



**UNIVERSIDADE CATOLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA  
MESTRADO**

**ANTONIEL ALVES DA SILVA**

**O ORÁCULO DO EMANUEL EM MT 1,18-25: LIMITES E PERSPECTIVAS DE  
UMA HERMENÊUTICA**

**RECIFE**

**2021**

**ANTONIEL ALVES DA SILVA**

**O ORÁCULO DO EMANUEL EM MT 1,18-25: LIMITES E PERSPECTIVAS DE  
UMA HERMENÊUTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia sistemático-Pastoral.

Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.

Orientadora: Profa. Dra. Rita Maria Gomes

**RECIFE**

**2021**

FICHA CATALOGRÁFICA  
ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTAL DA UNICAP – PE

S586o Silva, Antoniel Alves da.  
O oráculo do Emanuel em MT 1,18-25: limites e perspectivas de uma hermenêutica / Antoniel Alves da Silva, 2021.  
80 f.

Orientadora: Rita Maria Gomes.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia. Mestrado em Teologia, 2021.

1. Emanuel. 2. Hermenêutica (Religião). 3. Bíblia - Teologia.  
4. Bíblia. N.T. Mateus - Crítica, interpretação. I. Título.

CDU – 226.2

**ANTONIEL ALVES DA SILVA**

**O ORÁCULO DO EMANUEL EM MT 1,18-25: LIMITES E PERSPECTIVAS DE  
UMA HERMENÊUTICA**

Dissertação de Mestrado em Teologia apresentada à Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em 13 de agosto de 2021.

**BANCA EXAMINADORA**



---

Profa. Dra. Rita Maria Gomes  
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)  
Orientadora



---

Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade  
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)  
Examinadora interna



---

Prof. Dr. Samuel Brandão de Oliveira  
Faculdade Católica de Fortaleza (FCF)  
Examinador externo

Dedico aos que buscam ser presença de  
Deus no mundo.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus pelo seu infinito amor e pela oportunidade que me dá de servir e amar. A Ele que é provedor de todas as coisas, rendo graças pela oportunidade de progredir na escada do conhecimento sobre o homem e, conhecendo o homem, aproximar-me cada vez mais d'Ele, o criador de toda criatura.

Aos meus pais, Antônio e Janeide, que diante tantas dificuldades nunca deixaram que eu desistisse dos meus sonhos. À minha irmã Daniela, companheira nas estradas carroçais da vida, o seu companheirismo e apoio; ao meu sobrinho Ryan, aos meus amigos Ledinha e Renne pela parceria de sempre. Enfim, a todos os meus familiares que, direta ou indiretamente, contribuíram para minha formação.

Quero, aqui, expressar minha eterna gratidão a todos os professores que me acompanharam no ensino básico, dentre eles quero destacar meu avô José Brigadeiro Júnior. Com ele aprendi a fazer valer o esforço de estudar, a ele dedico minhas leituras e aprendizado. Sou grato a ele por todo incentivo e apoio.

Ao seminário Santa Teresinha, à Faculdade Católica do Rio Grande do Norte, à Diocese de Mossoró, a Dom Mariano Manzana, o grande incentivador deste mestrado, e à paróquia de São Sebastião por todo apoio o incentivo. Ao Carmelo Santa Teresa, pela acolhida em Belo Horizonte e ao Padre Jaldemir Vitório.

A todos os professores do mestrado, muito obrigado. Quero externar minha imensa gratidão à minha professora orientadora, Rita Maria Gomes, pela sua dedicação e paciência em me acompanhar na produção deste trabalho. Agradeço, ainda, a todos os meus colegas de turma.

Enfim, agradeço aos que contribuíram, direta e indiretamente, nestes dois anos de formação. Aos mestres, amigos, colegas, familiares. A vocês meu muito obrigado e que Deus nos abençoe!

## RESUMO

Compreender a ação de Deus na humanidade sempre foi um grande desafio em todos os tempos. Há sempre a necessidade da docilidade e máxima atenção aos apelos de Deus em todas as circunstâncias da história. Isaías, em sua profecia, visa perceber a presença de Deus na sua realidade e, percebendo-a, tenta alertar os poderes constituídos a se firmarem na proteção do senhor. O sinal oferecido seria a garantia do cuidado e proteção divina, pois, a força libertadora de Deus se manifesta na história e é captado pela humanidade que é beneficiada com a libertação. O termo Emanuel em Isaías insinua explicitamente a presença e o desejo da ação salvífica por parte de Deus. No contexto do Evangelho de Mateus, essa teologia do Emanuel é resgatada e relida dentro de sua comunidade, atualizando sua mensagem e servindo como resposta aos apelos próprios de seus ouvintes. A imagem da *shekhinah*, essa presença de Deus, é viva no Antigo Testamento, no ambiente neotestamentário, como também, nos dias atuais. A releitura, portanto, que Mt 1,18-25 faz do sinal de Isaías traz como principal objetivo alertar a comunidade dos discípulos do reino que, no mestre de Nazaré, Deus é presente. Em Jesus há a *shekhinah*.

**Palavras-chave:** Emanuel. Hermenêutica. Comunidade do Reino. Evangelho de Mateus.

## ASTRATTO

Comprendere l'azione di Dio nell'umanità è sempre stata una grande sfida in ogni momento. C'è sempre bisogno di docilità e massima attenzione alle chiamate di Dio in tutte le circostanze della storia. Isaia nella sua profecia cerca di percepire la presenza di Dio nella sua realtà e, percependola, cerca di allertare le potenze costituite a saldarsi nella protezione del Signore. Il segno offerto sarebbe la garanzia della cura e della protezione divina, poiché la forza liberatrice di Dio si manifesta nella storia ed è catturata dall'umanità che beneficia della liberazione. Il termine Emmanuele in Isaia implica esplicitamente la presenza e il desiderio di un'azione salvifica da parte di Dio. Nel contesto del Vangelo di Matteo, questa teologia dell'Emmanuele viene riscattata e riletta all'interno della sua comunità, aggiornando il suo messaggio e servendo come risposta agli appelli dei suoi ascoltatori. L'immagine della *shekhinah*, questa presenza di Dio, è viva nell'Antico Testamento, nell'ambiente del Nuovo Testamento, così come oggi. La rilettura, dunque, che Mt 1,18-25 fa del segno di Isaia si pone come obiettivo principale quello di avvertire la comunità dei discepoli del regno che nel maestro di Nazaret Dio è presente. In Gesù c'è la *shekhinah*.

**Parole-chiave:** Emmanuele. Ermeneutica. Comunità del Regno. Vangelo di Matteo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1 MATEUS E O SEU TEMPO</b> .....	<b>10</b>
1.1 MATEUS APÓSTOLO X MATEUS EVANGELISTA .....	10
1.2 CONFLITO EM AMBITO POLÍTICO E RELIGIOSO .....	12
1.3 O EVANGELHO SEGUNDO MATEUS COMO RESPOSTA À COMUNIDADE .....	27
<b>2 A SHEKHINAH NA VIDA DO POVO DE ISRAEL</b> .....	<b>29</b>
2.1 A CONFIANÇA NA PRESENÇA DE DEUS: HORIZONTE DE FÉ DO POVO DE ISRAEL .....	29
2.2 OS SINAIS DA PRESENÇA DE DEUS.....	31
<b>2.2.1 Os Anjos</b> .....	<b>35</b>
<b>2.2.2 Teofanias: A coluna de Fogo e a Nuvem</b> .....	<b>41</b>
2.3 OS LUGARES SÍMBOLOS DA PRESENÇA DE DEUS.....	44
<b>2.3.1 A Tenda e a Arca</b> .....	<b>44</b>
<b>2.3.2 O Templo</b> .....	<b>47</b>
<b>2.3.3 As festas</b> .....	<b>49</b>
<b>2.3.4 A comunidade: povo de Israel</b> .....	<b>52</b>
<b>3 O EMANUEL COMO SHEKHINAH NA VIDA DA COMUNIDADE DO REINO (Mt 1,18-25)</b> .....	<b>54</b>
3.1 ANÁLISE LITERÁRIA DO TEXTO (Mt 1,18-25).....	54
3.2 A TEOLOGIA MATEANA DO EMANUEL .....	62
3.3 HERMENÊUTICA DO EMANUEL NA ATUALIDADE .....	67
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>73</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>75</b>

## INTRODUÇÃO

O estudo bíblico traz em si a possibilidade de aproximação da intencionalidade de quem escreveu o texto sagrado. As leituras e análises da Bíblia se multiplicam e as conclusões se propagam cada vez mais. Contudo, entre o texto e seu leitor existem condicionantes como o tempo e o meio pelo qual foi transmitido e interpretado anteriormente. Esse transmitir e interpretar precisam ser levados em consideração como forma de ajuda para entender, de forma contextualizada, a intencionalidade do autor bíblico e as possíveis hermenêuticas que podem advir dos seus escritos.

O tema proposto para essa dissertação quer trazer exatamente uma questão de interpretação. O evangelista Mateus, para evangelizar sua comunidade, faz uso de um termo para falar de Jesus, o homem que ganhou destaque no seu tempo e que precisa ser reconhecido como o Messias. O termo em questão é “Emanuel”, usado antes no Antigo Testamento e, de forma mais precisa, pelo profeta Isaías, fonte na qual Mateus, como judeu, buscou inspiração.

Se o uso do termo “Emanuel”, resgatado pelo evangelista Mateus, é significativo, então o seguinte questionamento pode ser levantado: que sentido tem resgatar e trazer para o centro da comunidade essa teologia da presença que já era conhecida pelo povo de Israel?

O objetivo desta pesquisa é analisar a intenção do evangelista Mateus ao usar o oráculo Emanuel e seu impacto na situação da comunidade do autor visando uma hermenêutica para os dias atuais. Para isso, será analisado o contexto histórico e social no qual se aparece o uso do termo Emanuel. Busca-se resgatar a teologia da presença como fonte da teologia mateana do Emanuel e só assim será possível compreender a perícopes mateana e sua hermenêutica. Compreendendo sua releitura, pode-se pensar uma hermenêutica para contemporaneidade.

O trabalho está dividido em três partes. No primeiro capítulo, faz-se um resgate histórico do contexto vital do evangelista e do ambiente no qual foi redigido o Evangelho. O responsável pela redação, situação política e religiosa são objetos desse primeiro momento do trabalho visando uma contextualização da obra mateana e de sua mensagem que é destinada a uma comunidade concreta e que enfrenta problemas reais.

No segundo capítulo, apresenta-se o tema da *shekhinah*. A teologia da presença é evidente em todo o Antigo Testamento, portanto, se Mateus vai apresentar Jesus como cumprimento de toda a Escritura e que Nele Deus se faz presente, então se faz necessário uma breve retrospectiva de como o povo de Israel entendia e acreditava na presença de Deus.

Por último, no terceiro capítulo, é feita a abordagem direta à perícopes de Mt 1,18-25. Após uma análise do texto é apresentada a teologia da mensagem de Mateus. Dentro do seu contexto, o evangelista atualiza o tema da *shekhinah* e oferece aos seus ouvintes uma nova interpretação. Esse caminho conduz, portanto, a uma hermenêutica para atualidade, fazendo com que a Palavra de Deus seja sempre atuante.

## 1 MATEUS E O SEU TEMPO

A identidade do autor é imprescindível para dar credibilidade a qualquer relato, seja ele escrito ou oral. Se a perícopes em questão está situada em uma obra e se essa obra leva o nome do autor é, portanto, necessário que seja apresentado autor e obra de forma a embasar as reflexões posteriores que venham a ser desenvolvidas na pesquisa.

O lugar de fala, dentro do processo de compreensão de um texto, deve ser levado em consideração, pois, há influência do espaço e tempo do autor em vista dos seus destinatários. Afinal, o texto não foi escrito do além, por acaso, e sem uma finalidade específica a ser atingida.

Esse capítulo objetiva apresentar o evangelista e, conseqüentemente, sua comunidade de ouvintes que estavam circundados por situações adversas a sua realidade, situações essas de cunho político e religioso. Tenciona-se, aqui, apontar o cenário que compõe a trama do primeiro evangelho.

### 1.1 MATEUS APÓSTOLO X MATEUS EVANGELISTA

É notória a ausência de referências numerosas, nos textos bíblicos, sobre o apóstolo Mateus, já que não é esse o objetivo do evangelho. Contudo, a partir de alguns versículos do texto sagrado, é possível inferir uma identidade ao apóstolo, possível autor do primeiro evangelho, levando em consideração a ordem dos livros dispostos na Bíblia.

O texto bíblico atesta dois nomes, Mateus e Levi, e uma mesma pessoa convocada para uma grande missão: ser apóstolo do Deus presente na história: Jesus Cristo. “O nome ‘Mateus’ origina-se do hebraico. No Antigo Testamento, encontramos os nomes correspondentes Matan = dádiva, e Matanias = dádiva de Deus. Portanto, Mateus significa “dádiva de Deus” (RIENECKER, 2017, p. 23).

Quanto a uma possível controvérsia sobre a possibilidade de Mateus e Levi, enquanto apóstolos, serem pessoas distintas, basta olhar nos evangelhos sinóticos o relato do chamado (cf. Mt 9,9; Mc 2,14; Lc 5,27). Orígenes e Heráclito são, dentre os autores antigos, os que sustentam essa distinção (SCHMID, 1973, p. 248). Se for ampliado o campo de visão será possível perceber que tanto em Mateus quanto em Marcos e Lucas o contexto do chamado será idêntico: antes de Jesus chamar o

apóstolo em questão, é unânime, nos sinóticos, o relato da cura de um paraplégico, e sequencial ao relato do chamado será o banquete na casa do publicano.

Os relatos do chamado, nos evangelhos, são quase idênticos, a exceção é o adjetivo publicano. Apenas o evangelista Mateus utiliza seu próprio codinome enquanto Marcos e Lucas usam o nome Levi. Ao apresentar essa conjuntura redacional, Rienecker (2017) tenciona apresentar uma possibilidade plausível que justifique a mudança de nomes do apóstolo nos evangelhos sinóticos.

Provavelmente Marcos e Lucas não incluíram o nome Mateus porque seu passado desprezível de publicano não deveria ser mencionado expressamente (Naquela época o publicano fazia parte da escória da humanidade). Por isso trouxeram o nome Levi, que certamente havia caído no esquecimento. Um publicano de nome Levi não chamava muita atenção. Mateus, no entanto, não teve medo de, na sua anotação do evangelho, conectar o seu nome com o seu antigo trabalho como coletor de impostos (RIENECKER, 2017, p. 23).

Não seria difícil entender o motivo pelo qual Mateus especificaria o seu chamado pela identificação de sua antiga profissão se, junto a isso, fosse considerada a questão da comunidade destinatária do seu evangelho e seu objetivo evangelizador. Esse objetivo missionário já apareceria imediatamente posterior ao chamado, pois o cenário é um banquete onde os convidados são outros publicanos. Ao sentar-se à mesa com o mestre, Mateus queria conduzir os seus amigos ao mesmo encontro que ele protagonizou com Jesus.

Aqui é possível começar a contemplar, através dessa breve contextualização do chamado, o caráter inclusivo da mensagem do primeiro evangelho. Essa característica ganhará destaque à medida que a pesquisa adentrar de forma mais precisa no contexto vital do redator do evangelho.

Contudo, é honesto ressaltar que, em termos históricos, a precisão da identidade do real escritor do evangelho não é de fácil identificação. Afinal, seria um pouco estranho assegurar que, em uma época tão remota, alguém tenha acompanhado Jesus com uma espécie de diário ou livro ata para escrever os ditos do mestre.

Levando em consideração que o evangelho tenha sido escrito entre os anos 80 e 90 do primeiro século, já se pode deduzir uma limitação em sustentar a tese de o apóstolo ser o mesmo evangelista. “Em uma época em que quarenta era considerada uma idade avançada para muitos, um discípulo testemunha ocular de Jesus teria já morrido então” (CARTER, 2002, p. 33).

Se o apóstolo não é o evangelista, distingamos suas particularidades em vista de conhecer o texto em seus pormenores.

Faz-se necessária a distinção entre Mateus apóstolo e Mateus evangelista, por tratar-se de duas personalidades distintas. Mateus (cf. Mt 9,9) ou Levi, filho de Alfeu (cf. Mc 2,14), um dos doze discípulos enviados em missão, foi um cobrador de impostos para os romanos (cf. Mt 10,3; Lc 5,27), no início do século 1º. Já o Mateus evangelista viveu no final do mesmo século, muitas décadas depois (VITÓRIO, 2019, p.15).

Sendo difícil precisar a identidade do autor, pode-se ao menos destacar traços de sua personalidade. Segundo Barbaglio (1990, p.43), ele “deveria ser um responsável pela comunidade, um homem de igreja, um guia autorizado e preparado. A melhor qualificação parece ser a de pastor de almas, preocupado com problemas eclesiais concretos”. Em todo caso, não se deve minimizar o texto pela falta de identificação exata do seu autor. Entendamos que o redator do evangelho usou “o nome Mateus, pois, lembraria este passado e invocaria a autoridade e a memória deste líder ilustre” (CARTER, 2002, p. 33). Autor, lugar e data, em se tratando de textos antigos, terão sempre a dificuldade de serem identificados com precisão. Talvez por esse motivo seja levantada, também, a hipótese de um grupo ou escola de escribas como responsável pela redação do Evangelho. Contudo, leve-se em consideração o seguinte:

Em algum momento depois do ano 70, mas antes do ano 100, talvez da década de 80, um autor agora desconhecido para nós, provavelmente vivendo na cidade de Antioquia na Síria, escreveu um evangelho que em algum momento do segundo século veio a levar o nome de Mateus (CARTER, 2002, p. 36).

Os dados biográficos do escritor do primeiro evangelho não são possíveis de serem catalogados, isso é um fato. Porém, ao estudar atentamente o texto bíblico, é possível vislumbrar linhas características desse líder que possibilitou à sua comunidade uma forma de vida alternativa à luz dos ensinamentos do mestre Jesus de Nazaré. Nas entrelinhas do evangelho, é possível vislumbrar os conflitos e buscas por soluções e, com isso, conhecer as linhas de pensamento e concepções do autor do primeiro evangelho.

## 1.2 CONFLITO EM ÂMBITO POLÍTICO E RELIGIOSO

Nenhuma comunidade, em se tratando dos destinatários do evangelho, está

fora do alcance de uma dominação externa de cunho político. Nesse momento, a comunidade, instruída pelo evangelista Mateus, vive o enfrentamento de duas realidades: a força opressora do império romano<sup>1</sup> e a hostilidade da recente comunidade sinagoga em processo de organização. Como afirma Overman (1997, p. 19): “Qualquer história social legítima de uma comunidade e seu desenvolvimento deve começar pela tentativa de compreender o cenário e o ambiente mais amplo em que ela está situada”.

No âmbito político, Roma governava oprimindo as províncias vassaladas que lhes prestavam obediência e tributos. Esse detalhe não deve passar despercebido, afinal esse será um dos contextos de crise no qual o evangelho é chamado a ser, de fato, uma feliz e esperançosa notícia.

Notadamente os estudiosos de Mateus prestaram pouca atenção a esta dimensão do mundo do Evangelho, em parte porque Roma não é mencionada e o imperador recebe só uma breve referência em 22,15-22. Porém, de modo claro, a experiência do poder romano é muito real para a audiência do evangelho. Ela vive em um mundo em que o poder romano era muito evidente. Lê uma história na qual a personagem principal, Jesus, oferece uma visão social alternativa e inclusiva, e opõe-se aos líderes religiosos, membros da elite governante, aliados de Roma, e defensores da estrutura hierárquica sancionada por Roma (CARTER, 2002, p. 63-64).

Logo, menosprezar essa realidade é negligenciar a interpretação da catequese mateana que busca instruir sua comunidade. Há perseguição e opressão, portanto, há crise e exigências de respostas que iluminem a realidade de uma forma plausível a seus ouvintes.

Porém, como fazer isso se o líder dessa comunidade, Jesus de Nazaré, foi morto sob Pôncio Pilatos<sup>2</sup>? Que resposta dar a essa comunidade à luz do crucificado que lhes seja fonte de força e esperança? Essas indagações ajudam a reflexão acerca da importância desse tópico. Afinal, o império de Roma será a sedução humana contra o Império de Deus.

A comunidade dos seguidores do mestre de Nazaré está ganhando adeptos

---

<sup>1</sup> Sobre Roma, sabe-se que “o pequeno povoado, supostamente fundado por Rômulo e Remo às margens do rio Tibre, aos poucos expandiu o seu domínio ao resto da Itália. Até o final do século III a.C., Roma se tornara o poder dominante no Mediterrâneo Ocidental derrotando o poder rival de Cartago, cujo general, Aníbal, infligira anteriormente uma derrota humilhante aos exércitos romanos (HORSLEY, 2004, p. 23).

<sup>2</sup> Pilatos foi um importante governador romano, considerado muito hábil. Essa habilidade tornou possível uma longa permanência no cargo, pois exerceu essa função por dez anos (BARBAGLIO, 2011, p. 510).

e junto a eles, também perseguidores. Assim como os demais evangelistas, Mateus também tem seus destinatários e é aos problemas deles que o evangelho busca dar respostas concretas à luz da fé.

A tendência dos estudiosos modernos é localizar os destinatários originais de Mateus ao norte da Palestina, na cidade síriaca de Antioquia. No primeiro século, essa cidade abrigava uma vasta comunidade judaica (e cristã), que vivia em meio à predominante população dos gentios. A perspectiva judaica do evangelho de Mateus, combinada à sua abertura aos gentios (cf. 4,15; 28,19) são fatores que contribuíram para tal cenário (HAHN, 2014, p. 21).

Na possibilidade de Antioquia, capital da Síria, ser o local da comunidade de Mateus, faz-se necessário ver a posição dessa cidade dentro do amplo cenário imperial. Entretanto, num primeiro momento, é importante destacar que o próprio evangelista faz referência a essa cidade como lugar onde chegou notícias sobre os feitos de Jesus<sup>3</sup>: “Sua fama se espalhou por toda a Síria, de modo que lhe traziam todos os que eram acometidos por doenças diversas e atormentados por enfermidades, bem como endemoniados, lunáticos e paralíticos. E ele os curava”. (cf. Mt 4,24)<sup>4</sup>.

A Síria se configurava como província romana. Na capital dessa província, portanto, estava situado o centro militar do império que visava à manutenção da ordem dentro dessa circunscrição sufragânea de Roma. Além de ser um importante centro administrativo, Antioquia, estrategicamente, servia como base militar em defesa do império nas regiões de fronteiras, em especial ao oriente. Por isso, Vitório (2019) chama a atenção para a situação da parte oriental da província romana ao afirmar:

A parte oriental preocupava os romanos, por medo de revoltas independentistas. Daí a atenção com o que lá se passava. Urgia fortificá-la militar e economicamente, por questões de defesa e de estratégia, e organizá-la em nível administrativo e militar para torná-la mais segura para o comércio e o trânsito de pessoas (2019, p. 8).

É possível inferir que, por ser um local estratégico e de atenção do império, a presença imperial, com todos os seus aparatos culturais e religiosos, estivesse de forma incisiva. A comunidade de Mateus está nessa realidade sendo pressionada ou

<sup>3</sup> Sobre a citação bíblica que essa nota faz referência é possível apontá-la como uma indicação, feita pelo próprio evangelista, do local onde o Evangelho teria sido escrito. Sobre esse dado Vitório (2017, p. 37) afirma que Mateus é o único a afirmar que a fama de Jesus chegou a essa região.

<sup>4</sup> As citações transcritas neste trabalho são da Bíblia de Jerusalém.

até seduzida<sup>5</sup> a aderir, de forma convicta, à lógica do poder por medo ou vantagens oferecidas pelo sistema.

Roma se impõe cada vez mais sobre as províncias sufragâneas. As imposições na economia, cultura e religião vão ganhando proporções gradativamente maiores. A política do favoritismo já não é mais a mesma entre império e liderança religiosa, houve mudança no cenário das relações e, conseqüentemente, atritos entre as partes que outrora eram aliadas.

É importante frisar que a religião judaica e o império romano, na época da redação do evangelho em questão, já não gozavam as mesmas relações que tinham no contexto vital de Jesus. No tempo do mestre de Nazaré, os líderes judeus estavam aliados ao império<sup>6</sup> que, por sua vez, lhes dava liberdade de culto.

A realidade do tempo do evangelista é outra. A revolta judaica que culminou com a destruição do templo de Jerusalém pelos romanos, desenhou uma nova forma de relação entre a religião judaica e o poder imperial.

Depois de sua vitória sobre Jerusalém em 70 d.C., Tito colocou figuras de bronze do lado de fora da porta orientada para Dafne, que se julgavam ser os querubins do templo de Jerusalém. Sobre a porta que dá para Jerusalém, exibiu uma figura de bronze da lua e quatro touros, um símbolo de Aeternitas, de Roma e da dinastia Flávia para sempre. Essas figuras localizadas perto dos bairros judaicos, na parte sul da cidade e em Dafne eram humilhantes para os judeus e uma clara advertência para todos do custo de não submeter-se ao controle romano (CARTER, 2002, p. 65).

Se antes era “harmoniosa” a relação entre o império e a religião judaica, percebe-se agora uma supressão desse acordo de liberdade cultural. Roma não chancela mais a religião judaica, pelo contrário, como exposto na citação acima, paganiza os lugares sagrados dos judeus. A comunidade de Mateus está nesse emaranhado identitário e é chamada a dar respostas consistentes à luz da fé em Jesus como proposta alternativa a um modo de viver que subverte os ideais do império e não se submete ao legalismo da comunidade judaica.

Essa comunidade nascente, que se propõe a viver os ideais de Jesus de Nazaré, dentro desse contexto de perseguição e sofrimento, será tentada a excluir aqueles que descendem de outras culturas, os pagãos, particularmente os romanos por serem causa de tanto sofrimento com o seu sistema de dominação.

---

<sup>5</sup> O verbo evoca a inclinação humana de se deixar corromper pelas vantagens do poder. Na verdade, para o evangelista não é estranho esse desejo sedutor por cargos e vantagens (cf. Mt 20,21).

<sup>6</sup> Essa aliança, ou acordo, pode ser contemplada de forma mais desvelada por parte dos saduceus.

A vida do mestre de Nazaré será fonte essencial de compreensão para o discipulado e fonte de acolhida para aqueles que pensam diferente e vivem de forma contrária à boa notícia (cf. Mt 5,46-47). Esse evangelho será, pois, responsável por acolher, sem preconceito, os que são considerados escória da religiosidade. Afinal, os romanos são destinatários, também, do Reino Deus. Caso a comunidade não se abra aos pagãos, eles não irão usufruir do império de Deus, império esse que emerge como alternativa para os que vivem o imperialismo dos homens.

Por um lado, o catequista<sup>7</sup> ensina sua comunidade a ser aberta aos cidadãos romanos, livre de todo preconceito e condenação. Esse foi o comportamento do mestre ao chamar um cobrador de impostos para o discipulado do Reino e senta-se à mesa com seus companheiros de profissão (cf. Mt 4,24). [...] Por outro lado, Mateus alerta sua comunidade no tocante aos elementos da ideologia romana abertamente contrários ao projeto do Reino. Cabe-lhe orientar a comunidade sobre o modo correto de se comportar no confronto com essa realidade incontornável (VITÓRIO, 2019, p. 28-29).

A abertura ao diferente não significa necessariamente adesão. Ao acolher, o objetivo é oportunizar um modo de agir diferente, um agir que deve ser pautado nas ações do crucificado ressuscitado. Afinal, Ele mesmo deu o exemplo e o próprio evangelista registra (cf. Mt 9,10-13). Ao estar com o diferente, Jesus é a diferença. Logo, a comunhão de ideias é pautada na possibilidade de, acolhendo os diferentes, fazer-se um na fé em Cristo.

É nesse contexto crítico que a boa notícia chega à comunidade de Mateus. Há um convite e um impulsionamento à resistência.

A conclusão será: vale a pena repelir a pretensão do imperador de ser adorado como Deus e aderir ao Reino anunciado por Jesus de Nazaré, mesmo na eventualidade de sofrer e morrer por causa de fé nos passos do mestre (VITÓRIO, 2019, p. 30).

A resistência e a luta, pela instauração de um novo modo de vida pautado em Jesus, serão possíveis se no horizonte da comunidade se encontra a certeza de que as forças hostis ao evangelho serão aniquiladas e, paralelo a isso, a esperança de que Deus está, com a comunidade, instaurando o seu reinado.

Roma não é definitiva. Roma, agente de Satanás (4,8), sucumbirá aos planos divinos. A comunidade de discípulos vive sua existência distintiva no meio de, embora em tensão com este mundo romano, sabendo que um dia o império de Deus será estabelecido (CARTER, 2002, p. 71).

---

<sup>7</sup> Adjetivo, utilizado pelo autor, referente ao evangelista.

As forças bélicas de Roma não devem seduzir ou coagir ao abandono da fé. O verdadeiro seguidor de Jesus é aquele que, entre tantas dificuldades e perseguições, testemunha um novo modelo de vida. Entre a fé e a apostasia há uma linha tênue que precisa ser observada para que não se converta em hipocrisia. Afinal, não serão poucos os que assumirão a fé em Jesus por palavras, mas permanecendo, na verdade, atrelados ao poder imperial visando às regalias que ele proporciona.

Abraçar a fé implica reconhecer as realidades e se posicionar diante delas. Roma era, de fato, para a comunidade de Mateus, o poder político vigente. Esse detalhe pode ser percebido no próprio evangelho quando, perguntando sobre a figura na moeda, Jesus afirma essa força política (cf. Mt 22,15-22). Contudo, a comunidade é convidada a redescobrir dentro de cada membro, a imagem de Deus, a quem se deve obediência e seguimento.

Roma e suas tropas eram uma ameaça constante aos judeus, tanto que estes sofrem a destruição de Jerusalém e de seu Templo. A comunidade de Mateus, sendo um grupo dentro do judaísmo, sofre, também a perseguição. Afinal, o império não estava preocupado em identificar e perseguir os grupos minoritários dentro da religião judaica. A perseguição era geral. Na verdade, o grande desafio da comunidade dos discípulos do reino, destinatária do primeiro evangelho, é viver dentro do judaísmo, como uma forma alternativa de vivência da lei a partir de uma nova hermenêutica: a vida de Jesus de Nazaré.

Nesse viés, é importante que a nossa reflexão leve em consideração a relação do evangelista Mateus com a comunidade judaica da qual se sente parte, ainda que com uma visão distinta. Afinal, é dentro desta comunidade que vai surgir esse novo grupo.

Uma leitura por viés palestino explicaria por que Mateus aborda tantos problemas e preocupações judaicos, por que ele se refere aos costumes e instituições do povo judeu sem alongar-se em explicações e por que ele reúne em sua narrativa cerca de duzentas referências à Escritura judaica, no intuito de demonstrar que Jesus é o Messias pelo qual os judeus estavam esperando (HAHN, 2014, p. 21).

Se é possível denominar a comunidade de Mateus como novo grupo é porque está pressuposto a existência de outros grupos dentro do judaísmo. A religião não era unificada nos termos de mentalidade, formas de interpretação e vivência da lei. Havia uma diversidade dentro da própria religião judaica formando

assim grupos com identidades próprias.

Havia camadas, inclusive social, no âmbito religioso onde era possível identificar, de forma desnudada, as características desses grupos no interior do judaísmo. “Ao longo dos anos 165 a.C. a 100 d.C., a história judaica apresentou uma diversidade de grupos, tendências e correntes político-religiosas [...] Nesse sentido, deve-se falar de ‘judaísmos’” (GOMES, 2009, p. 22). Dentre os grupos atuantes no primeiro século, pode-se enumerar e descrever, mesmo que de forma sucinta, os seguintes: saduceus, fariseus, zelotas e essênios.

É bem verdade que alguns desses grupos não existiam mais no tempo da composição do Evangelho de Mateus. Afinal, ambos, dentro do judaísmo, interpretavam de forma plural a Lei. Interpretação essa que não condiz com a perspectiva do judaísmo formativo, que não tolerava o pluralismo, mas tendia a uma hermenêutica uniforme da Torá.

Os saduceus já não fazem mais parte do contexto vital da comunidade de Mateus, pois o templo já havia sido destruído e Jerusalém havia sido tomada pelas forças romanas. Faziam parte da classe sacerdotal e sua extinção, como grupo, parece lógica. Sem templo não há sacrifício, se não tem sacrifício a função sacerdotal não é necessária, portanto, não há mais razão para a existência desse grupo.

Os saduceus formam o partido político-religioso no judaísmo desde o século II a.C. até a queda de Jerusalém em 70 d.C. Seus adeptos pertencem, principalmente, às grandes famílias sacerdotais e a aristocracia leiga. [...] Os saduceus pertencem, portanto, à aristocracia sacerdotal de Jerusalém (Josefo os qualifica de *euporoi*, “ricos”). Diante da observância severa dos fariseus eles adotam uma atitude mais livre, mais leiga. [...] Do ponto de vista religioso, os saduceus, apesar de sua “colaboração” com o poder dominante, pertencem à ortodoxia judaica. Só aceitam o Pentateuco como texto normativo e, embora existam escribas entre eles, privilegiam uma exegese literal em detrimento da tradição de interpretação oral, querida dos fariseus (CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS”, 2013, p. 1196).

O grupo dos fariseus, ao contrário dos saduceus, aceita a tradição dos antigos, a Torá oral, como revelação juntamente com a Torá escrita. Esse grupo se caracteriza pela forma como interpretam a Torá e pelo rigor de sua disciplina moral. Os fariseus procuravam se distanciar de todas as realidades impuras entendendo-se como puros e, assim, protótipos da vivência adequada da Torá. Esse grupo será responsável por alguns embates com Jesus em seu ministério (Mt 23), afinal a rigidez com que propunham a prática da lei tornava impossível o cumprimento da

mesma.

Em grego *pharisaioi*; uma das seitas judaica da época de Cristo. Etimologicamente o termo se liga à raiz *pâras*, “separar” ou “explicar”; em consequência, os fariseus deviam seu nome quer à sua prática assídua de comentadores da Torá, quer ao rigor de sua disciplina moral, que os separava do resto da população (CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS”, 2013, p. 519).

Ao contrário dos saduceus, que foram suprimidos junto com o Templo e a tomada de Jerusalém, os fariseus resistiram ao ataque de Roma. Eles serão os responsáveis pela reorganização da comunidade religiosa. “Para isso, os membros do seguimento farisaico, mesmo sendo um movimento entre o laicato, guardavam as mesmas leis rituais, como os sacerdotes no templo, em suas próprias casas” (GOMES, 2009, p. 49).

Outro grupo presente no contexto religioso do tempo de Jesus é o dos zelotas. Esses religiosos radicais tinham suas particularidades enquanto grupo e se destacavam como rebeldes.

Do grego *zelotes*; “partidário incondicional, inteiramente devotado”; grupo religiosos judaico próximo das visões dos fariseus, mas que se lhe agrega um nacionalismo militante e fanático. [...] Misturando política e religião, os zelotas praticam ações terroristas contra o ocupante romano e contra seus correligionários, caso os jugasse muito frouxos. Originários do grupo dos fariseus, reconheciam como senhor e rei apenas a Deus. Em lugar de esperar pacientemente a era messiânica, lutavam com persistência contra qualquer outro poder, na oportunidade o dos romanos. Os zelotas contribuíram seguramente para a insurreição de 66, aquela que provocou a repressão romana e a queda de Jerusalém (CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS”, 2013, p. 1400-1401).

Com seus ideais bélicos, esse grupo incitava as rebeliões confrontando os poderosos em vista de liberdade. O desejo de viver em liberdade sem a tirania de Roma dava a esse grupo a fama de reacionários violentos. A esse modo de viver a fé se opõe a comunidade dos seguidores de Jesus (Mt 26,51-52).

Nessa guerra, os saduceus e os essênios foram dizimados e os zelotas profundamente enfraquecidos. Restaram apenas os fariseus com os doutores da Lei e a comunidade cristã palestinese que fugiu para se safar do conflito (VITÓRIO, 2019, p. 9).

Sobre os essênios, os achados mais seguros datam de um período bem recente. Os documentos encontrados em Qumrân<sup>8</sup>, em 1947, possibilitou o

---

<sup>8</sup> Localizada “cerca de doze quilômetros ao sul da atual cidade de Jericó, na margem ocidental do mar morto” (CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS”, 2013, p. 478).

vislumbre da identidade desse grupo a partir da descoberta e análise de sua literatura.

Proveniente do movimento assídeo, que havia prestado sua ajuda a Matatias no início da revolta “macabeia”, esse partido (ou escola, que não é uma “seita” no sentido cristão do termo) foi um dos componentes do judaísmo palestino por volta do ano 100 antes de nossa era até 68 de nossa era (CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS”, 2013, p.478).

O grupo dos essênios buscava viver a lei de forma radical e, para isso, constituiu uma comunidade. Experimentando um distanciamento do convívio com os laxistas da lei, segundo suas concepções, eles vivem uma constante observância e expectativa pelos tempos messiânicos. A radicalidade dos essênios na vivência da lei era tão forte que ultrapassava o legalismo dos fariseus chegando ao ponto de ser possível afirmar que: “por tentarem atualizar e adaptar a lei mosaica, os essênios chamavam-nos de ‘intérpretes suaves’” (HORSLEY, 1995, p. 41).

A primeira metade do primeiro século da era cristã é marcada por esses grupos religiosos, entre tantos outros que foram se formando no interior do judaísmo a partir de ideais messiânicos. O início da metade do primeiro século foi marcante, e mesmo decisivo, para os grupos acima citados. O grande conflito com o Império Romano forçou a extinção ou supressão desses grupos<sup>9</sup>.

Os anos 66-0 d.C. foram de grandes tensões entre judeus e romanos: a guerra judaica, minuciosamente descrita por Flávio Josefo, quando os romanos, confrontados pelos zelotas partir da Galiléia, acabaram por destruir Jerusalém e seu templo (VITÓRIO, 2019, p. 9).

Como em todo momento de crise há uma reação em busca de solução, nesse não foi diferente. A religião precisava reagir, dar respostas consistentes tendo em vista a conservação da fé na vivência da lei. Os judeus percebem o jugo que pesa sobre eles provindo do paganismo romano. O templo foi profanado e a cidade santa, Jerusalém, está em ruínas e dominada, definitivamente. Agora é preciso reagir.

Se o Templo destruído marca o início de um caos para comunidade judaica, a busca por um novo sentido se dá na luta por uma nova organização, esse momento é marcado pelo encontro de Jâmnia. Tal encontro, segundo Overman

---

<sup>9</sup> Se a comunidade mateana tivesse sido formada dentro desse contexto de pluralidade de grupos e interpretações, talvez não fosse hostilizada pelo judaísmo formativo. Porém, a comunidade dos discípulos do reino, catequizada por Mateus, está inserida num contexto religioso que não se abre a outras hermenêuticas.

(1997, p. 48), é tido como um grande marco do judaísmo após a destruição do templo, ou seja, na reestruturação da instituição religiosa judaica. Esse concílio, afirma o autor, “foi considerado um divisor de águas na história do judaísmo pelo fato de ter estabelecido os rabinos como o corpo autorizado e de ter marcado o surgimento do judaísmo rabínico como a forma normativa do judaísmo” (1997, p. 48).

A destruição de Jerusalém e do Templo não foi apenas um golpe político para o povo de Israel. Significou também a destruição do centro cultural e religioso do povo. Na verdade, esses domínios convergem e coalescem na instituição e simbolismo do templo. O templo constituía a estrutura social e cósmica da sociedade israelita. Uma nova síntese religiosa-cultural era agora necessária para que o judaísmo sobrevivesse. Essa síntese e o processo de sua construção e emergência no período pós-70 são conhecidos como judaísmo formativo<sup>10</sup> (OVERMAN, 1997, p. 45).

Os judeus, representados pelos grupos que conseguiram resistir a hostilidade do império, irão se reunir como forma de manter viva a fé. Agora são novos tempos, mais difíceis, porém, novos tempos, novos desafios e, conseqüentemente, uma realidade que exige novas respostas e hermenêuticas que iluminem a situação de crise instaurada pelas revoltas de outrora.

Quando Israel cai sob o poder militar de Roma e vê seu Templo com toda sua importância simbólica virar ruínas, fizeram com que os judeus de todo o mundo tivessem que repensar sua religiosidade. Tais eventos impulsionaram uma valorização cada vez maior da literatura judaica (principalmente da Torá), que a partir desse momento assume o papel central para criação de uma memória social judaica, oferecendo os elementos necessários para a formação de sua nova identidade religiosa judaica que independia do funcionamento do Templo de Jerusalém. Também a instituição chamada sinagoga, o lugar de encontro das comunidades da diáspora, vai ganhar novo destaque como lugar de culto devido à inexistência do Templo (LIMA, 2014, p. 73-74).

A resposta à resistência é o grito da vez. É preciso uma reorganização a partir de uma hermenêutica capaz de responder aos apelos da crise instaurada pelo opressor imperial vigente. Todavia, como fazer isso? O templo não existe mais, a cidade foi profanada. Como responder à voz de Deus se o lugar do encontro foi destruído? Os fariseus e mestres da lei darão norte à nova situação.

---

<sup>10</sup> O judaísmo se configurou como uma nova roupagem, ressonância da religião de Israel com fim do exílio da Babilônia. Na verdade, historicamente falando, o judaísmo se configura como sendo o espaço de tempo entre o exílio da Babilônia e a queda do Segundo Templo. Daí a designação de judaísmo primitivo e o judaísmo tardio. Destes ecoam os fundamentos para o judaísmo rabínico. Mais sobre o assunto pode ser encontrado em 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.

Há, portanto, um forte elemento farisaico na síntese do judaísmo formativo pós-70. No entanto, a institucionalização do judaísmo no período pós-70 talvez seja mais bem descrita em termos de uma coalizão. Vários elementos e correntes fluem do ambiente altamente sectário do judaísmo para começar a formar uma nova síntese (OVERMAN, 1997, p. 47).

Era o momento da união dos grupos tendo em vista a conservação da fé herdada dos antepassados. Se antes os diversos grupos tinham suas divergências e até brigavam entre si, agora é chegada a hora de se manter unido contra um inimigo comum: o Império Romano, gerador do caos. A rigidez na imposição de uma hermenêutica uniforme causa conflitos dentro da própria comunidade de fé. É perceptível, portanto, o caos vivido na comunidade de Mateus. Além da repressão do império, está a situação religiosa interna.

Sem o templo, lugar oficial do culto, era preciso um lugar para o encontro. O povo judeu, instruído pelos fariseus e mestres da lei, encabeça uma nova organização da religião. O judaísmo formativo, como ficou conhecida essa fase, caracterizou-se pela oficialização da descentralização do templo como lugar de culto. Os pequenos grupos que antes já se reuniam para ouvir e interpretar a lei, transpõe para sinagoga, alguns ritos e comemorações que eram realizados no Templo. Esses pequenos grupos se configuram como berço da chamada comunidade sinagoga.

O judaísmo formativo herdou do farisaísmo pré-70 uma preocupação com a lei e com a precisão de sua interpretação que lhe foi útil nesse período inicial de formação e definição depois de 70. Após a destruição do Templo, o estudo e a interpretação da Torah tornaram-se o ritual e a atividade centrais para muitos no judaísmo. [...] Este desenvolvimento é uma razão importante pela qual o farisaísmo ficou tão bem situado depois da destruição do Templo para subir a uma posição de poder e influência (OVERMAN, 1997, p. 75).

Vale destacar “que a sinagoga não era como o Templo, a ‘morada de Deus’, mas casa de encontro para oração e estudo da lei” (GOMES, 2009, p. 61). Essa comunidade se consolidou como resposta à necessidade de organização e referência religiosa que surge a partir dos conflitos com o império. Logo, a comunidade sinagoga emerge como resposta necessária para a manutenção da identidade do povo judeu frente às investidas das forças opressoras do paganismo imperial.

Pelos anos 80, promoveram a reconstrução do judaísmo, com um projeto de unificação (uniformização) dos muitos grupos ligados à religião de Israel. Buscou-se criar um calendário comum para as festas, elaborou-se o cânon

dos livros inspirados, resultando daí a Bíblia Hebraica, e as liturgias sinagogais foram padronizadas. Esse período tem sido chamado de judaísmo formativo (VITÓRIO, 2019, p. 9).

A comunidade destinatária do evangelho de Mateus estava vivendo esse período. É importante salientar que a comunidade mateana não era uma religião separada, um cristianismo institucionalizado com todas as normas e decretos. Na verdade, Mateus e seus ouvintes eram judeus e participavam ativamente de sua religião e seguiam os seus preceitos.

Assim, a conclusão apressada de que a evidência de conflito significa rompimento total com a comunidade judaica contraria os processos sociológicos normais. Além disso, o uso, neste contexto, das palavras judaísmo e cristianismo como denominadores para duas religiões diferentes é um grande anacronismo histórico e erro de conceito (SALDARINI, 2000, p. 8).

Esse erro de leitura pode levar a sérias consequências interpretativas, afinal, Mateus não tencionou uma ruptura, mas, um olhar a partir de um novo prisma. A proposta de Mateus é apresentar Jesus como o Messias esperado por toda Israel, aquele que fora predito pelos profetas e que viria instaurar o seu reino. Porém, esse viés hermenêutico proposto pelo evangelista causou reações adversas dentro de sua religião. Contudo, isso não significa uma cisão e formação de uma nova religião.

No primeiro século da era cristã, no entanto, pelo menos no pensamento de Mateus e no ambiente de sua comunidade, não se tem ainda a ideia clara de distinção entre judaísmo e cristianismo. [...] Mateus, ao contrário, deseja mostrar aos seus primeiros leitores, à sua comunidade, que ela é, por seguir Jesus, o intérprete autorizado da lei, a forma verdadeira do judaísmo (GOMES, 2009, p. 65-66).

É bem verdade que as tensões começam a aparecer. A comunidade sinagoga não aceita nenhuma hermenêutica que não seja aquela proposta pelo judaísmo formativo. Desse processo de uniformidade estão fora os seguidores do mestre de Nazaré e, por isso, começa um processo de exclusão. “Israel é a comunidade concreta de judeus da qual Mateus foi banido, mas da qual ele ainda julga fazer parte” (SALDARINI, 2000, p. 17). O evangelista e a comunidade não estão separados, na verdade, são segregados. São postos à parte em razão da nova hermenêutica que propõem. Afinal, seu intuito era conduzir, através de uma nova interpretação à luz de Jesus, a uma nova compreensão da lei.

Pensar, portanto, em uma religião cristã nesse momento seria impossível. O momento era de apresentar um modo de vida alternativo tendo como parâmetro a

vida de Jesus que iluminou a lei vivendo-a de forma plena. Uma cisão por parte de Mateus seria negligenciar seus objetivos, pois, como oferecer uma nova hermenêutica da lei a uma comunidade totalmente alheia a essa lei? Mesmo sendo rejeitado e excluído, será dentro do judaísmo que exercerá a missão de anunciar essa boa notícia que deve iluminar todos os povos (cf. Mt 28,19).

Dentre os evangelistas, Mateus é o que se dedica aos grupos judaicos de forma mais precisa e, com isso, é possível perceber alguns traços ou recursos que o ajudaram em sua forma de evangelização. Nessa perspectiva, nota-se que “nas ‘citações de reflexão’, o evangelista faz uso do Antigo Testamento, designando o aparecimento de Jesus como o cumprimento das promessas ali transmitidas” (cf. Mt 1,22; 2,5s, 15,17s; 3,3 e outros) (BULL, 2009, p. 15).

Contexto, tempo e lugar sempre foram fatores determinantes para uma boa compreensão de um texto bíblico. A palavra inspirada aos homens e mulheres esteve condicionada à cultura de uma época e mesmo tendo seu papel revolucionário, ainda assim, não deixa de ser influenciada pelo meio em que estão inseridos redatores e destinatários. Com o evangelista Mateus não é diferente.

Ao que tudo indica, o evangelista escreve para uma comunidade judaico-cristã que atuava na missão aos pagãos. Essa situação, porém, parece não ter sido efetuada sem controvérsias, já que o evangelho pode ser lido como discurso em favor da difusão do evangelho entre os povos. Ao mesmo tempo, Mt também é um documento do processo de separação<sup>11</sup> dos cristãos primitivos da comunidade sinagoga<sup>12</sup> (BULL, 2009, p. 16).

Ora, falar a uma comunidade de forma totalmente estranha à sua realidade é de certa forma negligenciar os resultados almejados. Se o público é judeu-cristão, então, faz-se necessária uma linguagem compreensível e que seja inerente ao rol da fé do povo. Aqui se torna compreensível a utilização explícita de citações do Antigo Testamento na redação do evangelho de Mateus.

O grande desafio para Mateus era falar à sua comunidade, de forma lúcida, a respeito de Jesus como o messias esperado. É bem verdade que o messianismo era assunto conhecido, mas o desafio não consiste em falar do tema, a grande jogada será apresentar Jesus, aquele que foi crucificado, como o ungido predito pelos profetas.

---

<sup>11</sup> A afirmativa é válida. De fato, mesmo não sendo o objetivo de Mateus, sua nova hermenêutica trará sérias consequências, dentre elas a separação da comunidade sinagoga que em sua estrutura se fecha à possibilidade de uma nova interpretação da lei através do evento Jesus Cristo.

<sup>12</sup> Entenda-se a comunidade judaica que, após a destruição do templo, passou a se reunir nas sinagogas.

Em todo o evangelho, Mateus recorre ao Antigo Testamento. Em sua redação, as citações veterotestamentárias aparecem de maneira explícita como fundamentação de sua catequese. Porém, é preciso tomar cuidado para não confundir a utilização da lei e dos profetas, feita por Mateus, como apologia ou plena aceitação do judaísmo vigente em sua comunidade.

Outra realidade latente no contexto da redação do evangelho é a do conflito entre judeus e gentio-cristãos. Era preocupante o modo de falar acerca das novas realidades que se disseminavam naquele território em detrimento da tradição do povo judeu.

Nessa tensão entre judaísmo e gentio-cristãos, eles buscam abertamente enfatizar a tradição do cristianismo primitivo e encontrar um caminho próprio entre a Torá e o evangelho. Por essa razão, Mateus bem gostaria outrossim de mostrar, com o texto de seu evangelho, que é possível e imperioso abrir-se à missão entre os pagãos, sem prescindir de uma espiritualidade da Torá retamente compreendida (ZEILINGER, 2008, p. 13).

Entre a rígida interpretação da lei na sinagoga e a vida laxista dos pagãos deve existir uma mediania. Será aqui a grande novidade da proposta da comunidade de Mateus. Sem abandonar a lei e a tradição é possível uma abertura ao novo e, conseqüentemente, diferente. No fim de contas, esse é o grande diferencial da mensagem de Jesus, propagada por Mateus: é possível abrir-se ao novo fazendo-os participar da mesma bênção sem que haja exclusão de pessoas ou abolição da lei. Tudo ganha novo sentido a partir da nova chave hermenêutica: Jesus de Nazaré.

O que as histórias de conflito revelam sobre o uso que Mateus faz da lei é significativo, especialmente a defesa da interpretação da lei em sua comunidade diante da oposição. O mais característico quanto às histórias de conflito de Mateus é que apresentam Jesus como um intérprete preciso e verdadeiro da Lei (OVERMAN, 1997, p. 85).

Eis o grande problema da comunidade de Mateus: afinal, dentro dessa nova realidade instaurada e em organização, como adepto do movimento do mestre de Nazaré, devo renunciar ao Deus da fé dos nossos pais? Devo trocar Moisés por Jesus? É seguro dar a Jesus o lugar do grande Moisés? Ainda que pareçam ser perguntas irrelevantes, essas questões foram fundamentais para a comunidade do primeiro evangelho. Portanto, falar da identidade de Jesus é tão caro a Mateus que ele vai se servir, sobretudo, da tradição para fundamentar a autoridade hermenêutica desse mestre.

No entanto, os conflitos que instauraram a crise na comunidade do primeiro

evangelho não foram unicamente externos, advindos do império e das autoridades religiosas do judaísmo formativo. Também dentro da própria comunidade do evangelista Mateus se instaura o conflito, pois o autor “enfrenta uma série de problemas dentro da comunidade nem sempre sintonizada com o reino” (VITÓRIO, 2019, p. 31).

Roma, de um lado, ostenta poder, força e riqueza. A recém-formada<sup>13</sup> comunidade sinagoga, por outro lado, oferece resistência e manutenção da lei mosaica através de sua nova e urgente organização. A comunidade seguidora de Jesus, sob a instrução de Mateus, está nesse meio e busca sua identidade. Essa tensão denuncia os conflitos de interesse sempre existentes dentro da comunidade. Foi assim com a comunidade do Mestre e é assim com a comunidade instruída por Mateus.

Havia conflitos de liderança, onde um queria ser maior que o outro. A pergunta dirigida ao mestre “quem é o maior no Reino dos Céus?” (Mt 18,1) esconde a ambição de certos líderes. A orientação: “quem se faz pequeno como esta criança, esse é o maior no Reino dos Céus” (Mt 18,4) tem o objetivo de colocar um basta na ambição pelo poder (VITÓRIO, 2019, p. 31).

A comunidade de Mateus, por oferecer uma forma de vida alternativa, precisa se diferenciar em relação ao modo de vida e aos pensamentos vigentes, caso contrário, será apenas mais um agrupamento de pessoas sem uma identidade que a torne diferente dos demais grupos já existentes. A resposta da comunidade será sempre à luz da vida do mestre de Nazaré. Ele foi livre, falou sobre e contra o império (cf. Mt 22,19-21) e criticou as estruturas religiosas (cf. Mt 23).

A novidade da comunidade de Mateus deve ser visível e não se igualar a realidade já posta (Mt 5, 20). Afinal, o modo de vida e seguimento proposto por Jesus se diferencia das demais propostas existentes. Se o discípulo descuidar da observância do essencial que é o amor, proposta de vida de Jesus, facilmente deixa sufocar essa característica primordial para se permitir seduzir por realidades acidentais (cf. Mt 24,12). Assim, a proposta do evangelho é um modo de vida alternativo sem o legalismo da lei.

No Evangelho segundo Mateus houve, na verdade, um corajoso

---

<sup>13</sup> A designação recém formada comunidade sinagoga, quer expressar o contexto particular pós destruição do Templo pelos romanos. Nesse momento, a sinagoga que já existia, ganha um maior destaque e importância. Será essa comunidade a responsável por manter a fé judaica viva, agora de forma uniforme.

enfrentamento da realidade. O evangelista busca incessantemente elucidar o desdobramento da lei e dos profetas, tendo como sua plena realização a pessoa de Jesus Cristo que passa a ser a nova chave hermenêutica que deverá reger a vida da comunidade.

### 1.3 O EVANGELHO SEGUNDO MATEUS COMO RESPOSTA À COMUNIDADE

A boa notícia que é o escrito de Mateus não visa a ser um construto literário para ser arquivado, nem tampouco ser uma literatura abstrata sem fins específicos. Na verdade, é um escrito direcionado que tenciona a instrução de uma comunidade específica e, por ser Palavra de Deus, atinge, ainda hoje, as estruturas de nossas comunidades.

A comunidade judaica, contexto vital do evangelho, está buscando a todo custo manter viva a fé dos antepassados. O objetivo maior da comunidade sinagoga é sustentar a Torá como a lei e interpretá-la de modo uniforme. Mateus, judeu e em comunidade judaica, apresenta uma nova interpretação de toda a lei e dos profetas à luz de um mestre que revelou toda lei e cumpriu as profecias.

O evangelista mostra como Jesus propõe um caminho de continuidade em relação a religião de Israel, ao mesmo tempo em que estabelece uma ruptura com o passado. O mestre afirma não ter vindo para abolir a Lei e os Profetas, o conjunto das Escrituras, mas para leva-los à plenitude (VITÓRIO, 2019, p. 11).

O grande conflito que irá se instaurar com os líderes da comunidade será exatamente por esse viés hermenêutico pautado na vida de Jesus de Nazaré. Era preciso responder as indagações, afinal os membros da comunidade, que eram judeus, exigiam uma resposta plausível. Esse conflito causou certa aridez e estranhamento entre os próprios judeus, aqui se abriu aos pagãos a possibilidade de fazerem parte da comunidade.

Com isso, Mateus fornece novas possibilidades em que outros povos podem reconhecer as manifestações desse Deus atuante na história. Jesus nasceu judeu da descendência esperada (cf. Mt 1,1-17), viveu com sua gente e quis estar com eles mostrando os sinais do Reino de Deus, porém, os seus não o acolheram (cf. Mt 13,53-58). O evangelista apresenta o plano universal de salvação de Deus: abre-se aos de fora, aos excluídos e eles reconhecem a presença de Deus (cf. Mt 2,1-12; 4,12-17; 8,10) e, por fim, o mandato é que essa feliz notícia, confiada aos discípulos,

chegue a todos os povos (cf. Mt 28,19).

A comunidade, ao receber a mensagem do primeiro evangelho, era conduzida a uma abertura instantânea à novidade de Jesus, seus ensinamentos instigavam a uma nova forma de vida e seguimento da lei (cf. Mt 5,17), levando assim os seus seguidores a um encontro com a verdade. Portanto, a leitura atenta do Evangelho segundo Mateus é, para sua comunidade, força para enfrentar as hostilidades e compreensão para acolher a novidade de Deus que é sempre surpresa para os corações humanos que se deixam petrificar (cf. Mt 13,15).

Contudo, dentro da comunidade, paira a instabilidade das certezas que outrora se tinham a partir da tradição dos antepassados do povo de Israel. Afinal, onde está Deus nesse momento de dificuldade e crise que assola essa comunidade dos seguidores de Jesus e, de um modo mais amplo, todo o corpo religioso judaico? Na crise, a comunidade é convidada a confiar na presença do Senhor que está no meio dela e permanece fiel na caminhada. Essa sempre foi a certeza do povo: Deus o conduz e não o abandona. Nos momentos de dificuldades e perseguições, Mateus apresenta à sua comunidade, a memória sempre viva do Deus caminheiro e presente na história do seu povo como aquele que conduz, que é presença.

## 2 A SHEKHINAH NA VIDA DO POVO DE ISRAEL

O povo de Israel era um entre tantos povos com sua cultura e religiosidade próprias. No que concerne ao âmbito religioso, em sua grande maioria, os povos cultuavam divindades que eram alheias a sua realidade, sendo o culto uma forma de agradar as divindades que, distantes dos fiéis devotos, lhes concediam bençãos ou maldições, conforme lhes eram agradáveis ou não, as oferendas e cultos oferecidos nos rituais de devoção.

A comunidade do povo de Israel tinha um detalhe que a destacava entre as outras culturas. Mesmo que os israelitas tivessem proximidade com outros povos como o culto e o sacrifício, eles tinham algo que os diferenciavam dos outros povos, pois, para o povo de Israel, a divindade não era estranha ao seu convívio. O Deus cultuado e difundido pelos israelitas é um Deus presente, que caminhava com o seu povo, conduzindo sua história e tendo por meta a libertação desse povo.

Neste momento, o trabalho visa a apresentar algumas imagens do Antigo Testamento nas quais aparece o Deus caminheiro, presente com seu povo nas estradas da vida. O objetivo não é exaurir todas as cenas nas quais o pano de fundo é a presença de Deus, afinal Ele está conduzindo, sempre e por toda parte, o seu povo. Essa é a fé do antigo Israel. Nessa perspectiva, busca-se apresentar uma conceituação dessa presença e apontar indícios de sua realidade na prática de fé da caminhada do povo de Israel.

### 2.1 A CONFIANÇA NA PRESENÇA DE DEUS: HORIZONTE DE FÉ DO POVO DE ISRAEL

Muito mais que um conforto de inércia, a presença de Deus como certeza para os israelitas era um impulso encorajador para continuar na luta diante das dificuldades. A certeza de que não estavam sozinhos, mas que o próprio Deus estava com eles, contribuía para serem audaciosos no enfrentamento de uma realidade, muitas vezes desafiadora.

Essa imagem de um Deus que caminha e está presente com o povo, na cultura hebraica, ficou conhecida como *Shekhinah*. Essa palavra, na língua hebraica é שקינה, vem da raiz שכן e quer dizer habitar, demorar, morar, residir. Esse termo não é encontrado na Sagrada Escritura, na realidade ele foi usado pelos rabinos

para conceituar a presença de Deus (BRITO, 2005, p. 12). Ainda sobre a conceituação do termo *Shekhinah* é salutar destacar a seguinte definição:

Palavra hebraica (que significa literalmente morada) que designa na Bíblia a presença de Deus entre seu povo ou imanência divina no mundo. As imagens associadas à shekhinah são luz, glória divina, a manifestação de Deus. Seu equivalente aramaico é usado no targum para mitigar expressões antropomórficas incompatíveis com a transcendência de Deus. (ENCICLOPAEDIA UNIVERSALIS, 1968, p. 1760)<sup>14</sup>.

Nesse sentido, a presença de Deus não se dava de forma abstrata e inacessível aos sentidos povo. Israel experienciou a estada do Senhor em seu meio. Como quem faz morada, Deus cria relações com sua comunidade e se deixa encontrar pelos sinais sensíveis ao povo. As imagens teofânicas no Antigo Testamento visam a apresentar essa revelação de Deus que se aproxima, se relaciona, dialoga, se envolve com povo e, para isso, manifesta sua divina presença através de sinais concretos: “A experiência desta presença permeia todos os momentos e aspectos da vida cotidiana” (BRITO, 2005, p. 12).

Na caminhada, Deus proporciona o encontro. É Ele que toma a iniciativa de convocar a estar na sua presença. O ser humano, por não ter como galgar a transcendência que está se apresentando, narra essa ação portentosa da presença do Senhor através de eventos, objetos, locais e até pessoas. Nesse sentido, para tentar exprimir o fato da presença de Deus “tanto a experiência como o vocabulário são humanos” (BRITO, 2005, p. 14). Logo, é válido ainda ressaltar o seguinte sobre a *Shekhinah*:

(morar, descansar), ou presença divina, refere-se mais frequentemente na literatura rabínica à imanência numinosa de Deus no mundo. A shekhinah é Deus visto em termos espaço-temporais como uma presença, particularmente em um contexto deste mundo: quando Ele santifica um lugar, um objeto, um indivíduo, ou, um povo inteiro - uma revelação do santo no meio de o profano (ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, 1971, p. 1349-1350)<sup>15</sup>.

A teologia da presença estava incutida na cultura hebraica, todavia, esse termo não é desenvolvido na redação dos textos veterotestamentários e sim,

<sup>14</sup> “Mot hebreu (signifiant littéralement, demeure) qui designe dans la Bible la présence de Dieu parmi son peuple ou l’immanence divine dans le monde. Les images associées à la Shekina sont la lumière, la Gloire divine, la manifestation de Dieu. Son équivalent araméen est employé dans le targum pour atténuer les expressions anthropomorphiques incompatibles avec la transcendance de Dieu.”

<sup>15</sup> “(dwelling, resting), or Divine Presence, refers most often in rabbinic literature to the numinous immanence of God in the world. The Shekhinah is God viewed in spatio-temporal terms as presence, particularly in a this-worldly context: When He sanctifies a place, an object, an individual, or a whole people—a revelation of the holy in the midst of the profane”.

posteriormente, numa literatura tardia como forma de comentar as percepções da ação de Deus que se fez presente na vida do povo e agiu em seu favor.

As narrativas bíblicas visam, com linguagem humana e recheada de aspectos culturais, descrever a experiência que seus antepassados tiveram com o Deus libertador. Essa memória é cara aos israelitas, já que, nesse ponto, encontra-se a fé mantenedora no enfretamento das dificuldades. A experiência com Deus através de alguém, algum objeto ou lugar, davam ao povo ânimo na jornada e certeza de que não estavam sozinhos.

Entretanto, essa imagem da *Shekhinah* pode, de alguma forma, macular a onipresença de Deus. Afinal, sua presença junto ao povo lhe dava atributo de localidade espacial. Sobre isso, a tradição judaica tem posições diversificadas em seus textos. Segundo a Enciclopédia Judaica,

O uso talmúdico e midráshico de shekhinah não tem exatamente os mesmos tons apologéticos que são aparentes nos targuns. Na origem, shekhinah era usada para se referir a uma manifestação divina, particularmente para indicar a presença de Deus em um determinado lugar. Isso não implicava em uma limitação da onipresença de Deus, entretanto, uma vez que é dito que a shekhinah está em todos os lugares, e que assim como o sol irradia por todo o mundo, também o faz a shekhinah (ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, 1971, p. 1350-1351)<sup>16</sup>.

Fica assim compreendido que a presença de Deus junto ao povo de Israel não limita a ação ou presença Dele, pelo contrário, a escolha de Israel como estadia do Senhor apresenta a possibilidade para esse povo ser luz para as nações (Zc 4). O estar de Deus com Israel não limita o ilimitável, mas faz abranger o seu nome a todos os povos a partir de um povo. Ao fazer habitação, o senhor cria um vínculo com a comunidade deixando-se conhecer e fazendo parte, diretamente, da história dessa gente. Por isso, é impossível separar a história do povo de Israel da presença significativa de Deus.

## 2.2 OS SINAIS DA PRESENÇA DE DEUS

Dentre as formas de apresentar a presença do Senhor, pode-se destacar a sua manifestação num personagem específico ou junto de figuras que passam a

<sup>16</sup> “The talmudic and midrashic usage of Shekhinah does not have quite the same apologetic overtones which are apparent in the Targums. In origin Shekhinah was used to refer to a divine manifestation, particularly to indicate God’s presence at a given place. This did not imply a limitation of God’s omnipresence, however, since it is said that the Shekhinah is in all places, and that just as the sun radiates throughout the world so does the Shekhinah.”

ganhar destaque por terem estado diante de Senhor. A Deus ninguém viu (Jo 1,18), de fato. Porém, Ele se deixa encontrar em lugares ou junto a pessoas que servem de intermediários entre Ele e o povo. O breve percurso proposto nesta parte do trabalho visa a elencar figuras que evocam a divina presença de Deus<sup>17</sup>.

Dentre os personagens que remontam à ideia da presença de Deus, no Antigo Testamento, estão os patriarcas: Abraão, Isaac e Jacó. Ressalta-se que os patriarcas não são a presença de Deus, mas testemunhas de que o Senhor se faz presente na vida. A trama da narrativa sobre esses personagens deixa transparecer a ideia da companhia divina, pois eles contam com a presença do Senhor ao longo de toda sua trajetória. No chamado dos primeiros pais, Deus atuou de forma singular e é isso que justifica apontá-los aqui como testemunhas da efetiva presença de Deus. Neles é percebido um Deus que se aproxima e mantém contato, sua *Shekhinah* junto aos patriarcas é percebida e nela confiam os primeiros pais.

Esses personagens têm um grande destaque no povo de Israel ao ponto de receberem inúmeras referências nos relatos bíblicos por sua relação com Deus através da afirmação “o Deus de Abraão, Isaac e Jacó” (Ex 3,15). Essa afirmação ganha ainda mais força quando é o próprio Deus quem declara ser o Deus dos patriarcas, conforme atesta Ex 3,6.15-16 e Mt 22,32).

Abraão é convocado pelo Senhor para sair de sua terra, de junto dos seus e ir aonde Ele conduziria. Promete estar e abençoar a vida de Abraão e multiplicar sua descendência (Gn 12,1-3). É Deus quem fala: “Iahweh disse a Abrão” (Gn 12,1), Ele mesmo toma a iniciativa de se fazer presente na vida daquele que, sendo-lhe obediente (Gn 12,4), será sinal do poder desse Deus que se impõe sobre todas as divindades da época do primeiro patriarca.

Até o momento, é possível perceber a presença de Deus por meio de sua fala. Mas, os relatos bíblicos se servem de outras imagens para descrever o estar de Deus com Abraão. Em dois relatos específicos, esse estar de Deus junto a Abraão se atesta: o tratado da aliança (Gn 15) e a aparição de Mambré (Gn 18). Dada a importância de ambos os relatos e a limitação deste nosso projeto de pesquisa, faz-se necessária a opção por um deles<sup>18</sup>. Aqui, opta-se pela consideração do primeiro

---

<sup>17</sup> Algumas citações bíblicas serão transcritas como forma de evidenciar essa ação de Deus que se inclina para ter acesso de forma direta a sua obra criada.

<sup>18</sup> A opção se dá pelo fato da manifestação teofânica.

relato como forma de ressaltar um dos meios, pelos quais, Deus se fez presente de forma sensível no pacto de aliança com Abraão.

Em Gn 15, temos entre Deus e Abrão um tratado de aliança em moldes comuns da época. Era feito um ritual, no qual as partes contratantes passavam entre metades de animais, divididos ao meio, e juravam fidelidade. É nesse sentido que vamos entender o versículo: “Quando o sol se pôs e estenderam-se as trevas, eis que uma fogueira fumegante e uma tocha de fogo passaram entre os animais divididos” (Gn15,17) (BRITO, 2005, p. 32).

Nessa cena da vida de Abraão é possível contemplar a presença de Deus em toda a trama da aliança. Basta perceber que desde o início do capítulo 15, a narrativa relata a presença de Deus ante a figura de Abraão mediante a sua palavra (Gn 15,1). Antes mesmo do ato singular que marca a aliança, a presença de Deus já é percebida, há um diálogo entre Deus e Abraão e é essa conversa entre os personagens que leva à inferência da presença do Senhor desde o momento da proposta da aliança.

O patriarca cumpre seu dever de passar entre as metades do animal sacrificado e Deus, na forma de uma tocha de fogo, passa como sinal de sua aliança (BRITO, 2005, p. 32). O sinal da presença aqui não se dá por um personagem animado, mas por elementos da natureza, algo que será comum na Sagrada Escritura. Assim, percebem os estudiosos, por isso Gomes (2014, p. 4) afirma que “as manifestações de Deus em fenômenos da natureza é uma marca das teofanias”. Abraão, portanto, não só ouve a voz de Deus, ele contempla sua presença. Essa experiência ganhará importância na sua missão, afinal, ele não está sozinho na caminhada, Deus o acompanha. Essas percepções da presença do Senhor se darão, em sua grande maioria, através das teofanias.

A palavra teofania significa aparição de Deus; indica uma manifestação de Deus aparecendo, seja em forma humana, seja através de fenômenos da natureza grandiosos e impressionantes. Assim, a teofania distingue-se de aparições em sonhos ou visões (DIOCIONÁRIO ENCLICOPEDICO DA BÍBLIA,1971, p. 1489).

Este adendo ajuda a compreender essa forma de manifestação da presença divina. Para Monloubou (1996, p. 786), é válido ressaltar que as teofanias não tem por objetivo pintar uma imagem sensível da realidade invisível que se manifesta. O objetivo da teofania é comunicar a presença e para isso usa uma linguagem apropriada: a linguagem figurada.

Ao selar a aliança, Deus promete uma grande descendência (Gn 12, 2a) e esta promessa é realizada. De Abraão e Sara nasce Isaac (Gn 21,1-7), o filho dessa promessa. Ele aparece, na linha de sucessão patriarcal, como o segundo patriarca. Isaac, tanto quanto seu pai, deverá confiar na presença do Deus que tudo provê aos que permanecem junto Dele. O segundo patriarca fará sua experiência com o Senhor e será essa experiência que o fortalecerá na fé e no seguimento ao senhor seu Deus dentro da aliança que fizera seu pai.

Em Gn 26, é possível acompanhar a saga de Isaac que, após ser expulso por Abimelec (Gn 26,16) do lugar onde se tinha fixado, procurou outro lugar para cultivar a terra e fazer morada. A história se desenrola numa tentativa incansável de encontrar um lugar de onde pudesse retirar água, afinal, daí se poderia pensar no cultivo da terra. Porém, as primeiras tentativas são frustradas, pois os lugares onde havia sido encontrada água já estavam ocupados (Gn 26, 20-21). Posteriormente, Isaac encontra um lugar onde é possível habitar e pode, assim, proclamar: “agora lahweh nos deu o campo livre para que prosperemos na terra” (Gn 26, 22).

Contudo, em dois momentos de Gn 26, é possível destacar a promessa de Deus em permanecer com Isaac. No primeiro momento, é apresentada a voz do Senhor que orienta Isaac a não ir ao Egito, mas a permanecer aonde está, essa ordem vem acompanhada de duas promessas: a de que o Senhor permaneceria com ele e que o abençoaria (Gn 26, 2-3). A essa orientação e promessa Isaac responde com confiança: Isaac escuta e confia nessa presença, por isso obedece.

No segundo momento, o texto traz o encontro com o Senhor em Bersabeia. Nesse relato, Deus não fala, apenas é dito que Ele aparece e fala diretamente ao patriarca identificando-se como o Deus do seu pai, Abraão. O objetivo desse vir ao encontro é encorajar Isaac, pois é essa a segunda sentença após identificar-se: “Nada temais, pois eu estou contigo” (cf. Gn 26, 24c). De Isaac provém o terceiro patriarca que será abençoado com presença divina: Jacó.

O encontro de Jacó com o Senhor se dá num sonho de acordo com a narrativa bíblica (Gn 28, 10-22). Na mesma dinâmica dos outros patriarcas, Jacó está em saída e, num dado momento, adormece e sonha com uma escada ligando o céu e a terra. Nesse sonho, Deus aparece e fala. É mais um momento de encontro proporcionado pelo próprio Senhor como forma de impulsionar, abençoar e conduzir o patriarca em uma nova missão.

Mais uma vez a fórmula estereotipada para indicar que estará presente é mencionada: “Eu estou contigo e te guardarei em todo lugar” (Gn 28, 15). Esse é o momento em que, ao contemplar todo o cenário dos anjos que sobem e descem por uma escada, Jacó percebe a presença de Deus que está diante dele (Gn 28, 13). Essa experiência é tão forte na vida de Jacó que, ao acordar, ele usa a pedra utilizada para reclinar a cabeça como altar para libação e àquele lugar dá o nome de Betel, ou seja, casa de Deus (Gn 28, 19a).

Nessa breve explanação sobre os patriarcas e suas respectivas experiências com o Senhor, transparece a significativa predileção do próprio Deus em se fazer presente na história do seu povo. Como se pode perceber, o Senhor mesmo promoveu o encontro e lhes falou prometendo estar com eles. Essa certeza garantia a segurança, afinal a promessa não é somente de possuir algo ou uma descendência. Como afirma Von Rad, a promessa vai além:

É que Deus garantiu dar aos pais não somente terra e descendência, mas lhes prometeu também ser o seu Deus e o de sua descendência, abrindo-lhes assim uma perspectiva de manterem uma relação com Deus que seria de qualidade especial (2006, p.167).

Portanto, a presença de Deus junto aos patriarcas se dá de uma forma íntima e frutuosa: “Os autores bíblicos descrevem-nos constantemente numa relação estreita com Deus. Essa relação está diretamente ligada à eleição e à aliança, bem como à bênção delas proveniente” (BRITO, 2005, p. 33). O Senhor os escolhe e faz com eles um pacto, nesse meio termo, Ele é presença e é nesse detalhe que se apegam, tanto os patriarcas quanto suas descendências, na certeza de serem conduzidos e orientados pelo próprio Deus.

Dentre as narrativas que relatam como Deus esteve presente junto aos patriarcas, destaca-se, em particular junto a Abraão e Jacó, a figura do anjo do Senhor. Esse personagem será, no relato dos patriarcas, um dos sinais da divina presença de Deus uma vez que outros elementos terão, também, a mesma finalidade de demarcar a *Shekhinah*.

### **2.2.1 Os Anjos**

A figura do anjo pode remontar a figuras míticas que muitas vezes estão presentes no imaginário popular. Porém, na Sagrada Escritura, esse ser representa

um papel muito importante. No Antigo Testamento, o uso de narrativas a respeito da presença de Anjos que agem em favor do povo é bastante comum. Essas narrativas têm por objetivo mostrar a ação portentosa de Deus que, olhando o ser humano, vem em seu auxílio para proteger, conduzir, aconselhar e intervir em favor dos seus.

Nossa palavra “anjo” deriva diretamente da palavra latina *angelus*, simples transposição, ela também, do grego *aggelos*. Em grego profano sempre significa “mensageiro” e foi escolhida pela LXX para traduzir a palavra hebraica *mal’ak*, como nuance precisa de “mensageiro de Deus”. Em si é um termo genérico que designa inicialmente a função de mensageiro para uma missão determinada (CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS”, 2013, p. 84).

Essa concepção genérica, como foi ressaltada, induz a ideia de que a conceituação desse ser não é uniforme em toda literatura sagrada. Mesmo não sendo a angeologia o objeto deste estudo, falar do conceito ajuda a compreender a função e a evolução da concepção desses seres e, conseqüentemente, sua relação com a presença de Deus.

É possível encontrar, com facilidade, na literatura veterotestamentária a expressão Anjo do Senhor. Essa terminologia ganha destaque nos momentos cruciais de encontro, quando o Senhor quer falar ou agir em prol de alguém ou alguma situação. Em relação à referência ao Anjo do Senhor “sem dúvida, trata-se de um título criado por autores incomodados por verem atribuídas a Deus relações demasiadamente familiares com a dos homens” (MONLOUBOU, 1996, p. 37).

A expressão Anjo do Senhor passa a ser utilizada pelos autores bíblicos para evitar uma narrativa que demonstre que Deus está agindo na história como um ser humano. Para não confundir as ações de Deus com as do ser humano, os relatos bíblicos preferem falar da ação dos anjos. Porém, nessas ações angelicais se configuram as ações do próprio Deus atuando em favor do povo (BRITO, 2005, p. 19).

“Nos textos antigos, até ao tempo da realeza, o anjo encontra-se quase exclusivamente como ‘o anjo de Javé’ (Gn 22,1; Ex 3,2; Jz 2,1 etc.) ou ‘o anjo de Deus’ (Gn 21,17; 3,11; Ex 14,19 etc.). Esse anjo não é um ser subsistente em si, criado por Deus, mas identifica-se com Javé, segundo muitos textos, sendo a sua manifestação” (BORN, 1977, p.75).

Essa referência fundamenta a concepção de que o termo anjo do Senhor não é uniforme em toda Sagrada Escritura. Nesse momento específico, identifica-se com a divindade que se comunica, em outros momentos numa angeologia mais

tardia e desenvolvida, o Anjo terá personalidade própria. Nesse sentido, essa expressão precisa ser compreendida dentro de cada contexto, levando em consideração o possível tempo da compilação dos textos.

A concepção de anjo como sendo uma personificação de Deus, ou seja, o próprio Senhor agindo, como visto acima, conhecerá modificações no transcurso do tempo. Basta perceber que, em alguns momentos, a figura do anjo se equipara a pessoa de Deus (Gn 16, 7; 22, 11; Ex 3, 2; Jz 2, 1) e em outros é possível distinguir as personalidades (Gn 24, 7; Ex 23, 20; 33, 2). Seja o anjo identificado com Deus ou distinto Dele, a função será a mesma: indicar a presença divina junto à pessoa. Quando há a distinção nos personagens, o anjo está atuando sob a ordem de Deus, é uma forma Dele se fazer presente.

Isso pode ser constatado no relato conhecido como o sacrifício de Isaac (cf. Gn 22, 1-18). Por mais que no texto, aparentemente, salte aos olhos dois personagens falando, Deus e o anjo, é preciso que seja dada a atenção devida ao relato. No v. 1, Deus fala com Abraão e pede Isaac em sacrifício. No transcorrer da trama, Abraão segue em obediência ao que ouvira do Senhor. No v.11, o anjo intervém naquela situação.

Afinal, onde está a configuração do anjo com a ação do próprio Deus? Esse dado importante pode ser percebido pela utilização do pronome pessoal “me” do final dos v. 12 e 15. A sutileza com a qual a trama vai se desenvolvendo deixa quase imperceptível que há uma mudança na nomenclatura dos personagens: num primeiro momento Deus fala (cf. Gn 22, 1), em seguida o anjo toma lugar na cena e fala (cf. Gn 22, 11).

Foi Deus quem pediu o sacrifício e somente Ele poderia aceitar ou dispensar esse sacrifício. Na voz do anjo, portanto, se escuta a voz de Deus. Aquele mesmo que pediu, agora dispensou. Essa ação do anjo se configura como o agir de Deus que se faz presente atuando e intervindo em favor dos seus. Nesse caso particular, na vida de Abraão.

Quem também reflete sobre essa expressão é o biblista Von Rad que buscou compreender melhor a relação entre o anjo do Senhor e o próprio Deus. Por isso diz:

O anjo de Javé é um ser que presta ajuda e atua sempre em favor de Israel, para salvar e proteger. Ele é a personificação do socorro de Deus em favor do povo. Uma espécie de detentor da função mediadora da relação de

aliança. [...] Também a respeito das relações do anjo com o próprio Javé, as narrativas ostentam concepções diferentes. As mais interessantes são aquelas que nem conseguem distinguir claramente entre o anjo e Javé, isto é, as que não só consideram o anjo de Javé um mensageiro, mas também uma forma de o próprio Javé se apresentar. O anjo de Javé é o próprio Javé que aparece aos seres humanos em forma humana (RAD, 2006, p. 280).

É possível, assim, afirmar que a aparição de anjos, na Sagrada Escritura, é uma forma com a qual Deus se serve para estar, de forma plena, presente no meio do povo. Utilizando alegorias é possível comparar essa situação com, por exemplo, um grande benfeitor que deseja ajudar uma determinada comunidade e envia um emissário. Esse emissário age na pessoa do seu senhor, as ações realizadas pelo enviado são feitas conforme deseja quem o enviou.

Seguindo o raciocínio de Brito (2005, p. 25), compreendemos que, nas narrativas bíblicas, alguns anjos recebem nomes e que esses nomes revelam as ações dos anjos como sendo o próprio Deus agindo. Miguel (Dn 10, 13; Ap 12, 7) configura-se como um termo que tem implícito em si uma sentença interrogativa: “quem como Deus?”. Diante das investidas do mal é Deus quem socorre, logo, ninguém como Ele para melhor defender contra as investidas das forças hostis. Assim, a ação de Miguel é Deus combatendo o mal.

O combate sempre foi inevitável, seja na dimensão antropológica ou espiritual, as rixas se instauram e geram conflitos. Esses conflitos precisam ser resolvidos e para isso necessitam de um auxílio. Se um reino se insurge contra outro precisará fazer alianças e juntar uma força bélica capaz de derrotar o seu oponente. Esse exemplo situa-se numa dimensão puramente sociológica, porém, na Sagrada Escritura, vai além e remonta a outro auxílio que não é puramente antropológico.

No livro de Daniel, Miguel é “um dos príncipes de primeira categoria”, “o grande príncipe”, “assistente do povo de Israel” (Dn 10,13; 12,1). Ele é, portanto, o adversário daquele que é designado “príncipe do reino da Pérsia”, o que recorda a oposição existente entre o Anjo do Senhor e satanás (cf. Zc 3,1-2) (MONLOUBOU, 1996, p. 522).

No combate contra mal, o povo pode contar com a presença de Deus que intervém através do seu exército. Miguel é a figura usada pelo profeta Daniel, por exemplo, para falar da forma como Deus se faz presente na vida do seu povo combatendo junto com eles o mal, simbolizado pelo poder opressor. Em síntese, em Dn 10,1–12,13, é possível perceber essa figura de Miguel que age como aquele que combate em favor do povo (cf. Dn 10,13).

Nesse contexto do livro de Daniel, está sendo relatada a visão do profeta no tempo em que Ciro governava a Pérsia. Na visão aparece a figura de um homem vestido de linho e um anjo que lhe dá explicações sobre o Livro da Verdade “a respeito do governo dos Ptolomeus e dos Selêucidas, sobre Antíoco IV Epífanes e sobre o destino final do povo de Deus” (ANDRADE, 2012, p. 64).

Essa imagem da ação de Miguel ganha destaque, inclusive na literatura apocalíptica posterior, afinal o combate contra o mal não se restringe a uma época específica, mas, estende-se a toda história. Enquanto o povo caminhar peregrino, encontrará combates. No entanto, ninguém como Deus para melhor defender o seu povo, guiando-o e fazendo-o vencedor.

Ainda de acordo com Brito (2005, p. 25), outro anjo ganha nome na Sagrada Escritura: Rafael (Tb 12, 15). O nome Rafael significa “Deus cura”. Mais uma vez, a missão do anjo se configura como uma ação prodigiosa do próprio Deus, aqui com a conotação da cura. O auxílio do Senhor é presente não apenas nas batalhas, mas também em outros aspectos da vida do povo.

No livro de Tobias, a presença desse anjo será marcante. Será ele o enviado para curar Tobit, tirando-lhe as manchas brancas que estavam sobre os seus olhos (cf. Tb 3,17). Na necessidade de uma viagem, Tobias, filho de Tobit, se predispõe a fazer o caminho. Nesse ponto, o livro dedica um capítulo a essa narrativa, em especial a preocupação do pai em garantir uma companhia de confiança para seu filho (cf. Tb 5).

É um dos sete anjos, “anjos que se mantêm diante de Deus”, Aparece no livro de Tobit e no Apócrifo de Henoc. Em Tobit Assume o nome de Azarias e é o companheiro do Jovem Tobias; só se revela no fim e tira a lição de sua presença ao lado de Tobias (MONLOUBOU, 1996, p.665-666).

O companheiro nesse relato bíblico será Rafael (cf. Tb 5, 4). Nesse relato, o anjo se coloca à disposição para caminhar junto com Tobias conforme pedira seu pai Tobit (cf. Tb 5, 14). Ele será auxílio e proteção, agindo em nome de Deus. Esse dado é importante para distinguir as ações dos anjos como sendo a ação do próprio Deus e a ação singular de uma criatura enviada por Deus. No diálogo entre o Anjo e Tobit, quando este reclama de sua cegueira, o anjo responde com uma sentença imperativa de ânimo e confiança em Deus: “Tem confiança, que Deus em breve te curará, tem confiança!” (Tb 4, 12).

Ao revelar-se como o enviado da parte de Deus, Rafael expõe sua condição entre Deus e os homens: “Quando tu e Sara fazíeis oração, era eu quem apresentava vossas súplicas diante da glória do Senhor e as lia” (Tb 12, 12). Esse auxílio angelical não tem outra função narrativa que ser uma forma de o próprio Deus se fazer presente na vida dos seus. É da vontade Dele a proteção, a cura, a companhia. Assim, o anjo pode declarar: “Se estive convosco, não foi por pura benevolência minha para convosco, mas por vontade de Deus” (Tb 12, 18).

Por último, destaca-se a figura de Gabriel (Dn 9, 21; Lc 1, 26) que significa o poder ou a força de Deus. Essas figuras aparecem como sinal da presença de Deus nas mais variadas situações e, por isso, ganham os nomes que configuram a ação divina num dado momento da vida do povo. Gabriel é considerado o embaixador de Deus, ou mensageiro<sup>19</sup> do Altíssimo. O livro de Daniel apresenta essa figura em pelo menos duas situações. A primeira vez que aparece (cf. Dn 8, 16-26), o anjo explica a visão que tivera Daniel a respeito do carneiro e do bode (Dn 8,1-14). Sua presença objetiva a interpretação daquilo que não fora compreendido pelo profeta.

Num segundo momento, no mesmo livro profético, Daniel eleva uma súplica a Deus (Dn 9,1-19) que se conclui com o seguinte pedido: “Senhor escuta! [...] Senhor fica atento e entra em ação! Não demores mais, ó meu Deus, por ti mesmo, porque teu nome é invocado sobre a tua cidade e o teu povo!” (Dn 9, 19). Nos versículos seguintes, o anjo entra novamente na narrativa como resposta às súplicas do profeta (Dn 9, 20-27). Nessa cena, o objetivo de Gabriel é comunicar ao profeta: “desde o começo da tua súplica uma palavra foi pronunciada eu vim para comunicá-la a ti, porque és o homem das predileções” (Dn 8, 23).

No Novo Testamento, especificamente no Evangelho de Lucas, a figura de Gabriel aparece duas vezes: no anúncio a Zacarias sobre o nascimento de João Batista (cf. Lc 1, 11, 20) e na visita a Maria no relato da anunciação (cf. Lc 1, 26-38). No primeiro momento, o próprio anjo se apresenta dizendo seu nome (cf. Lc 1, 19), na anunciação é o evangelista quem apresenta o nome do anjo na cena da visitação (cf. Lc 1, 26). Porém, ambos os relatos têm por objetivo trazer uma boa notícia àqueles que estão sendo visitados.

Combinando Lc 1,19; Tb 12,15 e Ap 8,2, a tradição cristã viu em Gabriel um dos sete arcanjos ou “anjos da face” conhecidos pela tradição judaica. Com

<sup>19</sup> Por mais que esse adjetivo designe o termo “anjo” de uma forma geral, aqui se acentua de forma singular pela missão desempenhada por Gabriel.

Miguel e Rafael, é um dos três anjos a quem a Bíblia dá um nome próprio. O Arcanjo Gabriel aparece, portanto, como um mensageiro de boas notícias (MONLOUBOU, 1996, p.310).

A presença dos anjos, portanto, quer ser sinal da ação de Deus que não abandona o homem à sua própria sorte. O senhor age na figura deles com objetivo de ser presente na história dessa humanidade agindo em seu favor. Deus, assim, revela-se como atuante e não como um Deus passivo e distante. Ele vem em socorro dos seres humanos de forma efetiva; ele se faz presente, mesmo que em forma de criaturas como os anjos.

### **2.2.2 Teofanias: A coluna de Fogo e a Nuvem**

Na narrativa da libertação do Egito, Moisés ganha grande relevância na história de Israel por ter sido figura ímpar no processo de libertação do povo quando outrora era escravo. Sua influência se constitui a partir de sua relação com o Senhor que o convoca para agir em prol do seu povo e libertá-lo. Nesse quadro narrativo, o leitor é convidado a perceber o Deus que se faz presente na libertação.

A figura de Moisés nas Escrituras está perfeitamente inserida na história do povo. Ele é o agente importante na eleição, na aliança, na revelação, bem como na escravidão e na libertação do seu povo: na escravidão porque ele nasce no seio de um povo escravo; e na libertação porque ele é escolhido por Deus para conduzir o povo para a terra (BRITO, 2005, p. 35).

É no convite para libertação que Deus se apresenta a Moisés. O episódio da sarça ardente (Ex 3) retrata o momento em que Moisés contempla a presença do Senhor através de um arbusto em chamas. Segundo Detienne (2006, p. 48), a tradição rabínica comenta esse texto lembrando que o arbusto era uma sarça, um arbusto pequeno e sem importância aos olhos humanos, mas Deus se deixa perceber nesse arbusto para dizer que nenhum lugar fica fora da presença de Deus.

Na concepção de Rossi (2002), esse evento marca um ponto singular. Se antes o Senhor era o Deus do clã, agora passa, por autorrevelação, a ser o Deus dos hebreus. Nesse instante da revelação, a sarça será, naquele momento e posteriormente, a grande figura da *shekhinah*. É Deus que se abaixa e se manifesta nas coisas simples. Ele toma a iniciativa de agir e faz de forma surpreendente.

Desse evento extraordinário ressoa uma voz: Deus interpela Moisés, convidando-o a ir ao Egito e libertar o seu povo. Por que essa atitude do Altíssimo,

qual a motivação de sua descida à contingência humana? Não há outra resposta a não ser a crise humanitária do povo que sofria com o jugo imposto pelos egípcios (Ex 3, 7).

O Senhor quer estar com o povo e libertá-lo (Ex 3, 8). Para isso, Deus envia Moisés como seu emissário para conduzir a jornada da libertação. Contudo, essa missão é árdua, conseqüentemente, Moisés se sente incapaz para tamanha tarefa e expõe isso ao dizer: “quem sou eu para ir ao Faraó e fazer sair do Egito os israelitas?” (Ex 3, 11). A resposta do Senhor é categórica e encorajadora: “Eu estarei contigo” (Ex 3, 12). Na resposta está implícita quem será a força libertadora, é Deus mesmo que desce para libertar, Ele promete estar com Moisés e cumpre.

Essa experiência de ter Deus ao seu lado fez com que Moisés descesse ao Egito e, apesar de todas as dificuldades, conduzisse o povo à libertação. Porém, é importante destacar que essa presença do Senhor não foi momentânea. Ele tirou o povo do Egito, fez passar pelo mar a pé enxuto (Ex 15, 19) e o conduziu pelo deserto à terra prometida. Na travessia não foi diferente, Deus estava com o povo, conduzindo-o noite e dia.

<sup>20</sup>E lahweh ia adiante deles, de dia numa coluna de nuvem, para lhes mostrar o caminho, e de noite numa coluna de fogo para os alumiar, afim de que pudessem caminhar de dia e de noite. <sup>22</sup>Nunca se retirou de diante do povo a coluna de nuvem durante o dia, nem a coluna de fogo durante a noite (Ex 13, 21-22).

Para Luzarraga, “este texto comemora a atividade de Deus apenas como guia permanente que indica o caminho e o ilumina” (1973, p. 109)<sup>20</sup>. Para o autor, aqui, a presença de Deus está guiando, portanto, não se deve confundir com as colunas dando ordens. Não há voz nessas colunas, há ausências de ordens para ser cumpridas, apenas o povo deve segui-las.

Na passagem bíblica, a coluna de nuvem e a coluna de fogo são sinais da presença de Deus junto ao povo, guiando-os no processo de libertação, essa “nuvem como ‘coluna-guia’ tem função iluminadora e condutora” (GOMES, 2014, p. 5). Em certo momento, parece haver uma confusão de personagens que figuram o Deus libertador. Basta perceber que, na mesma situação da saída do Egito, o redator do livro dos Números apresenta não uma coluna de nuvem ou fogo, mas o

---

<sup>20</sup> Tradução de: “Este texto conmemora la actividad de Dios sólo como guía permanente que muestra el camino y lo ilumina.”

anjo do Senhor que orienta o povo na saída da escravidão. Essas mudanças são consequências das tradições que estão por trás de cada narrativa.

Conforme Luzarraga (1973, p. 45), a coluna de nuvem na passagem do Mar dos Juncos não se trata de um consenso universal, esta é uma adoção da tradição javista. Os eloístas<sup>21</sup>, na mesma cena, atribuem a ação de guia ao anjo de Deus (cf. Nm 20,16). Tanto os javistas quanto os eloístas, embora tradições diferentes, visam um objetivo comum: falar da atuação de Deus junto ao povo na libertação. A distinção entre as duas tradições será na forma como apresentam Deus: para os textos considerados como tradição javista a coluna de nuvem é o sinal da presença, já para os textos nomeados eloístas é o anjo a personificação da presença libertadora de Deus.

O auxílio divino se efetiva durante toda caminhada do povo pelo deserto. Diante do faraó, Moisés personifica o desejo libertador do Senhor. Porém, a ação condutora do Deus libertador se dá de modo teofânico para que também Moisés se sinta protegido e conduzido. O Senhor manifesta sua glória como luz incandescente que orienta os caminheiros (coluna luminosa) e está sobre o seu povo (nuvem).

Falar da glória de Deus é falar de uma de suas formas de se fazer presente. Dizer que a glória de Deus está sobre o universo e toda obra criada, é afirmar que Ele mesmo está presente em tudo que cria, liberta, conduz e mantém. “Assim o Senhor revela sua glória como poder salvífico na derrota dos egípcios ao passarem o mar (Ex 14, 7; 17-18), e na peregrinação no deserto, ao dar água (Ex 15, 22-25; 17,1-7) e alimento (Ex 16) ao povo” (ARTUSO, 2009, p. 423).

A nuvem como uma cobertura aparece primeiro como um símbolo da glória de Deus em Êxodo 16:20 com um caráter locucional e temporal. A mesma nuvem com o mesmo caráter aparece cobrindo a tenda em Nm 17,7.

---

<sup>21</sup> Essas fontes apresentadas aqui visam apenas a manter a argumentação presente no original do escrito do Luzarraga. Sabe-se que se estabeleceu uma crise a respeito da teoria documentária no que se refere aos estudos do Pentateuco. A teoria documentária, em sua forma clássica, já não é aceita. Isso vem como consequência dos avanços das descobertas quanto ao tempo correspondente a cada uma das fontes, a reviravolta foi imensa e já não se afirma a existência de uma fonte javista, o mesmo ocorre com a eloísta e mesmo a sacerdotal encontra opositores. A tendência atual é tomar distância da teoria documentária e trabalhar mais a partir das teorias fragmentária e complementária. Por isso também, cada vez mais se estuda os textos bíblicos em geral e também o Pentateuco a partir dos métodos sincrônicos. Para mais sobre o assunto conferir ARTUSO, Vicente. A teoria documentária do Pentateuco: Aplicação e limites na análise de Nm 16–17. **Atualidade teológica**, v. XVI nº 41, maio a agosto, 2012, p. 279-300 e BLENKINSOPP, Joseph. El Pentateuco. In: BARTON, John (ed.). **La interpretación bíblica, hoy**. Santander: Sal Terrae, 2001, p. 211-229.

Logicamente deve aparecer também sobre o tabernáculo no dia da elevação (Ex 40,34; Nm 9,15)<sup>22</sup> (LUZARRAGA, 1973, p. 97).

Nesse sentido, a nuvem permanece junto ao povo. Ela manifesta a presença do Senhor que vem em socorro do sofrimento dos que gritam por Ele. Sua presença manifestada nesse elemento, contudo, não esgota as formas que simbolizam o estar de Deus no meio do povo. Há, também, lugares formados ou construídos que denotam a *shekhinah*.

## 2.3 OS LUGARES SÍMBOLOS DA PRESENÇA DE DEUS

Alguns lugares podem ser elencados como possibilidade da *shekhinah*. Os israelitas, ao longo de sua história, foram interpelados a responder suas fortes crises à luz da fé no Senhor. Essa fé, longe de ser um ato subjetivo transcendental, era antes uma adesão ao Deus dos pais que outrora convocou, libertou e fez aliança. Por isso, no caminhar desse povo, ele foi descobrindo essa presença divina salvífica que se manifestava, como visto anteriormente.

Na formação desse povo, os símbolos ganharam força como sinal de união. Logo, objetos, lugares, construções e até mesmo a comunidade passaram a servir como forma de unir a vida humana dos caminheiros com a presença divina que conduz e orienta na trajetória. Israel identifica, em algum objeto ou lugar, uma ação portentosa de Deus e passa a cultuar ali essa presença tão cara aos israelitas.

### 2.3.1 A Tenda e a Arca

Na travessia pelo deserto, os israelitas em constante movimento em direção à terra prometida não se fixam, apenas param momentaneamente e acampam por diversas vezes na grande peregrinação rumo à terra prometida (Nm 33, 1-48). É nessa dinâmica nômade que o Senhor ordena a Moisés que construa um santuário para que Ele possa habitar no meio do povo (cf. Ex 25, 8).

O santuário aqui não era ainda compreendido na dimensão estrutural como é conhecido o Templo de Jerusalém. A noção de tenda é mais adequada pelo fato

---

<sup>22</sup> Tradução de: "La nube como cubierta aparece primeramente como un símbolo de la gloria de Dios en Ex 16,10 con carácter locucional y temporal; la misma nube con el mismo carácter aparece cubriendo la tienda en Nm 17,7. Lógicamente debe aparecer también sobre el tabernáculo en el día de su erección (Ex 40,34; Nm 9,15)".

da praticidade no constante movimento da comunidade israelita, por isso, “o santuário do deserto é concebido como templo desmontável” (VAUX, 2003, p. 324). Essa tenda demarcava o lugar do contato de Deus com o povo. É nessa perspectiva que Artuso diz: “A tenda é montada pelo povo para ser um santuário sagrado de Deus que caminha com eles e os anima na luta pela vida” (2009, p. 427). Essa tenda era conduzida pelos caminheiros até que o Senhor indicasse o próximo lugar onde novamente iriam acampar (Nm 9, 15-23).

Há uma concepção bem nítida das relações de Javé com essa tenda, que não é, de maneira alguma, o domicílio terrestre de Javé, como foi mais tarde, por exemplo, o templo de Salomão, mas somente o momento de contato, o lugar de encontro de Deus e Moisés. Javé surge do céu “na nuvem”, a qual desce “diante da porta da tenda” e é por isso que a tenda tem o nome de “tenda do encontro” (*ya’ad, nifal*, “ter contato”, “marcar um encontro”; cf., além de Êx 33.7, também Êx 29.43 P) (RAD, 2006, p. 231).

A tenda, por conseguinte, seria o lugar para se estar com o Senhor, o ponto de encontro. Na tenda se encontrava a presença do Altíssimo, mas não era ela a presença em si. A tenda como lugar do encontro com Deus era um lugar privilegiado do oráculo, ou seja, do ouvir a palavra orientadora e ordenadora de Deus para o povo que se encontrava a caminho. A tenda tinha uma ligação estreita com a ideia de acampamento, aliás, ela ocupava o centro do acampamento cada vez que Israel cessava sua caminhada momentaneamente (RAD, 2006, p. 231).

Nesse sentido, qual o sinal sagrado que identificava a tenda como lugar do encontro? Além da nuvem (Ex 40, 34) como sinal da presença de Deus, vale destacar que a tenda é construída, segundo o redator do Êxodo, para abrigar a arca, essa sim é sinônimo da presença de Deus (Ex 25, 1-22). A tenda seria, então, o santuário onde Deus habita.

A arca, presente no santuário, é encomendada pelo próprio Deus para servir de sinal da sua presença. Será sobre essa arca que o Senhor falará a Moisés orientando os israelitas através de suas ordens (Ex 25,22).

Do ponto de vista arqueológico, a arca pertence ao grupo dos tronos vazios da divindade ou, mais exatamente: era imaginada por Israel como trono de Javé. Javé está sempre totalmente presente onde se encontra a arca. Quando se ergue a arca para transportá-la, também Javé se ergue para ir adiante de Israel. Quando ela é colocada no chão, Javé retoma o seu lugar no trono (RAD, 2006, p. 232).

Essa imagem do trono é importante para a compreensão do papel de Deus no meio ao povo. O trono é lugar de onde se reina, ordena. É essa imagem que Israel tem da arca como *shekhinah* de Deus. O conflito entre Israel e os filisteus, narrado em 2Sm 4, apresenta essa concepção da arca como sinal do lugar de onde Deus agia. A primeira derrota de Israel é marcada pela ausência da arca, por isso, o povo e os anciãos recomendam a presença dela (cf. 2Sm 4, 3). Ao chegar a arca no acampamento, são os próprios filisteus quem atestam: “Deus veio ao acampamento” (2Sm 4,7). Ao concluir o capítulo, a esposa de Fineias testifica a crença na presença de Deus quando da presença da arca: “Foi exilada a glória de Israel, porque a Arca de Deus foi tomada” (2Sm 4, 22).

Nessa mentalidade, os israelitas acreditavam que o Senhor vinha reinar a partir da arca. Por isso, pensavam que ao levantar a arca para seguir na caminhada, Deus se levantava e fazia fugir os inimigos e, ao chegar em um novo local de acampamento, convidavam o Senhor para voltar para o meio do povo (cf. Nm 10, 35-36). Nesse sentido, fica evidente que a tenda e a arca são dois lugares com funções distintas, mas que se complementam.

Há, pois, duas “teologias” diferentes, combinadas com a tenda e a arca. No caso da tenda, se tratava de uma teologia de aparição e, no caso da arca, uma teologia de presença. O templo de Salomão, em cujo santo dos santos estava colocada a arca, era ainda compreendido como o lugar da presença pessoal de Javé (IRs 8.12). Essa presença foi sempre entendida como presença que abençoa (RAD, 2006, p. 232).

A tenda como lugar do encontro está sempre vinculada à glória Deus (BRITO, 2005, p. 42). Nela, habita o Senhor que conduz o seu povo na dura caminhada pelo deserto. É importante frisar que a tenda está vinculada ao período nômade do povo, pois segundo Von Rad, “com a sedentarização de Israel, a tenda desaparece da história” (2006, p. 231). Ao que tudo indica, “é natural que esse santuário tenha desaparecido quando as tribos se fixaram em Canaã. A Tenda da reunião foi levantada nas estepes de Moabe, a última parada antes da entrada na terra prometida” (VAUX, 2003, p. 335). Esse mesmo desfecho não é aplicado a arca, uma vez que esta se fixa também no Templo<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Com a arca tudo é muito diferente. Acompanhamos a sua tradição através de muitos séculos. Esteve presente no “tempo do deserto” (Nm 10,35); mais tarde, a tradição sobre a tomada da terra relata a seu respeito (Js 3-6); em seguida, é apontada como centro sagrado da aliança das doze tribos (1Sm 1-6) e, finalmente, é instalada no templo de Salomão. Mais sobre o assunto pode ser encontrado em RAD, Gert. Von. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Targumim, 2006.

### 2.3.2 O Templo

Um salto significativo se faz necessário na história do povo de Israel, no que concerne a *shekhinah*. Salta-se da Tenda do encontro para o Templo construído em Jerusalém. Esse Templo, conforme a teologia do cronista, tão importante para os israelitas, foi projetado pelo rei Davi, porém sua obra só foi executada pelo seu filho Salomão, como cumprimento da profecia de Natã (2Sm 7, 1-17). Se antes a Tenda acompanhava os peregrinos, agora se estabelece um lugar construído, fixo que deverá servir para o encontro com o Senhor.

Esse lugar de encontro, construído por Salomão, servirá para muitos e por muito tempo, como lugar sagrado aonde Deus vem ao encontro do seu povo. O Templo edificado impõe seu caráter sagrado da presença do Senhor a tal ponto de, mesmo após a separação em dois reinos, ainda assim Jerusalém, por causa do Templo, ganha destaque entre os povos divididos.

O Templo de Salomão foi o centro religioso de Israel, e continuou assim mesmo depois da separação dos dois reinos e apesar da edificação por Jeroboão de um santuário concorrente em Betel. Anunciando o cisma político Aías. Um profeta de Siló em Israel, fala de Jerusalém como da cidade que Iahvé escolheu, 1Rs 11,32; os fieis do Reino do Norte sempre olharam para Jerusalém e, logo depois da queda da cidade, peregrinos de Siquém, de Siló e de Samaria vinham ainda trazer suas oferendas ao Templo em ruínas, Jr 41,5. Se Jerusalém tornou-se a Cidade Santa, é porque ela possuía o Templo (VAUX, 2003, p. 364).

O Templo terá essa importância por ter sido construído para ser a morada da glória de Deus. A experiência da travessia do deserto fez o povo perceber a fidelidade do Senhor em manter a sua presença e permanecer como guia dos que outrora libertara. No deserto, era a tenda o lugar no qual habitava a presença do Senhor simbolizado pela arca, agora essa mesma arca, não mais peregrina com o povo, é levada para Jerusalém e lá terá uma nova habitação (1Rs 8, 1-9). A arca como o santuário são agora sedentarizados.

O elemento da nuvem serve, novamente, para confirmar que, de fato, o Senhor está naquele lugar. Como um ritual de posse o Altíssimo vem habitar no Templo e essa posse é descrita solenemente: “a Nuvem encheu o Templo de Iahweh” (1Rs 8, 10). Nesse sentido, evoca-se a glória do Senhor que aceitou estabelecer no templo a sua habitação. É nesse lugar que será proporcionado o

encontro entre Deus e o seu povo. Nele, aglutinam-se a transcendência divina e a contingência humana.

Portanto, quando falamos do lugar da presença de Deus é preciso conferir a esse lugar o *status* de o “mais alto”, isto é, o mais significativo de todos os lugares: a habitação de Deus altíssimo. Assim, temos o lugar mais alto para a habitação do altíssimo. O Templo é o ponto de encontro entre o céu e a terra. Ele atesta o caráter transcendente de Deus, que quer amenizar a distância entre ele e o mundo, quer abaixar-se e fazer-se presente (BRITO, 2005, p. 44).

Essa concepção de Deus que habita no templo não foi aceita sem questionamentos. Afinal, como o Senhor do universo, o Altíssimo soberano vai se limitar numa morada construída por mãos humanas? Esse questionamento está respaldado na colocação de Salomão, que afirma a impossibilidade de o templo conter a presença do Senhor (1Rs 8, 27). Contudo, “a reflexão teológica tomou consciência dessa tensão entre a transcendência de lahweh, reconhecido desde o início como mestre do universo, e sua proximidade histórica e humana com Israel” (VAUX, 2003, p. 365).

A forma com a qual o autor sagrado dá conta dessa ambiguidade é afirmando não que Deus está circunscrito àquele lugar, mas que o seu Nome ali se encontra. O Nome e os olhos do Senhor estarão sempre naquele lugar (1Rs 8, 29). Esse detalhe escriturístico, ressaltado por Brito (2005), visa a atestar, de forma contundente, a expressiva fé do povo na certeza que o Senhor estava no templo, conforme é percebido em 1Rs 8, 30.32.39.43 e 49.

Por isso, Brito (2005, p. 45) ressalta que o texto bíblico não diz que Deus habita aquele lugar, mas que lá está o Nome do Senhor e o seu olhar. No entanto, na mentalidade semita, onde está o nome está a pessoa, portanto, se é dito que o Nome do Senhor ali está, deve-se entender a sua presença. Esse detalhe pode ser explicado pela necessidade de evitar um antropomorfismo, levando o povo a uma superstição acerca do templo e de sua relação com a presença do Senhor.

Dizer, por consequência, que no templo estava o Nome do Senhor, não induz a uma negação de sua presença, ao contrário, é uma forma de afirmá-la sem incorrer na falsa compreensão de uma limitação de Deus.

Na mentalidade semítica, o nome exprime e representa a pessoa: onde está o “Nome de lahvé”, Deus está presente de maneira especial. O termo dessa reflexão será, no judaísmo, a noção de Shekhinah, “habitação”, que quer exprimir, sem nada diminuir de sua transcendência, a presença graciosa de Deus no meio de Israel (VAUX, 2003, p. 365).

Essa concepção perpassa as gerações e se fixa na mentalidade religiosa dos israelitas. O tema da *shekhinah*, nesse momento refletida no Templo, estará presente na experiência de muitos profetas. Isaías, por exemplo, tem a sua vocação marcada pela visão do Senhor no momento em que ele estava no santuário (Is 6). Ele viu o Senhor e sua glória enchia o santuário<sup>24</sup>.

De onde fala o Senhor segundo a concepção do profeta Amós? De Jerusalém. Apesar de o seu exercício profético ser desempenhado no Reino do Norte, é da capital do Reino do Sul, do seu santuário, que se escuta a voz de Deus (Am 1, 1-2)<sup>25</sup>. É em Sião que está o trono do Altíssimo, vai atestar o profeta Jeremias (Jr 14, 21).

Do templo de Jerusalém, no relatado pelo profeta Ezequiel, pode ser contemplada a glória de Deus saindo (Ez 10, 18-19). Para Ezequiel, que vive o exílio, será vital a sua esperança de que o Senhor não os abandonará, mas estará em seu meio e os reconduzirá. Dessa forma, assim como foi visto o Senhor sair, será contemplada a sua volta: “a glória de lahweh chegou ao Templo pelo pórtico que dá para o oriente” (Ez 43,4). Essa imagem da *shekhinah* é tão cara ao profeta que ele reserva as últimas palavras de sua profecia a uma referência à teologia da presença: “O contorno todo será, pois, de dezoito mil côvados. E o nome da cidade, a partir deste dia será: ‘lahweh está ali’ (Ez 48, 35).

Com o retorno dos exilados, a coragem para reconstruir Jerusalém e o seu templo se dá pela esperança de que o Senhor voltará a habitar em seu meio. Esse período é marcado pelas promessas do próprio Deus que resolve manter com o povo sua relação de aliança, dessa vez ainda mais forte (Ag 1, 9; Zc 2, 14; 8, 3). Nesse sentido, o templo ganha destaque na história de Israel como lugar onde Deus quis se encontrar com o povo. Esse encontro se dava por meio de uma experiência mística pessoal, como foi visto, por exemplo, com o profeta Isaías, mas também, nas festas que eram realizadas no santuário.

### 2.3.3 As festas

As celebrações festivas marcavam sempre um fato importante na vida do povo. Elas estavam ligadas a uma comemoração específica e remontavam a uma

<sup>24</sup> Na narrativa do chamado é retornada a imagem da nuvem, sinal da presença de Deus (cf. Is 6,4).

<sup>25</sup> Conforme a nota da Bíblia de Jerusalém, esse texto é uma demonstração de que mesmo os reinos estando divididos, o templo de Jerusalém, o lugar onde Deus habita, é uma espécie de elemento unificador (2002, p. 1612).

ação divina em prol da comunidade. Essas ocasiões eram convocadas pelo próprio Deus, “fala aos israelitas; dize-lhes: as solenidades de lahweh, às quais convocareis, são as minhas santas assembleias” (Lv 23, 2). Brito (2005, p. 37) chama a atenção para o fato de que esse texto do Levítico não parece ter muita relação com a questão da presença, mas que se se toma as festas litúrgicas, principalmente as de peregrinação, “como ocasião de encontro dos peregrinos com Deus” é possível ver esse texto como um dos mais importantes como manifestação da presença de Deus. “Na celebração dessas festas, a ação salvífica de Javé na história do povo era vivida como acontecimento atual e como garantia da ajuda de Javé no futuro, na esperança, sobretudo, da salvação messiânica” (BORN, 1971, p. 574).

É porque o Senhor agiu e fez proezas que se comemora. As festas se caracterizam por esse gesto cultural em que o povo reconhece a ação de Deus que atua na história. As comemorações do antigo Israel estavam organizadas em três grandes festas: os Ázimos, unida posteriormente à Páscoa, as Semanas e as Tendas ou Cabanas. Essas solenidades, conforme destaca Vaux (2003), são as três grandes festas anuais de peregrinação.

A respeito do sentido da festa dos Ázimos e da Páscoa, que se tornam uma só comemoração<sup>26</sup>, deve ser levada em consideração uma característica essencial da religiosidade dos israelitas: “deve ainda ser lembrado que a religião de Israel é uma religião histórica e que a fé de Israel é fundada sobre intervenções de Deus na história do povo” (VAUX, 2003, p. 529). Portanto, essa festividade se dava com o intuito de comemorar uma libertação histórica: a saída do Egito. Nela, faz-se memória do Deus libertador que caminha com seu povo. Nesse memorial<sup>27</sup> festivo, há um encontro entre o povo libertado e o seu libertador.

Conforme Vaux (2003, p. 529) a festa das Semanas ou da Colheita é, também, uma comemoração da ação do Senhor. De caráter agrícola, essa festa remonta ao período da sedentarização do povo na Palestina e seu ritual visa ao

---

<sup>26</sup> A Páscoa era uma festa familiar, talvez por isso ela não figure nos calendários de Ex 23 e 24 e os Ázimos era uma importante festa de peregrinação anual aos santuários locais. Essas duas festas tornam-se uma única festa no período da reforma de Josias e elaborada na teologia deuteronomista. Mais sobre o assunto pode ser conferido em VAUX, René de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2003.

<sup>27</sup> A palavra memorial é preferida em contexto litúrgico porque ela significa mais que uma simples memória, lembrança de algo passado. Memorial traduz melhor o significado do termo hebraico *zikkaron* que traz a ideia de tornar presente o passado. Para mais sobre o tema, ver MONLOUBOU, Louis. **Dicionário Bíblico Universal**. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1996.

louvor a Deus pelos dons produzidos, por isso, ao Senhor são oferecidas as primícias da colheita (Ex 23, 16). Na festa das Semanas, há o encontro não só com o Senhor que liberta, mas com o Deus que além de libertar mantém o povo, cuidando para que não lhe falte a subsistência.

A terceira festa judaica é classificada como a festa das Tendas<sup>28</sup>. Sobre essa comemoração é possível dizer que:

Ela era originariamente uma festa agrícola: celebrava a colheita no fim do outono, ou seja, a última colheita do ano antes do inverno e das chuvas. Os indícios disso aparecem nos textos do Pentateuco. Tinha, portanto, um caráter de ação de graças. Mais tarde deu-se a ela (ou acentuou-se) um sentido mais religioso ao inserir um evento da história da salvação, a saber, a caminhada pelo deserto por 40 anos após a saída da casa da escravidão do Egito (cf. Lv 23, 43) (TORQUATO, 2016, p. 134).

Ao celebrar essa festa, os judeus recordam o tempo de peregrinação pelo deserto, quando outrora o Senhor os libertara. Mais uma vez, o viés histórico da religião judaica se sobressai. Na liturgia dessa festa, era resgatada a memória do povo caminheiro no deserto e que o Senhor estava com eles. O título dessa comemoração é uma memória da habitação do povo em caminhada, habitação essa que o próprio Senhor adotou como estada com o povo. Celebrar a festa das Tendas é, por essa razão, encontrar nessa memória, o Deus que liberta, caminha e faz morada.

Essa característica festiva do povo de Israel não pode ter outro motivo impulsionador que não seja o encontro e o louvor ao Senhor.

As festas judaicas celebram os eventos salvíficos de Deus na caminhada de seu povo. Elas requerem um tempo e um espaço particular e reservado para o encontro com o Senhor. São ocasiões solenes de encontro de Israel com seu Deus, ocasiões queridas e desejadas de ambas as partes. Afinal “tudo tem seu tempo” (Ecle 3,1). Nas festas, o Senhor é o centro, a solenidade é para Ele e por isso o homem não trabalha. Nesta ocasião o ser humano renuncia sua co-participação na criação respeitando o primado absoluto de Deus. Na festa, a pessoa deixa-se inebriar pela alegria divina que revitaliza: “a alegria do Senhor é vossa força” (Ne 8,10) (TORQUATO, 2016, p. 132).

Em síntese, as festas para os israelitas eram a oportunidade do encontro com o outro e com Deus. Com o outro porque essas festas logo ganharam destaque como peregrinações, ou seja, na caminhada com os irmãos, recordavam os seus

---

<sup>28</sup> Essa era a festa mais destacada entre as festas de peregrinação, tanto que ela muitas vezes é identificada apenas como “a festa” (Ez 45, 25) ou como “a festa de YHWH” (Lv 23, 39). A ordem para se peregrinar até Jerusalém anualmente é atestada em vários lugares na Escritura, um exemplo disso é Zc 14,16.

antepassados que caminhavam sob a guia do Senhor. Com Deus porque o ápice da festa era o louvor ao Altíssimo. Nela, festejava-se o Senhor que agiu e permanece no meio do povo atuando. A festa é, pois, sinônimo da alegria do encontro com o Senhor que se deixa encontrar.

#### **2.3.4 A comunidade: povo de Israel**

A presença do Senhor não era apenas reconhecida em um objeto, lugar, obra ou evento. Num contexto mais amplo, a presença dos israelitas simbolizava a presença do seu Deus. Nesse sentido, a comunidade passa a ser, também, uma *shekhinah*. Afinal, o povo de Israel é conclamado pelo próprio Deus a ser luz para as nações (Is 49,6), ou seja, todos os povos ao olharem para Israel, devem reconhecer, nesse povo eleito, a presença do Senhor.

A gênese do próprio no nome de Israel como povo está ligada à bênção do Senhor. Essa bênção deve se estender a todos.

O nome de Jacó será mudado, pelo próprio Deus, para Israel (Gn 32,29). Essa mudança de nome corresponde, em primeiro lugar, a uma passagem do indivíduo para o coletivo. É a passagem do home Jacó para multidão incontável dos seus filhos. Assim, a bênção passa do indivíduo Jacó para o coletivo Israel (BRITO, 2005, p. 35).

Esse povo, uma vez abençoado, será sinal da presença de Deus por onde passar. O Senhor chegará a todos os lugares por onde a comunidade de Israel passar. Eis, com isso, a certeza do povo e dos que o conheciam: o senhor está no seu meio. Para os inimigos, enfrentar Israel era enfrentar o próprio Deus. Esse reconhecimento da presença de Deus na comunidade é atestado pelos próprios egípcios quando bradam: “fujamos da presença de Israel, porque lahweh combate a favor deles e contra os egípcios” (Ex 14, 25).

Essa intimidade de Deus com o seu povo, a ponto de constituir comunidade com eles, não deve ser vista como mero *marketing* divino. Essa íntima relação e identificação diz algo mais profundo. Para Brito (2005), essa profundidade na relação de Deus com a comunidade se dá pelo fato Dele querer viver a vida da comunidade e esta, por sua vez, viver a vida divina. Essa colocação interpela a um olhar mais atento para esse Deus que não se ausenta, mas se envolve e se deixa envolver.

A presença de Deus em meio ao povo, como essas passagens vista indicam, é uma presença salvadora. Ela é a certeza da vitória sobre as forças de morte que assolam a comunidade, é a esperança de continuidade da vida (BRITO, 2005, p. 31).

Em suma, a *shekhinah*, entendida como presença do Senhor que visita e habita em meio a seu povo, não acontece sem um motivo. Ela tem sempre uma finalidade específica: salvar. Ao estabelecer sua habitação, o Senhor está sempre comprometido em conduzir e salvar, fazendo sair de uma determinada situação para uma nova realidade que Ele está sempre disposto a orientar, não simplesmente falando, mas caminhando com o povo.

Seja através de personagens, lugares ou objetos a presença de Deus, no Antigo Testamento, marcou a história do povo de Israel. A confiança na *shekhinah* levou gerações, sobretudo, em momentos de crise, a vencer as hostilidades e sofrimentos impostos na caminhada. Em qualquer situação adversa, era a certeza de que o Senhor estava presente e conduzindo que fortificava a luta e o sonho por tempos melhores, já que Ele não apenas está presente, Ele está atuando.

Contudo, essa teologia da presença não é propriedade privada do período veterotestamentário, ela perpassa toda a literatura sagrada. Implícita a essa sentença está a conclusão clara de que esse tema, no Evangelho de Mateus ou nos escritos neotestamentários, não é inédito. Esse percurso deve ajudar no capítulo seguinte, sustentando a ideia de que mesmo nas crises e incompreensões a certeza de que o Senhor está no meio se envolvendo com a história nunca deve ser esquecida. Ele é Emanuel.

### 3 O EMANUEL COMO SHEKHINAH NA VIDA DA COMUNIDADE DO REINO (Mt 1, 18-25)

O percurso feito até aqui fundamentou o contexto da obra mateana com sua autoria, situações sociais e religiosas que influenciaram decisivamente na construção da obra teológica. O resgate da teologia da presença como herança do povo de Israel traz, conseqüentemente, a necessidade de uma atualização conforme a urgência da comunidade de Mateus.

O caminho a ser tomado neste capítulo servirá para ajudar na compreensão da perícopes de Mt 1, 18-25, elucidando essa atualização que Mateus faz da *shekhinah* e, de acordo com essa interpretação do evangelista, poder elaborar uma hermenêutica para os tempos atuais. Portanto, análise, teologia e hermenêutica serão os passos adotados nesta fase do trabalho.

#### 3.1 ANÁLISE LITERÁRIA DO TEXTO (Mt 1, 18-25)

Neste momento, faz-se necessário a exposição do texto bíblico que será analisado já em disposição narrativa, comportando os cinco passos da análise narrativa conforme a compreensão de Marguerat na obra "Para ler as narrativas bíblicas: Iniciação à análise narrativa". Com isso, já é possível vislumbrar o que está no centro da perícopes. Como indicado anteriormente, tomamos a tradução da Bíblia de Jerusalém.

Situação inicial<sup>18</sup>: A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitasse, achou-se grávida pelo Espírito Santo.

Desenvolvimento<sup>19</sup>: José, seu esposo, sendo justo e não querendo denunciá-la publicamente, resolveu repudiá-la em segredo.

Clímax<sup>20</sup>: Enquanto assim decidia, eis que o Anjo do Senhor manifestou-se a ele em sonho, dizendo: "José, filho de Davi, não temas receber Maria, tua mulher, pois o que nela foi gerado vem do Espírito Santo. <sup>21</sup>Ela dará à luz um filho e tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados". <sup>22</sup>Tudo isso aconteceu para que se cumprisse o que o Senhor havia dito pelo profeta: <sup>23</sup>*Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho e o chamarão com o nome de Emanuel*, o que traduzido significa: "Deus está conosco".

Desfecho<sup>24</sup>: José, ao despertar do sono, agiu conforme o Anjo do Senhor lhe ordenara e recebeu em casa sua mulher.

Situação final<sup>25</sup>: Mas não a conheceu até o dia em que ela deu à luz um filho. E ele o chamou com o nome de Jesus.

Mesmo sendo adotada uma edição específica que já delimita a perícopes, faz-se importante a verificação dessa delimitação, visando a uma aproximação

segura dos limites para percebermos, pelos indícios literários, o tema central da perícopes. A delimitação da perícopes funciona como uma espécie de lupa, focando uma pequena parte do grande conjunto do texto. Em linhas gerais, o objetivo dela é frisar uma determinada ideia, destacada pelo evangelista, que será aprofundada em um momento posterior.

O início do v. 17 é um dos indícios que ajudam a delimitar a perícopes de estudo deste trabalho. Ele inicia o final da seção anterior com uma conjunção conclusiva, “portanto”. Sintetiza, com esse versículo, as gerações que elencara desde Mt 1,1.

Portanto, o total de gerações é: de Abraão até Davi, quatorze gerações; de Davi até o exílio na Babilônia, quatorze gerações; e do exílio na Babilônia até Cristo, quatorze gerações (Mt 1,17)

No v.18 é marcado, com uma nova ação, o início de uma nova história visando a narrar o nascimento de Jesus como um acontecimento singular. Se em Mt 1, 1-17 se apresenta uma lista genealógica sucessiva com diversos personagens, em Mt 1, 18 tem início o relato da origem de um personagem: Jesus.

A origem de Jesus Cristo foi assim: Maria, sua mãe, comprometida em casamento com José, antes que coabitassem, achou-se grávida pelo Espírito Santo (Mt 1,18).

No v. 25, é possível perceber a conclusão de uma missão. No sonho, José é encarregado de dar o nome à criança que nasceria (cf. Mt 1, 21) e esse nome é atribuído por José quando o evangelista afirma: “e ele o chamou com o nome de Jesus” (Mt 1, 25).

Mas não a conheceu até o dia em que ela deu à luz um filho. E ele o chamou com o nome de Jesus (Mt 1,25)

Para deixar mais clara essa delimitação final, basta perceber o início do capítulo seguinte. Em Mt 2, 1 é introduzida, pelo evangelista, uma nova narrativa pela entrada em cena de novos personagens.

Tendo Jesus nascido em Belém da Judeia, no tempo do rei Herodes, eis que vieram magos do Oriente a Jerusalém (Mt 2,1)

Em síntese, é possível permanecer com essa delimitação sugerida pela Bíblia de Jerusalém. Visto que, além da perícopes está bem demarcada e interligada em suas partes, ela está situada entre outras duas perícopes (cf. Mt 1, 1-17; 2, 1-12) com conclusões definidas e inícios bem demarcados. Sobre a unidade da perícopes, é preciso uma estruturação na qual seja possível perceber os pontos estruturantes do texto em análise.

A – Achou-se grávida (1,18)

B – Decisão de deixar a esposa (1,19)

C – Deve chamar o menino: nome e significado (1,20-21)

**D – oráculo e cumprimento (1,22)**

C' – Chamarão o menino: nome e significado (1,23)

B' – Decisão de acolher a esposa (1,24)

A' – Deu à luz (1,25)

O v.18 inicia com a voz do narrador que, da forma como preconizou, visa a narrar a origem desse novo personagem, “a origem de Jesus Cristo foi assim...” (Mt 1, 18). Esse convite revela uma chamada de atenção, pois, assemelha-se ao “era uma vez” quando se conta uma história para as crianças. Anunciando que irá narrar um acontecimento, o evangelista apresenta os personagens da trama, sendo eles: Jesus, Maria, José e o Espírito Santo.

O versículo de abertura: “A origem (gr. gènesis) de Jesus Cristo foi assim” (v.18) evoca o v.1 diferentemente dos demais nomes evocados na genealogia, o modo como Jesus entrou na história exige ser explicado, para a correta compreensão de sua identidade (VITÓRIO, 2019, p. 43).

Da identidade dos personagens elencados em Mt 1, 1-17, a comunidade não tinha dúvidas, eram seus antepassados e sobre eles já se falava, não tinha nada de extraordinário. Porém, o que está em questão é a pessoa de Jesus, como mostrar esse personagem e como ele se insere na história da salvação? Eis uma questão que pode ser levantada para explicar a necessidade de o evangelista abrir uma seção que visa a narrar um acontecimento singular.

Enquanto os homens e as mulheres que marcam as gerações passadas têm suas origens tipicamente humanas, em Jesus algo novo acontece: “sua entrada na história não acontece pelo simples suceder de gerações e, sim, por intervenção

divina” (VITÓRIO, 2017, p. 19). É nesse contexto que o narrador apresenta a ação do Espírito Santo no ato da gravidez extraordinária de Maria.

A adição de por/através do Espírito Santo estabelece (para a audiência, mas não para José) que a concepção não resulta da infidelidade de Maria e/ou outro homem. Resulta do espírito, o poder criador de Deus obrando, o agente da vontade de Deus, como em Gn 1,2 (CARTER, 2002, p. 99).

Para Carter (2002, p. 99) o fato de a concepção de Jesus não ser pela ação natural, que contaria com a contribuição de um homem, revela a liberdade de Deus que não se deixa conter pelas estruturas que privilegiam a figura masculina. Para o biblista, Mateus, ao narrar a ausência da paternidade humana de Jesus, não anula a sua descendência abraâmica e davídica assegurada nos primeiros versículos do evangelho, pois “Jesus é descendente de Abraão e Davi não por motivo físico, mas pela ação de Deus” (CARTER, 2002, p. 100).

No v.19, é possível perceber que há um salto entre o fato de a mãe encontrar-se grávida e a ocasião em que José tomou ciência dessa gravidez. Os pormenores dessas cenas ocultas não são relatados porque não é o objetivo da catequese mateana. Um adjetivo, portanto, deve chamar a atenção do leitor nesse versículo, afinal o evangelista frisa com veemência esse atributo a José: “(...) sendo justo”. Parece haver um interesse em qualificar José com essa categoria.

A justiça para o povo de Israel, em hebraico *ts<sup>e</sup>daqah*, pode ser compreendida como o “ajustar-se ao que YHWH espera do humano” (ANDRADE, 2008, p. 52). Nesse sentido, a justiça evocada pelo evangelista não deve ser vista com a ótica legalista da lei judaica nem muito menos pelo prisma contemporâneo do conceito de justiça. Em síntese, José é justo porque se deixa ajustar à vontade de Deus. Esse adjetivo ganhará sentido com o desfecho dessa cena, no v. 24.

Os vv. 20 e 21 estão interligados pela inserção de um personagem e sua ação em um momento específico da narrativa. O momento descrito é o sonho de José e o personagem é um anjo. Esse recurso não é estranho aos destinatários do evangelho, é antes algo corriqueiro já que é um recurso já usado pelos antigos para falar dos modos como Deus se comunica e age. Conforme afirma Vitório (2017, p. 20), “Os anjos, no Antigo Testamento, são porta-vozes de Javé ou executores de sua vontade [...] Já os sonhos, em algumas circunstâncias, são considerados formas de Deus se comunicar com os seres humanos”.

Antes do redator do evangelho dar a palavra ao anjo, no v. 20d, ele apresenta a situação descrevendo, com o uso do verbo decidir, a motivação da intervenção divina descrita pela ação do anjo do Senhor. Essa motivação é a decisão tomada por José de deixar a esposa, motivado pelas dúvidas advindas da gravidez inesperada.

O evangelista está registrando decisões de significação especial do modo como um judeu faria quando desejasse enfatizar que tais decisões não eram meramente resultado de deliberação humana, mas que eram divinamente impulsionadas (TASKER, 1980, p. 28).

O início do monólogo do anjo, no v. 20d, é uma saudação em vista de uma identificação de José, inserindo-o na linhagem de Davi, Ἰωσήφ υἱὸς Δαυίδ (José Jesus filho de Davi). Subsequente à saudação, o anjo atua na narrativa e pronuncia duas palavras essenciais, sendo elas um conforto e uma ordem. Quando o anjo usa o verbo φοβέομαι, ele encoraja José na missão que lhe é confiada, por isso, ordena-o a receber (παραλαμβάνω) Maria como sua esposa.

Na conclusão do versículo, o anjo revela a José o que aconteceu com Maria. Essa era a grande situação conflituosa para o pai adotivo de Jesus. Logo, revelar a origem da gravidez será essencial para o desfecho da atitude operante de José na missão que ele assumirá a partir daquele momento. A gravidez é obra do Espírito Santo, conclui o versículo. Mais uma vez é chamada a atenção do leitor para a origem de Jesus, “a narrativa afirma que a gravidez de Maria não é resultado de ações humanas. É um ato de Deus” (CARTER, 2002, p. 102).

No v. 21, encontra-se a continuidade da narrativa do anjo que fala a José a respeito da gravidez de Maria. É o momento da revelação da identidade daquele que nasceria. Segundo o costume, era o chefe da família que dava o nome ao recém-nascido, por isso essa missão foi confiada a José. Esse nome é indicado pelo próprio anjo: “chamarás com o nome de Jesus” (Mt 1,21b).

Este nome vem da transcrição grega (Ἰησοῦς) do hebr. Yesua, forma tardia de y<sup>e</sup>hosua ou yosua, nome judaico frequente (Javé é, ou dá salvação). As palavras do anjo em Mt 1,21, aludem ao sentido do nome hebraico: ele (Jesus) há de libertar seu povo, já não de inimigos políticos, mas, dos seus pecados (Sl 130,8) (BORN, 1977, p. 778).

O nome de Jesus é apresentado no versículo seguido de sua missão. Se o nome significa “Deus Salva”, então ele veio salvar, afinal, o próprio anjo explica porque o nome da criança deve ser Jesus: “pois ele salvará o povo de seus

pecados” (Mt 1, 21c) e conclui sua fala. Nessa colocação, é explicitada para toda a comunidade ouvinte do primeiro evangelho a função de Jesus, ele é o salvador.

Em síntese, a voz do anjo, que ocupa dois versículos, intenciona assegurar a atuação divina naquela concepção que estava gerando controvérsia. Portanto, sua visita assegura um conforto e uma ordem, seguida de uma orientação, ou seja, persuadir José a não temer e ordenar que ele receba Maria por sua esposa e, por fim, orientar a respeito do nome da criança, por consequência, revelar sua missão.

Com o v. 22, o narrador toma novamente a palavra que outrora tinha dado ao anjo em Mt 1, 20c. O evangelista, para fundamentar e dar plausibilidade ao evento que está sendo narrado, faz uso de uma fórmula de cumprimento de profecia. Para Tasker (1980, p. 28) essa será a primeira de várias outras vezes (Mt 2, 5-6.15.17-18.23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 17-21; 13, 35; 21, 4-5; 26, 54.56; 27, 9-10) que o evangelista fará uso dessa fórmula para anunciar que vai utilizar uma citação de cumprimento<sup>29</sup> do Antigo Testamento.

*Assim, para cumprir o que foi escrito pelo Senhor* significa mais do que fazer a vontade de Deus, ou ser guiado pelas Escrituras, ou trazer à luz seu verdadeiro ou original significado. Significa trazer à existência o que Deus tinha previamente prometido numa ação que exprime a fidelidade de Deus (CARTER, 2002, p. 104).

O v.22 situa-se no centro da perícopie e visa a inserir, no relato, a ideia do cumprimento de uma profecia. Na verdade, “o narrador encontrou num texto da tradição judaica uma pista para compreensão da identidade de Jesus” (VITÓRIO, 2019, p. 45). Por isso, anuncia com uma fórmula solene visando a assegurar a aceitação dos destinatários de sua catequese. O que está acontecendo não é um caso aleatório, mas uma continuidade do projeto salvador de Deus.

Portanto, desse versículo emerge as ligações para as partes precedentes e sucedentes da perícopie em questão. O que o anjo falara em sonho a José, a respeito da gravidez de Maria, se liga ao oráculo (cf. Mt 1, 23) que esse versículo está introduzindo. Todo evento narrado tem em vista assegurar à comunidade que o oráculo de que Deus salvaria seu povo está se cumprindo.

---

<sup>29</sup> As citações presentes no evangelho de Mateus como: 1,22; 2,5; 2,15; 2,17; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14; 13,35; 21,4; 27,9 são, por exemplo, citações de cumprimento. Nessas citações é possível perceber a intenção de quem faz uso delas: no caso específico de Mateus para sustentar a tese de que em Jesus se cumpriu o que fora predito pelos antigos. Portanto, as citações do Antigo Testamento enxertadas nas narrativas neotestamentárias encontram Jesus o seu pleno cumprimento.

No texto do v. 23 é enxertada uma citação do profeta Isaías. Contudo, há uma controvérsia nas traduções de Is 7, 14 e Mt 1, 23, esse detalhe é importante, pois ele dá uma pista sobre a fonte usada por Mateus. Na tradição cristã se consolidou a arguição de que Isaías predisse a concepção e o parto virginal de Maria<sup>30</sup>. Essa catequese mateana não é um ensinamento criado ou uma interpretação livre, mas sim uma reprodução dos textos escriturísticos aos quais o evangelista teve acesso.

Dentro da perícopes, o sinal ganha um caráter curioso, sobretudo quando a analisamos dentro do evangelho de Mateus. Não são poucas as controvérsias acerca da jovem que conceberia, ou a virgem que viria a dar à luz. Seria um erro mateano ou uma questão de tradução do texto hebraico para o grego?

É certa a afirmativa de que Mateus teve acesso ao texto da versão grega da Bíblia Hebraica, a chamada Septuaginta<sup>31</sup>, por isso, essa controvérsia nos termos jovem e virgem. Esse contato com a LXX o fez adotar o ideal de que uma virgem conceberia. É necessário perceber que não se pretende aqui, negar a concepção virginal de Jesus, nem pôr em xeque a virgindade perpétua de Maria, que no momento não vem ao caso.

O objetivo é tão somente identificar, dentro do sinal de Isaías, o real significado do termo utilizado pelo profeta. Dentro desse contexto, podemos observar que o texto hebraico usa a palavra *'almâh*, que se traduz por jovem, mas essa jovem não seria virgem? Surge o questionamento para o qual a resposta mais adequada é: não necessariamente. Embora o hebraico seja uma língua pobre em vocabulário, há uma palavra para cognominar a jovem (*'almâh*) e outra para cognominar a virgem (*bethûlâh*). Logo, se o autor tivesse a intenção de ressaltar a virgindade da jovem mãe ele teria dito: *'almâh bethûlâh* (BOUZON, 1972, p. 834-835).

---

<sup>30</sup> São Justino sustenta a tese do nascimento carnal de Cristo e da concepção virginal de Maria. O discurso de Justino se firma na argumentação de que Isaías estava falando de Jesus e Maria, e se essa defesa foi necessária é porque alguém estava falando o contrário. A apologia de São Justino se tornará incisiva no intuito de salvaguardar a leitura cristã dos escritos de Isaías. Para mais sobre o assunto pode ser encontrado em JUSTINO. **I e II Apologias**: Diálogo com Trifão. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>31</sup> Originalmente foi compreendida como a tradução dos textos hebraicos para o grego e, posteriormente, passou-se a falar da versão grega dos textos sagrados porque ela não é uma simples tradução. A septuaginta (LXX) constitui o que se passou a chamar "o cânon Alexandrino", embora não se possa afirmar a existência de tal cânon. Essa era a versão mais usada entre os judeus delíngua grega, principalmente os que se encontravam na diáspora, longe da Palestina. Para mais sobre o assunto, consultar ARENS. Eduardo. **A Bíblia sem Mitos**: Uma introdução crítica. São Paulo: Paulus, 2007.

Muitos debateram a identidade da jovem grávida. No contexto de Isaías não é Maria. O texto hebraico cita “uma jovem”, usa um substantivo que indica sua idade (*almah*), não seu status sexual (*betulah* significa “virgem”), e indica que ela está grávida sem nenhum indício de algo incomum. Muito provavelmente, a mãe era a mulher de Acaz e a criança era Ezequias (CARTER, 2002, p.105).

A tradução dos LXX perpetua a compreensão de que Isaías falara de uma virgem. Essa tradução foi acessada por Mateus e aplicada por ele no seu processo de catequese à sua comunidade. Nesse caso, vemos o real motivo da palavra *παρθένος* (*parthenos*, virgem) em Mt 1, 23. A fonte utilizada por ele é o seu respaldo para citar a virgem como termo predito por Isaías.

Contudo, é importante frisar que essa controvérsia e o recurso literário tirado de Isaías não é o centro da atenção da catequese mateana nessa perícopie. Menos ainda uma tentativa de defender a figura de Maria e o posterior dogma da virgindade perpétua, esses não eram pontos de discursão na comunidade. Afinal, nesse caso específico da perícopie, “o evangelista recorre ao texto de Isaías pela referência ao nome Emanuel” (VITÓRIO, 2017, p. 21). Nesse sentido, essa controvérsia apresentada, nesta pesquisa, de forma pormenorizada tem por objetivo ajudar a elucidar a fonte usada pelo evangelista em sua redação.

O grande detalhe, nesse versículo, é o termo Emanuel. Dizer que a criança nascida seria Emanuel é afirmar a presença libertadora e protetora do Senhor. Sobre o sentido do Emanuel, vejamos o que fala o comentário da TEB.

Emanuel significa Deus conosco (cf. Dt 2,7 nota). Talvez seja uma fórmula de aclamação litúrgica, pois uma expressão similar (o Senhor de todo poder está conosco) aparece no refrão do Sl 46; cf. Mq 3,11; Sf 3,15; Nm 23,21; Am 5,14 etc. Esta fórmula assume aqui o valor de um nome simbólico (cf. v.3; 8,1-4.18), que não é atestado alhures no AT como nome pessoal, e que traz uma promessa de salvação (2015, p. 615).

Fica evidente a pretensão de Isaías ao transmitir o sinal de Deus. Ele queria tão somente que o rei permanecesse fiel e não confiasse em suas próprias forças ou na ajuda de outrem<sup>32</sup>. A leitura desse sinal, no seu contexto histórico e literário, tem uma realidade concreta como pano de fundo, o efeito do sinal dado por Deus seria eficiente naquela situação particular.

Mateus, ao usar esse oráculo como uma citação de cumprimento, apresenta Jesus, aquele no qual todos são chamados a serem discípulos, como plena

<sup>32</sup> Esse contexto de aparente conflito é referente à situação política na época do proto-Isaías. Especificamente a guerra siro-efraimita.

realização da profecia. “Uma vez que Mateus 1,22-23 vê em Jesus o Emanuel anunciado por Isaías, quer dizer que Jesus é, de alguma forma, mais Emanuel, do que o Emanuel do tempo de Isaías” (DIOCIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA, 2013, p. 434).

O v. 24 caminha para o encerramento da narrativa. Se antes José pensava em abandonar Maria em segredo (cf. Mt 1, 19), agora, após ouvir o anjo do Senhor ele resolve agir de forma contrária ao que pensara em fazer e acolhe sua esposa. No sonho ele não fala nem reage às arguições do anjo, apenas escuta. Somente em 24b há uma ação ativa de José: sua atitude foi decorrente da ordem dada pelo anjo (cf. Mt 1, 24c), ordem essa que seria receber Maria como sua esposa (cf. Mt 1, 24d).

Com o v. 25 conclui-se a perícopé fechando a narrativa da origem de Jesus. Se no v.18 foi anunciado uma gravidez, aqui se conclui a gestação. O desfecho dessa narrativa é a recepção de Maria como esposa legítima e “sem mancha de pecado”, ou seja, inocente do pecado do adultério que pesava sobre ela. A perícopé, no entanto, tem um objetivo específico: assegurar a origem divina daquele que nascera de Maria. “A observação do v. 25 é narrativamente importante, no sentido de não haver dúvidas da paternidade divina de Jesus. Se não houvesse, o leitor-ouvinte poderia suspeitar da informação do v. 18, posteriormente explicado pelo anjo (v. 20)” (VITÓRIO, 2019, p. 45).

Ainda conforme o raciocínio de Vitório (2019, p. 45), há uma diferença entre o nascimento de Jesus e os demais nascimentos narrados na Bíblia. O próprio evangelista destaca isso quando apresenta a lista genealógica (cf. Mt 1, 1-17) e quando relata a origem de Jesus.

Nesse versículo, portanto, Mateus sintetiza sua mensagem atingindo seu objetivo. À figura de José é dada a prerrogativa de dar o nome ao menino, uma vez isso feito é garantida a linhagem davídica a Jesus. José cumpre, portanto, a missão dada pelo anjo colocando o nome no recém-nascido, atestando assim a sua real missão: a de salvar. “Portanto, Mt 1, 18-25 quer mostrar a verdadeira origem de Jesus: ele vem de Deus, pela força de seu Espírito Santo” (VITÓRIO, 2019, p. 43).

### 3.2 A TEOLOGIA MATEANA DO EMANUEL

O ponto de partida deste tópico deve ser a afirmativa de que os evangelhos não têm por objetivo ser uma crônica, um livro de histórias que narra fatos nos

moldes dos noticiários contemporâneos. Os evangelhos são livros teológicos e, por isso, trazem em si uma mensagem bem direcionada visando a atingir um objetivo muito específico: a catequese de uma determinada comunidade ou grupo.

No evangelho de Mateus, como nos outros evangelhos, esse objetivo não pode passar despercebido. Sua narrativa da origem de Jesus está direcionada a uma comunidade, não com a intenção de narrar fatos, mas de elaborar uma mensagem teológica que fosse compreensível a sua comunidade e audível para aqueles que se deixavam catequizar pelo seu evangelho. Portanto, dentro da narrativa, existe uma questão de fundo, uma mensagem divina a ser transmitida, aceita e vivida. Essa mensagem é elaborada dentro de um contexto específico, mas que se dilata para uma realidade mais ampla, plenificando o projeto de Deus que vem, está e continuará atuando.

No contexto de uma longa e irregular relação com Israel (1,1-17), Deus empreendeu uma nova ação na concepção de Jesus e na sua missão de manifestar a presença salvífica de Deus (1,18-25). Esta ação, em um mundo imperial dominado pelo pecado (1,21), continua o projeto de Deus de restaurar a criação à sua justa ordem e relação com seu criador (CARTER, 2002, p. 107).

A esperança do povo era alimentada no desejo de tempos messiânicos, em cujos tempos entendia-se que a liberdade do povo fosse plena e que Deus voltaria a reinar plenamente sobre todos. Esse anseio perpassou gerações, buscando vislumbrar um tempo de liberdade e justiça em que a harmonia estivesse presente. É bem verdade que, após tantas perseguições, a esperança do povo se fixava em um messias libertador, talvez por isso a hostilidade ao ver Jesus aparentemente derrotado em uma cruz.

Na época de Jesus, as constantes investidas realizadas pelos romanos contra o povo judeu faziam com que crescesse a esperança no surgimento de um libertador que, ungido por Deus, restauraria a casa de Israel instaurando um novo reinado. O contexto é de conflito, a esperança será de liberdade. No período de Jesus, essa era a esperança emergente. No contexto do evangelho, o chamado era o de acolher aquele que era esperado e que agora chegara para libertar o seu povo.

O povo esperou o messias, sonhou com a libertação conquistada por ele. Esse ungido era a esperança da comunidade judaica e é, primeiramente, para esse povo que Mateus está escrevendo. É chegada a hora de acolher o libertador e nele a libertação. Para falar do enviado de Deus o evangelista se respalda nos profetas

para sustentar sua tese de que o tempo chegou (Mt 1, 22). Nesse desejo de fundamentar no Antigo Testamento a chegada desse libertador, Mateus remonta ao profeta Isaías para elucidar um anúncio feito outrora e que só agora se cumpre em sua plenitude.

Ao comentar o sentido do nascimento de Jesus, Mateus cita o texto do profeta Isaías (7,14) [...] Dessa forma, o evangelista aponta para todo o mistério da vida de Jesus. Nele, o Deus que habitava na eternidade vai se tornar próximo de nós, morando em nosso meio, participando de nossa vida, nossas aspirações, lutas e realizações (STORNIOLO, 1991, p. 12).

Sensível à cultura dos seus ouvintes, Mateus retoma um tema teológico que era conhecido na sua comunidade: a *shekhinah*. O povo conhecia esse tema, entretanto, parece que as intempéries dramáticas da história fizeram a comunidade do povo de Israel desanimar e, conseqüentemente, não mais confiar na presença de Deus que continua atuando na vida do seu povo.

A pedagogia catequética de Mateus será desenvolvida de forma a apresentar Jesus como o novo Moisés e a comunidade como o novo povo da aliança. Porém, toda essa trama é desenvolvida sob a presença e guia de Deus. A presença divina é atuante, por isso, essa imagem da *shekhinah* será visível no início, meio e fim do Evangelho.

É evidente que a inclusão literária, que engloba todo evangelho (1,23 – 28,20), está carregado de uma importância teológica. Observou-se, corretamente, que nos encontramos diante de uma interpretação cristológica da fórmula da aliança do Antigo Testamento (MONASTERIO, 2000, p. 230).

Como outrora Deus esteve junto ao seu povo, no contexto vital de Mateus não é diferente. Na verdade, o evangelista vai apresentar essa teologia da presença de forma plenificada, afinal “para Mateus, em Jesus se realiza a presença de Deus no meio de seu povo” (MONSATERIO, 2000, p. 230). Aquilo que antes era espera, agora é realidade. A comunidade dos discípulos precisa acreditar que, nos momentos de perseguições e adversidades, em seu meio está o Senhor.

Não obstante as adversidades vivenciadas pela comunidade, Deus está atuando e não pode passar despercebido. Porém, como e onde Ele está atuando? Afinal, tudo parece desolado. A comunidade perseguida, o lugar mais sagrado do povo destruído, hostilidades civis e religiosas como forma de opressão, na verdade na prática parece que existe uma solidão, um abandono por parte de Deus.

Mateus apresenta Jesus. Essa figura singular na história é a chave mateana que abre as comportas da esperança e da fé da comunidade para continuar lutando. Em Jesus está o como e o onde Deus se faz presente.

Ademais de salvar dos pecados (1,21), Jesus veio para manifestar a presença de Deus entre os homens (1,23). Embora Jerusalém tenha sido destruída por causa do pecado, Deus não retirou a sua presença, mas a manifestou em Jesus (CARTER, 2002, p. 61).

A presença de Deus se faz em Jesus que salva o seu povo. Eis a resposta de Mateus para a comunidade que é tentada a perguntar onde está Deus e como Ele está atuando. Contudo, essa narrativa inicial do evangelho abre uma perspectiva teológica que estará presente em todo o evangelho. Para Carter (2002, p. 61) todas as ações de Jesus têm por objetivo tornar visível a presença de Deus.

Essa teologia é ressaltada por Mateus para sustentar a fé de sua comunidade, todavia, não se pode esquecer que o evangelho está sendo lido por outra geração de discípulos e não aquela ensinada pessoalmente pelo mestre. Nessa perspectiva, dizer que a *shekhinah* de Deus está em Jesus Cristo pode não ser suficiente, considerando que a comunidade de Mateus não tem mais a presença física do mestre de Nazaré. Por isso, o evangelista vai desenvolver essa teologia em todo seu evangelho, a partir da perspectiva do ressuscitado (cf. Mt 28, 20).

Para Mateus, dizer no início do evangelho que Jesus é Emanuel, inclusive fazendo questão de explicitar o significado demonstrando assim que não é um nome, tem um claro propósito. É importante frisar que “embora Emanuel não seja o nome real do menino, Mateus tem interesse explícito no significado desse nome, servindo-se dele para o seu propósito: Jesus é a expressão da presença de Deus com seu povo, sua comunidade” (GOMES, 2009, p. 99).

O evangelista e sua comunidade estão inseridos em uma realidade concreta. Os judeus-cristãos veem o lugar da presença e do encontro, que era o Templo, destruído. O judaísmo formativo está se estruturando, surgindo assim a comunidade sinagoga. Dentro desse contexto está a comunidade dos discípulos do reino. Mateus é chamado a dar uma resposta nova aos questionamentos acerca da presença de Deus para sua comunidade.

Ora, o antigo Israel tinha viva a fé na *shekhinah*. Deus estava presente nos diversos meios e lugares até fixar morada no Templo. Uma vez que esse Templo foi destruído pela segunda vez, o judaísmo formativo tende a colocar na leitura e

discussão da Torá, o lugar do encontro com Deus, “Entre dois que estão sentados juntos e há palavras da Torá [faladas] entre eles, a Presença Divina [*Shekhinah*] permanece com eles” (Avot 3, 2). Ao redor da Torá que era lida e interpretada está a presença de Deus, ou seja, continua a concepção de que “os judeus criam que a *shekhinah* ou a providência divina repousavam sobre os que se ocupavam no estudo da lei” (TASKER, 1980, p. 141).

Afinal, para os judeu-cristãos da comunidade de Mateus qual a novidade? A tendência, na perspectiva da *shekhinah*, é apenas transferir o lugar: do Templo para estudo do livro (Torah).

A comunidade cristã faz uma experiência particular, especial, dessa presença. Assim como Deus se restringiu para fazer-se presente na tenda do encontro e, posteriormente, no Templo, agora ele faz o mesmo para estar presente por meio de Jesus. Ele faz o mesmo para ser um de nós entre nós. Ele assume a nossa humanidade como lugar de sua habitação (BRITO, 2005, p. 62).

Sendo assim, a presença de Deus, em Mateus, se dá de uma nova forma: em Jesus que se manifesta na comunidade e nos pequeninos. Na comunidade porque foi essa a promessa do próprio Cristo: “pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18, 20). Para Vitória (2019, p. 207), essa presença se efetua não por qualquer reunião, mas naquelas que são convocadas “em nome de Jesus” no intuito de promover o bem dos membros da comunidade.

Essa forma de presença eclesiológica visa a assegurar a presença e a presidência do Senhor no meio da comunidade. Ele está e faz parte do processo de construção do reinado que começa a ser vislumbrando a partir da comunidade dos discípulos do reino. “A presença de Deus é achada numa comunidade misericordiosa, inclusiva, comprometida com a reconciliação e o perdão” (CARTER, 2002, p. 464).

Para não correr o risco de a presença divina ficar abstrata ou impessoal na vida da comunidade, Mateus vai, de forma sutil, apresentar os pequeninos como lugar teológico.

Jesus está presente com os discípulos quando eles se dedicam à missão (cf. 1,23; 18,20; 28,20), entretanto como ele está presente não é claro. Os justos, então, responderam positivamente à proclamação da missão, e tornando-se seguidores de Jesus se comprometeram a um estilo de vida que imita e continua a vida de serviço de Jesus entre os pobres (CARTER, 2002, p. 615).

De forma concreta, Deus se faz presente nos pequeninos. Neles, a comunidade contempla a presença divina de forma desvelada e são nesses pontos que o evangelista Mateus vai mostrando a novidade dessa comunidade alternativa. Em Jesus, Deus se faz *shekhinah* em novos horizontes, não mais em um lugar específico, mas em toda parte onde os discípulos estiverem reunidos em nome dele.

Ao concluir o evangelho, o tema do Emanuel retorna para fechar a catequese (cf. Mt 28, 19-20) e abrir um horizonte onde todos os discípulos serão tutelados pela presença de Deus em Jesus. O *Ide* do mestre está acompanhado de uma promessa: “e eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28, 20). “É evidente que Mateus quer sublinhar a presença permanente de Jesus com os seus, a relação de Jesus-comunidade. Eis a fundamentação cristológica da vida e do ser da igreja” (MONASTERIO, 2000, p. 233).

A comunidade ouvinte de Mateus é animada a não desistir, mas seguir o discipulado apesar das adversidades. Aquele que veio ser *shekhinah* (cf Mt 1, 23) que chama uma comunidade de discípulos para segui-lo (cf. Mt 4, 18-22) não abandona, mas permanece no meio (cf. Mt 18, 20) e promete estar sempre com a comunidade dos discípulos que se dispõe ao seguimento do mestre fazendo com que todas às nações façam parte dessa comunidade dos discípulos do reino (cf. Mt 28, 20).

Essa teologia da presença, apresentada por Mateus à sua comunidade, não está presa a um passado remoto. A própria conclusão do evangelho, quando indica essa promessa de que o Senhor estaria sempre presente, transmite a todos e em todos os tempos a certeza de que Deus é Emanuel. Essa teologia perpassou gerações e continua presente no hoje da vida da comunidade. Logo, se Deus se fez presente na comunidade de Mateus, hoje Ele é presença na vida dos discípulos na contemporaneidade.

### 3.3 HERMENÊUTICA DO EMANUEL NA ATUALIDADE

A Palavra de Deus é viva e eficaz (Hb 4, 12). Essa afirmativa do autor sagrado ajuda a entender a sempre eficiente e dinâmica Palavra de Deus. Aquilo que outrora fora transmitido, ainda hoje é presente na realidade. O dado revelado é sempre atuante na história, fazendo novas todas as coisas (Ap 21, 5) e alimentando a esperança de realidades transformadas e transformadoras.

É preciso interpretar a Sagrada Escritura em seu contexto de redação, mas não se pode parar no tempo do redator; é preciso ir além, trazendo a palavra para a realidade concreta de hoje. Sobre a interpretação, apreciemos o que diz o Concílio Vaticano II na constituição sobre a revelação.

Como, porém, Deus na Sagrada Escritura falou por meio dos homens e à maneira humana, o intérprete da Sagrada Escritura, para saber o que Ele quis comunicar-nos, deve investigar com atenção o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e que aprouve a Deus manifestar por meio das suas palavras (DEI VERBUM, § 12).

Tendo visto o sinal de Deus no contexto do evangelho de Mateus, observando a intenção do autor sagrado naquela realidade, podemos a partir de então, inferir resquícios desse sinal na ação pastoral da contemporaneidade. O Emanuel não é um dado literário preso ao significado da obra de Isaías; nem da obra mateana. A esperança que tanto o profeta quanto o evangelista suscitaram, deve ser latente ainda hoje na realidade que pulsa por liberdade.

O tempo presente não traz menos opressão que outrora. As ameaças à liberdade são constantes na conjuntura atual. A cada dia o ser humano está sujeito a exílios aos quais ele mesmo se deixa conduzir. A sociedade, infelizmente impregnada pelo sistema opressor, esmaga a esperança, sobretudo dos mais pobres e que estão à mercê dos poderosos.

Desse modo, a narrativa do nascimento de Jesus o coloca no centro como presença divina, mas suas partes estruturantes com seus personagens dizem muito às comunidades de todos os tempos. Afinal, a visita do anjo a José e sua atitude de obediência se abre a toda comunidade, pois, “a atitude de José ao despertar do sono e seguir as ordens do anjo do Senhor (v. 24) serve de exemplo para os discípulos do Reino. A obediência concretiza-se no agir” (VITÓRIO, 2019, p. 45).

Maria, representante da humanidade que recebe a vida de Deus, em sua virgindade concebe a vida de Jesus de modo inteiramente inesperado. É o Espírito de Deus que nela, e em nós, produz a vida nova. Assim, o nascimento de Jesus, resposta de Deus aos anseios da humanidade, começa por nos ensinar que a Vida é fruto da iniciativa de Deus em contato com a nossa atitude aberta e receptiva, como a atitude de Maria (STORNILO, 1991, p. 23).

Assim, as figuras estão na narrativa com um propósito catequético teológico que remetem a todos os tempos uma hermenêutica atual. A comunidade dos seguidores do mestre Jesus deve confiar Nele e agir. Ser obediente e lançar-se na

missão com coragem e esperança, pois, são chamados a gestar, no mundo, a *shekhinah* presente em Jesus.

A ótica profética que Mateus resgata de Isaías e utiliza em sua narrativa deve ser viva nos dias atuais. Porque os olhos humanos contemplam um cenário triste e devastador duma sociedade opressora, deve ser suscitada a esperança no Deus libertador. Aquela esperança escatológica que o apóstolo Paulo incita ao dizer “o sofrimento do tempo presente não tem proporção com a glória que deverá revelar-se em nós” (Rm 8, 18) deve ser a força impulsionadora para lutar por dias melhores.

Dizer *Emanuel* é firmar a confiança na presença de Deus. Apesar das lutas diárias, dos sofrimentos e investidas massificadoras, ainda assim não se pode desanimar, muito menos se entregar à sedução de uma força, que na realidade conduz a opressão. Deus é conosco sempre, a confiança na sua presença é a certeza de dias melhores.

O tema do “Emanuel” volta também no fim do livro<sup>33</sup>. Narra-se no último capítulo que, após a ressurreição, Jesus se manifestou aos seus discípulos no monte da Galileia, enviou-os ao mundo inteiro para fazer suas seguidoras todas as nações da terra, e acrescentou: “Eis que estou convosco (... eu sou “Emanuel”) todos os dias até o fim do mundo” (Mt 28,20) (ARPELLINI, 2011, p. 34).

Ao afirmar que na moldura do evangelho de Mateus está essa presença salvadora de Deus, o comentador assegura a certeza da constante presença do Senhor na vida do povo. Deus esteve presente no desfecho do drama em Judá, na época de Isaías; esteve presente na realidade opressora quando o povo sofria sob o jugo do império romano e está presente nos dias atuais, sendo presença atuante nas realidades de sofrimento. Ao povo, cabe confiar Nele.

Uma tentação dos cristãos consiste em buscar segurança nas instituições eclesiais com suas hierarquias, dogmas, direito canônico e código de moral. Há uma tendência a confiar naquilo que é acidental e, por consequência, desacreditar no essencial. A fé da comunidade do reino, instaurada por Jesus e que se estende até o fim dos tempos, deve ser pautada na certeza da presença de Deus que conduz a história.

A comunidade do reino que se torna visível na igreja deve testemunhar essa certeza imprescindível nos âmbitos social e eclesial. Apesar das intempéries e

---

<sup>33</sup> O livro a que se refere o comentador é o evangelho de Mateus.

constantemente desafios, a confiança na presença salvadora de Deus deve ser o centro de todas as ações. Em todos os tempos e lugares está a divina presença que suscita ao encorajamento e ao enfrentamento das realidades hostis ao seu projeto de amor.

É latente, nas comunidades eclesiais da atualidade, um desejo frenético de autofechamento ou autoreferenciamento. Essas atitudes ferem a dinâmica da expansão do Reino desejado por Jesus. O universalismo destacado na conclusão do evangelho não pode ser perdido de vista, afinal Jesus inaugura um novo tempo no qual não há apenas um povo privilegiado, mas todas as nações são alcançadas. A comunidade dos discípulos do Reino atualiza o antigo Israel que era chamado a ser luz para as nações. Agora, à luz do ressuscitado, a comunidade é chamada a se fazer presente em todos os lugares e, através do seu testemunho, manifestar a presença Deus.

O grande desafio consiste em acreditar que Ele está presente na vida da comunidade e esse crer implica numa atitude missionária que é, por excelência, a natureza da igreja. Portanto, como membro de uma comunidade de fé, o crente deve estar em constante saída, como afirma o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*:

Naquele “ide” de Jesus, estão presentes os cenários e desafios sempre novos da missão evangelizadora da igreja, e hoje todos somos chamados a essa nova “saída” missionária. Cada cristão e cada comunidade há de discernir qual é o caminho que o Senhor lhe pede, mas todos somos convidados a aceitar essa chamada: sair da própria comodidade e ter a coragem de alcançar todas as periferias que precisam da luz do Evangelho (§ 20).

No entanto, essa saída se torna inviável quando, no centro, não está o Emanuel. A certeza de que Deus está conosco é a força impulsionadora para um efetivo enfrentamento das vias dolorosas nas quais a comunidade do reino é chamada a ser sal e luz (cf. Mt 5, 13-14). Sem essa certeza, o medo e, por consequência o desânimo, será o maior entrave no efetivo desempenho na construção de um mundo novo, sonhado e querido por Deus.

Na fé em Jesus, e na certeza de que Nele Deus se faz presença de forma plena, a comunidade pode caminhar e acreditar que é auxiliada em todo processo transformador que se proponha a desempenhar.

Jesus, porém, é o Emanuel, o Deus conosco, e vai nos ensinar o projeto de Deus para que sejamos todos livres e vivos, a fim de nos tornarmos o que Deus deseja. O nome “Jesus” significa “Deus salva”. Contudo, do que e

para que Jesus vai nos salvar? De nos destruirmos, ou sermos muito menos do que a maravilha inimaginável que Deus projetou para cada um de nós. Para isso precisamos lutar. Mas não nos preocupemos. Jesus mostrará o que devemos fazer (STORNILO, 1991, p. 23).

Na luta, a vitória se torna viável quando há companhia no combate. Portanto, a certeza da presença de Deus deve ser uma máxima em dias atuais. Uma comunidade que vive sua fé em um Deus que está nas alturas, aliena-se e desanima ao sentir-se sozinha em meio ao caos de uma realidade dura e cruel marcada por opressões, guerras, doenças e corrupções. O Deus dos altos céus veio visitar a humanidade (cf. Mt 1, 25; Lc 2, 10) e promete estar sempre junto a essa humanidade (cf. Mt 18, 20; 28, 20; Jo 14, 18).

A comunidade do antigo Israel viveu essa experiência da *shekhinah* desde os seus primórdios, Deus estava lá se relacionando com o povo, conduzindo-os na caminhada, sendo seu Deus e fazendo deles o seu povo. A comunidade destinatária do evangelho de Mateus foi chamada a perceber e confiar nessa presença salvadora que nunca abandona, mas sempre é operante. Os dias atuais não são menos turbulentos, a contemporaneidade traz para a comunidade dos discípulos do reino uma grande prova de resistência. Porém, não há outra forma de resistir que não seja a confiança que Deus é Emanuel.

Sabe-se que nem sempre é fácil perceber ou sentir a presença de Deus. Na verdade, é sempre um desafio captar a sua atuação. Hoje, no cenário catastrófico desta pandemia, a comunidade humana pergunta: onde está Deus? Não está vendo tanto sofrimento? As lamentações da humanidade se comparam às do profeta que diz: “pipilo como a andorinha, gemo como a pomba; os olhos se cansam de olhar para o alto. Senhor, estou oprimido, socorrei-me” (Is 38, 14).

Os milhares de mortos causam angústia e desespero, afinal somos anunciadores do reinado de Deus, mas não vemos os sinais do seu reinado, apenas o véu escuro da morte que envolve a muitos. Esse é, na grande maioria, o discurso de quem perdeu alguém para essa pandemia. Como em tempos de outra, a comunidade de fé, precisa apontar e assegurar a certeza de que o Senhor está presente. Em primeira instância, sendo ela mesma sacramento da *shekhinah*.

Essa certeza da presença de Deus impulsiona, até hoje, a esperança no enfrentamento de uma realidade massificadora. Nos dias atuais, não muito diferentes dos tempos bíblicos, faz-se necessário elucidar os sinais de que Deus está presente na realidade e que sua ação é real. Ontem e hoje, Deus é conosco,

seu auxílio é fiel, portanto, é preciso fixar a vida em sua promessa: “eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos!” (Mt 28, 20).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esta dissertação, indico alguns apontamentos, frutos da pesquisa do tema aqui proposto. No âmbito vital da comunidade dos discípulos do reino, destinatários do Evangelho de Mateus, a hermenêutica do oráculo isaiano do Emanuel firma o encorajamento da comunidade no enfrentamento da realidade hostil à difusão do Reino de Deus tal como apresentado por Jesus. Seja qual for a motivação da perseguição, política ou religiosa, os seguidores do mestre de Nazaré devem confiar na sua presença que age e transforma.

O resgate da teologia da presença, feito pelo evangelista Mateus, tenta responder à pergunta sobre a presença de Deus. O ideal seria que a certeza da presença de Deus fosse uma máxima na vida da comunidade, que os sinais da sua *shekinah* fossem visíveis nos diversos contextos da vida do povo. Porém, a realidade é outra. O que a comunidade dos discípulos do reino vê são perseguições, hostilidades, dor e morte.

Se no Antigo Testamento essa teologia era presente, na comunidade mateana também ela está presente com o objetivo de dar uma resposta aos problemas existentes naquele contexto, então na contemporaneidade a teologia do Emanuel deve ser atual, significativa e transformadora. Mateus no seu Evangelho ressignifica o lugar da presença de Deus, não mais num templo ou objeto, mas em Jesus. Em síntese, o evangelista apresenta, por meio de Jesus, um novo lugar como ponto de encontro com o Deus libertador: na comunidade (Mt 18,20).

Contudo, essa presença de Deus que nem sempre foi fácil de ser percebida não deve ser vista como ponto de reflexão apenas nos contextos de guerras e conflitos, mas também, em todas as épocas e situações em que a humanidade se encontrou diante de situações conflituosas e de desastres, sejam elas naturais ou de doenças. A tentativa de visualizar a *shekinah* foi e será uma constante entre os discípulos do reino.

No transcurso da história o limite na interpretação desta presença foi a forma como a catequese homilética, por exemplo, manteve seu argumento. A fixação numa hermenêutica que traduz o texto bíblico em mero escrito do passado, cega a comunidade e os priva da atualização necessária e urgente.

Sendo assim, a igreja, que é a comunidade dos discípulos, deve ser sacramento dessa presença. A fé cristã pensa a comunidade do reino sempre em

saída enfrentando toda sorte de desafios, essa é a perspectiva. De certo modo, a vivência da fé, no contexto do mundo, não pode buscar segurança nas instituições eclesiais. O discípulo do reino é sempre desafiado a descobrir a presença do Emanuel na sua vida e na vida da comunidade como penhor de segurança na caminhada para o reino definitivo.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. **À maneira de Melquisedeque: o Messias segundo o judaísmo e os desafios da cristologia no contexto neotestamentário e hoje.** Belo Horizonte/MG, 2008. (Tese de Doutorado).

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. **Eis que faço novas todas as coisas: teologia apocalíptica.** São Paulo: Paulinas, 2012. (Série Teologias Bíblicas).

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem Mitos: Uma introdução crítica.** 3. ed. Trad. Celso Márcio Teixeira. São Paulo: Paulus, 2007.

ARMELLINI, Fernando. **Celebrando a Palavra: Ano A.** 8.d. Trad. Comercindo B. Dalla Costa. São Paulo: Ave-Maria, 2011.

ARTUSO, Vicente. A teoria documentária do Pentateuco: Aplicação e limites na análise de Nm 16–17. **Atualidade teológica**, v. XVI n. 41, 2012, p. 279-300.

ARTUSO, Vicente. Função judiciária da glória e da nuvem nos conflitos de liderança no deserto. **Atualidade teológica**, v. XIII n. 33, 2009, p. 418-428.

AVOT. In: BUNIM, Irving M. **A ética do Sinai: ensinamentos dos sábios do Talmud.** São Paulo: Sêfer, p. 35-660.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia: Pesquisa histórica.** Trad. Walter Eduardo Lisboa. São Paulo: Paulinas, 2011. (Cultura Bíblica).

BARBAGLIO, Giuseppe. **Os Evangelhos I.** 3. ed. Trad. Jaldemir Vitório. São Paulo: Loyola, 2014. (Bíblica Loyola).

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém.** Trad. Domingos Zamanga [et al.]; 8. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. **Bíblia Tradução Ecumênica.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1994.

BLENKINSOPP, Joseph. El Pentateuco. In: BARTON, John (ed.). **La interpretación bíblica, hoy.** Santander: Sal Terrae, 2001, p. 211-229.

BORN, A. Van Den. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia.** Petrópolis: Vozes, 1971.

BOUZON, Emanuel. A mensagem teológica do Immanuel (Is 7,1-1). **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 32, 1972, p. 826-841.

BRITO, Jacil Rodrigues de. **O Senhor está nesse lugar e eu não sabia: teologia da presença.** São Paulo: Paulinas, 2005. (Série Teologias Bíblicas).

BULL, Klaus-Michael. **Panorama do Novo Testamento.** Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2009.

CARTER, Werren. **O Evangelho de São Mateus**: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. Trad. Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002. (Grande Comentário Bíblico).

CENTRO INFORMÁTICA E BÍBLIA “ABADIA DE MAREDSOUS” (Dir.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Trad. Ary E. Pintarelli e Orlando A. Bernandri. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2013.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição dogmática Dei Verbum**. Petrópolis: Vozes, 1969.

CROATTO, José Severino. El “Emmanuel” de Isaías 7,14 como signo de juicio. Análisis de Isaías 7,1-25. **Revista Bíblica**, v. 50 n. 30-31, 1988, p. 135-142.

DETIENNE, Claude Valentin René. **O grito dos filhos de Israel chegou até mim**: Estudo comparativo de comentários judaicos e siríacos de Êxodo 2, 23-3, 15. Goiânia/GO, 2006. (Dissertação de Mestrado).

ENCYCLOPEDIA JUDAICA. Jerusalém: Keter Publishing House, 1971.

ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968.

FRANCISCO. **Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

GALLAZZI, Sandro. **O Evangelho de Mateus**: uma leitura a partir dos pequeninos. São Paulo: Fonte/Santuário, 2013.

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.

GOMES, Rita Maria. A presença de deus entre visibilidade e obscuridade. In: VII **Congresso internacional em ciências da religião**: a religião entre o espetáculo e a intimidade. PUC-Goiás, 2014, p. 3-9.

HAHN Scott; MITCH Curtis. **O evangelho de São Mateus**. Trad. Thomaz Perroni. Campinas: CEDET, 2014. (Cadernos de Estudo Bíblico).

HORSLEY, Richard A. **Bandidos, profetas e Messias**: Movimentos populares no tempo de Jesus. Trad. Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995. (Bíblia e Sociologia).

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o Império**: O Reino de Deus e a nova desordem mundial. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

JUSTINO. **I e II Apologias**: Diálogo com Trifão. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

LIMA, Anderson de Oliveira. **Reações literárias à cultura de reciprocidade do antigo mundo mediterrâneo**: uma leitura da linguagem econômica do Evangelho de Mateus. São Bernardo do Campo, 2014. (Tese de Doutorado).

LOSS, Nicolo M. Ecce Virgo Concipiet. Reflexões sobre a relação entre sinal e significação em Is 7,14-16. In: SALVADOR, Joaquim. **Atualidades Bíblicas**. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 308-320.

LUZÁRRAGA, Jesús. **Las tradiciones de la Nube en la Biblia**. Roma: Pontifício Instituto Bíblico, 1973.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: Iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2010.

MONASTERIO, Rafael Aguirre. **Evangelhos sinóticos e Atos dos Apóstolos**. Trad. Alceu Luiz Orso. São Paulo: Ave Maria, 2000.

MONLOUBOU, Louis. **Dicionário Bíblico Universal**. Petrópolis: Vozes; Aparecida, SP: Santuário, 1996.

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

RAD, Gert Von. **Teologia do Antigo Testamento**. 2ª ed. Trad. Francisco Catão. São Paulo: Targumim, 2006.

RIENECKER, Fritz. **Evangelho de Mateus: Comentário Esperança**. Trad. Werner Fuchs. 2. ed. Curitiba: Evangélica, 2017.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Teologia para liberdade: a Odisséia de um Deus apaixonado. **Revista Cultura Teológica**, n. 38, 2002, p. 9-45.

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

SCHMID, Josef. **El evangelio según San Mateo**. Barcelona: Herder, 1973.

STORNILO, Ivo. **Como ler o Evangelho de Mateus: o caminho da justiça**. São Paulo: Paulus, 1991.

TASKER, Randolph Vincent Greenwood. **Mateus: introdução e comentário**. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova, 1980. (Série Cultura Bíblica).

TORQUATO, Rivaldave Paz. A festa das Tendias no IV Evangelho. **Studium: Revista Reológica**, v. 10 n. 18, 2016, p. 131-148.

VAUX, René de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Trad. Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

VITÓRIO, Jaldemir. **Lendo o Evangelho segundo Mateus: o caminho do discipulado do Reino**. São Paulo: Paulus, 2019.

VITÓRIO, Jaldemir. **Mateus: Evangelho eclesial**. São Paulo: Loyola, 2017.

ZEILINGER, Franz. **Entre o céu e a terra:** Comentário ao sermão da montanha. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção Bíblia e História).