.



REFERÊNCIAS

- A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2006.
- ADEYEMO, Tokunboh (Org.). *Comentário Bíblico Africano*. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.
- ALVES, Rubem. *Filosofia da Ciência: introdução ao jogo e suas regras*. São Paulo: Loyola, 2015.
- BARBAGLIO, Giuseppe. *Jesus, hebreu da Galileia: pesquisa histórica*. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BASSER, Herbert W. *The gospel of Matthew and Judaic traditions: a relevance-based commentary*. Leiden: Koninklijke Brill nv, 2015.
- BONDER, Nilton. *A alma imoral: traição e tradição através dos tempos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BRENNER, Athalya. *A mulher israelita: papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- BROWN, Raymond E. *O nascimento do Messias: Comentário das narrativas da infância dos evangelhos de Mateus e Lucas*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BROWN, Raymond. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2012.
- MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodriguez. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2012.
- CARNEIRO, Marcelo. Nova abordagem para a crítica da redação: a memória social como referência em lugar da dependência textual. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 340-355, 2019.
- CARNEIRO, Marcelo. *Os evangelhos sinóticos: origens, memória e identidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- CELSO. *Contra os cristãos*. Lisboa: Editorial Estampa, 1991.
- COHEN, Shave J. D. The origins of the matrilineal principle in rabbinic law. Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies. *AJS Review*, Spring, v. 10, n. 1, p. 19-53, 1985.
- CROSSAN, John Dominic; BORG, Marcus J. *O Primeiro natal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Jesus: debaixo das pedras, atrás dos textos*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus*. São Paulo: Leya, 2014.

EPIPHANIUS. *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1-46)*. Leiden: Brill, 2009.

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

GOMES, João Batista. *O Judaísmo de Jesus: o conflito igreja-sinagoga no evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã*. São Paulo: Loyola, 2009.

HELMUNT, Koester. *Introdução ao Novo Testamento*, v. 1. São Paulo: Paulus, 2005.

HELMUNT, Koester, *Introdução ao Novo Testamento*, v. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

JEREMIAS, Joaquim. *Jerusalém nos tempos de Jesus: Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

JOHNSON, Marshall D. *The purpose of the biblical genealogies: with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*. London: Cambridge, 1969.

KUMMEL. *Introdução ao novo testamento*. São Paulo: Paulus, 2009.

MACABASAG, Nora, "What's in a name?" A study on the matthean genealogy (Mt 1,1-17) Part One. *Revista Bíblica*, v. 80, p. 155, 2018.

MARCONCINI, Benito. *Os evangelhos sinóticos: formação, redação, teologia*. São Paulo: Paulinas, 2007.

MAZZAROLO, Isidoro. *Evangelho de Mateus: ouvistes o que foi dito...? Eu, porém, vos digo...!* Coisas velhas e coisas novas. Porto Alegre: Mazzarolo, 2016.

MCKIGHT, Scot; MODICA, Joseph B. *Who do my opponents say that i am?: an investigation of the accusations against the historical Jesus*. New York: T&T Clark International, 2008.

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

NEUSNER, Jacob. The Description of Formative Judaism: The Social Perspective of the Mishnah's System of Civil Law and Government. *AJS Review*, v. 5, p. 63-79, 1980.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

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

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

PERETTI, Clélia; NATEL, Angela. As mulheres da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus. *Estudos Teológicos*, v. 54, p. 335-349, 2014.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BIBLICA. *A interpretação da Bíblia na Igreja*. 7.ed. São Paulo: Paulinas, 2006.

REILLY, Frank. Jane Schaberg, Raymond E. Brown, and the problem of the illegitimacy of Jesus. *Journal of Feminist Studies in Religion*, v. 21, n. 1, p. 57-80, 2005.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHABERG, Jane. *The Illegitimacy of Jesus: A feminist theological interpretation of the infancy Narratives*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.

SCHIFFMAN, Lawrence. *Who Was a Jew?: Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish Christian Schism*. Hoboken: KTAV Publishing House. 1985.

SCHOTROFF, Luise; SCHORER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: Aste, 2008.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*, São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SEFARIA, Nova York: Sefaria, 2013. Disponível em: <<https://www.sefaria.org>>. Acesso em: 20 out. 2019.

SILVA, Aldina da. *Rute: um evangelho para a mulher de hoje*. São Paulo: Paulinas, 2002.

SPARKS, James T. *The chronicler's genealogies: towards an understanding of 1 Chronicles 1-9*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2004.

WAINWRIGHT, Elaine M. *Towards a feminist critical Reading of the gospel according to Mattew*. New York: de Gruyter, 1991.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WEREN, Wim J.C. *Studies in Matthew's Gospel: Literary Design, Intertextuality, and Social Setting*. Leiden: Brill, 2014.

WILSON, Robert R. The Old Testament Genealogies in Recent Research. *Journal of Biblical Literature*, v. 94, n. 2, p. 169-189, 1975.

ZENGER, Erich. O livro de Rute. In: ZENGER, Erich (Org.). *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

ZUURMOND, Rochus. *Procurais o Jesus Histórico?*. São Paulo: Loyola, 1998.

