



# DEBATES SOBRE A ORIGEM DO EVANGELHO DE MATEUS: AS ANTIGAS HIPÓTESES EXCLUDENTES E UM NOVO CAMINHO CONCILIATÓRIO

**Anderson de Oliveira Lima**

Doutorando em Letras pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM). Doutorando e mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (Umesp). Bacharel em Música Erudita pela Universidade Cruzeiro do Sul (Unicsul) e especialista em Bíblia pela Umesp.

E-mail: [aol10@ibest.com.br](mailto:aol10@ibest.com.br)

## RESUMO

---

Dedicamos este artigo às teorias sobre as origens do evangelho de Mateus, que procuram desenhar um mundo em que as palavras, frases ou temas encontrados no texto se enquadram e ganham sentido. Trata-se de uma pesquisa sobre o que foi dito sobre o tema, acrescida de uma proposta que tenta conciliar as hipóteses anteriores e contribuir nesse duradouro debate.

## PALAVRAS-CHAVE

---

Evangelho de Mateus; teoria literária; exegese; cristianismo primitivo; história da leitura.

## 1. INTRODUÇÃO

---

O estudo de documentos antigos, como os evangelhos do novo testamento, é sempre uma tarefa interdisciplinar que demanda dos pesquisadores alguma experiência em relação às teorias literárias, técnicas de leitura ou interpretação, conhecimentos específicos relativos ao documento que se quer estudar, além da aplicação (muitas vezes necessária) de procedimentos de pesquisa historiográfica, de modelos sociológicos, políticos, econômicos... Para aqueles que se dedicam especialmente à literatura bíblica, há ainda outros perigos em questão: como

herdeiros involuntários de uma tradição exegética que se formou ao lado de uma historiografia positivista, precisam ter cuidado para não cometer o erro habitual dos antigos exegetas que, se envolvendo com as biografias dos autores, com a psicologia dos personagens, ou com a sociologia das comunidades produtoras dos textos, por vezes se esquecem do que se tem de mais concreto, que é o próprio texto. Mas tal perigo não deve nos fazer retornar cegamente à sincronia radical dos formalistas e estruturalistas. Sem dúvida, todo documento literário da antiguidade nos traz indícios de um passado histórico, mas não o faz de maneira clara, pelo que não se pode ignorar as distorções impostas pela visão particular do autor, pela linguagem, pela leitura etc. Diante do mesmo problema, o historiador Carlo Ginzburg (2011, p. 347-348) defendeu que negar que as fontes possuam alguma ligação com as realidades históricas perdidas no passado é assumir uma atitude antipositivista radical tão ingênua quanto àquela típica do positivismo que hoje rejeitamos. Por isso afirma que “texto nenhum pode ser entendido sem uma referência a realidades extratextuais” (GINZBURG, 2011, p. 349).

Por opção, não abdicamos da consciência de que os textos com os quais lidamos são produtos de tempos e lugares específicos, e que sua significação é daí dependente, de forma que seremos leitores mais competentes à medida que adentrarmos em seu mundo por meio da pesquisa de suas próprias condições de produção (BRANDÃO, 2012, p. 22-23). Nosso objetivo é contribuir com a pesquisa sobre o evangelho de Mateus, o primeiro dos quatro evangelhos do Novo Testamento; e para isso adotamos as palavras de Patrick Charaudeau (2010, p. 17) para definir nossa atitude diante do evangelho de Mateus como forma de comunicação verbal:

O ato de linguagem não esgota sua significação em sua forma explícita. Este explícito significa outra coisa além de seu próprio significado, algo que é relativo ao contexto sócio-histórico [...] O que nos leva a considerá-lo como um objeto duplo, constituído de um explícito (o que é manifesto) e de um implícito (lugar de sentidos múltiplos que dependem das circunstâncias de comunicação).

Então, vamos dedicar estas páginas à composição teórica de um mundo para o texto, de um espaço social hipotético

em que posteriormente as palavras, as frases ou os temas presentes no evangelho poderão encontrar sentido mais facilmente. As perguntas iniciais do presente trabalho são: Em quais lugares o evangelho de Mateus pode ter nascido? Quais são as principais hipóteses já desenvolvidas para responder a essa primeira pergunta? Quão excludentes ou conciliáveis são essas hipóteses? Esperamos oferecer respostas razoavelmente seguras para essas perguntas, a fim de que todo leitor sintam-se mais consciente das dificuldades teóricas que envolvem suas escolhas, e saiba lidar com os textos de Mateus de forma mais abrangente durante suas leituras.

## 2. A HIPÓTESE TRADICIONAL: SÍRIA

---

Para entrar no primeiro tema, vamos recorrer às conclusões já alcançadas por pesquisadores anteriores, que, como vimos, em geral dividem-se em duas direções facilmente distinguíveis na pesquisa. Aqueles que privilegiam a crise religiosa intrajudaica nos textos mateanos aproximam o evangelho da Palestina, onde o conflito entre os discípulos de Mateus e os fariseus e escribas parece mais natural. Mas aqueles que dão mais importância para o papel do Império Romano na formação do evangelho, é óbvio, colocam-no na diáspora, em terrenos mais cosmopolitas. Com essa simples constatação, já temos motivos para, se não desconfiar das teorias literárias que os tais pesquisadores aderem, ao menos, averiguar quanto essas escolhas podem estar baseadas nos seus interesses pessoais. Assim, decidimos expor as duas propostas separadamente, averiguando os motivos dessas escolhas, para só depois tomar um posicionamento próprio.

Tomemos como ponto de partida algumas opiniões declaradas de Warren Carter, um dos muitos pesquisadores que se dedicam ao estudo do evangelho de Mateus. Ele representa aqueles que leem o evangelho a partir de um cenário greco-romano da diáspora. Vamos citar o que ele, em uma de suas obras dedicadas a Mateus, intitulada *Matthew and Empire* (CARTER, 2001), apresenta como sendo os motivos que o fazem optar pela hipótese mais tradicional: a Síria como local de origem do evangelho.

De maneira bem direta, Carter enumera três fatores que, em sua opinião, fazem de Antioquia, a capital da província da Síria, uma opção mais viável para se localizar o evangelho. O primeiro deles diz respeito às supostas citações do evangelho de Mateus na *Didaché* e em textos de *Inácio de Antioquia* (CARTER, 2001, p. 36). Esses textos não canônicos teriam sido produzidos pouco depois do ano 100 e.c. em Antioquia, e como nota-se facilmente a influência de passagens próprias de Mateus por trás deles, isso poderia indicar que Mateus surgiu na mesma região algum tempo antes. Não apenas Carter, mas os estudiosos de Mateus que acreditam na sua origem síria costumam mencionar essa mesma “evidência”, mas sempre o fazem de passagem, e ficamos sem instrumentos para avaliar o argumento deles como deveríamos. Por esse motivo, tentaremos ir um pouco mais fundo na questão, observando algumas passagens de Inácio e da *didaché* para avaliar quão seguro é o primeiro motivo da decisão de Carter.

Começemos por dois breves exemplos sobre Inácio: na carta de Inácio aos cristãos de Filadélfia 3:1, há uma menção à planta que não provém do pai: “Abstende-vos das ervas (*botanwn*) más, as quais Jesus Cristo não cultivou (*georgei*), por não ser eles planta que (*futei,an*) do pai; pois não encontrei divisão junto a vós” (LAKE, 1965, p. 240, tradução nossa).

Supõem-se que o autor esteja influenciado pela metáfora de Mateus 15:13, que diz: “... toda planta (*futei,an*) que o meu pai celestial não plantou (*futeu,w*) será arrancada”. Atentando para os textos assim, concluímos facilmente que é difícil afirmar a existência de qualquer relação direta de intertextualidade entre Inácio e Mateus; os textos tratam de problemas distintos, um falando sob uma perspectiva escatológica, e outro ocupado com divisões internas ao grupo. Além disso, o modo como usam as palavras na construção da metáfora é muito diferente. Essa metáfora bem poderia ser parte do linguajar do proto-cristianismo em diferentes lugares; logo, é reduzir demais os limites de linguagem dos primórdios do cristianismo supor que tal metáfora só existisse em Mateus, para daí criar uma ponte direta entre o evangelho e as cartas de Inácio.

O segundo exemplo que empregaremos é mais coerente e está na carta de Inácio à igreja de Esmirna 1:1, em que o autor afirma que Jesus foi batizado nas águas do rio Jordão por João “para que toda a justiça fosse cumprida por ele”, o que imedia-

tamente nos remete a Mateus 3:15, em que o próprio Jesus justifica a necessidade do seu batismo dizendo que era para “cumprir toda a justiça”. Dessa vez, a menção, ainda que não repita literalmente o texto mateano, parece mais direta; não é como a metáfora anterior, de fácil aplicação e cujo uso poderia ser muito diversificado. Aqui a passagem de Inácio evoca algo que só o evangelho de Mateus traz dentre os sinóticos, uma leitura ou tradição do início da atividade de Jesus que nos parece mais peculiar. Nesse caso, a ligação entre Inácio e uma tradição mateana é mais aceitável, mas pode não se tratar exatamente de intertextualidade, mas de interdiscursividade, isto é, do uso comum de um mesmo discurso, conhecido por meio de tradições orais daquele tempo e região que ambos os autores aproveitaram (HILL, 2005, p. 278). Com isso, o que podemos dizer a partir das evidências é que Mateus e Inácio ainda não estão amarrados numa relação direta de intertextualidade, mas que talvez façam parte de um mesmo contexto cultural e religioso.

Falando agora da *didaché*, documento do cristianismo primitivo que provavelmente também se originou em Antioquia (RICHARDSON, 2006, p. 163), outro problema se apresenta, que é a datação da própria *didaché*, problema para o qual também existem diferentes hipóteses. Há quem defenda que a *didaché* foi escrita depois de Mateus e a partir de seus textos, hipótese que Carter parece adotar. E há também quem prefira dizer que as similaridades entre os dois escritos se deve ao uso comum de algum outro documento “didático” do cristianismo primitivo, e até se propôs que os autores de Mateus e da *didaché* tenham trabalhado para e a partir da mesma comunidade (JEFFORD, 2005, p. 245-246, 258-264). Assim, usar os já polêmicos paralelos entre Mateus e a *didaché* pode ser um exercício inútil, dependendo da posição que se assumir diante do debate sobre a dependência entre os dois documentos. No entanto, mesmo assim vamos averiguar brevemente o tipo de intertextualidade que Carter tinha em mente quando usou este argumento para localizar o evangelho de Mateus na Síria.

Começemos olhando para o capítulo 8 da *didaché*, que ensina a jejuar e orar de uma maneira diferente da dos hipócritas, cuja relação com o capítulo 6 de Mateus parece evidente. Mais importante ainda, é que a *didaché* encerra essa instrução com o famoso exemplo do *Pai-Nosso*, seguindo a versão de Mateus 6:9-13, e não a de Lucas 11:2-4. Poderíamos dizer

que todo o capítulo representa um desenvolvimento de Mateus 6:1-18, uma leitura absolutamente aceitável, que conduziu Warren Carter às suas decisões.

Na *didaché* 1:2, há também uma passagem relevante nessa discussão que podemos observar mais de perto, que diz: “Este é o caminho da vida: primeiro ame a Deus que o criou; segundo ame a seu próximo como a si mesmo; e tudo o que não quer que te façam, também não faça ao outro”<sup>1</sup>. Para os que acreditam que Mateus foi a fonte para essa passagem da *didaché*, a conclusão é óbvia: ela reúne dois dos pontos mais marcantes da teologia mateana, primeiro resumindo Mateus 22:36-40, e depois reescrevendo a chamada “regra de ouro” de Mateus 7:12, o que provaria a dependência entre os textos e, talvez, aproximaria Mateus da Síria. Todavia, as discordâncias tornam inseguras essas afirmações, e estudiosos como Aaron Milavec, que acreditam que Mateus e *didaché* são sistemas religiosos que se originaram de forma independente, procuram salientar as distinções entre os documentos, como a que vemos na forma positiva da “regra de ouro” em Mateus (...assim também fazei vós a eles) e a forma negativa da *didaché* (...não faça ao outro). Milavec (2003, p. 451-452) vê aí um problema para a hipótese da apropriação direta de conteúdo, dizendo que essa é uma questão que não foi bem explicada.

Pode-se notar facilmente que esse primeiro fator de Warren Carter, que se baseia nas relações intertextuais entre Mateus e Inácio e a *didaché*, não é tão seguro quanto ele quer nos fazer acreditar. Nos poucos exemplos dados, vimos que as citações de Mateus nos outros textos em questão são sempre indiretas, e mesmo pressupondo que o evangelho de Mateus é o documento escrito que estava por trás desses outros, ainda é preciso aceitar outras hipóteses discutíveis para ver tais intertextualidades como indícios para a localização geográfica de Mateus. O próprio Carter data Mateus nos anos 1980, admitindo que há um período de duas décadas entre a origem do evangelho e aqueles outros textos que supostamente dele se utilizam; 20 anos é tempo mais que suficiente para que o evangelho tenha circulado até a Síria ou Antioquia vindo de outra parte

---

<sup>1</sup> As traduções de porções da *didaché* que aqui apresentamos foram extraídas da edição publicada em São Paulo, em 1997, pela Editora Paulus, sob o título *Didaqué: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*.

qualquer, onde poderia exercer influência na composição dos tais documentos sem ter necessariamente nascido próximo deles (Cf. GARCIA, 2010, p. 28-29). Em resumo, o primeiro fator de que se utiliza Carter é uma aproximação provisória, que merece atenção pelo número razoavelmente grande de indícios que fornece, mas que deve ser considerada em associação a outras evidências melhores para que alguém possa se pautar nele.

Infelizmente, o segundo motivo que leva Carter a optar pela Síria é também incerto. Ele fala do papel proeminente que Pedro desempenha no evangelho de Mateus, e liga isso a uma tradição que aponta para a suposta proeminência do nome de Pedro em Antioquia (CARTER, 2001, p. 36). Carter pressupõe, então, que Mateus nascera dentro de uma tradição cristã que adotara Pedro como figura fundante, e essa tradição petrina é, segundo ele, típica do cristianismo de Antioquia. A principal incerteza em relação a essa afirmação está no fato de que Pedro deve ter sido uma figura de importância em nascentes comunidades cristãs de inúmeras localidades, e não somente em Antioquia, além de ter sido figura proeminente em outros textos cristãos e não somente em Mateus (LUZ, 1993, p. 102). Que motivos existem para Carter apontar a tradição petrina como sinal de que Mateus é um evangelho da Síria?

Sabemos que há evidências textuais de uma atuação real de Pedro na cidade de Antioquia (cf. GÁLATAS 2:11-14), e em geral aceita-se que o cristianismo dali procurou firmar-se sobre a autoridade do nome desse apóstolo (KOESTER, 2005, p. 176-180). Mateus pode, sim, ter exercido um papel importante nesse processo de adoção de Pedro como o “patrono” do cristianismo sírio, pois podemos constatar a ênfase especial que ele dá a Pedro comparando Mateus 16:13-20, em que temos a famosa confissão de Pedro, com a versão da mesma narrativa que está contida em Marcos 8:27-30. Somente em Mateus, quando Pedro diz que Jesus é o Cristo, Jesus passa a elogiá-lo chamando-o de bem-aventurado (*maka,riof*) por ter tido tal “revelação”, e declara que sobre Pedro edificaria sua igreja, o que é evidência suficiente para sabermos que este personagem é o mais importante dentre os apóstolos para o evangelho de Mateus. Mas acrescentaríamos ao argumento de Carter mais algumas observações de caráter intertextual, dessa vez com base na leitura do evangelho de Tomé, cuja origem os pesquisadores costumam localizar na Síria oriental (BLATZ, 1991, p. 113).

Em Tomé 13, temos um diálogo entre Jesus e alguns discípulos que é paralelo à passagem de Mateus 16:13-20, o relato da “confissão de Pedro”. O que há de interessante em Tomé 13 é que ali dois discípulos manifestam suas opiniões sobre Jesus, e são exatamente Pedro e Mateus, dois nomes que, conforme a tradição apontada por Warren Carter, se tornaram importantes na memória cristã da Síria. Em Tomé, o palpite desses dois discípulos é fraco, enquanto Tomé, o personagem adotado figura fundante pela tradição cristã mística deste evangelho, revela ter um conhecimento mais profundo sobre o Cristo. Vamos a Tomé 13 diretamente:

Jesus disse aos seus discípulos: “Comparem-me: digam-me a quem me assemelho”. Simão Pedro disse-lhe: “Tu te assemelhas a anjo justo”. Mateus lhe disse: “Tu te assemelhas a filósofo prudente”. Tomé lhe disse: “Mestre, minha boca não aceitará de modo algum dizer a quem te assemelhas”. Disse-lhe Jesus: “Eu não sou teu Mestre, porque tu bebeste, tu te embriagaste na fonte borbulhante que eu fiz brotar”. E pegando-o, se retira e lhe diz três palavras. Ora, quando Tomé voltou para junto de seus companheiros, eles lhe perguntaram: “O que te disse Jesus?” E Tomé respondeu: “Se eu vos disser uma só das palavras que ele me disse, vós pegareis pedras e as lançareis sobre mim, e fogo brotará das pedras e vos queimará” (KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 14-15).

Como sempre, por trás dessas fontes do cristianismo primitivo, há sempre longos debates e várias hipóteses. No caso de Tomé, há discordâncias sobre sua datação e dependência em relação aos evangelhos canônicos<sup>2</sup>. Entretanto, neste caso diríamos que Tomé é dependente de Mateus, adotando a opinião de Paulo A. de Souza Nogueira, que disse certa vez que Tomé 13 é uma *paródia* produzida a partir de Mateus 16:13-20, que retrata os dois ícones do cristianismo siríaco “ortodoxo”

---

<sup>2</sup> Sobre isso, veja o artigo de Charles L. Quarles (2007), que questiona o uso que J. D. Crossan faz de Tomé como fonte para o estudo do Jesus histórico, defendendo tanto a independência entre Tomé e os sinóticos como uma datação tardia para Tomé. Veja também o artigo de John H. Wood Jr. (2005), que procura apresentar argumentos a favor da dependência de Tomé em relação aos sinóticos, com base no uso que Tomé supostamente faz dos sinóticos em comparação com as apropriações que autores cristãos do segundo século fizeram dos textos do “Novo Testamento”.

como apóstolos de conhecimento superficial sobre Jesus (NOGUEIRA, 1997, p. 73-75). Tomé, o personagem principal, toma propositalmente o lugar que é de Pedro na tradição mateana, e se Tomé conhece a versão de Mateus, não é mero acaso que exatamente Pedro e Mateus sejam ridicularizados.

Não se deve ignorar o fato de que a proximidade entre Tomé e os sinóticos se dá principalmente entre ele e Mateus, exatamente aqueles evangelhos que supostamente teriam nascido na Síria. Em Tomé 76, dando outro exemplo, há um dito que em sua composição reúne duas passagens que no novo testamento são exclusivas de Mateus: primeiro, emprega-se a *parábola da pérola escondida* (Mt 13:45-46), e a seguir, parte da exortação para que se acumule *tesouros no céu* (Mt 6:20). Mesmo que Tomé 76 não seja um desenvolvimento feito a partir de Mateus, o acesso a fontes só citadas nesses dois evangelhos os aproxima, e indiretamente fortalece a hipótese da origem síria de ambos. Resumindo, se pensarmos na tradição petrina de Mateus, e na oposição a ela no evangelho de Tomé, e considerarmos os possíveis cruzamentos entre eles e suas fontes, diremos que é compreensível a opção de Carter pela Síria como local de origem de Mateus. Temos, portanto, um segundo tipo de evidência, que como a anterior, não é definitiva, apoia-se sobre outras hipóteses e consequentes inseguranças, mas que se somada à evidência anterior, fortalecem um pouco mais a opção pela Síria.

O terceiro e último fator utilizado por Warren Carter para apontar a Síria como local de origem de Mateus é, segundo nosso ponto de vista, o melhor de todos os fatores, pois parte do próprio texto do evangelho. Carter chama a nossa atenção para a estranha adição da Síria em Mateus 4:23-25, que diz:

<sup>(23)</sup> E percorria toda a Galiléia ensinando nas sinagogas deles e anunciando o evangelho do reino e curando toda doença e toda enfermidade no povo. <sup>(24)</sup> E foi a fama dele para toda a Síria, e levaram a ele todos que acometidos de diferentes doenças e apri-sionados com tormentos, e endemoninhados, e lunáticos, e par-alíticos, e os curou. <sup>(25)</sup> E grande multidão o seguiu da Galiléia, e Decápolis, e Jerusalém, e Judéia, e de além do Jordão.

Ele está correto ao dizer que a referência à Síria nesse texto é estranha, já que a atuação de Jesus em Mateus, mais até

do que em Marcos, está centrada na Galiléia. Jesus não estende sua atuação até a Síria, mas o texto quer incluí-la por motivo desconhecido, e faz uma menção à Síria que está ausente em Marcos 1:28 e 39, as fontes para a composição de Mateus 4:24. Mesmo que isso não prove que Mateus tenha nascido na Síria, temos que admitir que há alguma ligação inexplicada entre essa passagem e a região. A Síria, nesse caso, não precisa resumir-se a Antioquia, e pode ser que o autor sintasse compungido a mencionar a Síria por muitos motivos, por exemplo, o simples desejo de explicar a força da comunidade protocristã naquela região desde os primórdios. Mas a referência por si mesma não possui grande importância; se assim fosse, não poderíamos supor que Mateus é de Jerusalém, com base em 5:35, que diz que Jerusalém é a “cidade do grande rei”? Todavia, a menção à Síria merece atenção especial se considerada paralelamente às demais evidências inconclusivas que vimos acima; a somatória desses indícios vai passo a passo fortalecendo a ideia até torná-la razoavelmente aceitável.

Aos argumentos de Carter poderíamos ainda acrescentar mais um. Aparentemente, o texto de Mateus 4:23-25 não só adicionou uma estranha menção à Síria como também afastou-nos da Galiléia. Apesar da atuação de Jesus estar centrada na Galiléia, isso não significa que o evangelho é simpático à região. Na verdade, fazer Jesus mais ativo ali pode ser uma forma de fazê-la mais condenável, assim como realmente acontece quando Mateus cita Betsaida, Corazim e Cafarnaum em 11:20-24. Ao lermos Mateus 4:23, vemos que Jesus percorria a Galiléia e ensinava na “sinagoga deles”, e o uso do possessivo “deles” pode nos levar a supor que Mateus fala dos galileus a distância. Mateus faz questão de dizer que ele não faz parte dessa sinagoga, o que pode ser uma indicação de que Mateus não está situado na Galiléia.

A atenção a esses detalhes no texto de Mateus 4.23-25 não é coisa nova; o já mencionado Anthony J. Saldarini (2000, p. 117) dedicou uma seção de seu livro *A comunidade judaico-cristã de Mateus* ao estudo dessa estranha referência à “sinagoga deles”, chegando à seguinte conclusão: “O uso dos possessivos ‘suas [deles]’ e ‘vossas’ subentende uma desavença com as assembleias judaicas”. Essa é uma “meia-verdade”, pois o texto só expressa a desavença para com as sinagogas da Galiléia, não mencionando a relação de Mateus com os judeus

e sinagogas de forma em geral. O distanciamento mateano em relação às sinagogas “da Galiléia” reaparece em 9.35, texto que parece apenas reproduzir o anterior de 4:23-25. Mais adiante, em 10:17, o texto prevê perseguições “judaicas” aos pregadores do Reino, que segundo a ordem de Jesus estariam percorrendo aldeias dentro de Israel (Mt 10:5-6). Na verdade, em 10:19-39, temos toda uma coleção de perícopes típicas do itinerantismo do Movimento de Jesus em Q, sendo transformadas em um discurso que previne os judeu-cristãos contra as ameaças dos judeus da Palestina. Continuando, o afastamento entre Mateus e as sinagogas da Galiléia está presente também em 13:54, que parece limitar-se geograficamente a Cafarnaum; e há ainda uma referência importante em Mateus 23:34, em que Jesus fala da sinagoga como um centro do poder judaico capaz de prender e torturar, deixando claro que essas sinagogas pertencem aos escribas e fariseus (Mt 23:29).

Quer dizer que Mateus não participa das sinagogas da Galiléia, está vivendo algum tipo de conflito com elas e faz uma estranha menção à Síria. Daí, há três conclusões possíveis: uma delas é a de que Mateus fala mais da Galiléia porque é o lugar da atuação do Jesus histórico, e que o tal afastamento dele em relação às sinagogas pode ser estendido a qualquer sinagoga do mundo. A menção à Síria indicaria a localização do grupo judaico-cristão que escreveu o evangelho naquela região, provavelmente em Antioquia, a capital da província. Para que essa hipótese tenha força, ela deve explicar como a crise entre Mateus e sinagogas da Palestina se expressa de maneira tão contundente num documento originário da Síria, coisa que Warren Carter não faz. Ele nota que há um conflito contra as sinagogas, mas está tão concentrado na Síria que não vê que as sinagogas em questão são todas da Galiléia; consequentemente, quando fala desse embate, Carter (2001, p. 54-55) age como se tudo se tratasse de uma contenta local, reduzida aos judeus de Antioquia.

Outra conclusão que se pode tirar do texto mateano é a de que esse evangelho menciona apenas as sinagogas da Palestina porque está na Palestina. O evangelho bem poderia representar um judaísmo cristão da Galiléia que está em confronto direto com o judaísmo local, e, nesse caso, sinagogas de fora de Israel não precisariam entrar na questão. O nome da Síria não teria, se assim pensarmos, a importância que Carter lhe deu,

devendo ser compreendida como mera citação passageira de uma igreja já influente nos dias de Mateus, que lhe parece ter nascido há muito tempo. Determinar em que lugares da Galiléia pode ter nascido o evangelho de Mateus seria o grande desafio para quem quiser defender essa hipótese, já que é preciso demonstrar a maciça presença da cultura e da política econômicas greco-romanas na Galiléia, assim como encontrar um ambiente urbanizado e de proporções razoáveis. Essa segunda hipótese encontra adeptos, e passaremos já a uma exposição de seus motivos e dos resultados de suas pesquisas. A terceira hipótese possível será apresentada mais à frente.

### 3. A HIPÓTESE DOS CONFLITOS INTRAJUDAICOS: GALILÉIA

Quem defende a segunda hipótese de maneira competente é Paulo Roberto Garcia (2010, p. 49), que aponta a Galiléia como espaço geográfico para Mateus principalmente porque acredita ser essa a melhor maneira de explicar o conflito entre Mateus e sinagogas da Galiléia. Ele dedica parte da sua pesquisa ao desenvolvimento do que chama “judaísmo formativo”, uma coalizão de judeus do período pós-guerra que acabaria depois por dar origem ao judaísmo rabínico. Seu objetivo é demonstrar como o judaísmo, de origem principalmente farisaica, desenvolveu-se na região trabalhando para combater o crescimento de seitas rivais (como o protocristianismo), e como, depois de vencer essa batalha (quase completamente), fez da Galiléia o centro do rabinismo a partir do século III (2010, p. 30, 38-49). Boa parte das conclusões de Garcia sobre esse judaísmo emergente estão baseadas nos trabalhos de Jacob Neusner, que podemos resumir em algumas linhas.

Neusner vê o ano 70 da era cristã e o fim da rebelião dos judeus contra Roma como uma grande transição para o povo judeu, ou melhor dizendo, como eventos que geraram grande desorientação. Para ele, a devastação da cidade santa, a destruição do Templo e o fim dos serviços sacrificiais, são fatos de tão grande importância para a cultura da província que dificilmente nós poderíamos traduzir com palavras. Como escreveu Martin Goodman (2008, p. 177), “[...] a centralidade de Roma

nesta geografia romana dependia do fator do poder romano. A centralidade de Jerusalém para os judeus, pelo contrário, era um fator de certeza religiosa”. Daí, com razão, Neusner (1983, p. 85) defende que a principal questão com a qual os judeus da Palestina tiveram que lidar imediatamente após tais eventos era de caráter essencialmente religioso. Era preciso descentralizar o judaísmo, apresentar alternativas ao sacrifício que era um meio aceito por muitos para se alcançar o perdão dos pecados, era preciso explicar onde Deus estaria a partir de então.

Mas o mesmo Jacob Neusner (1983, p. 86) nos faz lembrar que fora da Palestina existia um substancial número de judeus que já vivia de certa maneira desligado da influência simbólica do Templo de Jerusalém, e para estes, “a piedade era expressa plenamente através do culto da sinagoga”. Em resumo, o ano 70 pode não ter significado grandes mudanças para muitos judeus que viviam na diáspora, que já estavam adequados a distância do Templo e regiam sua religiosidade pela aplicação das tradições legadas pela Torá na espiritualização e moralização do cotidiano.

O período parecia propício para que segmentos judaicos independentes do Templo florescessem, e, desde a Palestina, parece que o momento favoreceu o partido dos fariseus, que mesmo antes da destruição de Jerusalém já procurava descentralizar o culto aplicando a Lei judaica e seus critérios de santidade não somente nas atividades relacionadas ao espaço do Templo, mas também em todas as instâncias da vida (NEUSNER, 2004, p. 71). Não há muitas evidências diretas em relação ao judaísmo desse período; a tradição posterior liga aos fariseus a histórica mitológica da origem do rabinismo, a começar pelo suposto “concílio” realizado em Yavneh (também chamada *Jabne* ou *Jâmnia*), formado principalmente por fariseus, que buscavam ditar regras para o judaísmo no final do século I, e que dali teriam definido o cânon do antigo testamento. A lenda fundacional do judaísmo rabínico a partir de Yavneh deve ser lida com cautela, pois tem o objetivo de legitimar o rabinismo e apresenta muitos dados implausíveis (GOODMAN, 2008, p. 448), contudo, apesar de seu aspecto mitológico, essa tradição, com todas as suas ideologias, nos fornece indícios de que houvera alguma iniciativa (provavelmente farisaica) para superar os traumas provocados pela guerra e criar novas definições para a religiosidade judaica

pós-guerra na Palestina desde o primeiro século (OVERMAN, 1997, p. 52).

Segundo Jacob Neusner (2004, p. 70), o judaísmo rabínico realmente absorveu a herança de dois grupos distintos da época do segundo templo, e manteve vivos os paradigmas do judaísmo farisaico, ao lado dos métodos profissionais da linguagem escrita daqueles que chamamos de escribas. Nas palavras do próprio Neusner (2004, p. 71-72):

O método, o estilo de vida desse sistema judaico ao aproximar-se da definição definitiva, era o farisaico, que ressaltava a santificação diária de todo o Israel. A visão de mundo, a substância do judaísmo, era a mensagem dos escribas, com ênfase na Torá.

Nessa fase de transição e reestruturação da nação em todos os aspectos, floresce ainda mais um componente religioso que se apresentava como uma continuação da tradição bíblica e que procurava traduzir para aquele momento as doutrinas fixadas pela Torá. Essa tradição figurou sobre a forma de “leis orais” por algum tempo, até sua compilação por volta do ano 200, na conhecida *Michnah*. Também sabemos que entre o final do século segundo e início do terceiro, Séforis e Tiberíades, as maiores cidades da Galiléia, tornaram-se os centros mundiais do rabinismo, o que aponta para a Galiléia como um ambiente propício para que se localize a pressão contra seitas rivais mesmo em períodos anteriores.

Para Paulo Garcia e os demais adeptos do Mateus Galileu, toda a investigação sobre os caminhos do judaísmo pós-70 serve para desvendar parcialmente o sentido daquelas passagens de Mateus em que ele deixa transparecer toda a rivalidade do seu judaísmo-cristão para com aqueles que ele chama de “fariseus”, “escribas, e também de “essa geração”. E é assim, priorizando a busca pelo espaço que melhor comporte o embate entre os nascentes judaísmo-cristão e judaísmo-rabínico, que Garcia se decide pela Galiléia. Ele pergunta:

[...] qual é o espaço em que, durante o terço final do primeiro século – período da redação do evangelho de Mateus –, o judaísmo rabínico se encontra em crescimento, porém com sua liderança ainda não consolidada? (GARCIA, 2010, p. 37).

A resposta de Garcia é Galiléia, e deveras, esteja essa resposta correta ou não, há que se admitir que ela enfrenta bem o problema da crise entre Mateus e as sinagogas daquela região.

Entretanto, vemos um pequeno lapso na maneira como Garcia e os demais que seguem a mesma opinião interpretaram o conflito entre Mateus e sinagogas. Situando na Galiléia o centro do desenvolvimento do judaísmo formativo, eles incluem Mateus nesse conflito sem considerarem a possibilidade de que o embate, ainda que partindo da Galiléia, atingisse o grupo produtor do evangelho mesmo que ele estivesse em outra parte do império. Essa redução geográfica é semelhante à de Warren Carter, que só via a Síria como possibilidade e por isso colocou as “sinagogas deles” naquele mesmo ambiente sem as devidas considerações. Garcia traz sinagogas e romanos para a Galiléia, dá ênfase às incertezas dos argumentos de Carter e rejeita a possibilidade de que Mateus possa ser da Síria. O que nos parece é que toda a pesquisa até aqui apresentada das evidências para a localização de Mateus serve às tentativas de fortalecer às duas hipóteses que estavam previamente escolhidas pelos respectivos pesquisadores. Por isso, nenhum deles imagina como os dois conjuntos de evidências poderiam se unir sob uma única hipótese. Isso nos leva à terceira conclusão possível a partir da leitura de Mateus 4:23-25.

## 4. UMA HIPÓTESE CONCILIATÓRIA

Incluímos aqui algumas linhas de Howard Clark, que assimilando, e até mesmo harmonizando essas propostas anteriores, escreveu um importante comentário ao evangelho de Mateus que procura não somente interpretar os seus textos, mas também os lê a partir da história de sua interpretação:

[...] o evangelho que nós lemos hoje pode ter sido composto por volta de 85, talvez em uma cidade da Galiléia, onde Jesus passava quase todo o tempo, ou mais provavelmente em Antioquia, capital da província romana da Síria, a cidade onde os discípulos de Jesus foram chamados pela primeira vez de cristãos (Atos 11.26) [...] Composto em grego *koine* (“comum”), a língua franca do Império Romano Oriental, seu

público-alvo parece ter sido uma comunidade urbana de língua grega, convertidos ao judaísmo que viviam em um ambiente de tensão sectária e procuravam se posicionar como uma facção separada e competir com o novo mundo do judaísmo da sinagoga (CLARK, 2003, p. xxii).

Vemos que Clark considera a possibilidade de Mateus ter nascido na Galiléia, desde que fosse num centro urbano, mas prefere a Síria como faz a maioria dos estudiosos. Depois, ao falar do público-alvo desse evangelho, ele parte de sua preferência pela Síria, afirmando que falavam grego e que eram “convertidos ao judaísmo”. Por fim, Clark volta-se para o conflito intrajudaico, o que é inevitável a qualquer estudioso de Mateus.

Como podemos ver, essa é uma abordagem conciliatória, que dá a devida importância à influência urbana greco-romana nos textos de Mateus e conseqüentemente opta pela Síria como a primeira opção geográfica para ele, mas que também procura tratar do forte conflito entre grupos judaicos rivais, que sem dúvida nasce da atuação de judeus da Galiléia. Mas ainda existe nela uma lacuna, um vazio que a pesquisa sobre o evangelho de Mateus não preencheu, e poderíamos expressar por meio de uma pergunta: Como é possível conciliar os conflitos entre sinagogas da Galiléia com uma comunidade da diáspora? A terceira hipótese segue nessa direção, reconhece que o evangelho possa ter surgido na diáspora, mas sem ignorar que ele se posicionou contra as sinagogas situadas exclusivamente na Galiléia porque elas conseguiam interferir no andamento do seu próprio judaísmo, ainda que esse fosse praticado entre grupos fisicamente distantes. A comunidade idealizada pelo evangelho de Mateus poderia ser formada por judeus e gentios, participantes ou ex-participantes de alguma sinagoga, cuja assimilação à cultura local e o distanciamento em relação à Palestina lhes permitiu viver por um tempo um novo tipo de judaísmo “cristão”, até que a interferência de judeus de tradição galiléia, que hoje classificaríamos como parte do judaísmo formativo, veio para lhes pressionar em direção ao judaísmo que lhes parecia ideal, e encontrando resistência, impedir o acesso desses supostos “hereges” à comunidade judaica local.

Essa terceira hipótese pode aproveitar a tradição do cristianismo primitivo e aceitar a origem siríaca do evangelho,

assim como também contempla o problema com o judaísmo formativo da Galiléia. Porém, para que ela tenha alguma força para a pesquisa mateana, é preciso averiguar a viabilidade da ideia de que judeus palestinos tentavam, desde a Galiléia, regulamentar o judaísmo pós-70 em diferentes regiões do império, chegando a interferir com vigor na vida de judeu-cristãos da Síria. Vamos às tentativas.

Não é novidade que entre a Palestina e a Síria havia um intenso trânsito de pessoas, mercadorias e informações. Tessa Rajak escreveu sobre as comunidades judaicas da diáspora, falando das sempre constatáveis assimilações em relação às culturas locais, e das ligações políticas e culturais que eram mantidas entre essas comunidades e a Palestina. Ele diz que as fronteiras culturais nunca foram bem demarcadas entre Judéia, Galiléia, e as cidades gentílicas que estavam para além do rio Jordão e na Decápolis, e que havia certa unidade na região (RAJAK, 2009, p. 102). Mais ao norte, não é difícil de imaginar que Antioquia, local que segundo Flávio Josefo recebeu o maior número de judeus dispersos (B.J. 7:43) por sua proximidade e importância, também tivesse suas comunidades judaicas ligadas de diferentes formas aos acontecimentos da Palestina. Há alguns exemplos políticos que nos permitem notar quão marcada podia ser a vida dos judeus síriacos pelos acontecimentos da Palestina: Sabe-se que houve uma perseguição localizada aos judeus de Antioquia, evento que teria sido uma reação imediata à vitória dos romanos sobre os judeus rebelados em 70 E.C. Fala-se que os gentios aproveitaram a ocasião para pôr fim aos privilégios judaicos, fazendo cessar a permissão para que os judeus não trabalhassem aos sábados e exigindo punição a todos os que não oferecessem sacrifícios aos deuses pagãos (GOODMAN, 1999, p. 30). Também sabemos da rápida instituição do chamado *Fiscus Judaicus*, uma taxa de dois denários anuais cobrada em lugar do imposto que os judeus pagavam ao Templo de Jerusalém, que passou a ser cobrado de todos os judeus “praticantes” (isto é, judeus que adoravam o Deus de Israel, que estimavam a Torah e confessavam ser judeus), habitantes do império, para financiar inicialmente a reconstrução do templo de Júpiter Capitolino (ZETTERHOLM, 2003, p. 185-186). Mesmo naqueles dias, pessoas, bens, rivalidades e pensamentos podiam percorrer distâncias como aquela existente entre Judéia e Síria com

facilidade. Esses poucos exemplos nos mostram que não poderíamos supor que houvesse uma barreira que isolava os judeus da diáspora de Antioquia da terra sagrada de seus pais.

Contudo, o que nos interessa não é apenas os efeitos políticos, o comércio ou as ondas de migração de judeus em direção às comunidades judaicas da Síria; importa-nos especialmente o trânsito motivado por questões religiosas, de forma que entendamos quão viável é a afirmação de que um grupo de judeu-cristão da Síria fora perseguido (pelo menos eles se sentiam assim) por judeus das sinagogas da Galiléia. Numa obra recente, Michael F. Bird (2010) dedicou-se à pesquisa em torno das antigas atividades missionárias judaicas, aproximando-se do nosso problema. Em certo ponto, ele traz à discussão um dito do evangelho de Mateus sobre as atividades missionárias dos judeus, e discute as diferentes leituras que existem em seu entorno (BIRD, 2010, p. 66-70). Conforme nossa tradução, Mateus 23:15 diz: “Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, pois percorreis mar e (terra) seca e (para) fazer um prosélito, e quando (ele) se torna (vós) fazeis a ele (um) filho do Geena o dobro de vós”.

O texto, como habitualmente lemos em Mateus, é contrário aos escribas e fariseus, os quais vê como influentes líderes da religiosidade judaica dos seus dias. Ele os condena, por meio da linguagem irônica da *elegia*<sup>3</sup>, porque se dedicavam para fazer prosélitos de regiões distantes e por fim faziam deles filhos do Geena, ou seja, condenando-os<sup>4</sup>. Mas quem são exatamente os “prosélitos” aos quais o texto se refere? Aí começam as divergências: de forma geral, acredita-se que *prosélito* é o nome que se dava aos não judeus que se convertiam ao judaísmo, e para alguns o termo faria distinção entre aqueles que são tementes a Deus (gentios que frequentavam as sina-

---

<sup>3</sup> Na definição de Gerhard Lohfink, a *elegia* era um tipo de cântico que era executado por carpideiras profissionais em rituais fúnebres. As frases iniciadas por “Ai...!” ajudam-nos a identificar o típico lamento das *elegias*. Porém, como ele mesmo observa, a literatura bíblica possui vários exemplos em que tais cânticos são dirigidos de maneira irônica contra pessoas ainda vivas. Nesses casos, o emprego da *elegia* transmite àqueles a quem ela se dirige a reprovação e a ameaça de morte daquele que a pronuncia (LOHFINK, 1978, p. 48-51).

<sup>4</sup> Geralmente o Geena é traduzido pela Bíblia como “inferno” por ser, no imaginário religioso daqueles dias, um lugar para o castigo dos pecadores depois do juízo escatológico (COENEN; BROWN, 2000, p. 1024-1025).

gogas) daqueles gentios que se circuncidavam e se adequavam aos padrões culturais que caracterizavam os judeus. Nesse caso, os fariseus buscavam gentios para fazê-los judeus segundo os moldes farisaicos. Mas há quem defenda que o termo *prosélito* fosse mais flexível do que isso, e que talvez também fosse apropriado quando se quisesse falar de judeus que deveriam se converter ao farisaísmo.

Por certo, a passagem de Mateus não pode ser lida como se os fariseus representassem os judeus de uma maneira geral, ou como se os seus prosélitos fossem aceitos como judeus por todas as vertentes do judaísmo. Parece mais plausível a interpretação que vê as supostas missões farisaicas como tentativas de transformar outros judeus em fariseus. Essa alternativa é mais condizente com toda a pesquisa já exposta sobre o judaísmo formativo, que procurava assumir as rédeas da religiosidade judaica naquele período de redefinições após a guerra. Se assim for, Mateus reflete nessa passagem o interesse farisaico em conquistar aderentes à sua fé mesmo em regiões longínquas, e teria como alvo dessa atividade exatamente as sinagogas da diáspora, embora possamos questionar a afirmação de que fariseus empreenderam viagens marítimas com esse objetivo. Considerando essa leitura a mais plausível, os judeus que estavam seguindo Jesus em Antioquia, fossem eles judeus de nascimento ou “tementes a Deus”, poderiam estar entre os grupos atingidos por essa espécie de missão farisaica, e é exatamente contra esse projeto que o evangelho estaria empenhado, falando desde a Síria contra as pretensões das sinagogas da Galiléia.

Deixando o texto mateano temporariamente de lado, sabemos que há também na literatura bíblica vários outros indícios de que judeus palestinos interferiam diretamente no andamento de comunidades da diáspora. Poderíamos encontrar paralelos para essas supostas perseguições na atuação dos “judaizantes” contra as primeiras comunidades protocristãs, antes ainda da guerra contra os romanos de 66-70. O apóstolo Paulo é uma grande evidência de que esse tipo de atividade coercitiva existiu, pois reconhece que antes de sua experiência mística com o Jesus ressuscitado era um fariseu que perseguia os cristãos, quando considerava esse zelo pela religião dos seus antepassados uma grande virtude (Gl 1:13-14). Depois, o mesmo Paulo sofre com a atuação de judeu-cristãos mais conservadores, que enviam homens às pequenas comunidades que

implantava no mundo greco-romano para delinear ou corrigir o desenvolvimento do cristianismo gentílico de Paulo. Temos nas cartas paulinas evidências literárias da atuação desses “judaizantes” em lugares distantes da Palestina, como Corinto (2 Co 11:4-5, 13-15, 22-23), Galácia (Gl 1:6-9), e, obviamente, Antioquia (Gl 2:11-14). É importante destacar ainda que essa atuação reguladora no cristianismo primitivo teve início, no caso das comunidades paulinas, num período de tempo relativamente curto desde o seu surgimento. Isso talvez reflita que essas intervenções em novas comunidades longínquas não se trate de uma prática nova, inaugurada pelos cristãos, mas, mais provavelmente, da adoção de uma herança cultural do próprio judaísmo.

Uma última evidência precisa ser colocada, que é o evangelho de João. Assim como acontece com os estudiosos de Mateus, os pesquisadores que se dedicam ao evangelho de João defrontam-se com o mesmo conflito intrajudaico nas páginas do quarto evangelho, e datam os textos desse conflito também nas últimas décadas do século I. Porém, esses especialistas em João não se veem obrigados a situar João na Galiléia para que o conflito seja considerado plausível<sup>5</sup>. Como vemos, é difícil imaginar os evangelhos de Mateus ou de João, tão envolvidos como estão na polêmica da religiosidade judaica no final do século I, em lugares em que o fluxo de pessoas, informações, mercadorias e culturas não sejam intensos e, de alguma maneira, marcados pelas transformações da própria Palestina. O fio que liga os evangelhos à terra de Israel não pode ser quebrado, porém, também não é preciso limitar nossas possibilidades topológicas ao vértice desse conflito.

A terceira hipótese, na verdade, é mais uma tentativa de aperfeiçoar as hipóteses mais defendidas. Ela é uma alternativa conciliatória às hipóteses anteriores, uma demonstração de que essas hipóteses e seus argumentos não são necessariamente excludentes. Pode-se aceitar a origem siríaca do evangelho defendida há tanto tempo, assim como a presença ali de uma

---

<sup>5</sup> A discussão sobre as etapas redacionais do evangelho de João e seus respectivos ambientes sociais é longa e também controversa. Apontamos aqui apenas para uma tese de doutorado recente, de Carlos Josué C. do Nascimento, que o localiza na Transjordânia após a assimilação dos trabalhos anteriores de pesquisadores como Klaus Wengst, Raymond E. Brown e Senén Vidal.

atividade regulamentadora do judaísmo formativo galileu. Entretanto, apesar dessa longa discussão, é preciso reconhecer que continua não sendo possível assegurar a origem siríaca ou galileia do evangelho de Mateus. Apesar de nossa explícita preferência pela terceira hipótese, nesse caso, a atitude mais prudente é evitar fazer de nossas leituras algo demasiadamente dependente de qualquer desses terrenos geográficos possíveis, sob o risco de que a falha da hipótese geográfica adotada faça ruir toda a pesquisa subsequente. Por prudência, pesquisadores mais recentes mencionam as origens de Mateus sem pontuar um ou outro endereço, como fez Howard Clark, que citamos na abertura desta seção, e como faz João Leonel, para quem Mateus foi escrito “[...] para um agrupamento de comunidades cristãs distribuídas em uma região que tem como ponto de referência o Sul da Galiléia, e estende-se ao norte, até a Antioquia da Síria” (ZABATIERO; LEONEL, 2011, p. 43-44). Com essas palavras, João Leonel foge à discussão que queria nos forçar a optar por Galiléia ou Antioquia. Outro exemplo dessa postura conciliatória pode ser visto nas seguintes palavras de Richard A. Horsley (2009, p. 151):

[...] Antioquia na Síria tem sido o mais cotado local para o endereçamento de Mateus. Mas considerando quão generalizada se tornou a diáspora dos judeus, o evangelho poderia facilmente ter sido dirigido para uma audiência de judeus em qualquer ou todos os seguintes locais: a cidade de Cesareia na costa mediterrânea, a outra cidade de Cesareia (Filipe) ao norte da Galiléia, cidades da Decápolis, ou outras cidades e vilas na Síria.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Como temos visto, para falar dos contatos multiculturais entre judeus e gentios, não precisamos nos limitar à Antioquia; do mesmo modo, para falar dos conflitos intrarreligiosos entre judeus e cristãos não precisamos nos limitar a Séforis ou Tiberíades. Enfim, não temos dúvida de que para estudar a linguagem econômica de Mateus precisamos de um mundo para o texto, um contexto que nos ofereça referências externas para interpretar determinados signos linguísticos que são incompletos em si mesmos. Precisamos, muitas vezes,

de uma datação aproximada para entender referências políticas feitas no texto; talvez precisemos definir alguns limites geográficos para entender afirmações feitas dentro de uma determinada cultura; talvez precisemos de modelos sociais, econômicos, religiosos, mas geralmente não precisamos ser tão pontuais e brigar para defender este ou aquele endereço. Seja Mateus da Síria, da Galiléia ou de qualquer outra região nessas proximidades, o importante é que já temos elementos suficientes para construir os modelos políticos, sociais, econômicos e religiosos que precisamos, modelos que dão certa unidade a essa extensão topográfica, que não são exclusivos nem de um lugar nem de outro.

## DEBATES ON THE ORIGIN OF THE GOSPEL OF MATTHEW: THE EXCLUDENTS HYPOTHESES AND A NEW CONCILIATORY WAY

---

### ABSTRACT

We dedicate this article to the theories about the origins of Matthew's gospel, seeking to draw a "world" where the words, phrases or themes found in the text can make sense for the reader. This is a research on what has been said about the theme, plus new proposes that tries reconcile the previous hypothesis and contribute in this long debate.

---

### KEYWORDS

Gospel of Matthew; literary theory; exegesis; early christianity; history of reading.

---

### REFERÊNCIAS

BIRD, M. F. *Crossing over the sea and land: jewish missionary activity in the second temple period*. Peabody: Hendrickson Publishers Marketing, 2010.

BLATZ, B. The coptic gospel of Thomas. In: SCHNE-EMELCHER, W. (Ed.). *New testament apocrypha: gospels and related writings*. Londres: Westminster John Knox Press, 1991. v. 1, p. 110-133.

BRANDÃO, H. N. Enunciação e construção do sentido. In: FIGARO, R. (Org.). *Comunicação e análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2012. p. 19-43.

BROWN, R. E. *Introducción al nuevo testamento: cuestiones preliminares, evangelios y obras conexas*. Madrid: Trotta, 2002. v. 1.

CARTER, W. *Matthew and empire: initial explorations*. Pennsylvania: Trinity Press International, 2001.

CHARAUDEAU, P. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2010.

CLARK, H. *The gospel of Matthew and its readers: an historical introduction to the first gospel*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

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

GINZBURG, C. Controlando a evidência: o juiz e o historiador. In: NOVAIS, F. A.; SILVA, R. F. da. (Org.). *Nova história em perspectiva: propostas e desdobramentos*. São Paulo: Cosac Naify, 2011. v. 1, p. 341-358.

GOODMAN, M. Diaspora reactions to the destruction of the temple. In: DUNN, J. D. G. (Ed.). *Jews and christians: the parting of ways A.D. 70 to 135*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company/Grand Rapids, 1999. p. 27-38.

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

HILL, C. E. Ignatius, 'the gospel', and the gospels. In: GREGORY, A. F.; TUCKETT, C. M. *Trajectories through the new testament and apostolic fathers*. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 267-286.

HORSLEY, R. A. *Covenant economics: a biblical vision of justice for all*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

JEFFORD, C. N. Social locators as a bridge between the didache and Matthew. In: GREGORY, A. F.; TUCKETT, C. M. *Trajectories through the new testament and apostolic fathers*. Nova York: Oxford University Press, 2005. p. 245-264.

KOESTER, H. *Introdução ao novo testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.

KUNTZMANN, R.; DUBOIS, J.-D. *Nag Hammadi – o evangelho de Tomé: textos gnósticos das origens do cristianismo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

LAKE, K. *The apostolic fathers*. Cambridge: Harvard University Press; Londres: William Heinemann, 1965. v. 1.

LOHFINK, G. *Agora entendo a Bíblia: para você entender a crítica das formas*. São Paulo: Paulinas, 1978.

LUZ, U. *El evangelio según san Mateo: Mt 1-7*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. v. 1.

MILAVEC, A. Synoptic tradition in the didache revisited. *Journal of Early Christian Studies*, v. 11, n. 4, p. 443-480, 2003.

NASCIMENTO, C. J. C. do. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8.31-59*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Religião)–Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

NEUSNER, J. Formative judaism: religious, historical, and literary studies (III). *Brown Judaic Studies*, v. 3, n. 46, 1983.

NEUSNER, J. *Introdução ao Judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

NOGUEIRA, P. A. de S. Pedro, a pedra e autoridade fundante do cristianismo primitivo. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)*, n. 27, p. 67-76, 1997.

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

- QUARLES, C. L. The use of the gospel of Thomas in the research on the historical Jesus of John Dominic Crossan. *The Catholic Biblical Quarterly*, n. 69, p. 517-536, 2007.
- RAJAK, T. *Translation and survival: the greek Bible of the ancient jewish diaspora*. Nova York: Oxford University Press, 2009.
- RICHARDSON, C. C. (Ed.). *Early Christians Fathers*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.
- SALDARINI, A. J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- VIDAL, S. *Los escritos originales de la comunidad del discipulo "amigo" de Jesus*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- WENGST, K. *Interpretación del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- WOOD JR., J. H. The new testament gospels and the gospel of Thomas: a new direction. *New Testament Studies*, n. 51, p. 579-595, 2005.
- ZABATIERO, J. P. T.; LEONEL, J. *Bíblia, literatura e linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011.
- ZETTERHOLM, M. *The formation of christianity in antioch: a social-scientific approach of the separation between judaism and christianity*. Londres, Nova York: Routledge, 2003.