

NOVO TESTAMENTO

A humilhação do povo judeu no Pretório de Pilatos Estudo exegetico de Mateus 27,27-31

The humiliation of the Jewish people in Pilate's Praetorium

Exegetical study of Matthew 27,27-31

Cesar Motta Rios*

RESUMO

O artigo apresenta uma interpretação da cena da humilhação de Jesus no Pretório de Pilatos conforme a narrativa mateana. Construo e apresento o argumento por meio de um estudo exegetico que segue estrutura utilizada e demonstrada pelo biblista Milton Schwantes. Considero detalhes da narrativa, atentando para elementos de continuidade na cena da crucificação em si. Atento para a forma como os judeus estão inseridos no Evangelho, bem como o contexto histórico judaico e romano em que se dá o narrado. De modo especial, observo comparativamente uma cena de deboche semelhante ocorrido em Alexandria conforme relato de Filon, exegeta judeu do século I d.C. Tanto no relato do alexandrino quanto no relato do Evangelho, encontramos a humilhação alheia por vias de uma encenação teatral improvisada. A partir dessa leitura, construo a proposta central do estudo, assinalando que a humilhação de Jesus é narrada como sendo, simultaneamente, a humilhação de todo o povo judeu.

Palavras-chave: Mateus; Paixão; Jesus; Judeus; Humilhação.

ABSTRACT

The article presents an interpretation of the scene of Jesus' humiliation in Pilate's Praetorium according to the Matthean narrative. I construct and present the argument by means of an exegetical study that follows the structure used and demonstrated by the biblical scholar Milton Schwantes. I consider details of the narrative, looking at elements of continuity in the crucifixion scene itself. I consider the way the Jews are inserted in the Gospel, as well as the historical Jewish and Roman context in which the event narrated takes place. In a special way, I observe comparatively a scene of similar debauchery that took place in Alexandria according to the account of Philo, the Jewish exegete of the first century AD. In both the account of the Alexandrian and in the account of the Gospel we find the humiliation of others by means of improvised theatrical staging. From this reading, I construct the central proposal of the study, pointing out that the humiliation of Jesus is narrated as simultaneously being the humiliation of the entire Jewish people.

Keywords: Matthew; Passion; Jesus; Jews; Humiliation.

*Licenciado em Letras (Espanhol), Bacharel em Letras (Grego), Mestre em Estudos Literários (Estudos Clássicos) e Doutor em Estudos Literários (Literaturas Clássicas e Medievais), sempre pela UFMG. Como pesquisador bolsista do CNPq, realizou pós-doutorado na área de Filosofia Antiga, também na UFMG. Atualmente, integra o Grupo de Pesquisa Bíblia, Arqueologia e Religião (Faculdades EST), e cursa bacharelado em Teologia (ULBRA) com finalidade eclesialística. <cesarmottarios@gmail.com>

Introdução

A execução de Jesus Cristo, como narrada nos Evangelhos canônicos e comunicada pela arte cristã, foi utilizada por muito tempo para a humilhação do povo judeu. Eusébio de Cesareia, na primeira metade do século IV d.C., já atribuía decididamente os sofrimentos vivenciados pelo povo judeu a uma punição divina por sua “transgressão contra o Cristo de Deus” (τῆς εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ παρανομίας – *Hist. Eccl.* III 5,7). Não é surpreendente que, na Idade Média, seria frequente contra os judeus a imputação humilhante de sua participação na crucificação, o que se verificaria tanto nas artes plásticas (MONTENEGRO, 1998, p. 19), quanto no teatro popular (TRACHTENBERG, 1943, p. 22). No século XVII, em um anacronismo notável, Francisco de Piacenza catalogaria males físicos sofridos por judeus descendentes de cada uma das tribos de Israel, conforme a participação de representantes dessas na humilhação e crucificação de Jesus (TRACHTENBERG, 1943, p. 51-52). Cabia aos judeus o lugar de culpados, assim como uma retribuída humilhação contínua por um evento ocorrido centenas de anos antes.

Este estudo propõe que o Evangelho segundo Mateus¹ permite que se entreveja a relação entre a execução de Jesus e a humilhação do povo judeu por uma via diversa: Em vez de serem humilhados como meros (cor)responsáveis pela execução, os judeus figuram como co-vítimas da humilhação impetrada sobre Jesus pelos soldados romanos. O trecho a ser analisado com maior atenção se encontra no capítulo 27, entre os versículos 27 e 31. Trata-se da cena em que Jesus é flagelado no Pretório e coroado como rei em um deboche deliberado. No contexto brasileiro, essa cena do relato da Paixão parece receber algum destaque. Conforme Azzi, “[a] memória da paixão é reconstituída e evocada entre o povo de tradição luso-brasileira sobretudo a partir da flagelação e coroação de espinhos no Pretório de Pilatos” (AZZI, 1993, p. 125). Decerto, esse fato ressalta a relevância da releitura proposta. Uma ou outra perspectiva a respeito do envolvimento da figura do judeu no acontecimento tem grande potencial de repercussão no imaginário coletivo, seja no sentido de promover rancor, seja na possibilidade de abrir oportunidades de diálogo.

Este estudo exegético apresenta uma estrutura que reproduz de perto, propositalmente, aquela proposta por Milton Schwantes ainda na década de 1980 (SCHWANTES, 1982). A escolha dessa forma de abordagem e apresentação se deve à sua praticidade e clareza. Ademais, ao manter essa estrutura evidente na versão final do artigo, intento uma forma de reconhecer a figura desse importante biblista brasileiro, cujo trabalho inspirou e ainda inspira incontáveis pesquisadores e leitores das Escrituras inconformados com o presente estado das coisas.

1 Tradução pessoal proposta para Mateus 27,27-31

A seguir, apresento a tradução que proponho para o texto estudado. Observo que as notas de rodapé presentes neste tópico do artigo não são explicações adicionais e dispensáveis. Além de explicarem a tradução realizada, assinalam detalhes da compreensão inicial de vocábulos e expressões que poderão contribuir adiante na argumentação.

¹ Ao longo deste artigo, refiro-me ao Evangelho segundo Mateus também simplesmente por Mateus. Mesmo quando a construção atribua, por exemplo, uma intenção a Mateus, o termo é utilizado como referindo-se ao texto mateano, e não a um autor empírico.

Então, os soldados do governante, tendo levado Jesus para dentro do Pretório², ajuntaram ali todo o grupamento³. Tendo-o despido, vestiram-no com uma capa vermelha⁴. Tendo trançado uma coroa de planta espinhenta⁵, colocaram-na sobre sua cabeça, e um caniço⁶ em sua mão direita. Caindo de joelhos diante dele, zombavam⁷ dele dizendo: Salve, rei dos Judeus⁸. Tendo cuspido nele, tomavam o caniço lhe

² πραιτώριον – Latinismo a partir da transliteração de *praetorium*. O termo, que se referia à tenda de um general, passou a indicar, entre outras coisas, a residência oficial do governante de uma província. O entendimento de que o termo se refira ao antigo palácio de Herodes e não à Fortaleza Antônia já está bem estabelecido há bastante tempo, não sendo necessário defendê-lo (cf. M'NEILE, 1961, p. 414-415).

³ σπεῖραν – O termo militar é de uso antigo, tendo sido aplicado a cada unidade tática do exército ptolomaico. No contexto romano, é usado para traduzir *manipulus* e, mais tardiamente, como parece ser o presente caso, *cohors*. Esse termo, em princípio, indicaria a décima parte de uma *legio*, que, em seu tamanho padrão, teria 6000 homens. Não obstante, não é possível ser preciso ao ponto de afirmar que o uso do termo determina a quantidade exata ou aproximada de soldados presentes. Inclusive, é preciso considerar que o substantivo pode vir acompanhado do adjetivo *praetorius*, podendo, nesse caso, indicar a guarda do *praetor*. Em princípio, sugiro que é possível que, mesmo sem o uso do adjetivo, seja a isso que se refira o termo, uma vez que o cenário já o pressuporia. Mais que indicar o número, o termo pode se referir aqui ao grupo de soldados encarregado de garantir a segurança de Pilatos especificamente. Nesse sentido, importante notar que César (*Gal.* 1.40) utiliza a expressão *praetoriam cohortem* para uma *legio* inteira.

⁴ χλαμύδα κοκκίνην – O termo *χλαμύς* indica, em geral, um manto, mas pode indicar de modo especial a capa usada pelos soldados de infantaria, que não deixava de ser usada também como manto. Trata-se, de fato, pelo contexto, da capa vermelha usada pelos soldados romanos. O imprevisto da encenação fica bem ressaltado, o que não acontece com a descrição transmitida por Marcos e João. Apesar de se poder ressaltar simplesmente o imprevisto, em contraste com o caso do uso da cor púrpura, mais comumente associada à nobreza, é de se considerar que a cor vermelha não seria completamente insignificante se o propósito era conceder ao rei simulado um ar de riqueza. É interessante a observação de Dorothy Weaver (2009, p. 546-547) sobre a associação entre o vermelho e a riqueza, o custo do tecido, em textos do Apocalipse (17,4; 18,12,16).

⁵ ἕξ ἄκανθῶν – O sintagma indica o objeto - uma coroa - e o material de que é feito. Tradicionalmente, traduz-se como “coroa de espinhos”. Louw e Nida observam que ἄκανθα não indica especificamente o espinho, mas uma planta com espinhos. Sugerem, então, que o tradutor dê a entender isso em seu texto. Não se trata de uma coroa só com espinhos, mas tecida com uma planta espinhenta (LOUW; NIDA, 2013, p. 29). É possível considerar, contudo, um problema adicional: ἄκανθῶν pode ser genitivo plural de ἄκανθα, mas também de ἄκανθος. Enquanto o primeiro termo se refere a qualquer planta com espinhos, este último se refere a um tipo específico de planta, com variedade espinhenta (*acanthus spinosus*) e não espinhenta (*acanthus mollis*). Ambas as palavras caberiam bem no contexto, tanto morfológicamente quanto semanticamente. O *acanthus* tem uma forma muito peculiar, que permitiria um fácil manuseio e tecitura improvisada em forma de coroa. Ademais, é bem possível que houvesse dessa planta naquele lugar. Havia um jardim no Palácio de Herodes, utilizado como Pretório por Pilatos (GIBSON, 2011, p. 98). E o *acanthus* era comum nos jardins romanos (STACKELBERG, 2009, p. 45). Contra a hipótese de ἄκανθῶν como genitivo de ἄκανθος nesse versículo, está o fato de que, em outras passagens do Evangelho segundo Mateus, ocorre ἄκανθα, mas nunca ἄκανθος. Ademais, em uma abordagem canônica, seria preciso reconhecer que Marcos e João recorrem ao adjetivo ἄκάνθινον para descrever a coroa. Tal adjetivo está relacionado a espinhos, podendo ser traduzido como “espinhento” ou “de espinhos”. É certo que a proximidade entre termos não deixa de possibilitar certa confusão. O adjetivo ἄκάνθινος pode se relacionar também com ἄκάνθιον, termo que, além de ser diminutivo de ἄκανθα, também é usado para nomear outra espécie de planta: *Onopordum illyricum*. Além de tudo, resalto que pseudo-Dioscórides descreve muito claramente o *acanthus* nomeando-o ἄκανθα (*De materia medica* - livro III, cap. 17). Não havendo espaço para examinar minuciosamente cada possibilidade, limito-me, de momento, a assinalar essa questão frequentemente desconsiderada. Desconsiderada, mas não desconhecida em absoluto. Após todo o percurso de reflexão e averiguação, deparei-me com a afirmação da possibilidade de se tratar de *acanthus* no TDNT (v. 7, p. 632). É, pois, possível que o texto faça referência a uma planta específica, cuja aparência pode esclarecer que a coroa não tinha por objetivo primeiro infringir dor, como muito se diz, mas humilhação moral. O *acanthus* produziria uma coroa floral notadamente ridicularizante. Essa leitura desfavorece, por exemplo, a curiosa relação estabelecida por Hendriksen (1973, p. 959) entre os espinhos na coroação de Cristo e aqueles que fazem parte da maldição do ser humano proveniente do pecado (Gn 3,18).

⁶ κάλαμον – O termo *κάλαμος* indica um tipo de planta, usado como material para uma diversidade de usos: feitura de tetos, de camas, de instrumentos musicais de sopro, instrumento de escrita etc. Não indica, portanto, um objeto específico usado por um rei, como seria o caso de σκήπτρον. Novamente, o imprevisto é ressaltado.

⁷ ἐνέπαιζαν – O verbo ἐμπαιζώ indica a ação de “zombar”, “caçoar” ou “insultar”. Caçoar-se de alguém que não foi capaz de concluir algo que se havia proposto (Lc 14,29). Zomba-se de inimigo subjogado, como fizeram os filisteus com Sansão (Jz 16,25 – cf. tradução na Bíblia Grega). Promove insulto aquele que age com falta de respeito (Gn 39,17 – LXX).

⁸ Ἰουδαίων – O termo é de uso escasso em Mateus. Nunca é usado, como em João, para um coletivo mormente oposto a Jesus. A bem da verdade, excetuando-se o relato do julgamento e da paixão, ocorre somente em dois lugares: 1) Mt 2,2, quando figura na mesma expressão que aqui: βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. Naquele caso, são os magos do oriente que se referem assim ao Jesus menino. 2) Mt 28,15, quando o narrador informa que a narrativa do roubo do corpo de Jesus, inventada pelos anciãos, e viabilizada por meio de um suborno aos soldados que o guardavam, era corrente entre os judeus (παρὰ Ἰουδαίους) até aqueles dias. Perceba-se que, mesmo aqui, leitores e autor não estão necessariamente excluídos do grupo dos Ἰουδαῖοι. O caso corria não entre gregos ou romanos, mas entre os judeus, possivelmente, sendo sabido tanto entre os contrários à identificação de Jesus como o Messias, quanto entre os adeptos. Talvez não seja demais lembrar que é comum autores judeus, como Filon e Josefo, se referirem aos judeus com οἱ Ἰουδαῖοι sem explicitarem seu pertencimento no grupo por meio de um pronome pessoal. Quanto às ocorrências inseridas no relato do julgamento e Paixão, note-se que estão sempre colocadas no discurso de personagens romanos: Pilatos pergunta se Jesus é o rei dos Judeus (27,11); os soldados que zombam de Jesus usam a expressão (27,29); a acusação escrita por romanos é colocada sobre a cabeça de Jesus na cruz (27,37). O importante,

batiam na cabeça. Então, depois de zombarem dele, despiram-no da capa e o vestiram com sua túnica. E o conduziram para ser crucificado⁹.

2 O texto em grego

Quanto a variantes nos manuscritos, há somente dois pontos com lições diferentes consideráveis no texto. No versículo 29, a ação dos soldados que zombam de Jesus aparece narrada por um aoristo (ἐνέπαιξαν) em alguns manuscritos e por um imperfeito (ἐνέπαιζον) em outros. O imperfeito parece deixar o texto mais harmonioso, uma vez que constitui uma construção semelhante à da frase seguinte. A frase anterior, também semelhante, apresenta um aoristo nessa parte de sua estrutura, mas, nesse caso, a semântica do verbo explica bem o não uso do imperfeito. Além disso, no caso de manter no texto o imperfeito, o aoristo ἐνέπαιξαν só apareceria quando se narra o término da ação. Sigo o texto da Nestle-Aland, com aoristo, ainda que não me pareça a correta com absoluta certeza. Uma ou outra lição não afetaria minha leitura final.

A outra variante, que aparece no versículo 28, traz mais dificuldades e tem repercussões mais significativas. A cena se visualiza de forma diferente conforme a escolha. A edição de Nestle-Aland apresenta καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκάν αὐτῷ, seguindo uma série de manuscritos. As palavras sublinhadas expressam a ação dos soldados que *o desvestem* para, em seguida, colocarem sobre ele uma capa vermelha. Alguns manuscritos acrescentam três palavras e produzem uma descrição com mais detalhes: καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκάν αὐτῷ. Os soldados tiram *a túnica dele*. Desse modo, a frase apresentaria uma ação simetricamente oposta à construção do versículo 31: καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. Ainda que um detalhe da estrutura do texto se altere, notar-se-á que se trata de algo discreto se comparado ao que ocorre com outras lições.

Há manuscritos que invertem a ação do participio, que não expressaria o ato de desvestir, mas sim de vestir: καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκάν αὐτῷ. Para ouvidos modernos, essa alternativa poderia implicar em algum pleonasma desagradável. Contudo, se trata de algo bastante aceitável na narrativa mateana (cf. v. 30). Quanto à ação que se narra, se perde a clareza de que os soldados tenham tirado a roupa de Jesus antes de lhe colocarem a capa.

Há, ainda, um pequeno grupo de manuscritos que apresenta uma construção que narra duas ações de vestir: καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν ἱμάτιον πορφυροῦν (καὶ) χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκάν αὐτῷ. Primeiro, está a ação de vestir Jesus com uma túnica púrpura, à qual se segue a segunda ação: colocarem-lhe uma capa vermelha. O mais notório nessa alternativa não é simplesmente a fantasia mais complexa, mas o fato de que, assim, se produz uma harmonia com os relatos de Marcos e João (cf. Mc 15,17; Jo 19,2). A tentativa de harmonização bem pode ser a motivação para essa variante. Sigo a lição da Nestle-Aland. As únicas variantes que afetariam de modo mais drástico a leitura seriam esta última, que me parece por demais fraca no

aqui, é ressaltar que, no texto mateano, em momento algum, o leitor é convidado a não se identificar ou a não identificar Jesus e seus seguidores no relato com o termo. Acrescento, para evitar desentendimentos, que essa manutenção do pertencimento ao âmbito judaico não implica em exclusivismo. Portanto, não se deve pensar que o presente estudo está em oposição à percepção do Evangelho segundo Mateus como fomentador de uma abertura para a missão entre os gentios (cf. KIM, 2015).

⁹ σταυρώσαι – O verbo σταυρώω indica a ação de “crucificar”. Não se expressa com essa palavra detalhe algum sobre o modo de se realizar tal ação. Há uma estrutura de madeira à qual a pessoa é presa. A forma dessa estrutura e o modo de se prender a pessoa a ela não são indicados imediatamente pela palavra (cf. SAMUELSSON, 2013).

que diz respeito a testemunhos manuscritos importantes, e aquela apresentada imediatamente antes, para a qual não vejo argumentos suficientes (o Uncial B está praticamente sozinho como testemunho antigo).

3 O rosto do texto: uma confusão organizada

A perícopé está inserida no relato paixão de Cristo. É antecedida pelo julgamento de Jesus. O versículo 26 apresenta a decisão de Pilatos, que o entrega para ser crucificado. Ao final da nossa perícopé, os soldados efetivamente o conduzem para que essa pena fosse cumprida (v. 31). Trata-se, então, da narrativa de um acontecimento que teve lugar no intervalo de tempo entre o veredito e a crucificação em si. Apesar de seu pequeno volume, o texto apresenta um episódio delimitável, que deve ser estudado por si mesmo. Obviamente, contudo, precisa ser contemplado em seu contexto literário imediato e mais amplo. Há, de modo especial, continuidades importantes entre a cena e seu seguimento na crucificação em si. Isso será explicitado no que segue deste estudo.

O trecho é estritamente narrativo e, como visto, está inserido em uma narrativa maior. No breve episódio, não há variação de espaço ou de personagens. Há um personagem coletivo, os soldados, e o personagem principal, que aparece absolutamente passivo, Jesus. Todas as ações são realizadas pelos soldados.

Há uma frase inicial, que define esse espaço e os personagens envolvidos (v. 27). Há, também, uma frase final, que encaminha a narrativa para a cena seguinte (v. 31) – a crucificação. Entre essas duas frases, estão quatro outras com estrutura semelhante: o conector *καὶ* é seguido por uma expressão circunstancial construída com participio, à qual, por sua vez, se segue uma oração com verbo finito. A seguir, disponho o texto de modo a facilitar a visualização dessa peculiaridade:

²⁷ Τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαμβάνοντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν.

²⁸ καὶ ἐκδύσαντες αὐτὸν
χλαμύδα κοκκίνην περιέθηκαν αὐτῷ,

²⁹ καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν
*ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ,
καὶ γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ
ἐνέπαιζαν αὐτῷ λέγοντες· χαίρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων,*

³⁰ καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν
ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

³¹ Καὶ ὅτε ἐνέπαιζαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν χλαμύδα καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι.

Obviamente, essa organização sintática recorrente parece tentar proporcionar uma visualização ordenada de ações empreendidas em um acontecimento bastante confuso, inclusive pela coletividade do personagem que as empreende e seu aparente improvisado. O leitor deve atentar para o fato de que, entre ele mesmo e o narrado, está a narrativa. Isso não priva o texto de qualquer valor. Pelo contrário, requer que se dê a ele uma atenção especial e detida. Foi configurado de tal maneira propositadamente.

4 Os pés do texto: judeus, reis e párias

Quanto ao contexto histórico, há fatos sabidos e comprovados, assim como outros que só podem ser inferidos a partir do próprio texto. Sabidamente, a região da Judeia estava sob domínio romano no século I d.C., sendo Pilatos o responsável por seu governo. A isso se deve a participação dos romanos na execução de Jesus. O modo da execução e, inclusive, o episódio do deboche com alguém que está prestes a sofrer pena capital, algo inusitado a partir de nossa perspectiva, também se explicam por esse contexto histórico. Violência, teatralidade e entretenimento estavam frequentemente unidos (KYLE, 1998, p. 53-55). Esse divertimento lúgubre dos soldados é bastante plausível. Parece-me completamente equivocada a posição enfaticamente contrária de Lenski, que vê o evento como completamente excepcional (LENSKI, 1932, p. 1080). Assim também, não deveria ser visto como necessário um conhecimento dos “modos judaicos” por parte dos soldados para que houvesse motivação para o deboche. Carece de fundamento a hipótese de Hendriksen (1973, p. 958).

Sabe-se de forma segura, também, que, no âmbito do que se entendia como “povo judeu”, havia diferentes grupos com concepções teológicas e ideológicas variadas, com integrantes desempenhando diferentes papéis na sociedade em geral. Josefo explicita isso, ainda que de modo bastante simplificado (*A.J.* 13.171ss). É fato que referir-se a pessoas ligadas a um desses grupos não implica em uma referência a todo o povo.

Por outro lado, a respeito da comunidade em que aparece (à qual se destina inicialmente) o texto mateano, pouco se sabe concretamente. É preciso inferir a partir do próprio texto e do contexto maior. Não há espaço para discussão prolongada, mas assinalo que, entre seus posicionamentos nem sempre convincentes¹⁰, percebo no muito conhecido trabalho de Andrew Overman (1990) ao menos um direcionamento muito pertinente: o Evangelho segundo Mateus parece se inserir bem em um contexto judaico, sendo escrito a partir de um grupo que se entendia como grupo judaico, em diálogo com outro(s) grupo(s) que se entendia(m) como grupo(s) judaico(s). O plural entre parênteses é como um aperfeiçoamento de minha parte. Um dos descuidos iniciais de Overman talvez tenha sido ser radical em identificar (e estruturar hipoteticamente) um grupo específico em oposição à comunidade mateana. Esse otimismo a respeito de nossa capacidade de reconstrução teórica, aliás, não é exclusividade de Overman (Cf. CARSON, 2010, p. 20).¹¹

Saldarini (1994) também ressalta que a comunidade mateana se entendia como judaica e era assim entendida a partir de fora. Contribuindo para a reflexão, Sim observará corretamente que, mesmo sendo visto como sectário, um grupo pode continuar sendo entendido como judaico, à exemplo do conhecido caso da comunidade de Qumran (SIM, 1998, p. 5). Distancio-me de Sim apenas por detalhes terminológicos, ainda que concordando com sua perspectiva:

O evangelista e seus leitores não são antisemitas, visto que eles mesmos são judeus. Também não são contra o judaísmo, visto que sua própria religião é judaísmo. De modo verdadeiramente sectário, o evangelista se opõe a outras formas de judaísmo e denuncia aqueles que as seguem. Seu conflito com esses grupos é, pois, um debate judaico interno, e sua polêmica deve ser entendida dentro desse contexto (SIM, 1998, p. 5).

¹⁰ Para um bom exemplo de reação negativa a elementos da proposta de Overman, cf. SAUNDERS, 1994.

¹¹ Ainda que essa observação, vinda de Carson, possa soar inicialmente polemista contra exegetas não estritamente conservadores, merece consideração. Inclusive, deve-se notar que esse otimismo também se dá entre exegetas conservadores. Aparece, a meu ver, na obra de Scaer, que exagera em sua certeza sobre a função estritamente catequética do Evangelho de Mateus. E o mesmo se pode dizer sobre sua afirmação com defesa escassa e desajustada da precedência de Mateus sobre Marcos (SCAER, 2006).

A proposta corrobora a perspectiva adotada no presente estudo. O ponto de divergência está no uso do termo “judaísmo”, assim como, em outros trechos, “cristianismo”. Há um sério risco de anacronismo nesse vocabulário. Se localizamos o contexto original do Evangelho segundo Mateus no século I d.C., não é livre de problemas o uso de um termo até então não devidamente estabelecido e corrente, como “cristianismo”. De modo semelhante, ainda que o termo “judaísmo” estivesse disponível, adotá-lo para indicar uma “religião” é também problemático. Concordo com Matthew Novenson, que, em seu estudo sobre Ἰουδαϊσμός em Paulo, considera que a palavra indicava uma iniciativa em favor da “judaização”, e não a religião ou religiosidade dos judeus não seguidores de Jesus como Messias (NOVENSON, 2014).

Essa ressalva serve, em alguma medida, também com respeito a Overman e Saldarini. O primeiro capítulo do livro deste último, por exemplo, é intitulado “Mateus dentro do Judaísmo do primeiro século”. Parece-me que seria mais adequado “Mateus dentro do âmbito judaico do primeiro século”. Menciono o fato, inclusive, para esclarecer que é conscientemente que evito o termo “judaísmo”, preferindo expressões, por vezes, mais trabalhosas.

Entendo ser mais prudente sugerir que Mateus e seu grupo destinatário estão se entendendo como um grupo judaico dentro de um complexo de grupos judaicos.¹² Cada grupo anuncia ter o caminho certo para todo o povo. Mateus anuncia que o caminho certo é reconhecer Jesus de Nazaré como o Messias, escutar o que disse Jesus e continuar o que ele deixou por fazer. Nada há de não-judaico em reconhecer e seguir a salvação que vem dos judeus (Jo 4,22).

Esse entendimento de Mateus como judeu no âmbito judaico (que era bastante plural e sem ortodoxia definida ainda) é importante para se valorizar o próximo dado que trago à discussão. Poucos anos após a crucificação de Jesus, um fato semelhante ao deboche dos soldados havia acontecido na cidade de Alexandria. Fílon conta que, ao saberem da passagem de Agripa, que há pouco havia sido nomeado rei pelo imperador, pela cidade, alguns alexandrinos não-judeus, decidiram improvisar uma zombaria. Para tanto, tomaram um lunático e o vestiram como rei. A narrativa do exegeta judeu alexandrino segue da seguinte maneira:

Havia um homem enlouquecido, cujo nome era Carabás. Não tinha uma loucura selvagem ou bestial – pois essa é imprevisível¹³ tanto para os que a têm quanto para os que estão por perto –, mas suave e branda. Ele passava o dia e também a noite nu nos caminhos, sem evitar o forte calor ou o frio. Era divertimento de crianças e juvenzinhos com tempo livre.

Depois de conduzirem o miserável até o ginásio, e de o colocarem de pé em lugar elevado, para que fosse visto por todos, tendo estendido um rolo de papiro, colocam-no sobre sua cabeça no lugar da coroa, e envolvem o resto do corpo com uma esteira de chão no lugar da capa, e, no lugar do cetro, entregam-lhe um pequeno pedaço de caule de papiro típico da região, o qual alguém havia visto jogado pelo caminho.

¹² Esse é o ponto razoavelmente consensual entre estudiosos. Dennert observa que, mesmo com toda diversidade de opiniões, há um aparente consenso: “Mateus pertence a um meio judaico. A questão não é se se trata de um grupo judaico, mas que tipo de grupo judaico é, e como ele percebe a si mesmo diante de outros grupos judaicos” (DENNERT, 2015, p. 7).

¹³ Sigo a tradição manuscrita que traz ἄσκητος. O léxico Liddell-Scott sugere “que não pode ser fingido” como seu sentido. Em princípio, não se encaixa perfeitamente no contexto, sendo, portanto, razoável que Colson proponha uma correção para ἀσκέπαστος, “descoberto”, o que, a meu ver, ainda exige algum exercício para que se encontre harmonia. Tatiana Faia adota essa correção e, em sua tradução para o português, utiliza “perigoso”. Permaneço com o termo ἄσκητος, e o leio com atenção para o sentido de σκηπτός, que indica um raio barulhento, uma tempestade etc. Então, entendo que o *alpha* privativo nos faz chegar à ideia de algo sem alardes, portanto, no nosso caso, uma loucura “imprevisível” ou “traíçoeira”.

E quando, como nos mimos teatrais, ele já levava sobre si os signos de realeza e estava já aparatado para ser rei, jovens que levavam cajados sobre os ombros, no lugar de lanceiros, se colocaram de cada lado, imitando escudeiros. Então, outros se ajuntavam: uns como que o saudando, outros como sendo julgados, e outros ainda como fazendo súplicas a respeito de assuntos corriqueiros.

Então, de entre multidão que o circundava, alguém solta um grito incomum chamando-o de “Márin”. E assim dizem ser nomeado o senhor entre os sírios. Pois sabiam que Agripa tanto era do povo sírio quanto tinha uma grande porção da Síria sob seu reinado (*Flacc.* 36-39).

Há notável semelhança entre o relato de Fílon e os relatos dos Evangelhos, inclusive o de Mateus. Entre as possíveis conexões, assinalo que, em ambos os acontecimentos, fica destacado o improviso. No caso de Mateus, isso se nota pelos materiais utilizados. No caso de Fílon, além disso, há uma menção explícita sobre um dos elementos ter sido encontrado jogado pelo caminho. Se voltamos para o texto do Evangelho com esse dado em evidência, consideraremos, por exemplo, bastante plausível que a planta utilizada para a preparação da coroa colocada em Jesus realmente não era preparada para causar sofrimento. É interessante, igualmente, a participação de pessoas comuns como se fossem atores em uma representação jocosa. Ainda que essas comparações sejam instigantes e proveitosas, meu propósito depende de uma aproximação mais ampla.

Proponho entender o episódio narrado em Mateus a partir do reconhecimento da possibilidade de que um povo seja humilhado por uma encenação com um homem qualquer, louco ou criminoso. A ação dos alexandrinos não se destinava especificamente contra Carabás. Fílon afirma que zombavam de Agripa (*Flacc.* 40), no que é seguido ainda em nosso tempo (cf. FREDRIKSEN, 2007, p. 417), mas é óbvio que, ainda que a ação fosse injuriosa também contra o governante¹⁴, a zombaria era erigida com o propósito de ofender diretamente os judeus habitantes de Alexandria. Assim também, parece-me que a ação dos soldados romanos em sua diversão cruel não se voltava especificamente contra Jesus, mas contra o povo judeu. Zombava-se, em primeiro lugar, não de um homem, mas de um povo subjugado, sem reino ou rei próprio. O homem, o pária à disposição, era um meio de se fazer isso. No caso de Jesus, era um pária (depois de preso) em quem recaiam esperanças populares inconvenientes.¹⁵ Frye nota de passagem que não há um deboche de Jesus somente, mas também do povo judeu (FRYE, 2011, p. 84). O que proponho é semelhante, mas quase oposto. A humilhação pretendida é contra o povo judeu, mas recai também e mais imediatamente sobre Jesus. No limite, pode-se inclusive dizer que o motivo mesmo de Jesus ser crucificado não está nele mesmo, mas no povo, em suas expectativas e possíveis aspirações (FREDRIKSEN, 2007, p. 417-418).

Essa humilhação, para ser efetiva, não pode acontecer somente no interior do Pretório, às escondidas. Se bem lido o trecho e o que se segue, percebe-se que, realmente, na crucificação

¹⁴ Sobre possível motivação para uma injúria contra Agripa, cf. FAIA, 2010, 21-22. Ainda que haja tal motivação, a tensão entre a população judaica e parte da não-judaica em Alexandria não deve ser desprezada. Há uma ofensa contra os vizinhos judeus oportunizada pela visita de Agripa, ainda que essa ofensa, a meu ver, não seja necessariamente proveniente de uma oposição intelectual dos não-judeus em vista da lealdade da população judaica local a um rei de outras terras, como propõe Feldman (1996, p. 115). O impulso para o deboche não costuma precisar de razões pertinentes.

¹⁵ A comparação com o episódio de Carabás em Fílon pode suscitar diferentes interpretações. A meu ver, por exemplo, Justin Meggitt se equivoca ao reconhecer na loucura o ponto especialmente importante de continuidade entre os acontecimentos (MEGGITT, 2007, p. 404).

em si, há uma continuação do empreendimento.¹⁶ Primeiro, deve-se notar que, embora os soldados voltem a vestir Jesus com sua roupa, tirando-lhe a capa, não há referência alguma a uma retirada da coroa (cf. v. 31). Decerto, a capa, diferente da coroa tecida com uma planta qualquer, tinha certo valor. Além disso, deve-se observar atentamente como Mateus se refere ao título acusatório colocado sobre a cruz de Jesus. Conta que colocaram (ἐπέθηκαν) sobre a cabeça de Jesus a causa de sua crucificação com os dizeres: “Este é Jesus, o rei dos judeus”. Diferente do que ocorre nos outros relatos canônicos, o verbo está na terceira pessoa do plural. Procurando o sujeito nas linhas anteriores, aparecerão justamente aqueles soldados. Há, pois, além da continuidade visual pela permanência da coroa, uma continuidade da ação, agora, diante do povo.¹⁷

Por fim, há um detalhe importante na zombaria dos que assistem à crucificação. Pessoas genericamente referidas como “os que passavam por ali” (παραπορευόμενοι) são apresentadas como proferindo deboches referentes ao que o próprio Jesus havia dito, com desentendimento, obviamente (v. 39). Mas os sacerdotes, em conjunto com escribas e anciãos (οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων) se unem à zombaria dos romanos e usam o título “rei de Israel” contra Jesus (v. 41). Reformulam sutilmente a zombaria, substituindo “judeus” por “Israel”, mas a aceitam. Aqueles que conduziram Jesus à execução pelas mãos dos romanos, e que, portanto, oportunizaram essa humilhação do povo judeu, agora, vão além e tomam parte nela. E esses são justamente aqueles que deveriam conduzir bem o povo judeu. Se nos permitirmos alguma liberdade de trânsito pelo cânone, podemos entender que há aqui, implicitamente, uma crítica que aparece mais explícita em João, que retoma Ezequiel. Os líderes do povo judeu são maus pastores (cf. Jo 10; Ez 34). É notável que a adesão (jocosa) desses maus pastores à afirmação na cruz (οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων) pode fazer lembrar da afirmação dos agricultores antes de decidirem matar o filho do dono da vinha (οὗτός ἐστιν ὁ κληρονόμος) na parábola contada por Jesus a respeito dos próprios fariseus e sacerdotes (Mt 21,33-45).¹⁸

De modo polêmico, Mateus parece querer mostrar que parte do povo judeu está sendo mantida à parte do verdadeiro curso providenciado para ele por causa justamente desses que não promovem o bem do povo, mas sua desgraça. Carson considera que uma das necessidades satisfeitas pelo Evangelho seria “fornecer material apologético e evangelístico, em especial, para ganhar judeus” (CARSON, 2010, p. 44). Eu sugiro ampliar esse objetivo pelo entendimento (comumente desconsiderado) de que a apologética não visa sempre, primaria ou necessariamente a defesa frente a detratores não adeptos, mas também a estima que o grupo de adeptos tem a respeito de si frente às possíveis causas de desagregação. Afinal, o maior número de leitores de material apologético é, em geral, de adeptos daquilo que se defende. Um dos efeitos do texto mateano na comunidade judaica que o lia deveria ser a percepção e que eles estavam sendo judeus da forma devida, apesar das críticas dos sucessores daqueles líderes maus.

¹⁶ Restrinjo-me ao relato mateano. No Evangelho segundo João, a exposição de Jesus fantasiado diante do povo judeu é explícita e enfática no texto (cf. Jo 19,5-6).

¹⁷ Desenvolvo assim o argumento por minha leitura se centrar no episódio dos soldados e, daí, partir para a cena da crucificação em si. Mas é no mínimo instigante a proposta de Joel Marcus, que vê a crucificação (não só a de Jesus, mas o método em si) como uma espécie de paródia da entronização de um rei (MARCUS, 2006). Nesse caso, a cena com os soldados é vista, a partir da cena da crucificação, como uma forma de antecipação ou preparação apropriada (MARCUS, 2006, p. 83-84).

¹⁸ Essa relação me é sugerida por Weaver em outro contexto argumentativo. A pesquisadora simplesmente enfatiza que os zombadores anunciam publicamente, com seu deboche, algo que Jesus realmente é (WEAVER, 2009, p. 556).

Como procurei demonstrar, há uma exposição da humilhação do povo judeu por parte dos romanos ao próprio povo judeu que estava em Jerusalém. Além disso, naturalmente, há uma reapresentação da representação provida pela própria narrativa. De modo organizado, inclusive curiosamente bem adequado a uma eventual reprodução cênica do fato, o texto coloca seus leitores (inicialmente, judeus seguidores do nazareno) diante da humilhação do povo e de Jesus. O leitor é colocado como um espectador dessa humilhação, visualmente muito bem comunicada pelas palavras. A narrativa quer que seu leitor responda à cena. Almeja que ele reconheça o erro dos passantes que zombavam de Jesus na cruz quanto à questão da reedificação do Templo em três dias. Afinal, ele saberá da ressurreição e, portanto, do sentido mais profundo da fala de Jesus em questão. De modo semelhante, espera que esse leitor não se una à humilhação impetrada pelos romanos, como fizeram os líderes judeus que ali se ajuntaram, mas que repudie tal atitude e desconfie radicalmente da qualidade dessa liderança. A identidade de Jesus está em questão (e é afirmada), assim como a identidade dos “pastores” do povo judeu (que é desconstruída).

5 O coração do texto: povo e messias em unidade na humilhação

O relato da Paixão de Cristo, certamente, relaciona-se especialmente com o profetizado em Isaías a respeito do Servo sofredor. Nesse sentido, recorro de Isaías 53,6 e 7. O versículo 6 ressalta a situação da falta de pastoreio efetivo para as ovelhas, que se relaciona com o que propus antes. O versículo 7 apresenta o Servo como ovelha que padece pela ação alheia de modo completamente passivo. O trecho da humilhação por parte dos soldados é impressionante justamente por apresentar Jesus somente como objeto da ação dos soldados. Toda ação é atribuída a esses.

Depois de ter ensinado com ousadia, Cristo padece humilde e submisso a caminhada para a morte expiatória. A partir da cristologia joanina¹⁹, dir-se-ia ainda mais: o Lógos, por meio de quem tudo que foi feito se fez, agora, nada faz. Simplesmente jaz sem reação. Depois de deixar de agir como Deus, no uso pleno de seus atributos divinos, Jesus deixa de agir também como humano com mínima dignidade. Tendo em mente que os profetas tinham Deus como Sujeito somente²⁰, e que Karl Barth demonstra como é notável que, para que o ser humano tenha conhecimento de Deus, Deus mesmo, por si mesmo, se torna objeto de conhecimento²¹, é uma inversão impressionante que o Filho esteja, naquele momento, como mero objeto do deboche, em total passividade, sem que haja um único predicado que o tenha por sujeito. Por isso, retorno e complemento o que afirmei antes: Se Jesus é visto como homem comum, a humilhação primordial não é contra ele, mas contra o povo judeu. Essa é a perspectiva dos soldados, a perspectiva do plano histórico presente na narrativa. Contudo, tratando-se do homem-Deus, seria preciso acrescentar a observação de que nenhum povo poderia sofrer humilhação tal como aquela que ele sofre em sua inércia. Essa seria a perspectiva mais ampla da mesma narrativa, que inclui o histórico, mas também implicações (teológicas) que transcendem o histórico.

¹⁹ Obviamente, um ponto provavelmente não pensado pelos primeiros leitores de Mateus, mas, decerto, acessível para muitos leitores cristãos de poucas décadas mais tarde.

²⁰ HESCHEL, 1962, p. 485.

²¹ BARTH, 1957, p. 52.

Mas pode ser conveniente reconsiderar ainda uma vez, observando que a humilhação do povo todo por meio de Jesus Cristo e a simultânea humilhação extrema de Jesus Cristo (justamente, com vistas a uma humilhação contra o povo todo) se encontram e se resolvem justamente na identificação do Messias com o povo de Israel. Essa identificação pode ser entendida a partir da perspectiva de Cullmann a respeito da história da salvação fundamentada na representação/substituição. Haveria uma redução progressiva do âmbito de pessoas abrangidas, chegando-se a um só homem, o Servo de YHWH, que assume o papel de Israel, para uma posterior ampliação progressiva (CULLMANN, 1962, p. 116-117).

Observo, ainda, que é possível entrever uma ironia também na cena, como muito frequentemente se assinala. Seria o caso de que os soldados dissessem em zombaria o que seria, sem que o soubessem, seriamente verdade: Jesus é o Rei dos judeus. Contudo, muito mais que ser Rei dos judeus, a caminhada de Jesus o conduz ao momento em que pode afirmar: “Toda autoridade me foi dada no céu e sobre a terra”. Essa autoridade tem um âmbito muito maior que o espaço geográfico da Judeia ou Galileia. Por isso mesmo, ao final do Evangelho, também o âmbito da missão dos discípulos de Jesus se amplia radicalmente: todas as nações. A autoridade de Jesus não é da mesma natureza que a de um rei político, nem tampouco seus limites são. Não se trata, portanto, de ironia construída simplesmente pelo dizer o que é, julgando que se diz o que não é. Há mais complexidade a ser considerada.

6 Os olhos do texto: perspectivas teológicas e inter-religiosas

Implicações e detalhes levantados neste estudo podem ter, ao menos, quatro tipos de repercussões práticas:

1. A melhor apreensão de detalhes textuais e históricos pode favorecer a explicitação do caráter da narrativa, que não é relato inusitado ou absurdo, ainda que extraordinário. Essa consideração favorece uma abordagem do texto como dotado de seriedade, o que não entra em conflito com a apreensão de uma dimensão literária importante.
2. Ao mesmo tempo, a consideração de mais elementos comunicados pelo Evangelho favorece a contemplação que o texto mesmo quer fornecer do sofrimento do Messias. A natureza e a intensidade da humilhação podem ser melhor compreendidas pela leitura detalhada. Essa leitura fomenta, então, uma reconsideração de uma cena que, por muita exposição, parece, por vezes, perder seu potencial comunicativo.
3. A identificação de Jesus com o povo judeu/Israel nesse episódio favorece a percepção de certa intenção do texto mateano na promoção de entendimento semelhante (ainda que não necessariamente idêntico) àquele proposto por Cullmann.
4. Especialmente, a percepção do deboche contra Jesus como deboche contra o povo judeu pode favorecer reflexões que desconstruam o antissemitismo, que é historicamente comum no meio cristão. Além disso, pode fornecer elementos para o diálogo inter-religioso, com vistas à promoção do respeito mútuo e do reconhecimento de pontos de contato e elos de fraternidade. A pessoa cristã pode ver no sofrimento de Jesus não um crime do povo judeu, mas o sofrimento do povo judeu. A crucificação não precisa suscitar discussões sobre a responsabilidade pela morte de Jesus e uma conseqüente repulsa a tudo que é judaico. Pelo contrário, pode evocar um momento

em que Jesus Cristo, um judeu, sofreu por amor à humanidade como um todo²² (junto com o povo judeu). Não se trata de um Messias *contra* seu povo (e a favor dos outros povos), mas *com* seu povo e (não exclusivamente, mas inclusive) *por* seu povo.

Considerações finais

Este estudo apresentou uma leitura do relato de Mateus 27,27-31 a partir de uma consideração a respeito do contexto histórico, especialmente do relato de Filon em *Contra Flaco* 36-39. Seguiu uma estrutura proposta há décadas por Milton Schwantes. Parece-me que essa estrutura proporcionou uma organização proveitosa tanto para a investigação quanto para a apresentação dos resultados. A comparação, por sua vez, viabilizou a proposta de consideração de um aspecto que costuma passar despercebido no relato mateano: O Cristo que sofre pela humanidade sofre com o povo judeu, também por causa de ações más de autoridades judaicas. Como demonstrado, essa consideração tem implicações importantes.

O estudo também se inseriu no âmbito da discussão sobre o relacionamento entre o texto mateano e o contexto judaico. Reconheço que, por um lado, o que aqui foi discutido pode ser enriquecido a partir de um diálogo mais intenso com estudos que tratam minuciosamente dessa questão, e que, por outro lado, pode também contribuir para reflexões sobre o tema e desdobramentos posteriores.

Referências

- ALAND, Barbara et al. *The Greek New Testament*. Fourth Revised Edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.
- AZZI, Riolando. A Paixão de Cristo na Tradição Luso-Brasileira. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 53, fasc. 209, p. 114-149, mar. 1993.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*, volume II, first half-volume: The Doctrine of God. Edinburgh: T&T Clark, 1957.
- CAESAR. *Bellum Gallium*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917.
- CARSON, D. A. *O Comentário de Mateus*. Trad. Lena Aranha e Regina Aranha. São Paulo: Shedd, 2010.
- CULLMANN, Oscar. *Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History*. Revised edition with a new introductory chapter. London: SCM, 1962.
- DENNERT, Brian C. *John the Baptist and the Jewish Setting of Matthew*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. p. 4-7.
- DIOSCORIDIS. *De Materia Medica – Libri Quinque*. Tomus Primus. Leipzig: Prostat in Officina Libraria Car. Cnoblochii, 1829.
- EUSEBIUS OF CAESAREA. *Historia Ecclesiastica*. Books 1-5. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.
- FAIA, Tatiana. *Filon de Alexandria – Flaco: Tradução, Introdução e Notas*. 2010. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Estudos Clássicos, Universidade de Lisboa, Lisboa.
- FELDMAN, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- FREDRIKSEN, Paula. Why was Jesus Crucified, but his Followers were not? *Journal for the Study of the New Testament*, v. 29, n. 4, 2007, p. 415-419. <https://doi.org/10.1177/0142064X07078991>

²² Penso, aqui, na noção de Deus como φιλόανθρωπος (ou caracterizado por φιλανθρωπία), comum na patrística de língua grega, e refletida com esse termo no âmbito canônico inclusive (cf. Tt 3,4).

- FRYE, Jörg. Continuity and Discontinuity between “Jesus” and “Christ”. The Possibilities of an Implicit Christology. *Revista Catalana de Teologia*, v. 36, n. 1, p. 69-98, 2011.
- GIBSON, S. The Trial of Jesus at the Jerusalem Praetorium: New Archaeological Evidence. In: EVANS, C. A. (ed.). *The World of Jesus and the Early Church: Identity and Interpretation in Early Communities of Faith*. Peabody: Hendrickson, 2011. p. 97-118.
- JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Volume V: Books 12-13. Greek Text with translation by Ralph Marcus. Harvard University Press, 1943.
- HENDRIKSEN, W. *Exposition of the Gospel According to Matthew*. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.
- HESCHEL, Abraham. *The Prophets*. New York: Harper, 1962.
- KIM, Tae Sub. The Gospel of Matthew as an Exhortation for the Gentile Mission. *Jong-gyowa munhwa*, n. 28, 2015, p. 133-159.
- KITTEL, G. and FRIEDRICH, G. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- KYLE, Donald G. *Spectacles of death in ancient Rome*. London: Routledge, 1998.
- LENSKI, R. C. H. *Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Columbus: Lutheran Book Concern, 1932.
- LEWIS, Charlton and SHORT, Charles. *A Latin Dictionary* founded on Andrews' edition of Freund's Latin Dictionary. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert e JONES, H. S. A Greek-English Lexicon with a revised supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LOUW, J. and NIDA, E. *Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Barueri: SBB, 2013.
- MARCUS, Joel. Crucifixion as Parodic Exaltation. In: *Journal of Biblical Literature*, v. 125, n. 1 (Spring, 2006), p. 73-87. <https://doi.org/10.2307/27638347>.
- MEGGITT, Justin. The Madness of King Jesus: Why was Jesus put to Death, but his Followers were not? *Journal for the Study of the New Testament*, v. 29, n. 4, 2007. p. 379-413. DOI: <https://doi.org/0142064X07078990>
- M'NEILE, Alan H. *The Gospel according to St. Matthew*. London: Macmillan, 1961.
- MONTENEGRO, E. C. La imagen del judío en la España medieval. In: *Espacio, Tiempo y Forma – Historia Medieval*, t. 11 (1998). p. 11-38.
- NOVENSON, Matthew. Paul's Former Occupation in *Ioudaismos*. In: ELLIOTT, M. W. et ali. *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014. p. 24-39.
- OVERMAN, Andrew. *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- PHILO OF ALEXANDRIA. *Philo in ten volumes* (and Two Supplementary Volumes). Trad. de F. H. Colson & G. H. Whitaker. London: Heinemann; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1929-1962.
- SALDARINI, Anthony J. *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- SAMUELSSON, G. *Crucifixion in Antiquity: An Inquiry into the Background and Significance of the New Testament Terminology of Crucifixion*. Second, revised edition. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- SAUNDERS, Stanley. Review: Overman, Matthew's Gospel and Formative Judaism. *The Jewish Quarterly Review*, v. 84, n. 2/3, 1994. p. 356-358.
- SCAER, David P. *Mateo enseña a la iglesia: estructura teológica del primer evangelio*. Saint Louis: Concordia, 2006.
- SCHWANTES, Milton. A Cidade da Justiça: Estudo Exegético de Is 1.21-28. *Estudos Teológicos*, v. 22, n. 1, p. 5-48, 1982.
- SIM, David C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The History and Social Setting of the Matthean Community*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- STACKELBERG, Katherine T. von. *The Roman garden: space, sense, and society*. Abingdon: Routledge, 2009.

TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews*. New Haven: Yale University Press, 1943.

WEAVER, D. J. “They did to him whatever they pleased”: The exercise of political power within Matthew’s narrative. In: *HTS: Theological Studies/Theological Studies*, v. 65, n. 1, p. 545-557, 2009. <https://doi.org/10.4102/hts.v65i1.319>

Recebido em: 23/02/2018

Aprovado em: 08/06/2018

Cesar Motta Rios

Av. Getúlio Vargas, 4388, Bloco D, Apto. 101

93022-422 – São Leopoldo, RS, Brasil