

O CRISTIANISMO DA GALILÉIA: UMA EXPRESSÃO DO CRISTIANISMO PRIMITIVO UM OLHAR SOBRE A METODOLOGIA DE PESQUISA DE MOVIMENTOS DA ANTIGUIDADE

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

Universidade Metodista de São Paulo

Faculdade de Teologia/ Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Professor Doutor em Ciências da Religião

Palestra inicial

Introdução

A pesquisa sobre o cristianismo primitivo: novos caminhos

A pesquisa sobre o cristianismo primitivo enfrenta, hoje em dia, um grande desafio que é o de mudar o foco acerca das investigações. Durante muito tempo a pesquisa se dedicou a reconstituir o Jesus Histórico, o seu movimento e o seu mundo. Entre os pesquisadores que exemplificam esse foco podemos apontar, dentre outros¹, as obras, por exemplo, de Gerd Theissen, John Dominic Crossan reconstituindo o Jesus Histórico, e a de Joachim Jeremias², reconstituindo o mundo de Jesus, em especial, em seu clássico utilizado até hoje, *a Jerusalém nos tempos de Jesus*.

O desafio hoje é o de colocar o foco na reconstrução dos cristianismos primitivos, fugindo da tentação de tratar esse cristianismo no singular. Isso significa recuperar o período mais obscuro em termos de fontes, que foi o período dos primeiros vinte anos do cristianismo, tarefa a que Jonh Dominic Crossan³ se dedica em seu livro *El nacimiento del cristianismo – Qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a La ejecución de Jesús*, e também rever as diversas expressões do cristianismo no mundo mediterrâneo e no mundo siro-palestinese.

Sobre o desafio enfrentado para reconstruir o período obscuro do cristianismo primitivo, Crossan afirma:

Este libro trata sobre los años perdidos del cristianismo más primitivo, sobre los años 30 y 40 del siglo I, sobre aquellas oscuras décadas inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús. Aquellos años están envueltos en un silencio similar al que envuelve los primeros años de la vida de Jesús. (...)

Pero ¿cómo se explica que los primeros años del cristianismo están tan envueltos en el silencio? La oscuridad de los años 30 y 40 se acentúa si se compara con el esplendor de los años 50. Para el estudio de esta última década disponemos de las cartas del apóstol Pablo, que nos informan sobre la vida de las comunidades cristianas en cuatro provincias romanas:

Galacia y Asia en el centro y el oeste de Turquía, y Macedonia y Acaya en el norte y el sur de Grecia. (...) debido a ellas podemos caer en la tentación de restar importancia apresuradamente a los años 30 y 40 y pasar deprisa a los años 50, mejor documentados.

Este libro quiere resistir esa tentación y, en vez de ello, plantear estas cuestiones: ¿qué formas de cristianismo existían en los años 30 para que Pablo, el perseguidor, las persiguiera antes de convertirse en Pablo el apóstol? ¿Qué formas de cristianismo estaban presentes antes de Pablo, sin Pablo e incluso si Pablo no hubiera existido?⁴

Reconhecendo que a proposta apresentada por Crossan para o período que ele pretende reconstituir é pertinente e importante, entendemos que hoje a pesquisa enfrenta, também, o desafio de – rompendo com definições marcadas por antigos consensos – revisitar essas expressões plurais do cristianismo primitivo. Expressões essas que abordam, por um lado o mundo mediterrâneo, enfocando, por exemplo, as propostas de libertar Paulo da traição canônica e eclesial, como defendido por Neil Elliott⁵; ou de redescobrir o Paulo místico apocalíptico, como defendido por Jonas Machado⁶, ou ainda por outro lado, o mundo siro-palestinese em sua expressão judaico-cristã, a qual abordaremos nesse artigo.

Em nossa abordagem, queremos focar dentro das expressões do Cristianismo Siro-Palestinese, o cristianismo judaico das comunidades da Galiléia. É claro que diante da complexidade do tema, cabe aqui apontar as questões metodológicas para tal empreitada e pistas para essa tarefa. Faremos isso em dois tópicos. No primeiro vamos abordar a Galiléia enquanto espaço fronteiro de tradições, culturas e etnias. No segundo, vamos apontar as fontes que nos possibilitam reconstituir esse cristianismo. É óbvio, que ao discutir as fontes será necessário rediscutir a localização dos escritos neotestamentários, uma vez que nossos manuais de introdução e contexto histórico do Novo Testamento não costumam apontar nenhum escrito como originário da Galiléia.

1. A Galiléia e o cristianismo primitivo⁷

A Galiléia se tornou nos últimos anos um dos espaços significativos da pesquisa arqueológica e cultural. Isso tem permitido romper com a concepção de uma Galiléia descrita apenas como a zona rural da Palestina que não leva em conta o fenômeno rico e multicultural dessa região.

A Galiléia não era um rincão isolado do mundo onde as mudanças acontecem em um ritmo extremamente lento e onde as tradições se mantêm estagnadas por gerações a fio. A Galiléia teve sua cultura e suas tradições, dialogou com outras culturas, interagiu e estabeleceu sua identidade perante elas. Esta tendência de colocar a Galiléia como um espaço rural é apresentado por Douglas Edwards como reminiscências da distinção que Bultmann fez do cristianismo palestinese e helênico. Embora esta tese

não tenha tantos seguidores atualmente, manteve-se o conceito de que o cristianismo palestinese era aldeia-centrado, agrário-baseado, e arameu-falado. Através dos ditos de Jesus e das figuras das parábolas, desenvolveu-se o conceito da Galiléia rural como base deste cristianismo.⁸⁸

O próprio Edwards concorda que esta tese de uma Galiléia rural deve ser reavaliada. A consequência desta leitura para a visão que se tem da Galiléia é resumida por ele:

Tais atitudes têm suas raízes, freqüentemente, na adesão de uma, ou mais de uma, das seguintes visões do ethos de Galiléia. A Galiléia é vista geralmente como um enclave judeu em meio a "hostis" mares pagãos, provocando o contato obrigatório entre os judeus galileus e os gentios, uma vez que, de qualquer modo, esse contato ocorreria. Quase como axiomático se tornou a visão que o antagonismo, a alienação, e a suspeita dominaram as relações entre os habitantes das áreas urbanas e os das áreas rurais na Galiléia. Esta hostilidade dos camponeses carregada por uma opressiva tributação e política de aquisição de terra da elite local e o governo romano foram as principais causas da primeira revolta judaica. Finalmente, alguns discutem que a urbanização, patrocinada pelos romanos no tempo de Augusto, teve um impacto muito pequeno na Galiléia, exceto no sentido negativo. Como a Galiléia era fundamentalmente agrária e aldeia-centrada, a urbanização romana ficou limitada, em grande parte, aos dois centros urbanos, Seforis e Tiberiades.

As recentes pesquisas arqueológicas indicam que tais suposições relativas ao ethos de Galiléia (e, implicitamente, a natureza do movimento de Jesus) devem ser reavaliadas.⁹

Não podemos correr o risco apontado por Richard A. Horsley de, frente à crítica de conceituar uma Galiléia rural, ingressar no que ele chama de "efeito pêndulo", ou seja, sair da descrição da Galiléia como uma região rural, com seus habitantes classificados como camponeses e isolados do mundo grego¹⁰ para, especialmente a partir das escavações arqueológicas realizadas em Séforis, superestimar a urbanização da Galiléia, fazendo com que a antiga definição de um espaço rural e aldeio-centrado, viesse a se tornar um espaço helênico e urbano.¹¹

Devemos, por um lado, resistir à tentação da exacerbação pendular do efeito helênico/urbano da Galiléia, porém, por outro, não podemos ignorar a presença helênica na Galiléia, mesmo sendo a Galiléia uma região montanhosa e, devido a isso, um espaço que tenderia a ter mudanças em um ritmo lento e a resistir a culturas estrangeiras com mais vigor.¹² Contudo, deve-se destacar que a Galiléia passou por diversas destruições e dominações simultâneas, inclusive, sob dominação de Jerusalém durante quase 100 anos.

Durante este período, o controle romano era exercido por intermédio da Judéia no padrão da dominação romana: ênfase na arrecadação de impostos, com pouca atenção na efetivação de melhorias e de edificações.¹³ Esta situa-

ção mudou drasticamente a partir do ano 4 a.C. Com divisão de governo entre Arquelau (Judéia e Samaria) e Antipas (Galiléia e Peréia), a Galiléia experimentou duas mudanças. A primeira foi que, após 100 anos de domínio romano exercido através de Jerusalém, a Galiléia estava administrativamente independente da Judéia. A segunda foi que, a Galiléia experimentava a presença imperial romana, que era exercida através da tetrarquia romana instalada, inicialmente em Séforis¹⁴, que se constituiu em capital, e, posteriormente, em Tiberíades, cidade construída para abrigar a sede administrativa romana.¹⁵ Esta situação é a que nos interessa: a Galiléia experimentando a independência administrativa de Jerusalém¹⁶ e a presença do poder romano em território galileu.

O poder romano instalado na Galiléia investiu em grandes obras; disputou com a elite sacerdotal e política da Judéia a influência política e a tributação; promoveu um processo de urbanização e helenização¹⁷, que não era tão amplo quanto se pretendeu com as teorias apresentadas acima, mas que possuía um impacto na vida e no modo de ser da população. Um destaque pode ser percebido na construção da cidade de Séforis, primeira capital da Galiléia, e que, a partir das edificações realizadas ao longo do período do ministério de Jesus e da formação das primeiras comunidades cristãs, levou Horsley a afirmar:

Assim, mesmo que Séforis não se localizasse tão perto de Nazaré, “a terra natal” de Jesus, e mesmo que Tiberíades não se situasse diretamente no lado oposto de Cafarnaum, o “quartel-general” do ministério de Jesus, no outro lado do lago, essas cidades ainda assim teriam exercido uma influência fundamental sobre a Galiléia do ministério e do movimento de Jesus. E mesmo que uma academia rabínica importante não se estabelecesse em Diocesaréia e a Mixná não fosse (provavelmente) compilada lá, e mesmo que os rabis mais notáveis e suas academias não estivessem em Tiberíades, essas cidades teriam desempenhado uma função de capital importância no surgimento do judaísmo rabínico simplesmente pelo fato de serem centros urbanos dos quais a Galiléia era governada.¹⁸

A Galiléia no primeiro século vivia uma situação comparada a uma encruzilhada, onde se encontravam (e se entrecruzavam) o helenismo romano, o judaísmo formativo e o judaísmo cristão. Deste modo, a Galiléia, a exemplo da Judéia e de outras regiões do mundo mediterrâneo, era marcada pela pluralidade. Tinha suas tradições próprias, mas interagiu com as diversas culturas e formas de pensamento que transitavam ou tinham se instalado na região.

Deste modo, o ministério de Jesus se desenvolve em um espaço geograficamente, historicamente e culturalmente determinado: a Galiléia, uma encruzilhada onde o helenismo e o poder greco-romano; as influências teológicas e políticas da Judéia; e as tradições de Israel, preservadas pelos camponeses “históricos”, se encontravam e se confrontavam. Esse é o marco histórico para compreender Jesus e suas relações com os diversos movimentos judaicos.¹⁹

2. As fontes para abordar o cristianismo galiláico

Após abordarmos a Galiléia como um espaço a ser redefinido, o nosso desafio metodológico para a reconstrução do cristianismo galiláico é o de decidir as fontes que nos permitem ter acesso a ele. Para tanto, alguns escritos do Novo Testamento devem ser revisitados a fim de termos uma visão do cristianismo galiláico. Um deles, clássico para isso, é a Fonte Q, ou a fonte dos Ditos de Jesus. Outros necessitam ser reposicionados em termo de lugar de escrita, pois a tradição preferiu localizá-los nos grandes centros do cristianismo antigo, como por exemplo, os evangelhos de Marcos e Mateus.

2.1. A Fonte Q

A pesquisa do Novo Testamento na busca de entender o processo que levou três evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas) a apresentarem por um lado uma mesma estrutura literária e um grande número de textos comuns aos três e, por outro, diferenças entre si tão gritantes, que levou à formulação da teoria das duas fontes. Esta teoria afirma que Mateus e Lucas, independentemente, utilizaram como base para a elaboração de seus evangelhos duas fontes: o evangelho de Marcos e uma fonte de ditos de Jesus – a fonte Q.²⁰ Com a definição da existência de uma fonte em comum, os pesquisadores tenderam a definir a fonte Q como uma coleção de frases de Jesus que tinha a finalidade de edificar neófitos, ou seja, era um “querigma suplementar” aos evangelhos.

A partir da descoberta do evangelho de Tomé e de pesquisas de especialistas, tais como, Athanasius Polag (1982) e de John Kloppenborg (1987, o qual publicou uma reconstituição das sentenças paralelas de Q em grego), surgiu uma nova perspectiva de compreensão sobre a fonte Q: a de entendê-la como um evangelho representativo de um movimento cristão. Essa nova perspectiva foi explorada pelo *International Q Project*, da Sociedade de Literatura Bíblica e desenvolvida no Instituto de Antiguidades da Universidade de Claremont, que, sob a orientação de James Robinson, reuniu nomes como Burton Mack e Leif Vaag.²¹

a) a comunidade de Q

O evangelho perdido de Q pode ser vinculado ao contexto da Galiléia central. Esta proposta está baseada na citação de três cidades Cafarnaun, Betsaida e Corazim – Q 10.13-15²², sendo que as duas últimas não aparecem em nenhum outro documento neo-testamentário. Por também não constarem dos documentos oficiais romanos e não terem nenhuma importância na região, certamente só poderiam ser mencionadas por escritos vinculados aos grupos que nelas viviam. Isso aponta a Galiléia como berço da fonte Q, e que o evangelho seria uma resposta à organização da vida nessa região.²³

Em 1973, Gerd Theissen publicou um artigo definindo que os autores de Q eram cristãos itinerantes radicais que viviam na Galiléia. Essa prática itinerante dos cristãos pode ser percebida quando lemos Q 10.2-42. Esse modo de ser precederia o ascetismo que posteriormente marcaria a região da Síria e ao mesmo tempo estaria em consonância com a prática dos filósofos cínicos, que viviam principalmente em Gadara, cidade vizinha às cidades citadas.²⁴

A hipótese apresentada por Theissen recebeu diversas reações, em especial pelo uso do instrumental funcionalista para analisar a situação da Galiléia, contudo, foi a partir dela que se abriu essa discussão. Richard Horsley foi um dos críticos ferrenhos de Theissen, e aponta como razão à definição de carismáticos radicais itinerantes o seguinte: a) esse cristianismo não implica em abandonar o lar e a família (Q 10.4); b) os textos bíblicos que embasam a argumentação de Theissen não podem ser tomados literalmente (Q 9.59-60, 14.26-27); c) não se trata somente de itinerantes (Q 6.20-23 [24-26] ;12.11-12, 22-31, 33-34; 16.3). A proposta de Horsley é de um conflito maior no contexto da Galiléia.²⁵

Dessa discussão, os pontos relevantes que queremos destacar são: a) Q representa um grupo e não é um escrito isolado; b) Q representa uma postura teológica de grupos influenciados por carisma itinerante da igreja primitiva na qual encontramos ecos da escola filosófica popular greco-romana dos cínicos, o que não significa que essa comunidade seja adepta dessa escola. Na perspectiva da Galiléia como uma encruzilhada, ecos de uma escola podem ser encontrados em outros movimentos. No caso da comunidade de Q encontramos grupos de cristãos que apresentam um posicionamento de contestação preferindo viver à margem da sociedade.

2.2. Evangelho de Marcos

A localização temporal e geográfica desse primeiro evangelho é um desafio importante para a reconstrução de um cristianismo galilaico. Classicamente, o evangelho de Marcos é localizado como um escrito oriundo da comunidade cristã de Roma e, para alguns pesquisadores, foi escrito durante a guerra judaica, e para outros, escrito imediatamente após a guerra judaica.

Sobre a posição geográfica, acompanhamos a tese apresentada por Ched Myers²⁶: o evangelho foi escrito na Galiléia no meio da guerra judaica. Com isso, temos uma situação de dominação e violência que marca a redação do evangelho e que é um desafio à fé da comunidade.

Se olharmos o evangelho como uma reflexão cristã em meio à violência do império romano, podemos começar a delinear as pistas que ajudarão na compreensão do evangelho. Em meio à guerra judaica (67 dC – 70 dC), em especial na Galiléia que foi a primeira a ser dominada pelos romanos (67 dC) a palavra que marca essa situação é *evangelho*. O evangelho proclamava a paz romana estabelecida pela vitória de César por meio de seu exército. Marcos,

no entanto, anunciava um evangelho diferente do de César. Marcos anunciava o evangelho de Jesus Cristo, o anúncio da paz de Jesus, estabelecida por seu ato de amor – que é o derramamento de seu próprio sangue – enquanto que o de César anuncia a paz alcançada mediante o massacre e o derramamento de sangue dos adversários.

Devido a essa violência romana os cristãos sofrem a tentação de ocultar sua fé. Por isso, o evangelho afirma que ter fé é proclamar Jesus e enfrentar esses poderes; que houve um tempo de esconder o segredo messiânico, mas que esse tempo já acabou. É hora de anunciar de cima dos telhados que Jesus é o Messias, o filho de Deus. Em meio às dificuldades, o próprio Espírito ensinará o que falar (Mc 13.11). O evangelho de Jesus tinha de ser anunciado vencendo o medo, enfrentando o caos e proclamando a paz. Essa é uma importante chave para se compreender o evangelho de Marcos.

Temos, portanto, no Evangelho de Marcos, uma segunda fonte galiléica, fruto de um período posterior à Fonte Q e, possivelmente, de uma comunidade diferente, retratando o cristianismo da Galiléia em meio à guerra judaica. Isso mostraria a pluralidade das expressões cristãs dessa região.

2.3. Evangelho de Mateus

Outro desafio de reposicionamento do local de escrita se dá com o evangelho de Mateus. Para tanto é importante apontar que o evangelho de Mateus se localiza em um espaço de debate entre a Sinagoga e um modelo de Cristianismo nascente. Ele é parte de uma forte disputa dos movimentos judaicos na busca de consolidar o verdadeiro Israel. Diante disso ele deve ser entendido na continuidade do judaísmo. Seus relatos de conflitos não representam uma ruptura, mas uma disputa pelo espaço religioso. O pressuposto, para reler o evangelho de Mateus, é o de que muitos dos cristãos do primeiro século não apenas permaneceram ligados ao judaísmo como entendiam a si mesmos como portadores de uma verdadeira identidade judaica e se constituíam em um movimento de renovação do judaísmo: o cristianismo.²⁷ A comunidade mateana deve entendida no contexto do judaísmo do primeiro século. Peter Richardson resume essa hipótese da seguinte forma:

Na medida em que procura formular uma teoria da Igreja como “verdadeiro Israel”, ele [Mateus] o faz como judeu-cristão, para uma comunidade judaico-cristã, como parte da disputa com uma sinagoga farisaica que também se proclame “verdadeiro Israel”. Na situação pós-Jâmnia, onde uma igreja judaico-cristã podia ficar ao lado de uma sinagoga, cada uma tem profunda necessidade de esclarecer seu modo de pensar sobre sua relação com os cultos e a Lei. Cada uma é forçada a ir além da atitude adotada antes da queda de Jerusalém sobre esses assuntos, e, ao fazê-lo, é tentada a proclamar que representa plenamente “Israel”. A comunidade farisaica baseava sua reivindicação na tradição contínua; a cristã no cumprimento da tradição antiga e melhor por intermédio do Messias.²⁸

A Galiléia deve ser vista como espaço que aponta para o modelo de comunidade que pode ser percebido a partir da leitura do evangelho de Mateus. Uma comunidade que permanece ligada ao judaísmo, porém com características diferentes do período do Templo. A destruição do Templo de Jerusalém desarticulou os movimentos religiosos obrigando-os a uma reorganização de seus sistemas de convicções. Nessa reorganização encontramos na Galiléia, de um lado o cristianismo judaico que se entende como o verdadeiro Israel. De outro, o judaísmo sinagoga ou judaísmo formativo²⁹ como outro movimento que luta para se constituir o verdadeiro Israel.

Conclusão

A pesquisa sobre o cristianismo primitivo tem apontado novos desafios para a compreensão desse rico período. Nosso desafio foi o de focar a Galiléia, como uma região que merece ser redescoberta.

Na discussão metodológica, dois aspectos foram destacados. O primeiro aponta para a necessidade de discutir a história e a geografia da Galiléia. A história marcada por dominações, opressão e pela helenização, forjaram movimentos que, embebidos da tradição mosaica e profética, gestaram um cristianismo judaico de contestação ao domínio romano e à elite religiosa de Jerusalém durante o ministério de Jesus e, posteriormente, às propostas de novo Israel pós-destruição do Templo. O segundo aponta para a necessidade de definir as fontes que nos permitam mapear o cristianismo dessa região. Para isso, torna-se necessário romper com os manuais e as localizações clássicas dos evangelhos sinóticos.

Como pistas para aprofundar a discussão sobre a Galiléia, podemos apontá-la como um dos berços de uma das expressões do cristianismo judaico, presente em um espaço que era uma encruzilhada onde culturas, tradições, etnias e expressões conflitantes do judaísmo plural se entrecruzavam e conflitavam. O cristianismo judaico era marcado pelas tradições do norte, com ênfase na Lei, em Moisés e, conseqüentemente, em conflito com Jerusalém e com a teologia de Sião. A situação se tornaria ainda mais complexa após a destruição do Templo onde a Galiléia se tornou em espaço de conflito entre grupos judaicos na busca de configurar e estabelecer um novo Judaísmo. Esse pano de fundo envolve expressões do cristianismo primitivo que se apresentam como desafios para a pesquisa moderna. Ao abordarmos esse cristianismo judaico, nos defrontamos com um cristianismo que desapareceu no 2º século. Cabe a nós, hoje, redescobrirmos essas suas expressões primitivas.

¹ São obras de destaque: Theissen, Gerd. *Sociologia da Cristandade Primitiva*. São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Paulinas, 1987; Theissen, Gerd. *Sociologia do Movimento de Jesus*. Petrópolis, Editora Vozes, 1989. E o grande manual: Theissen, Gerd; Merz; Annette. *O Jesus Histórico – Um Manual*. São Paulo, Edições Loyola, 2004. Crossan, John Dominica. *O Jesus Histórico: A vida de um camponês judeu do mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994. No Brasil, vale destacar a obra Chevitarese, André Leonardo; Cornelli, Gabriele; Selvatici, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Fapesp e Annablume, 2006. Nela pesquisadores da área da

História Antiga e da Ciência da Religião participaram da construção dessa “outra história”.

² A obra de grande destaque que marca essa tendência é Jeremias, J. *Jerusalém no tempo de Jesus*. Pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo, Edições Paulinas. 1983. Somam-se a essas outras obras que caminham pelas mesmas trilhas hermenêuticas: JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*. São Paulo, Edições Paulinas, 1980; JEREMIAS, J., *As Parábolas*. São Paulo, Edições Paulinas, 1980; JEREMIAS, J., *Isto é Meu Corpo*. São Paulo, Edições Paulinas, 1981; JEREMIAS, J., *O Pai-Nosso*. São Paulo, Edições Paulinas, 1980; JEREMIAS, J., *Palavras Desconhecidas de Jesus*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1978; JEREMIAS, J., *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, Ed. Sígueme, 1974.

³ Crossan, John Dominic. *El nacimiento Del cristianismo – Qué sucedió em los años inmediatamente posteriores a La ejecución de Jesús*. Santander: Editorial SAL TERRAE. 2002.

⁴ Crossan, John Dominic. *El nacimiento Del cristianismo – Qué sucedió em los años inmediatamente posteriores a La ejecución de Jesús*. Santander: Editorial SAL TERRAE. 2002. 624p. p. 12-13.

⁵ Elliott, Neil. *Libertando Paulo – A justiça de Deus e a política do apóstolo*. São Paulo: Paulus. 1998.

⁶ Machado, Jonas. *O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus. 2009.

⁷ Esse tópico é parte e foi adaptado a partir de dois trabalhos de minha autoria. O primeiro é um capítulo de minha autoria presente no livro Chevitarese, André Leonardo; Cornelli, Gabriele; Selvatici, Monica (orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Fapesp e Annablume. 2006. O título do capítulo é: Garcia, Paulo Roberto. *Jesus, um galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os judaísmos de seu tempo*. Vale destacar que esse livro representa um esforço de exegetas e historiadores de reconstruir o Jesus Histórico. O segundo tópico é parte do primeiro capítulo do meu livro: Garcia, Paulo Roberto. *Sábado – A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial. 2009.

⁸ Garcia, Paulo Roberto. *Sábado – A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial. 2009. Sobre a citação de Douglas Edwards, vale destacar a citação presente no próprio livro:

Douglas Edwards, *The Socio-Economic and Cultural Ethos in Levine, Lee I. The First Century in The Galilee in Late Antiquity*, p. 53-54. Edwards afirma que atualmente não há um grande número de seguidores da proposta de Rudolph Bultmann que contrasta o Cristianismo Palestino com o Cristianismo helênico, especialmente na ênfase à oposição rural e cidadão, respectivamente. Porém, a tese de Bultmann ainda ecoa em muitas pesquisas, especialmente quando são assumidos os conceitos de que o cristianismo palestino durante o primeiro século era “aldeia-centrado; agrário-baseado e arameu-falado”, sendo que as pessoas que integravam este movimento eram pessoas simples da Galiléia rural. A justificativa desta proposição é de que o material que compõe os evangelhos do Novo Testamento, em especial os ditos e as parábolas, usam abundantemente de metáforas rurais, e, de que não há nos evangelhos menção a importantes centros urbanos, como por exemplo Tiberíades e Séforis.

⁹ Douglas Edwards, *The Socio-Economic and Cultural Ethos in Lee I. Levine, The First Century in The Galilee in Late Antiquity*, p. 53-54. (tradução minha).

¹⁰ Veja, por exemplo, os trabalhos de: Freyne, Sean. *Galilee – from Alexander the Great to Hadrian – 323b.c.e to 135 c.e. – A Study of Second Temple Judaism*. Delaware, Michael Glazier, Inc. 1980.

¹¹ Richard A. Horsley, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 46-49. Horsley apresenta, a título de exemplo, a mensuração populacional da cidade de Séforis, onde para abastecer uma população (que neste afã de urbanização) teria 25.000 habitantes, seria necessário todo o alimento produzido nos vales agriculturáveis que cercam esta cidade, não sobrando alimento para nenhum agricultor que trabalhava nestas terras.

¹² Este conceito servia para embasar a antiga tese do enclave rural e para explicar o número tão grande de rebeliões – a Galiléia, isenta das influências dos dominadores, se constituía em um enclave cultural que organizava a luta pela manutenção da tradição. Sobre esta afirmação das montanhas como barreira à influência cultural, Richard A. Horsley, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 23, cita Fernand Braudel que afirma:

De modo geral, as montanhas são um mundo à parte das civilizações, as quais são uma realização das cidades e das planícies. Sua história é não ter história, manter-se quase sempre à margem das grandes ondas civilizadoras, mesmo as mais longas e duradouras, que podem se estender a grandes distâncias no plano horizontal, mas são impotentes para mover-se verticalmente diante de um obstáculo de algumas centenas de metros. Para esses mundos montanhosos, sem contato com as cidades, a própria Roma, com todos os seus anos de poder, pode ter significado muito pouco, exceto talvez pelos acampamentos militares que o império instalou por razões de segurança ao longo das fronteiras de territórios montanhosos não conquistados.

¹³ Richard A. Horsley, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 21-38.

¹⁴ Estamos adotando a forma aporuguesada para nomear a cidade. Encontra-se, também, escrito como Sepphoris ou em outros textos Sefhoris.

¹⁵ Richard A. Horsley, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 46-49.

¹⁶ Richard A. Horsley, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 43, registra que escavações arqueológicas não encontraram nenhuma evidência (moedas, por exemplo) que indiquem que a Galiléia estivesse presente na revolta de Bar Kokeba (132-135). Esta revolta foi promovida por habitantes da região da Judéia. Isto indica que as aspirações de independência e restauração do Templo defendida pelo movimento de Bar Kokeba não encontrou eco na Galiléia.

¹⁷ Por mais que se fale da independência religiosa que os romanos ofereciam e a busca de respeitar costumes locais, isto na prática não era tão amplo e não significava, necessariamente, que os encarregados da administração romana seguissem esta regra. Basta lembrar que Tiberíades foi construída sobre um cemitério, tornando-se, para a cultura judaica, uma cidade impura.

¹⁸ Richard A. Horsley, *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia*, p. 48-49.

¹⁹ Garcia, Paulo Roberto. *Sábado – A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial. 2009.

²⁰ Devemos chamar à atenção para o fato de que esse é um esboço da teoria. Há diversas discussões sobre o evangelho de Marcos utilizado por Mateus e Lucas (proto-Marcos) e também sobre a fonte em comum (oral ou escrita). Aqui assumimos que se trata de uma fonte escrita).

²¹ Burton L. Mack, *O Evangelho Perdido – O livro de Q e as origens cristãs*. Rio de Janeiro, Editora Imago, 1994 (Coleção Bereshit). Neste texto Mack apresenta uma síntese da pesquisa sobre Q desenvolvida em Claremond.

²² Todas as citações de Q seguem a ordem do evangelho de Lucas. Deste modo, Q 10.2-42 corresponde a Lc 10.2-42.

²³ Leif Vaage. *O cristianismo Galileu e o evangelho radical de Q*. In *Cristianismos Originários*, Ribla 22. Petrópolis, Ed. Vozes, 1995. p. 91-92.

²⁴ Leif Vaage. *O cristianismo Galileu e o evangelho radical de Q*, p. 99-101. Ver também Burton L. Mack, *O Evangelho Perdido – O livro de Q e as origens cristãs*, p. 44-46.

²⁵ Leif Vaage. *O cristianismo Galileu e o evangelho radical de Q*, p. 99-101

²⁶ Ched Myers. *O evangelho de São. Marcos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992,

²⁷ Essa posição aparece com muita clareza em Anthony J. Saldarini, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*; J. Andrew Overman, *Igreja e Comunidade em Crise – O Evangelho Segundo Mateus*.

²⁸ Peter Richardson, in Anthony J. Saldarini, *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*, p. 17. Ao assumir a tese de Richardson, Saldarini acaba por incorrer em uma redução daquilo que caracterizamos no excurso como o Judaísmo Formativo. Primeiro, as sinagogas só vão ocupar o lugar central deste judaísmo após o segundo século. Segundo, o confronto deve ser visto em uma perspectiva de luta entre movimentos que estão em um mesmo momento, o da consolidação. Que o movimento do Judaísmo Rabínico tem uma organização aparentemente maior e com mais penetração no mundo judaico e romano é uma suposição que ainda não acumulou pesquisa suficiente para ser afirmada tão categoricamente.

²⁹ Empréstamos para designar esse movimento da fé judaica uma expressão cunhada por Jacob Neusner: judaísmo formativo. Destacamos que Jacob Neusner usa essa expressão para descrever o judaísmo da sinagoga compreendido entre o período da redação da Mishná (2º século) até a redação do Talmud (6º século). Confirma argumentação para uso de *judaísmo formativo* no período da comunidade de Mateus o Excurso intitulado: *O Judaísmo Formativo em*: Garcia, Paulo Roberto. *Sábado – A mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial. 2009.